



HAL
open science

Les droits imprescriptibles de l'utopie. Essai sur la culture juridique dans les oeuvres utopiques de Sir Thomas More à Ievgueni Zamiatine

Ugo Bellagamba

► **To cite this version:**

Ugo Bellagamba. Les droits imprescriptibles de l'utopie. Essai sur la culture juridique dans les oeuvres utopiques de Sir Thomas More à Ievgueni Zamiatine. 2020. hal-02941070v2

HAL Id: hal-02941070

<https://hal.science/hal-02941070v2>

Preprint submitted on 27 Oct 2020 (v2), last revised 15 Dec 2020 (v3)

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.

« LES DROITS IMPRESCRIPTIBLES DE L'UTOPIE »

Essai sur la culture juridique dans les œuvres utopiques

de Sir Thomas More à Ievgueni Zamiatine

Une monographie d'Ugo Bellagamba

environ 350.000 signes

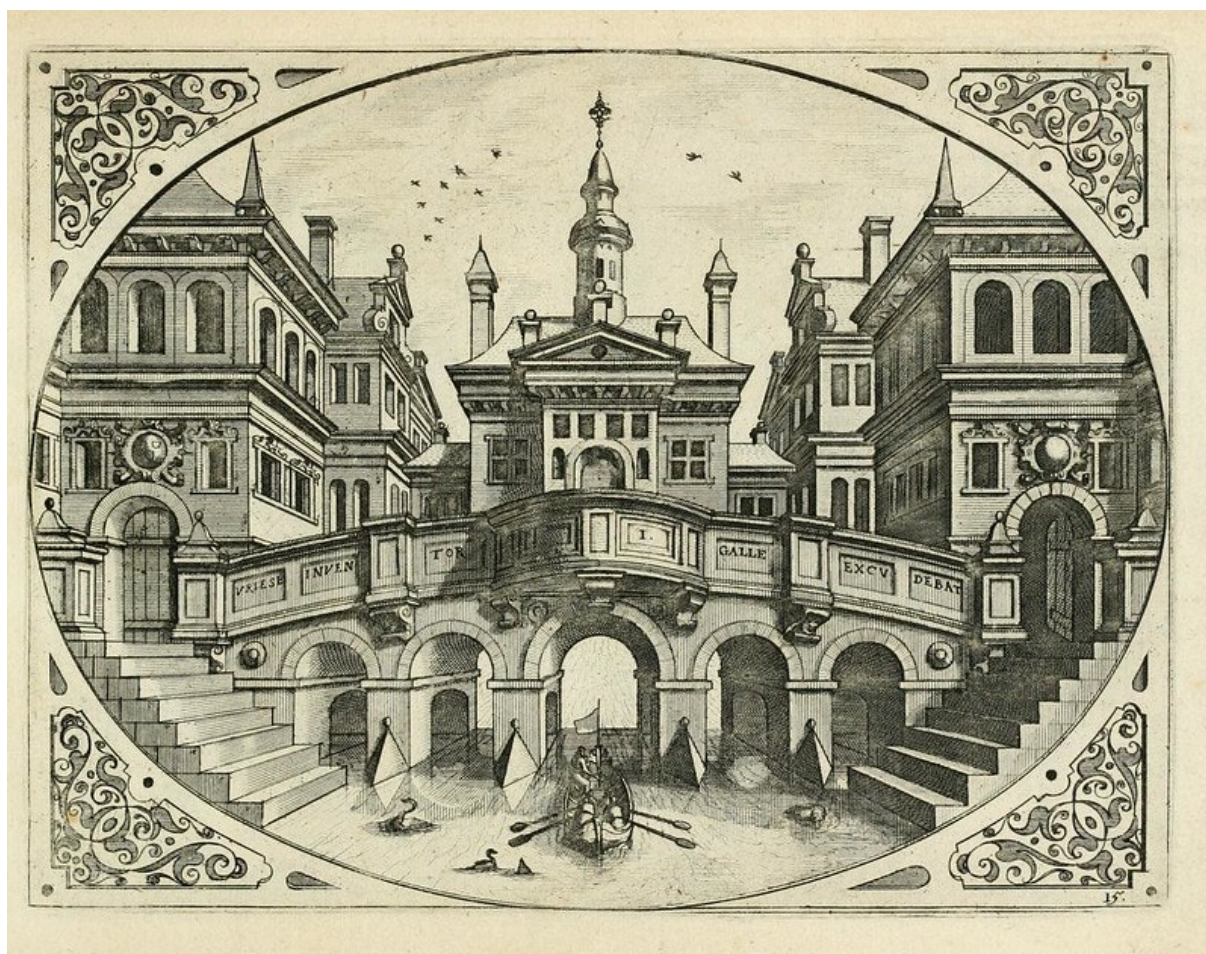


Figure 1 Hans Vredeman de Vries, *Variae Architecturae Formae* (1636)

« Comme si persister pour l'utopie signifiait prendre acte de sa fragilité... »¹

Miguel Abensour

¹ Miguel ABENSOUR, *L'homme est un animal utopique, Utopiques II*, Paris, éd. Sens & Tonka, 2013, p. 186.

PRÉFACE

Le discours utopique ne semble pas près de s'éteindre ; l'ouvrage d'Ugo Bellagamba illustre l'intérêt qui l'entoure. Avec passion, dans un style vif, il nous emmène naviguer à travers les différentes formes qu'a pu prendre l'utopie, au sens large. Depuis que Thomas More forgea le mot et créa, en même temps, un mode de réflexion philosophique et politique, il n'a cessé d'inspirer des auteurs qui soit reprirent le modèle, soit le modifièrent et le diversifièrent. De multiples études ont analysé ce nouveau genre littéraire, élaborant une société fictive pour mieux critiquer la réalité. D'un point de vue plus philosophique, l'auteur approfondit cette manière de provoquer et de susciter une réflexion ; il souligne que le conte allégorique n'empêche pas le souci de rationalité. Il a choisi d'étudier la permanence du droit dans un grand nombre d'utopies, pour y chercher les ressorts de leur fonctionnement et les replacer dans leur contexte contemporain. Il décide de ne pas revenir sur le contenu de différentes branches du droit, que ce soit le droit constitutionnel, le droit international, le droit pénal, le droit privé des biens et des personnes, le droit du travail, catégories abordées de manière plus ou moins explicite par différents utopistes ; cet aspect a déjà en partie été étudié. Sa recherche porte sur l'influence de la culture juridique dans la rhétorique utopique ; il choisit le point de vue du juriste historien et philosophe pour mettre en lumière le rôle du droit et de la loi à travers les discours et les fictions et retient, par un choix personnel délibéré, d'excellents exemples qui permettent d'analyser les différents modes de la norme dans certaines utopies.

Nécessairement, cet ouvrage commence par étudier le fondateur du genre, Thomas More, dont l'*Utopie* est toujours présente dans les librairies. Celui-ci avait, semble-t-il, conscience de la puissance de son *Utopie*, éloge de la raison, réponse miroir à l'*Éloge de la folie* de son ami Érasme ; en novembre 1516, il écrivait à ce dernier : « *le premier rang m'est à jamais réservé avec mes Utopiens* ». Admirateurs de Lucien de Samosate, dans leurs deux « éloges », Érasme et More choisirent son style et utilisèrent l'ironie pour mieux associer leur lecteur. Ugo Bellagamba décrypte un aspect parfois négligé de l'innovation de More ; l'humour y crée une « connivence » avec le lecteur. Dans une rhétorique originale, une rhétorique de la raison « ouverte sur la modernité », la fiction est raison et, en revanche, le discours trompeur. More fait appel à la raison humaniste, symbiose de la raison antique et de la raison chrétienne. Ainsi, est démontrée en quoi l'utopie est « audace de la raison ». La raison juridique est utilisée pour « soustraire la cité à l'arbitraire et à la violence ». Les utopies constituent « un rappel de l'importance de la raison et de la philosophie dans le droit ».

Ainsi, face à une société contemporaine dont elles soulignent les incohérences, les premières utopies élaborent-elles des contre-modèles juridiques (chapitre 1) où les lois d'abord proches des lois chrétiennes, considérées comme des lois universelles, s'inspirent de plus en plus de la science. Cette rationalité scientifique débouche sur les utopies programmatiques apparues à la fin du XVIII^e siècle et caractéristiques du siècle suivant. Les Lumières, mais surtout les différentes révolutions, notamment celle de 1789, laissent espérer aux hommes la possibilité de maîtriser leur destin grâce à la loi. C'est l'époque des eunomies et de l'idéalisation de la norme dans différentes utopies (chapitre 2). La philosophie politique a souligné la nécessité d'un État pour maintenir la paix sociale, les Lumières ont réclamé des lois simples et claires, accessibles à tous. Nombre d'utopistes estiment fondamental d'enseigner à chacun, dès l'enfance, un minimum de règles juridiques et sociales, en un mot d'assurer une instruction civique ; les systèmes utopiens se fondent sur « la pédagogie du droit et de la raison ». Des dangers de l'instrumentalisation de la loi et des dérives normatives autoritaires naît une nouvelle forme d'utopie, les utopies cris d'alarme contre la domination de la science, contre le productivisme, contre l'uniformisation totalitaire tant politique, juridique qu'économique. Dès la fin du XIX^e siècle, sont publiées des dystopies critiques (chapitre 3) qui soulignent les dérives possibles des sociétés réelles et des utopies programmatiques. Avec le positivisme d'Auguste Comte, qui pense que les lois dépendent des circonstances, des lieux et des époques sont discréditées les cités idéales dont les lois imaginaires traverseraient les siècles. Aussi, les dystopies soulignent-elles les dangers de lois théoriques trop rationnelles. Ces contre utopies prennent souvent la forme romanesque si courante au XIX^e siècle. Ugo Bellagamba parle de « vengeance contre ce que le monde a fait de la raison ». Serait-ce la fin de la rhétorique et du droit dans l'utopie ? Personnellement, je ne le pense pas. Dans ces dystopies, si la loi n'est pas toujours citée, les règles de la vie quotidienne et de la vie sociale, objet de critique implicite, sont minutieuses, les institutions détaillées, la surveillance des individus est étroite voire panoptique, les sanctions toujours menacent, la loi dictatoriale est omniprésente.

Ouvrant de nouveaux domaines, l'imagination utopique ne se contente plus de décrire un ailleurs géographique mais invente un ailleurs temporel. Les uchronies permettent de concevoir une autre application de la loi mais cette fois-ci dans le temps (chapitre 4). Ce terme recouvre une très grande variété de récits. Certains projettent dans le futur une société parfaite, née d'un progrès politique et juridique espéré. D'autres annoncent des futurs sombres si rien n'est fait pour enrayer les dérives contemporaines. Enfin, à la suite de Charles Renouvier, nombreuses revisitent l'histoire pour souligner les erreurs passées et décrire ce qu'aurait pu être le déroulement des événements si d'autres

choix avaient été faits. Ugo Bellagamba remarque que les descriptions des possibilités perdues négligent souvent l'aspect juridique. Ces uchronies contrefactuelles ou histoires alternatives peuvent-elles encore être considérées comme des utopies ?

Ce qui conduit notre auteur à s'interroger sur les traits communs des utopies. Incontestablement pour cette réflexion sur *Les droits imprescriptibles de l'utopie* ont été choisis de manière personnelle des ouvrages très divers ; à côté des cités imaginaires, sont repris des modèles de législation, des œuvres de Cyrano de Bergerac, de Condorcet, certaines uchronies ainsi que des écrits de science-fiction. La définition de l'utopie est prise dans un sens large, mais pour le projet de cette recherche qui s'appuie sur une évolution de la culture philosophique et juridique, ce n'est pas un défaut. Sans entrer dans la petite dispute amusée entre mes deux collègues et néanmoins amis, Jérôme Ferrand et Ugo Bellagamba, autour de la classification comme utopie des *États et Empires de la Lune et du Soleil*, peut-on rappeler que ces textes célèbres de Cyrano de Bergerac sont les ancêtres des ouvrages de science-fiction si chers à l'auteur de cette recherche ? il en inclut dans les utopies et pour certains d'entre eux, même si ma propre définition de l'utopie pourrait être plus resserrée que la sienne, je le rejoindrai. Peut-être faudrait-il nuancer la qualification d'uchronie pour l'*Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'Esprit humain* ? Il s'agit d'une anticipation rationnelle, sinon pleinement réaliste. Le propos est séduisant et en débattre dans ce travail sur la culture juridique est bienvenu ; elle annonce l'utopie post révolutionnaire qui prit alors un virage programmatique. Enfin, comme le souligne l'auteur, beaucoup d'uchronies et de science-fiction oublient le droit et la loi et s'écartent de la réflexion philosophique, sociale et juridique pour soit se tourner vers le passé, soit simplement chercher le divertissement. Sur ce point, l'auteur a raison, le jeu de l'histoire revisitée sauf exceptions demeure en dehors du discours utopique.

À partir d'un corpus intéressant, cette recherche a mis en lumière des traits spécifiques innovants du discours utopique. En étudiant l'esprit du droit dans les utopies, elle a pu en souligner la méthode, cette audace dans la rhétorique comme dans la réflexion politique et juridique est bien analysée. En outre, depuis Thomas More jusqu'à nos jours, il semble qu'au cœur de la culture juridique utopique, se déploie le principe d'égalité entre les membres de ces sociétés imaginées. Notamment l'égalité entre les hommes et les femmes semble en être un trait permanent (chapitre conclusif). Très tôt elle se révèle dans le soin apporté à donner une éducation similaire aux enfants des deux sexes, trait notable dans les utopies. Ensuite, un égal accès à toutes sortes d'activités leur est offert. Évidemment Fourier est tout à fait exemplaire en ce domaine – même si la paternité du mot féminisme lui est

attribuée à tort-. L'égalité est développée non seulement entre les sexes mais entre tous les genres, entre hommes, femmes, et ceux qui ne sont ni l'un, ni l'autre ou les deux à la fois. Ce postulat utopique de l'égalité entre tous, jamais retrouvé aussi accompli dans les sociétés réelles, conduit l'auteur à une conclusion désenchantée : les hommes auraient toujours su comment ils devraient organiser une société stable et harmonieuse et ont utilisé l'utopie pour en parler, mais ils sont incapables de le mettre en application concrètement. L'utopie mettrait en lumière cette « vérité anthropologique ». Un optimiste aurait pu remarquer que l'égalité entre les hommes et les femmes progresse lentement et qu'elle n'a jamais été aussi affirmée qu'actuellement. Les scénarii utopiques pourraient-ils en partie se retrouver dans le droit positif ? et pour aller plus loin, dans quelle mesure le législateur ne s'inspire-t-il pas d'un espoir utopique ? faut-il conclure comme Thomas More : « je le souhaite plutôt que je ne l'espère » (*optarim verius quam sperarim*).

Nicole Dockès-Lallement,
Professeur honoraire à l'Université Jean Moulin Lyon 3

CHAPITRE INTRODUCTIF :

« L'UTOPIE, UNE RHÉTORIQUE DE LA RAISON QUI ÉCLAIRE LA CULTURE JURIDIQUE »

Exorde

Les cités, les États, les civilisations naissent et meurent, comme les êtres humains. Les valeurs, elles aussi, germent, se diffusent, mutent, et parfois, juste avant de disparaître, s'inversent et se nient. Les mots éclosent, les livres jaunissent, les monuments à la gloire d'un roi, d'un empereur, célébrant une victoire militaire ou une institution politique, eux aussi, quelle que soit leur magnificence, se font inexorablement ruines, et certaines routes, qui jadis menaient à Rome, n'aboutissent plus nulle part ; même les souvenirs numériques peuvent s'effacer. Tout ce qui est humain est en proie au changement. Le droit, lui aussi, est soumis à l'impermanence, en tant que système, en tant que texte, tant la forme que le fond. C'est ce que nous apprend l'anthropologie juridique, la plus belle et la plus ambitieuse de toutes les sciences sociales, née dans les fulgurances et les errements du XIX^e siècle. Le droit est, sans doute, le plus petit dénominateur commun des sociétés humaines, à travers l'espace et le temps. Il y a des sociétés sans État, sans institutions, mais il n'y a pas de société sans droit, ni sans sanctions. À la fois règle d'organisation collective et mode de règlement des conflits, le droit est variable, il ploie, tel le « roseau pensant » qui lui donne naissance, par nécessité. Comme le dit Norbert Rouland, le droit est « *un mal nécessaire* »², qui s'adapte au temps, autant qu'au lieu, dans lequel il s'applique. Trop rigide, il se brise. Trop flexible, il se dilue dans la morale, les usages ou la religion, et on le croit absent. Il est l'équivalent social de la marche, c'est-à-dire l'impulsion, toujours itérée, d'un déséquilibre volontaire par lequel se meuvent les sociétés, telles des danseurs qui rêvent de la fin des temps. D'un phénomène social, qui est parfois envisagé comme le cœur des sciences sociales³, le droit peut aussi devenir une pure expérience de pensée, et, en tant que telle, il peut même se projeter dans le futur. Mais, en définitive, parce qu'il s'ancre dans une culture donnée, et elle-même datée, il finit toujours par sombrer, comme tout le reste. Le droit dépérit quand la société qui lui a donné naissance se meurt. Il n'en reste, parfois, que quelques grands principes, si généraux, qu'ils ne sont pas véritablement la trace de l'époque qui n'est plus, car réinterprétés par les suivantes.

² Norbert ROULAND, *Aux confins du droit*, Paris, éditions Odile Jacob, coll. *Sciences humaines*, 1991, p. 15.

³ Rafael ENCINAS de MUNAGORRI, Stéphanie HENNETTE-VAUCHEZ, Carlos Miguel HERRERA, Olivier LECLERC, *L'analyse juridique de (x). Le droit parmi les sciences sociales*, Paris, éditions KIMÉ, 2016, p. 14 et suiv.

Pourtant, il est possible de rêver, d'imaginer, d'espérer peut-être, un droit qui n'aurait pas de fin, un droit qui existerait tant qu'existe l'humanité, voire qui transcenderait celle-ci, en même temps que l'époque qui l'a vu naître. Rome a cru, un moment, l'avoir inventé. Virgile, lui-même, à l'aube de l'ère augustéenne, le formulait avec un inoubliable lyrisme dans *l'Énéide* : « *Je n'assigne de borne ni à leur puissance, ni à leur durée* »⁴. Un empire qui, comme son droit, n'aurait pas de fin.

Mais, malgré ses renaissances européennes successives, du XII^e au XVI^e siècle, et le fait qu'il ait été le fondement d'un *jus commune* et qu'il ait été utilisé *ultima ratio* pendant la plus grande partie du Moyen-Âge et de la Renaissance, le droit romain a fini, lui aussi, par appartenir à l'Histoire. En France, on ne l'étudie plus comme un droit positif, mais comme la trace précieuse d'un passé révolu qui nous a légué tout à la fois, les classifications des êtres et des choses, la notion de responsabilité, la structure du procès, et le rôle essentiel de la procédure. Il n'y a guère que dans les facultés de droit latines, notamment à *la Sapienza*, à Rome, qu'on trouve encore des chaires de droit romain peuplées de positivistes. Et pourtant, le rêve persiste, d'un droit, sinon sempiternel, du moins intangible, qui ne subirait pas les assauts du temps. Et, au-delà du cadre institutionnel, souvent incapable de l'assumer, c'est vers la nature même du droit qu'il faut se tourner. Le droit naturel survit-il aux crises ? Au premier regard, on pourrait le croire, puisqu'il s'attache à la nature même de l'Homme. Pourtant, il n'existe pas un droit naturel, mais plutôt « des » droits « naturels » qui, au fil des âges et sous la plume de penseurs éloignés les uns des autres, se révèlent très différents, voire irréductibles les uns aux autres. Ainsi, le droit naturel objectif des Romains n'a que très peu de rapports avec les droits naturels subjectifs qui ont été mis à l'honneur dans la pensée des Lumières et, en 1789, dans la Déclaration des Droits de l'Homme et du Citoyen. Et, malgré leurs liens réciproques et leur grande contiguïté, les conceptions françaises et américaines du droit naturel s'avèrent très différentes, voire divergentes, insistant tantôt sur la liberté fondamentale des êtres et le droit de résistance, tantôt sur l'égalité entre tous les membres de la cité qui naît du contrat social. Il y a donc des droits naturels successifs qui, paradoxalement, sont toujours présentés comme échappant à la morsure du Temps.

Peut-on imaginer un droit qui serait plus imprescriptible encore que le droit naturel, dont la définition change de façon incessante, ou plus définitif que le droit divin, qui se tient dans l'espace de la Révélation ? Et, si oui, où le trouverait-on sinon dans l'utopie ? Ce territoire discursif, composé de lettres savantes, de plans architecturaux et d'idées sociales, pourrait bien, en effet, offrir au droit son refuge le plus sûr contre l'obsolescence. Mais la juste analogie est délicate à formuler. L'utopie serait-elle un laboratoire juridique ? Dans ce cas, le droit y serait sans cesse mis à l'épreuve, observé dans ses

⁴ VIRGILE, *L'Énéide*, édition du groupe Ebooks libres et gratuits, trad. André Bellesort, 2008, p. 11.

effets, autant que dans ses éléments constitutifs, mais il pourrait bien, alors, s'avérer volatile, ou risquer la sublimation. L'utopie serait-elle plutôt un sanctuaire, où, libéré de l'obligation de s'appliquer dans un territoire donné, le droit attendrait simplement que chaque nouvelle génération le retrouve, le remette *au* jour, plutôt que *à* jour, et le réinvente pour mieux se libérer de la violence ? L'utopie serait-elle, enfin, un récit juridique, où le droit deviendrait un personnage ? Mais, dès lors, lequel ? Le héros qui part en quête de la perfection, ou le mal nécessaire qui en rappelle l'impossibilité ?

Toute cette réflexion, pourrait sembler vaine, au fond. Puisque le principe même du droit est de s'appliquer à la réalité, de la réduire par des formules, de la saisir par des procédures. D'ailleurs, combien de fois n'a-t-on pas regardé les utopistes, qu'ils soient ou non juristes, comme de doux, voire de dangereux, rêveurs ? Comme l'écrivait, avec une pointe d'ironie, le philosophe André Canivez, dans son introduction à *Sociologie de l'utopie*, le formidable recueil posthume d'articles et de pensées de Georges Duveau, « *l'utopiste [est] partout doucement méprisé* »⁵ ; et cela est vrai, il faut l'écrire d'emblée, quelle que soit l'époque, le contexte institutionnel, ou encore le cadre intellectuel. De l'Université au Parti, du groupe de réflexion associatif à la table-ronde académique, du programme pédagogique au sempiternel débat vespéral entre amis. Certes, on concède, sans trop de difficulté, une place à table aux utopistes, mais on les moque, bien souvent, on leur reproche d'être, pour reprendre une autre expression du même auteur, « *l'avatar contemporain du doux rêveur solitaire, de l'homme décroché du consensus social* »⁶. Il est vrai que les utopistes songent à des mondes inaccessibles, des sociétés impossibles, souvent peu crédibles puisqu'idéales. Ils fuient la complexité du réel, tentent de revenir à un « âge d'or », à une Antiquité idéalisée. Pour certains de ses contempteurs, l'utopie n'est alors qu'un sanctuaire d'illusions. Et, on pardonne gentiment cette lâcheté aux utopistes, comme on le ferait pour des enfants irresponsables mais dont on sait qu'ils ne pensaient pas à mal en s'amusant avec les concepts, les droits, les institutions, l'histoire et les valeurs d'une société⁷. Il y a dans ce doux rejet de ces « *farfelus* »⁸, plus de mépris que s'il s'agissait d'une sanction sévère, brutale. À tout prendre, celle de Karl Marx est préférable, lui qui ne voyait en l'utopie qu'une « *promesse aléatoire qui démotivait toute résistance, un rêve qui ignorait les nécessaires phases de transition* »⁹, et lui refusait

⁵ Georges DUVEAU, *Sociologie de l'utopie et autres essais*, avec une introduction d'André Canivez, Paris, Presses Universitaires de France, 1961, p. VII.

⁶ *Ibid.*, p. VII.

⁷ Un reproche qu'évoque également Fredric Jameson, tout en le tournant à l'avantage des utopistes. Lire Fredric JAMESON, *Archéologies du futur. Un désir nommé utopie*, Paris, éd. Max Milo, coll. *L'Inconnu*, 2007, p. 38.

⁸ *Ibid.*, p. 37

⁹ Nicole DOCKÈS, « De la diversité de l'utopie », in *Juristes en utopie*, Paris, éd. L'Harmattan, coll. *La librairie des humanités*, 2009, p. 10.

toute forme de scientificité¹⁰. Ici, c'est à peine une réprimande que subit l'utopiste, une mise à l'écart polie de sa chère « polis »¹¹, presque une forme de commisération. On finit par l'écartier, rarement au début d'un projet d'envergure ou d'une leçon d'agrégation, mais toujours à l'heure de sa concrétisation ou au moment de son prononcé. L'utopiste est là, il propose des choses, mais tous les autres font comme s'il n'était pas là, comme s'il n'avait rien dit. Et la réalité, invariablement, se construit, partout, sur un amas de rêves brisés, tournant le dos aux chimères et aux mirages qui lui avaient été tendus comme des miroirs tentant de l'informer. Les architectes et les parlementaires connaissent bien cela ; les premiers s'en avisent souvent bien mieux, et plus vite, que les seconds.

Mais, les utopistes sont-ils vraiment des fuyards, des idéalistes, et des nostalgiques ? Si l'on prend la peine de réexaminer l'ensemble de corpus depuis l'œuvre fondatrice et éponyme de Sir Thomas More, jusqu'aux plus récentes utopies écologiques, en passant par les utopies anarchistes et libertaires du XIX^e siècle, et en faisant un détour aussi par la science-fiction, qui en est la cousine et l'héritière, ne peut-on envisager l'utopie comme une forme particulière d'audace, de courage conceptuel, d'avant-gardisme social, voire de transformation juridique ? Sa capacité à critiquer le réel, à proposer tantôt des contre-modèles de société, à l'équerre des réalités politiques de leur temps, tantôt des modèles de législations futures, qui n'ont de limites que leur rationalité propre, les positionne plutôt comme des expériences de pensée juridique hardies, des propositions politiques réfléchies de sortie des impasses sociétales qu'elles dénoncent et, finalement, qu'elles aident à dépasser, et, c'est peut-être le plus important, identifier, parfois à nommer. L'utopie, de surcroît, va bien au-delà de la simple fantaisie : elle n'est pas qu'une fiction satirique, elle est aussi un discours rationnel qui rouvre, souvent à point nommé, le champ des possibles, qui étend le domaine du « pensable », et qui secoue les représentations héritées. Même si en première lecture, l'utopie peut se voir comme une dérive, un refus de toucher aux rivages de la réalité, elle s'avère être plutôt un détour, qui permet d'éviter les récifs, et de rentrer finalement au port, avec sa cargaison préservée, grâce à l'amer de la lucidité. Et la figure de l'utopiste peut se confondre alors avec celle du marin expérimenté, qui connaît toutes les trahisons que la mer peut lui réserver, et qui, avec audace et méthode, trace un autre cap qui l'amène paradoxalement vers la haute mer, bien loin des Charybde et des Scylla de la peur et du doute, pour mieux rentrer chez lui, par une voie détournée, afin de partager les trésors de son

¹⁰ Même si, relève Jean Servier, « *Le troisième volume du Capital retrouve le ton de toutes les utopies, les images de tous les rêves nés de la société industrielle* », Jean SERVIER, *Histoire de l'utopie*, Paris, éd. Gallimard, coll. *Folio Essais*, n°172, 1991, p. 293.

¹¹ Consulter Lewis MUMFORD, « Surgissement de la polis », in *La cité à travers l'histoire*, Paris, éd. Agone, coll. *Mémoires sociales*, 2011, pp. 181-228.

voyage avec ceux de sa communauté. L'utopiste se fait alors pédagogue, qui rend intelligibles au plus grand nombre les rouages du droit, mais aussi, et c'est souvent le plus connu, qui rend perceptibles, par ricochet, les failles d'un système politique. Il est classique, déjà, d'envisager l'utopie comme une réflexion sur le politique, plutôt que sur le droit. Les ouvrages sur le sujet sont légion¹². D'ailleurs, la plupart des utopistes, « furent capables de proposer des programmes utopiques résumables en un seul slogan »¹³. Mais cette simplification, cette efficacité même du discours, leur est systématiquement reprochée. C'est comme si l'on punissait l'utopiste et son œuvre, d'avoir l'outrecuidance, tout en divertissant les lecteurs, de ne pas commettre les erreurs de la réalité. Nous reviendrons, bien sûr, sur la dimension politique de l'utopie, mais, parce qu'elle a déjà été très bien étudiée, nous ne le ferons qu'autant qu'elle éclaire la représentation du droit et la culture juridique.

Il faut aussi, dans cette introduction, en revenir au sens des mots eux-mêmes, convoquer leur étymologie, cerner leur sémantique, qui, ensuite, nourriront et composeront tout le discours : il convient d'éclairer, ici et maintenant, le mot « utopie », mais aussi le mot « audace ». Commençons par ce dernier, qui qualifie toute la démarche intellectuelle que je vais suivre pour approcher, comprendre, et tenter de partager avec mes lecteurs, la quintessence de l'utopie, sous l'angle de la raison juridique, et de la culture qui en découle. Ce travail épousera également les possibilités de l'analyse juridique lorsqu'elle se porte sur les œuvres qui ne le sont pas¹⁴.

De l'audace

Le dictionnaire LOGOS, particulièrement appréciable par sa rigueur, nous fournit l'étymologie claire de l'audace. Le mot vient du latin « audere » qui signifie « oser », et, partant de là, l'audace peut se définir comme un courage hardi, presque excessif, sans toutefois toucher à la témérité, car l'audace n'en a pas, hélas, le désintéressement ; l'audacieux aime se faire remarquer, et c'est pour cela qu'on associe parfois l'audace, à un manque de savoir-vivre, voire d'impolitesse ; mais, si elle peut

¹² En guise de vade-mecum : Jean-Jacques WUNENBURGER, *Une utopie de la raison : essai sur la politique moderne*, Paris, éd. La Table ronde, coll. *Contretemps*, 2002 ; Jacques Rancière, *Aux bords du politique*, Paris, éd. Osiris, coll. *Impatiences de la politique*, 1990 ; Jean-Antoine GIANZILY, *Le pouvoir, le réel et l'illusoire : en finir avec les utopies*, Paris, éd. Denoël, coll. *Médiations*, 1993 ; Yolène DILAS-ROCHERIEUX, *L'utopie ou la mémoire du futur*, Paris, éd. Robert Laffont, 2000 ; Éléonore ROY-REVERZY (sous la dir.), *Les fables du politique des Lumières à nos jours*, Strasbourg, Presses universitaires de Strasbourg, 2012 ; Maurice WEYEMBERGH, *Entre politique et technique : aspects de l'utopisme contemporain*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, coll. *Pour demain*, 1991.

¹³ Fredric JAMESON, *op. cit.*, p. 41.

¹⁴ Rafael ENCINAS de MUNAGORRI, Stéphanie HENNETTE-VAUCHEZ, Carlos Miguel HERRERA, Olivier LECLERC, *L'analyse juridique de (x). Le droit parmi les sciences sociales*, *op.cit.*

être ridicule, également, surtout lorsqu'elle ne débouche sur aucun résultat, elle a également l'avantage de justifier la prise de risque qui l'accompagne par la possibilité d'opérer des changements, dans une organisation ou dans un système, qu'il soit social, juridique, ou familial. Au sens figuré, ou disons plus abstrait, l'audace serait alors le fait d'oser croire ou d'oser accomplir quelque chose de délibérément contraire à la règle, le LOGOS citant, par exemple, « *une audace de style, de langage, de pensée* »¹⁵.

La convocation de l'audace, à l'orée de cette monographie portant sur l'utopie et la culture juridique, pourrait paraître déplacée, « hors-sujet », voire, permettez-moi la mise en abyme, « audacieuse », au sens péjoratif de l'adjectif, précisément. Il n'en est rien, car, comme on va le développer dans les lignes qui suivent, l'audace a tout à voir avec l'utopie, précisément, puisqu'elle est une tentative de sortie d'un modèle dominant, une façon de remettre en cause des certitudes héritées. Notre époque n'aime pas vraiment l'audace, en tout cas dans le champ du juridique. Elle la sanctionne souvent au nom de la sécurité, de la stabilité, tant elle paraît contraire aux devoirs qu'ont l'État et le droit qu'il sanctionne de protéger la population et le territoire. Comme l'utopie, d'ailleurs, et c'est un autre de leurs points communs, l'audace peut être envisagée en négatif. On peut écrire des dystopies, décrire des contre-utopies cauchemardesques, comme l'on peut reprocher à quelqu'un, politique, essayiste, philosophe, orateur, son audace, qui lui devient alors une marque infâmante d'irresponsabilité morale. Les deux peuvent même se cumuler, ce qui souvent le cas aujourd'hui, par exemple sur la question du changement climatique. Les utopies en général, à l'exception notable de celles pastorales, et « écologiquement compatibles », sont désormais vues comme des supercheries techniciennes. Face à un monde qui semble condamné, par sa trop longue inaction, à accepter les effets du changement climatique confirmé par les experts scientifiques du G.I.E.C¹⁶, le doute n'est plus permis et le flottement consubstantiel à l'utopie est rejeté jusque dans la culture populaire, où ne fleurissent que les productions dystopiques, les fins du monde, notamment destinées aux plus jeunes, comme pour mieux les habituer à la Débâcle annoncée¹⁷.

¹⁵ *Dictionnaire LOGOS*, Jean Girodet (sous la dir.), Paris, éd. Bordas, verbo « Audace », p. 171.

¹⁶ Groupe Intergouvernemental sur l'Évolution du Climat, créé en 1988 à l'initiative des Nations-Unies et qui compte 195 pays. Il produit régulièrement des rapports contenant des préconisations sur les politiques publiques liées à l'environnement. Site de téléchargement des rapports : <https://www.ipcc.ch/report/ar5/syr/>

¹⁷ On peut en citer de nombreuses occurrences, tant littéraires que cinématographiques ou télévisuelles : la trilogie littéraire *Hunger Games*, de Suzanne Collins, portée à l'écran avec le succès que l'on sait, les œuvres similaires telles que *Divergente* ou *Labyrinthe*, ou encore, du côté des séries télévisées comme *Black Mirror*, anthologie des dérives sociales du progrès technique, délivrant un message systématiquement négatif, *Years and Years* (scénario de Russel T. Davies) décrivant l'inexorable dérive du Royaume-Uni vers le fascisme, ou encore des dystopies plus évidentes comme *La servante écarlate*, tirée du best-seller éponyme de Margaret Atwood. Enfin, il faut citer le très culte *V pour Vendetta* d'Alan Moore, décliné en bande-dessinées et en long-métrage.

Pourtant, s'il semble logique et légitime, ce rejet de l'utopie et de l'audace n'est que contingent et, surtout, ne devrait pas occulter toutes les audaces passées de l'utopie qui, il faut le rappeler, n'ont pas toutes été des facteurs d'insécurité et d'effondrement civilisationnel. C'est la raison pour laquelle, je fais le choix délibéré d'inscrire cette monographie, qui s'appuie sur près de vingt années de recherches dans le domaine, dans un processus, sinon de réhabilitation académique du genre utopique, du moins dans un élan audacieux de sortie du modèle d'analyse dominant de l'utopie, en faisant le pari d'ignorer à la fois les bornes disciplinaires traditionnelles et le contexte actuel. C'est-à-dire qu'il faut sortir de l'analyse littéraire autant que de l'approche politique, même s'il convient de garder la maîtrise du contexte. Quant à l'analyse « juridique », c'est précisément parce que l'utopie constitue un « x » qu'il est légitime de s'y pencher¹⁸. Pour une fois, je ne souscrirai pas à la vieille leçon, maintes fois ressassée de l'historien britannique Arnold Toynbee, qui affirmait dans sa magistrale *Histoire* que le chercheur est toujours prisonnier, non seulement de ses sources, mais surtout de son époque, comme le potier est « *esclave de l'argile* »¹⁹. Je fais donc le choix de mobiliser les audaces passées de l'utopie, depuis l'œuvre-fondatrice de Sir Thomas More jusqu'à celle, particulièrement audacieuse sur le plan économique, puisque située aussi loin du capitalisme triomphant que du marxisme méthodologique, de l'Américain Edward Bellamy. Elle est intitulée *Looking Backward*²⁰, ce qui est aussi une excellente recommandation que j'applique, sans hésiter une seule seconde, à cet essai.

De l'Utopie

Mais, il est temps d'en venir à l'utopie elle-même, de mesurer à sa juste valeur, cette « audace » particulière qu'elle représente, tant sur le plan politique, que sur celui rhétorique et à proprement parler juridique, et qui motive et justifie cette monographie. À la lumière des études passées, nombreuses et étayées, parfois transversales, mais plus souvent spécialisées, il faut chercher d'abord à définir le champ même de l'utopie, disons, à « trianguler » son espace : par son ambiguïté formelle d'abord (l'utopie est-elle « le lieu de nulle part » ou « le lieu du bonheur » ?), par son hétérogénéité structurelle ensuite (l'utopie est-elle un « discours » ou une « fiction » ?), et, par sa dualité fonctionnelle enfin (l'utopie a-t-elle une fonction « critique » ou plutôt « programmatique » ?). C'est

¹⁸ Rafael ENCINAS de MUNAGORRI, Stéphanie HENNETTE-VAUCHEZ, Carlos Miguel HERRERA, Olivier LECLERC, *L'analyse juridique de (x). Le droit parmi les sciences sociales*, op.cit.

¹⁹ Arnold TOYNBEE, *L'Histoire*, Paris, éd. Bordas, 1985, p. 28.

²⁰ Edward BELLAMY, *Looking backward (unabridged)*, New-York, Dover Thrift Publication, 1996.

par la prise en compte de ces trois « coordonnées » intellectuelles en quelque sorte, que l'on peut espérer toucher à la nature même de l'utopie, qui, rappelons-le, ne saurait être le résultat de cette étude, mais uniquement son point de départ, presque sa condition méthodologique ; comme nulle étoile, même si elle peut être aisément admirée à l'œil nu, voire mesurée par sa magnitude relative dans le ciel de la Terre, et simplement rattachée à une constellation, ne peut être véritablement observée si elle n'est pas auparavant clairement identifiée dans un répertoire astronomique, en fonction de son ascension droite et de sa déclinaison. C'est la condition *sine qua non* pour la pointer avec un télescope de ciel profond et en étudier à loisir la composition spectrale.

De même, toutes les utopies du monde qui brillent au firmament de la culture et de l'imagination, ne feront qu'émerveiller les romantiques et les rêveurs, ou susciter le rejet des réalistes et des moqueurs, si elles ne sont pas répertoriées comme il se doit, dans le « grand livre » de la Recherche. Entendez par là si elles ne sont pas étudiées. Et c'est là tout le paradoxe aujourd'hui de cette large place dévolue à l'utopie, toujours disponible sur les étals des librairies, grâce à de fréquentes rééditions, souvent très belles, mais bien trop souvent encore, sans être assortie d'une véritable grille de lecture générale, ou, disons, d'un vade-mecum des principales notions politiques, juridiques, et sociologiques qui la sous-tendent, et qui doivent permettre, aux lecteurs qui le souhaitent, de scruter les mouvements de la pensée dans l'ombre portée des colonnades cyclopéennes, de retourner l'humus fertile des cités-jardins, et de sonder sous les fondations ancestrales des Atlantide(s) réinventées. Il y a toujours des introductions, des préfaces, des postfaces, des cahiers critiques, des centaines et des centaines de notes de bas de page ou de fin d'ouvrage, mais pas assez d'études transversales qui replacent toutes les œuvres dans un parcours plus général. C'est qu'il faut bien de l'audace pour s'y risquer sans craindre le ridicule, et de la modestie pour y respecter jusqu'à la moindre notule, déjà écrite sur le sujet. C'est bien ce que se propose d'être cette monographie : rien de moins qu'un répertoire, rien de plus qu'un compagnon.

Le legs d'un juriste : l'ambiguïté formelle.

L'œuvre éponyme de Sir Thomas More, écrite en 1516, est généralement considérée comme l'origine de « l'utopie ». C'est par sa rémanence, dans l'histoire de la littérature et des idées, que l'on passe, petit-à-petit, de l'invention audacieuse d'un néologisme qui devait faire bien des émules, à l'inscription d'un substantif dans tous les dictionnaires destinés au grand public, au prix de la perte d'une petite majuscule et d'une grande paternité, et qui définit un courant littéraire qui tout à la fois

incarne et transcende la modernité ; même si, comme le souligne à juste titre Simone Goyard-Fabre, « *More ne s'était guère soucié d'inventer un genre littéraire* »²¹. On comprend aisément pourquoi, si l'on connaît et mesure le contexte intellectuel européen de la naissance de l'œuvre du futur et infortuné chancelier de Henri VIII.

L'Utopie fut pensée et écrite en Angleterre, près de Londres, en même temps ou presque, disons à une poignée d'années d'écart, que *L'Éloge de la folie* d'Érasme, qui fut sans doute rédigée entre Rotterdam et Bâle, et que *Le Prince* de Machiavel, dont l'écriture restera à jamais liée à l'expérience politique, diplomatique et juridique, qu'avait le secrétaire de Soderini, des réalités florentines. Érasme qui, très probablement, était déjà venu chez son ami Thomas More *pendant* qu'il écrivait son *Éloge de la folie*, en 1508-1509, est celui qui, dix ans plus tard, fut aussi à l'origine des troisième et quatrième éditions de *l'Utopie*, et du processus corrélatif de correction du texte initial²² ; à tel point qu'on peut s'interroger légitimement sur une possible paternité partagée, sinon de l'écriture elle-même, du moins de la conception de ces deux œuvres-miroirs, en particulier de la deuxième partie de *l'Utopie*, qui fit l'objet de quelques-unes de leurs nombreuses correspondances. Quant à la troisième œuvre, *Le Prince* de Machiavel, écrite en 1513-1514, même si elle ne fut publiée que quelques années plus tard, elle constitue pour beaucoup l'œuvre-maîtresse d'un XVI^e siècle encore tiraillé entre la dualité médiévale du pouvoir spirituel et du pouvoir temporel et l'engagement moderne de ses titulaires laïques dans une épreuve de force entre la légitimité et la puissance, pour faire émerger de nouveaux droits politiques, soutien contractuel de la renaissance des petites républiques et arme normative au service des grandes monarchies nationales.

Yves-Charles Zarka voit dans *Le Prince* de Machiavel le parfait complémentaire de *l'Utopie*, comme s'il s'agissait de « *deux livres aux perspectives opposées* »²³, justifiant au final tout un siècle, tout une mutation politique et intellectuelle de l'Europe. Mais, qu'il nous soit permis d'en discuter ici, en revenant un moment à cette « ambiguïté » initiale de l'œuvre de More, que Yves-Charles Zarka ne semble pas suffisamment prendre en compte, et qui nous paraît pourtant constituer l'une des coordonnées fondamentales du champ utopique. Comme l'écrit dans sa préface à *l'Utopie*, Simone Goyard-Fabre, « *les modernes utopies sont plus utopiques que L'Utopie* »²⁴, comme pour regretter, précisément, que l'ambiguïté fondamentale que cultivait Sir Thomas More, entre la description d'une

²¹ Simone GOYARD-FABRE, « Introduction », in Thomas MORE, *l'Utopie*, Paris, éd. GF-Flammarion, 1987, p. 18.

²² *Ibid.*, p. 24 : notamment des corrections destinées à la 3^e et à la 4^e éditions, en 1517-1518.

²³ Yves-Charles ZARKA, « Il n'y a plus d'ailleurs », éditorial pour le numéro 42 de la revue *Cités, philosophie, politique et histoire*, consacré aux « Utopies », année 2010, p. 3.

²⁴ Simone GOYARD-FABRE, « Introduction », in Thomas MORE, *l'Utopie*, *op. cit.*, p. 65.

île idéale qui n'aurait qu'une fonction critique à l'égard d'un Prince arrogant et indélicat, et la promesse d'une société rendue heureuse par la perfection de ses institutions et qui serait finalement accessible, par simple mimétisme, dans un futur plus ou moins lointain, se soit perdue dans les illusions scientistes et les promesses eschatologiques du positivisme effréné du XIX^e siècle, sur lesquelles nous reviendrons plus loin. D'abord, Thomas More est bien plus proche d'un Machiavel qu'il n'y paraît. Il ne se détourne pas du monde réel, ni de son époque, mais il procède par observation directe et, ensuite, par comparaison avec un système alternatif, afin de faire naître tout à la fois une critique justifiée et une pensée réformatrice. Il faut lire le premier livre de *L'Utopie* pour bien le mesurer. Sir Thomas More y donne très clairement, par la voie de son narrateur, la clef de sa démarche : « *là où tout le monde mesure toutes choses par rapport à l'argent, il est à peine possible d'établir dans les affaires publiques un régime qui soit à la fois juste et prospère (...) C'est pourquoi, je réfléchis à la Constitution si sage, si moralement irréprochable des Utopiens* »²⁵. Toute la démarche méthodologique de l'auteur de *L'Utopie* tient dans ce « *c'est pourquoi* ».

Il faut à présent en revenir au néologisme qu'a forgé Sir Thomas More pour renoncer définitivement à toute lecture dogmatique ou idéologique de l'ouvrage qu'il nous a légué. Quel est donc le sens véritable de ce préfixe « *u* » qu'il place devant le « *topos* » ? Peu nombreux sont les chercheurs, les commentateurs, les pédagogues qui ont eu l'audace, au risque de se ridiculiser, de tenter, non pas simplement de le pointer du doigt, mais d'en décrypter les raisons profondes. Miguel Abensour fait partie de ceux-là et il prouve qu'il ne s'agit pas d'une folle témérité, mais d'une approche particulièrement ambitieuse : après avoir rappelé l'incertitude de la racine grecque visée, entre le « *ou* » privatif, qui désigne le « *lieu de nulle part* » et le « *eu* » grec qui indique le « *lieu du bonheur* », il ose s'engager dans une « troisième voie », et assumer cette ambiguïté initiale, en écrivant que « *c'est un mot d'esprit (...) un concept ludique, fruit du génie épigrammatique de Thomas More* »²⁶. Ce serait donc tout à fait à dessein, et son analyse semble convaincante, que Thomas More tiendrait sa plume en équilibre entre l'exposé classique d'un *Idéal* platonicien qu'il tient de son éducation et la rédaction d'un énième *Miroir du Prince*, qui a fait *florès* dans les cours de la Renaissance et qui ne serait destiné qu'à accompagner une réforme des institutions politiques, encore à venir. Il faut donc se laisser porter à croire que Sir Thomas More, avec ce néologisme extraordinaire, « *visait à faire naître chez le lecteur (...) une disposition nouvelle, comme un sixième sens qui lui permettrait en matière d'utopie de ne pas*

²⁵ Sir Thomas MORE, *L'Utopie*, Paris, éd. Flammarion, coll. GF, 1987, pp. 128-129.

²⁶ Miguel ABENSOUR, *L'homme est un animal utopique, Utopiques II, op. cit.*, p. 162.

prendre les choses au pied de la lettre»²⁷. Il s'agit là, on le voit, d'une façon nouvelle de « déplacer » l'esprit du lecteur, afin de lui faire abandonner les cadres traditionnels qui lui servent à se représenter le monde politique, social et juridique. Et c'est encore dans le premier livre que cette originalité essentielle de *l'Utopie* s'exprime, non plus simplement sur le plan formel mais aussi sur celui structurel : *l'Utopie* y apparaît à la fois comme une fiction et comme un discours, ou pour le dire encore plus précisément, comme une forme de rhétorique, sinon nouvelle, du moins revisitée au service de la rationalité, qui est le cœur de l'humanisme moderne, mais qui finit par le dépasser.

Une rhétorique qui incarne la Modernité.

La structure en deux livres de *l'Utopie* de Sir Thomas More nous invite à une dialectique qui renvoie tout autant à la pensée scolastique chrétienne, après la redécouverte d'Aristote, notamment le fameux double syllogisme de Saint-Thomas d'Aquin, qu'à *La Rhétorique* d'Aristote en elle-même, dont elle applique à la lettre l'art du discours, c'est-à-dire un usage stratégique, et bien entendu orienté vers la persuasion, du « logos », du « pathos » et, ici surtout de « l'ethos » de l'orateur²⁸, afin de convaincre les lecteurs de *l'Utopie* de la nécessité de souscrire à la critique formelle et substantielle du fonctionnement d'un monde politique présent et, lui, bien réel. Une telle invitation, naturellement, ne se refuse pas. Pour comprendre cette vocation rhétorique de l'œuvre fondatrice de Thomas More, qui passe par l'articulation particulière d'un discours et d'une fiction, il faut se pencher sur la première partie du texte de *l'Utopie*, qui est la moins lue, la moins commentée ; c'est bien ce premier livre qui s'apparente à un hommage appuyé du juriste romaniste et catholique fervent, à ce « *vieux genre du discours rhétorique sur l'art de gouverner* »²⁹. Il faut donner la parole à More lui-même qui, par le recours à une analogie, et dans le plus pur respect de la méthode aristotélicienne, comme il se doit, explique sa démarche rhétorique :

« Quelle que soit la pièce, jouez-la de votre mieux, sans la mettre à l'envers parce qu'il vous vient à l'esprit un morceau d'une autre qui vous plaît davantage. Il en est ainsi dans la politique, dans les délibérations des princes. Si vous ne pouvez extirper radicalement des opinions erronées, remédier selon votre sentiment à des abus invétérés, ce n'est pas une raison pour vous détacher de la chose publique ; on ne renonce pas à sauver le navire dans la tempête parce qu'on ne saurait empêcher le vent de souffler.

²⁷ *Ibid.*, p. 162.

²⁸ Michel MEYER, *La rhétorique*, Paris, P.U.F., coll. *Que Sais-Je ?*, 2004, p. 20 et suivantes.

²⁹ Michèle RIOT-SARCEY (sous la dir.), *Dictionnaire des utopies*, Paris, éd. Larousse, 2002, V° « Utopia », p. 234.

Mais il ne faut pas non plus imposer à des gens prévenus en sens contraire un discours insolite, déroutant, dont vous savez d'avance qu'il n'entamera pas leurs convictions. Mieux vaut procéder de biais et vous efforcer, autant que vous le pouvez, de recourir à l'adresse, de façon que, si vous n'arrivez pas à obtenir une bonne solution, vous avez du moins acheminé la moins mauvaise possible. Car comment toutes choses seraient-elles parfaites si tous les hommes ne le sont pas davantage, ce que je n'espère pas voir arriver demain ? »³⁰.

Tout y est : de l'exorde qui utilise l'analogie entre théâtre et politique à la conclusion sous forme de questionnement ironique, en passant par une argumentation rationnelle solide, renvoyant Socrate et Platon à leurs propres métaphores (celle du pilote et du navire pris dans la tempête), et en prônant l'action audacieuse en politique, sans verser dans l'idéalisme, forcément inefficace, mais en lui préférant l'adresse (Machiavel aurait dit la « ruse ») pour convaincre de la justesse de sa position sans en avoir l'air. Ce bref passage du livre premier est la justification même de la structure dualiste de son texte utopique, puisque le second livre en constitue bien un discours « insolite » et « déroutant », qui recommande, par exemple, de fonder le bonheur social sur la renonciation pleine et entière à la propriété privée individuelle, qui n'est autre, pourtant, que la base culturelle, foncière et territoriale, de toute l'autorité politique, temporelle, du Moyen-Âge depuis la féodalité. Or, le livre premier, lui, loin d'affirmer cette solution de front, procède de « biais », en effet, puisque More y fait parler et échanger différents personnages : le fameux Raphaël Hythlodée, dont les sornettes sont présentées comme une opinion subjective tranchée, certes née d'une expérience vécue, mais qui, bien sûr, ne s'accompagne d'aucune injonction à une quelconque adhésion immédiate de la part du lecteur.

Après tout, et toujours sur la propriété privée, nul n'est obligé de croire, comme le susnommé, qui a voyagé en Utopie, que toutes les lois qui tentent, plus modestement, de limiter « *la surface de la terre, la somme d'argent que chacun pourra posséder (...)* sont comme des calmants dont on use à tous les coups pour soulager les malades qu'on n'espère plus se voir rétablir »³¹, et qu'en aucun cas de telles lois ne peuvent résoudre les problèmes que la société anglaise connaît du fait de la propriété. D'ailleurs, l'interlocuteur de Raphaël Hythlodée lui-même n'est pas du tout convaincu de la justesse de son analyse, puisqu'il lui semble, sans doute comme le lecteur de *l'Utopie*, dans un premier temps, « *au contraire impossible d'imaginer une vie satisfaisante là où les biens seraient mis en commun [car] comment procurer les subsistances nécessaires lorsque n'importe qui peut se dérober au travail (...)* et se

³⁰ Sir Thomas MORE, *L'Utopie*, Paris, éd. Flammarion, coll. GF, 1987, pp. 125-126.

³¹ *Ibid.*, p. 130.

reposer paresseusement sur le zèle des autres ?»³². Là encore, l'ambiguïté est parfaitement maintenue, et le « biais » narratif pris par Thomas More d'une redoutable efficacité : le lecteur peut légitimement croire qu'il lui appartient de se faire son opinion tout seul, alors que, naturellement, il n'en est rien. Comme l'écrit Michèle Madonna-Desbazeille, dans le *Dictionnaire des Utopies*, ce livre premier de *l'Utopie* « force le lecteur à découvrir la vérité en interrogeant l'idéologie dominante »³³.

La leçon de rhétorique antique est donc magistrale, Thomas More n'oubliant d'employer ni le « pathos » à bon escient, ni le « logos » avec une efficace mesure, tout jouant fort habilement sur « l'ethos », puisqu'il confronte celui de l'étrange et nouveau venu Hythlodée, « qui connaît assez bien le latin et très bien le grec »³⁴, et donc parfaitement le sens de son patronyme, à l'une des plus belles figures de l'humanisme intellectuel de son temps : Pierre Gilles, personnage historique et bien réel, que More a rencontré lors de ses voyages, « secrétaire de la ville d'Anvers »³⁵, auquel, dans sa lettre-préface, il adresse humblement le texte du « *Traité sur la meilleure forme de gouvernement* »³⁶ qu'il prétend avoir lui-même écrit, et un peu fastidieusement (il a fait attendre son destinataire près d'une année), à partir du *verbatim* de sa rencontre avec Raphaël Hythlodée. Or, Pierre Gilles, par ailleurs poète reconnu et honorable latiniste, était, entre autres fonctions, « correcteur chez Thierry Martens, éditeur à Louvain »³⁷, où, évidemment finit par être publiée *l'Utopie*, après l'insistance d'Érasme lui-même qui souhaitait voir aboutir le projet de son ami.

Une innovation qui identifie un genre.

Ici, la confusion, ou plutôt l'intrication, entre la fiction et le discours est d'une grande, d'une inédite, d'une remarquable habileté et c'est en cela qu'on peut dire que Sir Thomas More est l'inventeur d'une sorte de « troisième voie » de la rhétorique, résolument humaniste et empreinte de modernité. Il dépasse allègrement la structure aristotélicienne, contourne la condition de la vérité chrétienne, refusant, bien qu'il soit catholique, de considérer, la rhétorique comme un mal nécessaire au service de la révélation chrétienne, ce que pourtant continueront à faire la plupart des humanistes, comme Pierre Fabri dans son ouvrage, *Le grand et vrai art de pleine rhétorique*, paru en français en

³² *Ibid.*, p. 131.

³³ *Dictionnaire des utopies, op. cit.*, Michèle MADONNA-DESBAZEILLE, V° « Utopia », pp. 233-234.

³⁴ Sir Thomas MORE, *L'Utopie, op. cit.*, p. 86.

³⁵ *Ibid.*, p. 73.

³⁶ *Ibid.*, p. 73.

³⁷ *Ibid.*, p. 26.

1521. More injecte de la fiction dans le discours et du discours dans la fiction, comme personne, auparavant, n'avait jamais eu l'audace de le faire³⁸. Raphaël Hythlodée est un personnage de pure fiction qui intervient dans le discours sur une Angleterre bien réelle, et, à l'inverse, l'explication rationnelle de la nécessité juridique de supprimer la propriété privée, ne trouve d'exemples concrets que dans le livre second de *l'Utopie* qui ne met en scène que les Utopiens eux-mêmes. Ainsi, chez Thomas More, rhéteur virtuose, c'est la fiction qui explique et le discours qui trompe.

Et l'auteur s'en amuse follement, de surcroît. Pour s'en convaincre, il suffit de reprendre les déclarations à l'emporte-pièce de Raphaël Hythlodée, qui n'hésite pas « à donner raison à Platon »³⁹, et convoque le noble Athénien qui fonda l'Académie, au nom de la philosophie, et qui méprisait la rhétorique des Sophistes, alors qu'on apprendra, dans le livre second, que les Utopiens lui préfèrent largement Aristote⁴⁰. Ou ce passage savoureux où Thomas More écrit à Pierre Gilles qu'il a un doute sur la longueur exacte du pont d'Amaurote, la ville-capitale d'Utopie, « qui franchit le fleuve Anydre » (littéralement « le fleuve-sans-eaux ») : fait-il cinq cents ou trois cents pas de long ? Et lui demande de faire « un effort de mémoire »⁴¹, comme s'il s'agissait bien d'une authentique entrevue, avant d'ajouter, en se moquant délibérément du lecteur naïf, « je préférerais une erreur à un mensonge, tenant moins à être exact que loyal »⁴².

On voit ici à quel point Sir Thomas More s'amuse : toute l'œuvre se tient dans cette connivence avec ses lecteurs. Rien n'est vrai dans le récit, le lecteur le sait, mais il feint de ne pas s'en rendre compte pour mieux « jouer » avec l'auteur. Cette « suspension d'incrédulité »⁴³ est, sans aucun doute, une audace rhétorique et l'argument le plus fort en faveur de l'originalité même de *l'Utopie* et qui en fait le texte-fondateur par excellence d'un courant qui transcende la Modernité et traverse les siècles, tout en préfigurant les techniques narratives de la science-fiction. De surcroît, cela revient à exiger du lecteur

³⁸ On pourrait également parler, avec Fredric Jameson, d'un « acte combinatoire », qui permettrait alors de rapprocher le « non-lieu » de *l'Utopie*, « de la construction imaginaire de la chimère », puisqu'il doit, à l'instar de celle-ci, « être fabriqué à partir de représentations existantes ». Ici, More crée un nouvel objet intellectuel qui n'est ni littéraire ni politique, qui est discursif autant que fictionnel, une sorte de chimère de la pensée, appelée à interroger, voire à fasciner, bien au-delà du contexte institutionnel dans lequel elle a été imaginée, et dont elle révèle, tout en les combattant, les soubassements idéologiques. Cf. Fredric JAMESON, *op. cit.*, p. 60.

³⁹ Sir Thomas MORE, *L'Utopie*, *op. cit.*, p. 129.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 35.

⁴¹ *Ibid.*, p. 76.

⁴² *Ibid.*, p. 76.

⁴³ L'expression « suspension d'incrédulité » (« suspension of disbelief » en anglais) apparaît pour la première fois sous la plume de Samuel Taylor Coleridge en 1817, dans *Biographia Literaria* ; Il y reprend l'idée d'Aristote selon laquelle, face à une œuvre de fiction qui doit permettre une catharsis, notamment au théâtre, le public accepte volontairement de suspendre son incrédulité et de croire, par ricochet, que ce à quoi il assiste participe de la réalité ; puis, l'expression de Coleridge est reprise, au sujet de la science-fiction dans les études littéraires de Darko Suvin, fondateur des *Science Fiction Studies*.

un « acte de foi », ce qui, de la part d'un catholique aussi fervent que l'était Thomas More, a tout d'une évidence.

Et, une fois cette prise de conscience accomplie de l'apparition, dans le champ intellectuel, sous la plume de More, d'un tout nouveau mécanisme narratif, discursif, et pour tout dire cognitif, le choix de créer un néologisme à l'étymologie provocatrice, que tout le monde a bien identifié, semble, en regard de l'innovation structurelle, n'être que secondaire. Il faut *lire* et *relire* encore *l'Utopie* pour comprendre à quel point elle fonde un nouveau genre qui n'a rien, absolument rien de commun, avec *La République* philosophique de Platon. L'intelligence de l'auteur de *l'Utopie* est d'avoir su tirer profit d'une culture et d'une technique discursive antiques pour s'en servir comme tutrices de la Modernité. Par la suite, en revanche, comme le relève habilement Marie Capel, ce type de rhétorique sera à la base de la plupart des grandes utopies des Lumières, et aussi, il faut le souligner des dystopies contemporaines, qui, en dépit de leur éloignement, évident, de toute démarche entée sur le christianisme, ne tendent à l'exacerbation du Mal que pour mieux le conjurer⁴⁴. Il y a là, une forme d'héritage méthodologique, qui, osons le dire, est le triomphe de l'esprit de Thomas More.

L'utopie est l'audace de la Raison.

Mais, cela ne suffit pas, à l'orée de cette monographie sur la culture juridique dans l'utopie, à justifier son existence. Il faut encore résoudre la dernière ambiguïté de l'utopie : celle fonctionnelle. A-t-elle une fonction critique ou une fonction programmatique ? Cette question, l'auteur de cette étude se l'est posée souvent et a cru, pendant un certain temps, y voir l'une des clefs de l'analyse de son corpus. Dans un article portant sur la pertinence du modèle des îles britanniques dans le champ de l'utopie⁴⁵, et dans plusieurs autres articles successifs, il est possible de distinguer, dans l'ensemble du courant utopique, les héritiers légitimes de Thomas More, qui privilégient la fonction critique de l'utopie, et qui font preuve de lucidité quant à la possibilité réelle de voir éclore les réformes nécessaires, des enfants naturels de Sir Francis Bacon, auteur de *La nouvelle Atlantide* (1627), qui, eux, s'orientent résolument dans la description, puis la promesse, d'une société gouvernée par la Science et dominée par ses applications techniques susceptibles de transformer, au futur et en

⁴⁴ Marie CAPEL, « Une mauvaise langue pour que vive l'utopie », in *Balzan Papers*, II, Leo S. Olschki, *Parte Terza, Inter-Lab+, International Interdisciplinary Research Laboratory*, pp. 175-178.

⁴⁵ Ugo BELLAGAMBA, « L'influence de îles parfaites de More et de Bacon sur le courant utopique européen du XVIII^e au XX^e siècle », Actes du Colloque international de l'AFHIP *L'influence politique et juridique de l'Angleterre*, Aix-en-Provence, septembre 2010, P.U.A.M, Aix-en-Provence, 2012, pp. 477-490.

profondeur, la mécanique des rapports humains. Mais, il me faut admettre, en écrivant ces lignes, loin de toute contrainte académique ou liée à une thématique de colloque, que *l'Utopie* elle-même, ne peut être classée de cette manière. Ce critère fonctionnel ne vaut que pour certains textes un peu plus archétypaux, ou emblématiques, que les autres. *L'île aux esclaves* de Marivaux joue clairement l'inversion critique, et les phalanstères de Charles Fourier s'inscrivent, eux, dans une eschatologie rationnelle. Mais, *l'An 2440 ou rêve s'il en fut jamais* de Louis-Sébastien Mercier, utopie futuriste écrite en 1771, par exemple, laisse le lecteur dans l'incapacité intellectuelle de trancher entre la saveur satirique, donc résolument critique, des chapitres décrivant des autodafés d'ouvrages ou des monuments allégoriques montrant les Nations s'excusant devant l'Humanité, et la dimension visionnaire des passages décrivant les méthodes futures de perception des impôts, ou le traitement pénal des coupables, et le rejet de la peine de mort.

Avec le recul, et pour en revenir à l'œuvre fondatrice de Sir Thomas More, puisqu'il faut bien renoncer à choisir entre fonction critique et programmatique, il faut tenter de formuler une fonction tierce, ou transversale. En reliant celle-ci à l'audace et aux innovations rhétoriques déjà évoquées, il est possible d'évoquer l'utilisation, que l'utopie en général, et *l'Utopie* en particulier, fait de la Raison. Sa capacité, par exemple, d'en revenir au « logos » antique⁴⁶, de le réactiver en rupture avec toutes les traditions scolastiques héritées du Moyen-Âge, et en même temps, de s'engager dans un usage subtil de la fiction littéraire et qui est en avance par rapport à celui qu'en feront les Lumières, à travers le récit de voyage imaginaire, notamment. Mais aussi, il faut souligner la formidable durabilité de *l'Utopie*, voire, pour reprendre un vocabulaire issu de la méthode scientifique, la « robustesse » de son dispositif discursif. C'est alors, dans cette réflexion fonctionnelle, la manière dont cet héritage de *l'Utopie* peut être valorisé, et, peut-être, repensé, voire renommé, afin d'être intelligible à de nouvelles générations, qui compte le plus. Le rôle de l'utopie, de ce point de vue, n'est plus simplement de critiquer le présent ou de programmer le futur, mais bien d'être une porte de sortie, une alternative, un « biais » qui offre à ses lecteurs le moyen de faire un « pas de côté », afin de leur permettre de remettre en cause les représentations établies et le modèle de société que le présent et l'Histoire leur imposent. Ou, plus modestement, de prendre conscience de ses limites et de ses failles, ce qui est déjà un acquis intellectuel et une garantie de liberté de penser.

⁴⁶ Il faut comprendre ici le « logos », le discours, tel qu'il était théorisé et pratiqué par les philosophes, les sophistes et les rhéteurs de la Grèce d'époque classique. En la matière, consulter Jacqueline de ROMILLY de l'Académie française, *Les grands sophistes dans l'Athènes de Périclès*, Paris, éd. Le Grand Livre du Mois, 2000 ; Michel MEYER, *La rhétorique*, Paris, éd. P.U.F., coll. *Que Sais-Je ?*, 2004.

Pour comprendre, ce que je fais le choix d'appeler ici, et pour sortir d'une dualité qui s'est avérée insatisfaisante, « la fonction rationnelle » de l'utopie, et l'appliquer à la culture juridique, il faut préciser la distinction entre le concept même de « Raison », qui naît à la Modernité et la transcende, et le triomphe du « rationalisme », qui est le fruit idéologique de la Révolution, avec l'État-Nation et la souveraineté, et du XIX^e siècle, et qui semble s'être peu à peu calcifié dans nos représentations actuelles de la société, et dont nous sommes, pour reprendre l'expression forte de Michel Foucault, « prisonniers »⁴⁷. Il faut relire ici un extrait de cet article de Michel Foucault intitulé « Le sujet et le pouvoir »⁴⁸, dans lequel le philosophe précise sa pensée, ce qui nous permettra, ensuite, de la convoquer à l'appui de notre propre démarche :

« Faut-il faire le procès de la raison ? À mon avis, rien ne saurait être plus stérile. D'abord, parce que le champ à couvrir n'a rien à voir avec la culpabilité ou l'innocence. Ensuite, parce qu'il est absurde de renvoyer à la raison comme l'entité contraire de la non-raison. Enfin, parce qu'un tel procès nous condamnerait à jouer le rôle arbitraire et ennuyeux du rationaliste ou de l'irrationaliste (...) Sans doute est-il plus sage de ne pas envisager globalement la rationalisation de la société ou de la culture, mais plutôt d'analyser le processus dans plusieurs domaines, dont chacun renvoie à une expérience fondamentale : la folie, la maladie, la mort, le crime, la sexualité, etc. Je pense que le mot « rationalisation » est dangereux. Ce qu'il faut faire, c'est analyser des rationalités spécifiques plutôt que d'invoquer sans cesse les progrès de la rationalisation en général. Même si l' Aufklärung a constitué une phase très importante de notre histoire et du développement de la technologie politique, je crois qu'il faut remonter à des processus beaucoup plus éloignés si l'on veut comprendre par quels mécanismes nous nous sommes retrouvés prisonniers de notre propre histoire »⁴⁹.

Cette distinction, faite par Michel Foucault, entre « raison », « rationalisme », « rationalités » et « rationalisation », m'apparaît fondamentale dans l'approche de la « fonction rationnelle » de l'utopie que je me propose de faire. Si la « raison » est le concept initial, l'idée qui peut être pensée, interprétée, de cent manières différentes, et si le « rationalisme » est l'idéologie qui le capture et cherche à en imposer une seule définition à l'exclusion de toutes les autres, pour dominer le champ politique, il est clair que l'Utopie, fille de la Modernité, ne peut pas être comptable de l'idéologie révolutionnaire qui a

⁴⁷ Michel FOUCAULT, « Le sujet et le pouvoir », in *Dits et Écrits*, tome IV, texte n°306, à consulter en ligne : <http://1libertaire.free.fr/MFoucault102.html>

⁴⁸ *Ibid.*

⁴⁹ *Ibid.*

tendu à opposer le rationalisme à la société, hantée par le pouvoir spirituel, de l'Ancien Régime. Quant au processus de « rationalisation », qu'il s'inscrive dans le champ du politique ou dans celui du juridique, il se trouve au cœur de la pensée des Lumières et justifie, par exemple, l'appel à une société égalitaire et normative. Nombreuses sont les utopies du XVIII^e siècle qui s'analysent comme des systèmes de législation parfaite, en application de l'idéal de simplification qui sous-tend toute la pensée des Lumières, et notamment *l'Encyclopédie*, mais qui n'était pas encore devenu un mode d'exercice du pouvoir. Bronislaw Baczko l'a bien montré, dans son ouvrage-phare, *Lumières de l'utopie*⁵⁰. Toutefois, même s'il s'agit du « siècle le plus chaud de l'utopie », selon l'expression de Baczko, le XVIII^e siècle produit des utopies qui ne tiennent pas compte de l'ensemble des « rationalités », que Michel Foucault qualifie de « spécifiques », et que nous osons, ici, après lui, requalifier de « culturelles ».

Ce qui n'est pas le cas, en revanche, de *l'Utopie* de Thomas More, qui ne fait pas le choix entre le legs antique, l'héritage chrétien, et les raisons de la Modernité. De ce point de vue, il me semble que le terrain sur lequel les utopies en général, et celle de More en particulier, trouvent leur principale fonction, c'est celui de l'étude des « rationalités » concurrentes. Et puisque nous avons choisi de faire preuve d'audace, autant envisager l'utopie elle-même comme « l'audace de la Raison », qui transcende l'époque qui l'a vu naître, traverse les âges, et reste aujourd'hui le meilleur outil d'une prise de conscience de l'état de nos représentations des éléments constitutifs de notre sociabilité, sans préjugé rationaliste, et en tirant profit de la fiction. Elle est, sans doute, le meilleur moyen de s'exprimer, et de penser, « contre son temps », et parfois, contre soi-même, en revenant à l'examen fondamental des notions et en refusant les gangues idéologiques qui, souvent, les enferment, ce qui est aussi faire œuvre de sociologie, dans la continuité de Georges Duveau.

Pour la reconnaissance des droits « imprescriptibles » de l'utopie

Il nous reste à appliquer l'utopie, en tant que discours rhétorique et fonction rationnelle, au droit en lui-même, à la raison juridique, et, enfin, à la culture juridique. Qu'elle soit un instrument d'identification de cette dernière, en particulier, ne fait guère de doute, puisque l'utopie l'est déjà pour les grandes notions politiques : l'État, la souveraineté, la séparation ou la confusion des pouvoirs, la citoyenneté, la guerre, etc. Il suffit d'un survol, même superficiel, d'embrasser le corpus utopique comme on le ferait d'un panorama, d'est en ouest, du XVI^e au XX^e siècle, en incluant, spontanément, les dystopies, les eunomies et les uchronies (nous reviendrons sur toutes ces distinctions), pour

⁵⁰ Bronislaw BACZKO, *Lumières de l'utopie*, Paris, éd. Payot, coll. *Critique de la philosophie*, 2001.

constater qu'il y a autant, sinon plus encore, de notions juridiques au cœur des îles parfaites et des cités idéales : la Justice, la Loi, la Famille, le Juge, la Peine, de la prison à la peine capitale, sont presque omniprésentes. En particulier, le récent colloque international de Nice, des 7-8 décembre 2017, « Peine & Utopie. Représentations de la sanction dans les œuvres utopiques »⁵¹, permet de le vérifier : à l'exception, notable, de l'utopie de William Morris, *News from Nowhere. An epoch of rest*, étudiée par Jean-Luc Gautero⁵², toutes les utopies convoquées et étudiées comportent des systèmes de justice pénale, présentent une échelle des sanctions, et affirment la nécessité de l'exécution de la peine. La légitimité de l'étude des manifestations du droit dans le corpus utopique n'est donc plus à démontrer. Mieux : après une longue domination de l'approche littéraire, née d'une assimilation erronée de l'utopie à la seule fiction, et une méticuleuse exploration sur le terrain des institutions politiques, paradoxalement portée par les historiens du droit, la nécessité d'une analyse juridique, voire judiciaire, de l'utopie est désormais admise par le monde universitaire, et devient un enjeu académique.

De surcroît, aborder la question de la culture juridique en utopie en tant qu'un historien du droit et des idées politiques (section 03 du CNU) ne nous semble pas constitutif d'un biais analytique. Au contraire, puisqu'elle est une discipline reconnue des facultés de droit, et considérant que les prémices de l'anthropologie juridique ont été souvent posés par des historiens du droit, l'histoire du droit et des idées politique se situe, comme l'utopie, à la croisée des sciences sociales et de la réflexion juridique. Elle fait naître « *des interrogations similaires* »⁵³. Quelle est l'origine d'un système normatif ou consensuel ? Que signifie et comment s'organise la justice pour une société donnée ? Existe-t-il un plus petit dénominateur commun juridique qui garantirait le bonheur social, au-delà de variations de l'espace et du temps ? Existe-t-il des institutions politiques susceptibles d'échapper à l'obsolescence, au travail de sape de la pratique ? Autant de questions que pose l'utopie de façon générale et auxquelles l'histoire du droit apporte des réponses ciblées, à partir des sources dont elle dispose. En appliquant l'une à l'autre, on peut prendre conscience des « raccourcis » pris par les auteurs, ou, mieux, les représentations du droit qui servent de soubassements impensés, à leur vision politique.

⁵¹ Toutes les communications qui composent les Actes de ce colloque sont disponibles en ligne : <http://epi-revel.univ-cotedazur.fr/publication/item/113#peine-et-utopie>

⁵² Jean-Luc GAUTERO, « L'Utopie sans peine », *Peine et Utopie. Représentations de la sanction dans les œuvres utopiques*, Actes numériques du *Colloque international de Nice.*, décembre 2017, Nice, France. {[hal-01959959](https://hal.archives-ouvertes.fr/hal-01959959)}

⁵³ Rafael ENCINAS de MUNAGORRI, Stéphanie HENNETTE-VAUCHEZ, Carlos Miguel HERRERA, Olivier LECLERC, *L'analyse juridique de (x). Le droit parmi les sciences sociales*, op. cit., p. 15.

C'est donc au champ de cette étude monographique, à son espace transdisciplinaire, qu'il faut, enfin, s'intéresser. Doit-elle se concentrer seulement sur la présence des notions juridiques dans l'utopie, en les quantifiant, ou sur la façon dont elles sont présentées, envisagées par les auteurs, en identifiant des subjectivités, voire des biais idéologiques ? Cela peut être intéressant, mais nous apparaît insuffisant, presque pusillanime. Faut-il plutôt déterminer la compréhension, la prise en compte, du raisonnement juridique, par les textes utopiques, au risque de ne se retrouver qu'avec une poignée d'œuvres, parmi lesquelles, inévitablement, *l'Utopie* de More ? Là encore, la démarche peut révéler la nécessité du droit dans l'utopie, mais il nous semble qu'elle a déjà été explorée par d'éminents collègues, tels que Nicole Dockès⁵⁴ ou Claude Courvoisier⁵⁵. On peut enfin, en associant les leçons de la sociologie, voire de l'anthropologie juridique, à celles de l'histoire du droit et de la justice, choisir la voie la plus haute, la plus « audacieuse », et identifier, à l'aide des utopies, la place fluctuante de la Raison dans le Droit et la culture juridique elle-même. C'est, au fond, la plus susceptible de justifier cette étude : montrer que la raison juridique informe le courant utopique, qu'elle est, en quelque sorte, le socle de toute culture juridique, c'est vérifier que le fond et la forme du droit, les modalités mêmes de son application dans l'espace et dans le temps, sont toujours liées à l'exercice même de la Raison, y compris lorsqu'il s'agit d'envisager un idéal inaccessible. Cette « Raison » à laquelle nous faisons référence est celle des philosophes de Lumières, bien sûr, mais aussi celle de tous les législateurs, et de tous les juges, qui, depuis l'Antiquité, et pendant toute la Modernité, ont tenté de soustraire la cité à l'arbitraire et à la violence en faisant usage de leur capacité à raisonner, à réfléchir et à rédiger et à justifier, pour mieux ordonner les rapports sociaux et garantir, ainsi, la pérennité de l'animal politique qu'est l'être humain. La Raison comme antinomie de la Violence, mais qui n'en est pas moins inscrite au cœur de l'Homme, selon une conception jusnaturaliste majoritaire qui remonte à Saint-Thomas d'Aquin et qui informe, largement, le courant utopiste, notamment durant la Renaissance, et porte aussi l'influence de la racine aristotélicienne de la culture arabe⁵⁶. Dès lors, les utopies constituent, en tant que corpus, un salutaire « rappel » de l'importance de la Raison dans le Droit, et de la manière dont le raisonnement juridique lui-même, quoique spécifique, s'abreuve à la philosophie.

⁵⁴ *Mélanges en l'honneur du professeur Nicole Dockès*, Aix-en-Provence, éd. *La Mémoire du Droit*, 2018, tome II, p. XI.

⁵⁵ Patrick CHARLOT (sous la dir.), *Utopies : entre droit et politique. Études en hommage à Claude Courvoisier*, Dijon, éditions universitaires de Dijon, 2005, pp. 11-14.

⁵⁶ Jakob Hans Joseph SCHNEIDER, « L'unité de la raison humaine selon Thomas d'Aquin et Al Farabi », in *Le Portique, revue de philosophie et de sciences humaines*, n°12 « Charme et séduction », année 2003, [En ligne], 12 | 2003, mis en ligne le 15 juin 2006, consulté le 26 août 2020. URL : <http://journals.openedition.org/leportique/582>

Norbert Rouland, anthropologue du droit et romaniste de formation, dans son manuel d'*Introduction historique au droit*, écrit : « *Tout juriste qui s'interroge sur l'évolution actuelle des normes du droit positif est nécessairement conduit à réfléchir à l'inscription du droit dans l'histoire de la modernité* »⁵⁷. Puis, il présente une synthèse historique intéressante des rapports entre le Droit et la Raison. La Raison moderne s'est d'abord exprimée dans l'universalité du droit naturel qui « *met l'homme et le monde en harmonie* », puis s'est opérée une dissociation, au XVIII^e siècle, et surtout après la Révolution française, qui donne naissance à deux idéologies : l'individualisme et le positivisme ; dès lors, « *la référence à la raison se durcit* »⁵⁸, et s'associant au progrès des sciences et des techniques, le triomphe de la loi, de la norme, « *exclut tout finalisme* »⁵⁹, rejetant l'harmonie que recherchaient les jusnaturalistes, au profit de l'ordre public, objectif premier des États-Nations. L'étude du corpus utopique, du XVI^e au XX^e siècles, pourrait nous permettre de vérifier l'impact de cette évolution, sinon sa réalité, sur les représentations du droit, et, mieux, d'en expliciter les transformations par la trace qu'en conservent les cités idéales. De fait, selon les auteurs et les époques, l'utopie assume souvent le rôle d'un contre-modèle juridique, d'un miroir social « déformant » qui informe, plutôt que d'une justification pure et simple, même si l'engouement pour les futurs programmés a nettement marqué le siècle industriel. Il nous semble qu'il y a là quelque chose d'infiniment plus précieux qu'une simple simultanéité des fictions utopiques et des mutations juridiques. L'utopie moderne, puis contemporaine, par sa dimension unique de « fiction discursive », offre, de surcroît, au lecteur le spectacle d'une surprenante imprescriptibilité des droits du passé, par le détour de l'imaginaire. L'utopie survit à son époque, s'inscrit dans un courant qui est loin de n'être que littéraire, et elle conserve l'esprit des lois abrogées, la transparence des codes et l'essence des rêves sociétaux. Paradoxalement, l'utopie, bien qu'elle soit toujours datée et culturellement « située », nous reconnecte à l'universalité de la condition de l'être humain. Miguel Abensour a une belle expression pour le dire : l'utopie est, pour lui, « *ce pas hors de l'homme qui reconduit vers l'humain* »⁶⁰. Or, le droit « pétrit » la condition humaine, il a pour fonction d'organiser la société, à toute époque et en tout lieu. Les utopies constituent, de ce fait, une « bibliothèque idéale » pour toutes celles et ceux qu'intéresse l'évolution du droit. Mais à cette bibliothèque, qui, aujourd'hui, est tout autant, sinon plus, numérique qu'analogique, il manquait encore un index, sinon un moteur de recherche efficace. À dire vrai, même la grande Exposition qui s'était tenue à la Bibliothèque nationale de France, à Paris, du 4 avril au 9

⁵⁷ Norbert ROULAND, *Introduction historique au droit*, Paris, éd. P.U.F., coll. *Droit fondamental*, 1988, p. 636.

⁵⁸ *Ibid.*, p. 636.

⁵⁹ *Ibid.*, p. 636.

⁶⁰ Miguel ABENSOUR, *L'homme est un animal utopique, Utopiques II, op. cit.*, p. 93.

juillet de l'an 2000, intitulée « Utopie, la quête de la société idéale en Occident »⁶¹, pour ambitieuse qu'elle soit, n'avait pas vraiment fait la part belle au droit. Tout juste l'article de Frédéric Rouvillois s'attaquait-il aux soubassements normatifs du totalitarisme, pour rappeler, classiquement, que la soumission volontaire au châtement est la marque de toutes les dictatures⁶². C'est la raison d'être de cette monographie sur la culture juridique dans l'utopie : combler une lacune, confirmer une présence, consolider un chemin.

Un plan en forme de confession

Reste à organiser efficacement l'étude, et la formation que j'ai reçue et qui, en grande partie, détermine mon regard, me pousse à faire le choix d'un plan chronologico-thématique, qui permet d'éclairer la culture juridique dans l'utopie au fil des contextes intellectuels, politiques et sociaux qui se succèdent. Mais, pour autant, je ne souhaite pas me priver de la possibilité de montrer les permanences du champ utopique, voire les résurgences des mécanismes intellectuels de l'utopie, lorsqu'ils s'appliquent aux différentes branches du droit ou mécanismes juridiques. C'est pourquoi, tout en indiquant un cadre chronologique, lorsque c'est justifié, je ferai le choix d'une temporalité transversale ou étendue, toutes les fois que cela me paraît pertinent. Et, afin de mettre en avant la continuité de l'utopie, plutôt que ses absences, mais aussi sa belle fragilité, qui doit être respectée dans sa complexité, je fais le choix d'un nombre réduit de chapitres eux-mêmes amples, au sein desquels, je suivrai un processus de raisonnement ouvert, presque en temps réel, qui privilégiera le débat intérieur, et ne fera pas l'impasse sur les doutes et les éventuels retours en arrière. Le but de cette étude n'étant pas l'exhaustivité, mais la sincérité de la recherche, je ne citerai que quelques œuvres-clefs par chapitre, celles sur lesquelles je me serai véritablement appuyé, et je renverrai le lecteur à la bibliographie « étendue ». Enfin, je ne citerai aucun de mes articles antérieurs sur le sujet, car l'idée, ici, n'est pas de faire un recueil critique de mes précédentes explorations de l'utopie, mais bien de construire une étude à part entière qui s'ajoutera, sans nécessairement le rendre obsolète, à tout ce que j'ai auparavant livré. Le prisme de la culture juridique, dès le début de ce travail, en 2017, m'est apparu comme le plus intéressant, car il est susceptible de me permettre de relier pleinement l'utopie à mon statut d'historien du droit, sans trahir ni les méthodes ni les traditions de la discipline. Bien sûr, je considère aussi cette monographie comme une sorte de « point d'étape » dans mon parcours de chercheur, et, à la manière

⁶¹ Lyman Tower SARGENT & Roland SCHAER (sous la dir.), *Utopie. La quête de la société idéale en Occident*, Paris, éditions Fayard, 2001.

⁶² Frédéric ROUVILLOIS, « Utopie et totalitarisme », in SARGENT & SCHAER (sous la dir.), *Utopie. La quête de la société idéale en Occident*, op. cit., pp. 316-321.

antique, je l'envisage un peu comme un discours rhétorique, plus épideictique, que judiciaire ou délibératif, visant à convaincre le lecteur de la validité de mon sujet, comme de la pertinence de mon parcours. Elle est, disons, l'épreuve de la maturité. En l'écrivant, je m'efforce de me libérer de toutes mes certitudes, et je n'essaie plus de penser « à la manière de », ou de prolonger « tel ou telle » analyse d'un(e) grand(e) spécialiste du genre que j'admire (d'ailleurs, vous relèverez que le nombre de notes de bas de page reste modeste), mais simplement de dire ce que je crois pouvoir dire, *personnellement*, sur ce sujet qui m'a toujours accompagné, depuis la rédaction de mon mémoire de D.E.A à Aix-en-Provence, sur *La Cité du Soleil* de Tommaso Campanella, en 1996, il y a bien plus de vingt ans.

Mais, revenons-en au plan de la présente monographie. Il se subdivise en quatre grandes parties chronologico-thématiques. Une première partie portera sur « *Les utopies : contre-modèles juridiques nés de la Modernité* », et sur le développement d'une rhétorique de la Raison ; puis une deuxième partie se focalisera sur l'acceptation du paradigme normatif par les utopistes du XVIII^e et du premier XIX^e siècle, sous le titre « *Les eunomies ou l'idéalisation de la Norme* » ; une troisième partie traitera des conséquences négatives du triomphe du positivisme juridique et la critique qu'en fait un champ utopique qui s'inverse mais qui peine à retrouver sa force rhétorique : « *Les dystopies techniciennes : un recul de la Raison ?* » ; enfin, une dernière et quatrième partie, retracera une nouvelle mutation du dispositif utopique, qui, tout en se réappropriant sa propre histoire, cherchera, dans les replis des événements, les idéaux juridiques qui auraient pu être réalisés, notamment en droit public : « *Les uchronies, ou l'autre application du droit dans le Temps* ». Enfin, une longue conclusion abordera, en transversalité, l'une des questions juridiques les plus prégnantes aujourd'hui, touchant le droit privé des personnes, aussi bien que le droit social, et que le corpus utopique permet de repenser dans la récurrence de sa légitimité, autant que dans la nécessité de sa revendication : « *L'égalité juridique entre les hommes et les femmes* ».

CHAPITRE I :

« LES UTOPIES : CONTRE-MODÈLES JURIDIQUES NÉS DE LA MODERNITÉ »

À tout seigneur, tout honneur...

Lorsque Sir Thomas More prend la plume, en 1509, pour commencer à jeter les bases du premier livre de son ouvrage emblématique, et qu'il la reprend, pour écrire la deuxième partie de *l'Utopie*, en 1513-1514, ce n'est pas uniquement pour répondre à son ami Érasme, et à sa fort provocatrice *Éloge de la Folie*, mais aussi, sans aucun doute, « *parce que l'Angleterre, minée par les tristes exploits des princes aux lendemains de la Guerre des Deux-Roses, épuisée par la cupidité des seigneurs en armes, était politiquement et socialement malade* »⁶³.

Et c'est ce spectacle qui le rend malade, lui, le « professeur de droit » romain, respecté par ses pairs, qui fut avocat au barreau de Londres dès l'âge de 21 ans, avant d'être élu à la Chambre des Communes, en 1503, puis de devenir Chancelier du roi Henri VIII par devoir, en 1529 ; lui, qui resta, toute sa vie, un catholique fervent refusant catégoriquement la normalité du Mal, et qui n'a jamais vu dans l'État et dans le Droit une punition du péché originel, mais, au contraire, une possibilité d'améliorer la condition terrestre de l'humanité grâce à de bonnes institutions et à l'usage de la Raison. C'est cette situation triste, bien plus qu'une quelconque ambition littéraire, qui pousse More à « sortir » du modèle juridique et politique que lui propose la navrante Angleterre de son temps, parce qu'il sait, comme il l'écrit dans le premier livre de *l'Utopie*, que la situation réelle de son pays, si elle n'est pas rapidement réformée, et en profondeur, ne peut plus mener qu'à la multiplication des « malheurs » du peuple.

À l'instar d'un Machiavel, More n'a rien d'un idéaliste, mais il est plutôt un observateur critique des dérives du pouvoir politique. Preuve en est qu'il a l'audace de refuser, en tant que député à la Chambre, de voter les subsides supposés renflouer le trésor royal, après les « *caprices et les dépenses somptuaires* »⁶⁴ de Henri VII. Toutefois, au contraire du secrétaire florentin, More « *projetait ses préoccupations morales et spirituelles dans tout ce qu'il faisait* »⁶⁵, et la question qu'il dut se poser, en amont de l'écriture même de *l'Utopie*, c'est celle des moyens d'agir *moralement*. La révolte, ou le non-

⁶³ Simone GOYARD-FABRE, « Introduction », in Thomas MORE, *l'Utopie*, op. cit., p. 18.

⁶⁴ *Ibid.*, p. 24.

⁶⁵ *Ibid.*, p. 25.

respect des institutions ou de la souveraineté du roi, eussent été incompatibles avec les arcanes politiques de la révélation chrétienne : More a lu les Pères de l'Église et Saint-Augustin⁶⁶, il sait que tout pouvoir vient de Dieu. Un croyant aussi sincère et aussi érudit que lui, comme en attestent ses *Écrits de Prison*, dans lesquels il n'a d'échanges qu'avec sa fille et uniquement au sujet de la Foi⁶⁷, ne saurait céder à la tentation de proposer de front un authentique modèle qui irait à l'encontre de celui que les Enfants de Dieu ont librement choisi. Et c'est là que se tient la première justification de la description d'une île impossible, à l'équerre du monde, qui n'a pas vocation à être recherchée, mais plutôt à jouer le rôle de « miroir » des valeurs chrétiennes de son auteur et de support fictionnel, novateur, de son refus radical d'accepter comme « normal » un modèle politique et social qui a déjà produit un trop grand nombre de maux.

Mais, naturellement, il nous faut aussi trouver des symboles forts, dans le texte de *l'Utopie*, qui, au-delà de cette dimension augustinienne, attestent de la volonté univoque de Thomas More de se couper du modèle politique dominant. Or, c'est, cette fois, au tout début du second livre de *l'Utopie*, que l'auteur nous fournit facétieusement ce symbole, en racontant la naissance de l'île d'Utopie, et le rôle qui joua son législateur mythique : « *la région (...) s'appelait auparavant Abraxa. C'est Utopus qui amena une foule ignorante et rustique à un sommet de culture et de civilisation qu'aucun autre peuple ne semble avoir atteint actuellement. Après les avoir vaincus à la première rencontre, Utopus décida de couper un isthme de quinze milles qui rattachait la terre au continent et fit en sorte que la mer l'entourât de tous côtés* »⁶⁸.

Ainsi, en coupant, littéralement, les ponts avec le réel, Thomas More s'engage à l'équerre des réalités européennes. L'isthme coupé justifie autant la démarche de l'auteur-juriste que celle de son personnage-législateur : il est le symbole du libre-arbitre humain, au sens chrétien du terme, mais aussi de l'acte de volonté souveraine qui est à l'origine de toute cité ; la référence au droit de la guerre et de la paix, typique de la Renaissance, est par ailleurs transparente. More aurait-il pu choisir un plus fort symbole pour la description de son contre-modèle juridique ? Le message rhétorique qu'il adresse au lecteur est des plus radicaux : nul homme ne se tiendra jamais sur la terre d'Utopus⁶⁹, puisqu'elle est

⁶⁶ Jean Servier relève, à ce sujet, que « *vers 1496, Thomas More a donné à Oxford une série de conférences sur la Cité de Dieu* », Jean SERVIER, *Histoire de l'utopie*, op. cit., p. 133.

⁶⁷ Sir Thomas MORE, *Écrits de prison, précédés de la vie de Sir Thomas More par William Roper*, Paris, éditions du Seuil, 1953.

⁶⁸ Sir Thomas MORE, *L'Utopie*, op. cit., p. 138.

⁶⁹ Ni même, d'ailleurs, aucun homme ne pourra plus rencontrer, ou discuter, avec Utopus, puisque ce fondateur laisse son œuvre derrière lui, tout en se refusant le privilège de la gouverner à perpétuelle demeure. Il a, comme le note Jameson, « *programmé la fin de sa propre existence, en substituant aux anciens systèmes*

coupée de la réalité, mais chacun peut, par la lecture du récit de Raphaël Hythlodée, prendre conscience, par simple comparaison, de l'inanité, de l'inefficacité, de la dangerosité même, de la politique du roi d'Angleterre.

Faire fi de la propriété et des traités

Mais, il reste à préciser sur quels éléments constitutifs, quels rejets méthodologiques, Sir Thomas More fonde son contre-modèle juridique. Et, même si l'angle d'approche en est novateur, cette monographie s'appuie sur nombre d'articles, de mémoires, ou d'études précédemment publiées et qui portent, en particulier, sur l'un des points forts du système juridique développé par les Utopiens : son rejet irrévocable, presque absolu, du droit de propriété individuelle⁷⁰, et, bien sûr, des profondes inégalités de classe qui existent en Angleterre, du fait de la propriété et, par ricochet, des privilèges de la noblesse. Pour Sir Thomas More, la propriété est la source première des malheurs de l'Angleterre, notamment sous la forme des « *enclosures* » qu'il réprovoque et qui permettaient aux grands propriétaires terriens anglais, au nom de l'intensification de l'exploitation agricole, de s'approprier de vastes parts des terres en friches, qui étaient, au départ, communes, au détriment des petits paysans, poussant ces derniers à s'exiler en ville et à multiplier, de ce fait, le nombre de mendiants et de vagabonds. La colère de More face à cette injustice s'exprime tout entière dans *l'Utopie*, dès le premier livre : « *qu'un seul goinfre à l'appétit insatiable, redoutable fléau pour sa patrie, puisse entourer d'une seule clôture quelques milliers d'arpents d'un seul tenant, des fermiers seront chassés de chez eux, souvent dépouillés de tout ce qu'ils possédaient, circonvenus par des tromperies, ou contraints par des actes de violence* »⁷¹. More fustige les privilèges de la noblesse, mais tout autant ceux du clergé, visant en particulier ces monastères qui étaient « *prodigieusement riches [alors que] les curés des paroisses [étaient] à peu près aussi misérables que leurs ouailles* »⁷². Ce n'est pas tant philosophiquement, ni même au nom d'une valeur chrétienne de charité, que More condamne la propriété privée, mais c'est en tant que juriste, au nom des principes fondamentaux du droit, et à partir d'un constat alarmant. De ce point de vue, *l'Utopie* relève du syllogisme. Non seulement, il faut l'intervention du législateur, mais de surcroît, il faut bannir

l'institution plus démocratique de prince élu ». À la manière de ces antiques figures du Législateur, Lycurgue ou de Solon, Utopus est « *l'aporie incarnée (...) du médiateur disparaissant* ». Cf. Fredric JAMESON, *op. cit.*, pp. 160-161.

⁷⁰ Sandy AUTARD, *La conception de la propriété dans l'utopie de Thomas More*, rapport de recherches sous la direction de M. le Professeur Éric Gasparini, Université Aix-Marseille, année 2017-2018, 61 pages.

⁷¹ *Ibid.*, p. 100.

⁷² Simone GOYARD-FABRE, in Thomas MORE, *l'Utopie*, *op. cit.*, p. 101.

toutes les demi-mesures : tant qu'il reste une once de propriété privée, il y aura des ferments d'injustice dans la société. Il faut donc renoncer radicalement au modèle d'une société anglaise fondée sur la propriété privée. Comme l'a écrit Sandy Autard, Thomas More en appelle à « *la fin d'un monopole des ressources contre une société ploutocratique* »⁷³.

La solution juridique qu'il préconise, exposée dans le livre second, est d'une simplicité enfantine : « *rien ici n'est privé et ce qui compte est le bien public* »⁷⁴. Et les Utopiens « *ne font aucun usage de la monnaie* »⁷⁵. Ainsi, tant que les greniers publics, ceux d'Amaurote et des cinquante-trois autres cités de l'île, sont remplis, et ils le sont tout le temps, puisque chaque utopienne et chaque utopien travaille aux champs à tour de rôle, et conçoit l'agriculture comme une activité commune, honorable, apprise dès l'enfance, tout homme est toujours « *sûr de ne pas manquer du nécessaire* »⁷⁶. Aux « *enclosure* » capitalistes, More oppose une agriculture citoyenne, érigée en vertu, et qui s'appuie sur la connaissance des lois naturelles qu'ont les Utopiens.

Mais, Thomas More ne bâtit pas son contre-modèle juridique uniquement sur le rejet de la propriété. Passant du droit privé, au droit public international, le futur chancelier montre à quel point il faut se méfier des traités par lesquels on prétend orchestrer l'ordre européen. Les Utopiens, écrit-il dans le livre second, n'en signent aucun, car « *les autres peuples signent des traités et les rompent (...) à chaque instant* »⁷⁷. Et l'auteur d'insister, avec la superbe ironie d'un juriste expérimenté, « *plus religieusement on aura entortillé un texte dans des cérémonies, plus vite on le viole. Les échappatoires sont toutes prêtes dans une rédaction qui a été astucieusement combinée pour que nulle obligation ne soit inéluctable, mais qu'on puisse toujours s'y dérober, en éludant en même temps le traité et la promesse. Ces ruses, ces supercheries, cette trahison, si on les découvrait dans les contrats entre personnes privées, les mêmes hommes qui se vantent de les avoir conseillées à leurs souverains les déclareraient avec une belle indignation, sacrilèges et dignes du pilori* »⁷⁸. La supériorité du droit privé sur le droit public n'est pas, d'ailleurs, la moindre de ses provocations, à l'époque où le second entend s'appuyer sur la redécouverte des notions fondamentales du droit romain. C'est bien ici, en définitive, le contre-modèle

⁷³ Sandy AUTARD, *La conception de la propriété dans l'utopie de Thomas More*, op. cit., p. 2.

⁷⁴ Sir Thomas MORE, *L'Utopie*, op. cit., p. 229.

⁷⁵ *Ibid.*, p. 165.

⁷⁶ *Ibid.*, p. 229.

⁷⁷ Sir Thomas MORE, *L'Utopie*, op. cit., p. 198.

⁷⁸ *Ibid.*, p. 199.

de la loi naturelle, simple et claire, insusceptible d'interprétations fallacieuses, ou « *d'astuce* »⁷⁹, que More oppose à un monde emballé, ivre de puissance.

Enfin, c'est sur une reformulation de la notion de « Justice » elle-même que Thomas More fonde son contre-modèle. Lui qui fut avocat au barreau de Londres, dénonce avec sévérité, la mise en place en Angleterre d'une justice à deux vitesses, qui ne sert pas les mêmes fins, et, pour bien le faire sentir, il recourt à la métaphore judiciaire : « *l'une, bonne pour les petites gens, va à pied, rampe par terre, gênée par mille chaînes dans tous ses mouvements ; l'autre est à l'usage des rois, et, dans la mesure même où elle est plus auguste que sa plébéienne sœur, elle est aussi bien plus libre, dispensée de rien faire qui lui déplaît* »⁸⁰. En Utopie, on préfère s'en remettre à une justice qui « *fait figure de vertu humble et populaire* »⁸¹, et n'a rien à voir avec l'exercice du pouvoir politique en tant que tel.

L'Utopie n'est pas un modèle politique, mais propose un contre-modèle juridique, porteur d'une rupture radicale, qui interroge brusquement la Modernité dans ses rouages juridiques les plus identitaires : le retour de la souveraineté, l'affirmation d'un droit national. Sur ces deux points, More s'engage dans la description d'un contre-modèle : il fustige les abus que les rois font de leur pouvoir souverain, et préfère la loi naturelle à l'écheveau mal rédigé des lois civiles, préfigurant les critiques que formuleront les Lumières. De ce point de vue, *L'Utopie* est le prélude aux « *eunomies* »⁸² du Siècle des Lumières, et du premier XIX^e siècle, qui seront traités dans le chapitre suivant.

La douce justice des Solariens

Mais, Sir Thomas More, s'il fut le premier, et sans doute le meilleur, n'est pas le seul utopiste à avoir proposé des contre-modèles juridiques, en prenant la culture dominante à contrepied. Dès le début du XVII^e siècle, Fra Tommaso Campanella, même s'il n'aborde pas la question de manière frontale, évoque d'autres lois et une autre justice, dans son utopie cosmologique bien connue, *La Cité du Soleil*, écrite en 1602, et dont la meilleure édition critique a été fournie par Luigi Firpo⁸³. Surtout,

⁷⁹ *Ibid.*, p. 169 : Simone Goyard-Fabre note que c'est au sens péjoratif du mot que More l'emploie, lui « *qui a vu à l'œuvre la politique financière de Henri VII et de Henri VIII* ».

⁸⁰ Sir Thomas MORE, *L'Utopie*, *op. cit.*, p. 199.

⁸¹ *Ibid.*, p. 199.

⁸² *Dictionnaire des utopies*, *op. cit.*, Gérard KLEIN, V^e « Science-fiction », pp. 201-205. Notons que l'article est écrit par Gérard Klein lui-même, directeur de la prestigieuse collection *Ailleurs et Demain* des éditions Robert Laffont, qui examine le lien entre utopie et science-fiction, précisément au travers de la notion d'eunomie et de programme.

⁸³ Tommaso CAMPANELLA, *La Cité du Soleil*, Introduction, édition et notes par Luigi Firpo, Genève, éd. Droz, 1972.

Campanella y injecte une forme de révolte philosophique contre l'ordre ambiant, qui fait écho à cette insurrection qu'il avait tenté d'organiser en Calabre, pour secouer le joug espagnol, en 1599, et qui lui avait valu son premier emprisonnement et ses premières tortures (le début d'une longue série d'incarcérations et de supplices qui s'étalent sur près de vingt-sept années durant lesquelles, le moine utopiste n'a jamais cédé, simulant la folie pour éviter le bûcher)⁸⁴. C'est en prison, loin de toute lumière et de toute chaleur, qu'est écrite *La Cité du Soleil*.

Pour Campanella, comme pour Thomas More, c'est d'abord un ordre juridique international qu'il faut rejeter, et, d'une certaine façon, la conception spécifique de la souveraineté qui le fonde : pour les Solariens, la justesse des lois de la cité ne repose sur aucune forme de souveraineté, ni sur la puissance temporelle de quelque Prince que ce soit, mais uniquement sur l'adéquation aux lois naturelles elles-mêmes, littéralement décrites sur les murs de la Cité, sous forme de grandes fresques qu'apprennent les enfants tout en jouant⁸⁵. C'est aussi la raison pour laquelle la Cité du Soleil, en rupture avec les règles architecturales de son époque, encore inspirée des *cardo* et *decumanus* romains, est bâtie en sept cercles concentriques, et érige, en son centre, non pas un *forum*, mais un temple au Soleil, envisagé comme la source première de connaissance et de sagesse. Une manière pour l'auteur de rechercher un point d'équilibre en deux représentations du monde en train de s'affronter sur fond d'hérésie : l'héliocentrisme de Copernic, et la vieille théorie des épicycles de Ptolémée⁸⁶. Bien entendu, Campanella n'a pas l'intuition des trajectoires elliptiques des planètes de Kepler, mais il a le courage de défendre Galilée, dans de nombreuses lettres et dans une apologie, que ce dernier ignorera superbement⁸⁷. De ce point de vue, Campanella, qui est un moine dominicain, est le tout premier dans le Grand Siècle, et dans la continuité de Thomas More, à tenter de réduire l'affreuse dichotomie entre « lois naturelles » et « lois divines », pour mieux conjuguer « foi catholique » avec « raison scientifique ». Selon Giovanni Di Napoli⁸⁸, dans l'esprit de Campanella, son utopie constituait même

⁸⁴ Michèle RIOT-SARCEY (sous la dir.), *Dictionnaire des utopies, op. cit.*, p. 33.

⁸⁵ Tommaso CAMPANELLA, *La Cité du Soleil, op. cit.*, p. 25.

⁸⁶ *Ibid.*, pp. 50-52 : dans son appareil critique infrapaginal, Luigi Firpo relève bien les difficultés de ce « pas de deux » auquel se confronte Campanella. Les Solariens approuvent à la fois Ptolémée et Copernic, mais ils rendent aussi hommage aux astronomes de l'Antiquité pré-chrétienne (note 119) et, cependant, dans le même temps, ils rejettent la « *théorie des cercles excentriques et épicycles de Ptolémée et de Copernic* » et pensent que « *les planètes se meuvent d'elles-mêmes* », ce qui paraît excessivement moderne. Mais l'explication de Campanella, selon laquelle c'est la chaleur du soleil qui les fait monter, n'est guère scientifique et conforme à ce que dira Galilée, par exemple. Comme le dit Firpo (note 180), « *l'exposé est sommaire et obscur* ».

⁸⁷ Tommaso CAMPANELLA, « Apologia pro Galileo », Franfort, 1622 (trad. française par Lerner, Paris, 1972)

⁸⁸ Giovanni DI NAPOLI, « Campanella e l'unità della sua teoresi politica », rivist. *Sapienza*, vol. XXII, Roma, 1969, p.64-66.

une sorte de catéchisme pour les non-croyants afin qu'ils acceptent de reconnaître que la vérité des Évangiles n'était pas incompatible avec les lois naturelles envisagées rationnellement.

Partant de cette analyse, il est possible de postuler qu'à l'heure où les pouvoirs temporels s'affranchissent de la tutelle du pouvoir spirituel, où les Princes s'encanaillent loin de la croix pontificale, Tommaso Campanella en vient à prôner un ordre juridique international alternatif, un modèle inversé, puisqu'il n'est autre que l'idéalisation de la théocratie telle que l'avait rêvée un certain Grégoire VII en pleine féodalité, ou que l'avait rappelée le pape Boniface VIII, dans sa bulle adressée à Philippe IV le Bel, *Ausculta Filii*, au début de la querelle gallicane. Ce contre-modèle, autant politique que spirituel, et furieusement anachronique, ne sera pas compris par ces souverains pontifes auxquels il devait bénéficier⁸⁹, mais mérite d'être ici explicité. C'est à travers les paroles de l'Hospitalier, dans le dialogue fictif qu'il a avec un marin génois anonyme qui prétend avoir voyagé jusqu'à la Cité du Soleil, qu'on le comprend le mieux : « *Si ces solariens, en suivant les seules lois naturelles, se trouvent si proches du christianisme, lequel n'ajoute à la loi naturelle que les sacrements, j'en déduirai volontiers que la loi véritable est la loi chrétienne et qu'elle règnera sur le monde le jour où on l'aura libérée de ses abus* »⁹⁰.

C'est donc ici un contre-modèle conjugué au futur, presque une promesse, que porte Campanella, comme il le faisait en Calabre, lorsqu'il en appelait à la libération : la rationalité du christianisme le portera à l'universalité, à partir du moment où il se sera épuré des dogmatismes⁹¹, sera retourné à la simplicité des Évangiles⁹² et à la pureté première des lois naturelles⁹³. Au fond, l'utopie solarienne de Campanella est un contre-modèle stigmatisant une Renaissance déchirée par la Réforme,

⁸⁹ En effet, le moine dominicain visionnaire avait prévu de se placer au service de la Papauté, et notamment d'Urbain VIII, qui s'intéressait beaucoup aux nouvelles idées scientifiques. Il se rend à Rome, en 1626, pour y rencontrer le pape, de son nom de naissance, Barberini, qui a été élu trois ans auparavant. Campanella fait partie des penseurs et des artistes dont Urbain VIII aime à s'entourer, et feint, plus ou moins consciemment, d'écouter. La rencontre entre le pontife et l'utopiste est prometteuse, mais n'aboutit à rien, et, en définitive, Urbain VIII est le même pape qui laisse condamner Galilée. Et, si l'on en croit Jean Delumeau, il n'utilisa la vaste érudition de notre Calabrais, que sur un seul domaine : l'astrologie. Cf. Jean DELUMEAU, *Le mystère Campanella*, Paris, éd. Fayard, 2008, pp. 187-192.

⁹⁰ Tommaso CAMPANELLA, *La Cité du Soleil*, op. cit., p. 59.

⁹¹ Francesco GRILLO, « Campanella e Dante : del luogo e nome Città del Sole, culto dei solari esignificato del sole », Cosenza, Pellegrini editore, 1977, p. 20 : « *Se un giorno il Papa di un cattolicesimo sdogmatizzato potesse, in un Concilio Ecumenico Universale, armonizzare ed accomunare, nello spirito evangelico veramente etico e social, le religioni del mondo* » (traduction : « *Si seulement un jour, le Pape d'un catholicisme délivré de tout dogme pouvait, dans un concile œcuménique universel, harmoniser et unir, dans un esprit évangélique véritablement éthique et social, toutes les religions du monde* »).

⁹² Romano AMERIO, « Il sistema teologico di Tommaso Campanella », Milano, R. Ricciardi, 1972.

⁹³ Giovanni DI NAPOLI, « Campanella e l'unità della sua teoresi politica », Roma, rivist. *Sapienza*, vol. XXII, 1969, p.66 : « *l'opera (la Città del Sole) doveva avviare i gentili all'accettazione della ierocrazia papale e persuadere ai cristiani il valore naturale (=razionale) del cristianesimo come sussunzione trasfiguratrice della natura umana, e non come sua negazione...* » (traduction : « *L'œuvre (La Cité du Soleil) devait initier les Gentils à l'acceptation de la hiérocrazia pontificale et persuader les chrétiens de la valeur naturelle (rationnelle) du christianisme comme transsubstantiation de la nature humaine, et non pas comme sa négation...* »).

et qui se justifie par la volonté de retrouver l'unité perdue du christianisme, non en dépit des révolutions scientifiques, mais bien grâce à elles. Dans le plus pur respect de la tradition du syllogisme tel que le pratiquait Saint-Thomas d'Aquin, le moine calabrais explique que si la science a pour but d'étudier la Nature, et que la Nature n'est autre que l'œuvre de Dieu, alors la science ne peut que, en définitive, servir la volonté de Dieu, et garantir l'avenir et l'unité de l'Église, par ricochet. À condition que chaque chrétien comprenne, comme chaque Solarien le sait déjà, que « *la vraie religion est honorer l'auteur de la vie qui l'habite, chose qui ne peut se réaliser sinon dans l'examen des œuvres de la création* »⁹⁴.

Mais, pour bien comprendre à quel point, à sa manière, l'utopie sophocratique de Campanella est un contre-modèle, il faut se tourner vers les mécanismes judiciaires des Solariens. Tout d'abord, et c'est révélateur, « Justice » pour Campanella est le nom d'un magistrat à part entière. Plus précisément, explique le Génois à l'Hospitalier, il s'agit de l'un de ceux qui œuvrent au bien-être des Solariens : « *ils ont un officier pour chacune de nos vertus ; ils s'appellent respectivement Générosité, Magnanimité, Chasteté, Courage, Justice criminelle ou civile, Zèle, Vérité, Bienfaisance, Gratitude, Pitié* »⁹⁵. Et Campanella d'ajouter, immédiatement, que « *chacun de ceux-ci est élu selon la propension qu'il a pu manifester pour sa vertu quand il n'était encore qu'un enfant* »⁹⁶. C'est donc, de façon très claire, les qualités personnelles du juge qui comptent le plus, aux yeux du moine dominicain, et non une quelconque structure institutionnelle. D'emblée, Campanella ne se fie à aucune forme de procédure ou de hiérarchie. Dans la justice solarienne, écrit-il, « *on ne rédige pas les actes du procès* »⁹⁷. Point de droit écrit, ni même de droit savant, ce qui est tout à fait significatif d'un rejet de la justice ecclésiastique, et, naturellement, aucun pouvoir inquisitoire de juge. D'ailleurs, « *les fautes qui procèdent de la faiblesse et de l'ignorance sont châtiées par de simples reproches [et] si quelqu'un, coupable d'une faute, va de son propre chef avant même d'avoir été accusé, s'ouvrir aux officiers et faire amende honorable, celui-ci est déclaré innocent* »⁹⁸. De même, les Solariens « *n'ont pas de prison* »⁹⁹. De la part d'un homme qui fut soumis *ratione peccati* aux rigueurs de tribunaux de l'Église, et qui passa presque toute sa vie d'adulte derrière les barreaux, on le comprend aisément.

⁹⁴ Tommaso CAMPANELLA, *La Cité du Soleil*, op. cit., p. 58.

⁹⁵ *Ibid.*, p. 12.

⁹⁶ *Ibid.*, p. 12.

⁹⁷ *Ibid.*, p. 44.

⁹⁸ *Ibid.*, p. 45.

⁹⁹ *Ibid.*, p. 44.

Mais, il y a plus : grâce à leur éducation, les Solariens, affirme le Génois, ne connaissent pas la plupart des crimes qui sont le lot quotidien, ou presque, des sociétés européennes. « *Il n'y a pas chez eux, comme chez nous, de vols, d'assassinats, de viol, d'inceste ou d'adultères* »¹⁰⁰. Et, par conséquent, Justice, magistrat éponyme au sens littéral, n'a pratiquement jamais à faire face à la nécessité d'infliger des sanctions pénales, à l'exception notable du cas d'homicide avec préméditation¹⁰¹. Et encore, dans un tel cas, le prêtre suprême, Soleil, qu'on appelle aussi le Métaphysicien, a le pouvoir de gracier le coupable. Au pire, Justice est confronté à la nécessité de réparer des atteintes morales subies par les Solariens, telles que « *l'ingratitude ou la méchanceté* » (...) ou le mensonge, chose qu'ils abhorrent plus que la peste »¹⁰². Ceux qui en sont reconnus coupables sont « *privés de la table commune* »¹⁰³. L'extraordinaire douceur de la justice solarienne est révélatrice de la part de Campanella d'un rejet viscéral des mécanismes judiciaires soi-disant « modernes » qui enchaînent, torturent, enferment et exécutent. Du moins, est-ce vrai à l'échelle de l'individu intégré dans la cité qui est la sienne.

Mais, Campanella attribue au droit tout de même une autre fonction, cette fois-ci tournée vers l'extérieur de la Cité. Le responsable en est « *le Juriste* », qui est un prêtre chargé de demander aux ennemis des Solariens, qui sont souvent des rois auxquels, jadis, ils avaient juré fidélité, et dont ils se sont libérés, « *de restituer ce qu'ils ont pris ou de renoncer à la tyrannie* »¹⁰⁴. Si le juriste, par sa maîtrise rhétorique, ne les convainc pas de réparer l'outrage, si, pendant le temps de pourparlers qui leur est accordé, il ne parvient pas à les « *plier à la force de la Raison* »¹⁰⁵, alors les Solariens, l'échec de la diplomatie constaté, s'engagent dans une déclaration de guerre.

Le plus scientifique des contre-modèles ?

¹⁰⁰ *Ibid.*, p. 12.

¹⁰¹ *Ibid.*, p. 44. Campanella, ici, nous déçoit quelque peu : non seulement il évoque explicitement la Loi du Talion, mais de surcroît, et d'une façon finalement très peu provocatrice, il positionne « Justice », lorsque celui-ci intervient en matière pénale, sous les ordres de « Pouvoir », qui est l'un des trois grands prêtres placés eux-mêmes sous les ordres de « Soleil », ce qui est conforme à la représentation traditionnelle que l'on se faisait de la justice à son époque, moins liée à la sagesse qu'à la puissance, attitude inspirée de l'Antiquité, une fois encore. Consulter Ugo BELLAGAMBA, « Le plus humain des Titans », commentaire sur *le Prométhée enchaîné* d'Eschyle, in COLLECTIF, *Variations sur l'histoire de l'humanité*, Paris, éd. La ville brûle, coll. *Infinie*, pp. 38-50.

¹⁰² Tommaso CAMPANELLA, *La Cité du Soleil*, op. cit., p. 12.

¹⁰³ *Ibid.*, p. 12.

¹⁰⁴ *Ibid.*, p. 30.

¹⁰⁵ *Ibid.*, p. 30.

Voici venu le temps d'aborder une autre utopie incontournable, celle de Sir Francis Bacon, *La Nouvelle Atlantide*¹⁰⁶, publiée en 1627 par un autre juriste qui fut chancelier d'Angleterre de 1618 à 1621, sous Jacques Ier Stuart. D'emblée, une première différence est notable : du côté de Bacon, l'utopie n'est pas une œuvre de jeunesse, mais un outil de la maturité. Toutefois, à la première lecture, le texte apparaît aussi peu juridique qu'il est peu achevé, et l'auteur ne s'en cache même pas. Que peut-on en retirer sur le plan des contre-modèles juridique et institutionnel ? Du point de vue du droit privé, presque rien, à l'exception peut-être de la description d'une importante « *Fête de Famille* », qui n'a rien de significativement marginal, sinon que le mariage, en Atlantide, est « *aux frais de l'État* »¹⁰⁷. On sent presque que ces questions purement civiles ennuient Bacon. Mais au regard du droit public, voire du droit administratif, il y a de quoi faire : la Recherche y devient une institution. D'individuelle, réservée à quelques « savants », elle devient sous la plume de Bacon l'affaire de laborantins travaillant au service de la « *Maison de Salomon* », autant dire, d'un État à part entière. Par conséquent, la Recherche fait inévitablement l'objet d'une « politique », et donc, d'une organisation institutionnelle et juridique, qu'il convient d'étudier sous l'angle du droit, précisément : ainsi, comme le note Olivier Leclerc, « *le protocole méthodologique de Bacon devait s'incarner dans une activité collective, collaborative, inscrite dans un cadre institutionnel approprié* »¹⁰⁸.

La différence avec *l'Utopie* de Thomas More s'avère de taille, et ce n'est pas uniquement une question de contexte. L'un fait couper un isthme, l'autre fait ressurgir un continent tout entier, comme pour mieux dénoncer la fable platonicienne. Il y a, surtout, avec Bacon, une rupture à l'intérieur d'une rupture : à l'équerre de l'humanisme qui figeait l'île de Thomas More dans un idéal inaccessible, Bacon inscrit son Atlantide dans la mise en place, par l'Europe protestante, d'une fraternité des « gens de science » et des « libres penseurs », le long d'une ligne qui relie Londres au nord de l'Italie, en passant par l'Allemagne¹⁰⁹. Le frontispice de *La Nouvelle Atlantide*, l'image d'un vaisseau, toutes voiles dehors, franchissant les colonnes d'Hercule, encourage le lecteur à dépasser les limites traditionnelles du Vieux Monde, tout en opérant une révolution philosophique : *exiit* Aristote et les vieux traités, voici

¹⁰⁶ Sir Francis BACON, *La nouvelle Atlantide*, Introduction et traduction de Michèle LE DCEUFF, Paris, éd. GF-Flammarion, 1995.

¹⁰⁷ *Ibid.*, pp. 107-111.

¹⁰⁸ Rafael ENCINAS de MUNAGORRI, Stéphanie HENNETTE-VAUCHEZ, Carlos Miguel HERRERA, Olivier LECLERC, *L'analyse juridique de (x). Le droit parmi les sciences sociales*, op. cit., p. 32. Le premier chapitre de l'ouvrage se concentre sur cette question, rédigé par Olivier Leclerc, sous le titre « Analyse juridique des sciences expérimentales au XVII^e siècle ».

¹⁰⁹ *Ibid.*, p. 40.

l'avènement de la méthode expérimentale, fondée sur l'observation et la manipulation de la Nature qui ouvrira la route du bonheur terrestre à l'humanité. Les chercheurs de la *Maison de Salomon* sont libérés des entraves de l'aristotélisme et des dogmes religieux, et s'ils connaissent les lois naturelles, ce n'est que pour mieux travailler à « *connaître les causes et le mouvement secret des choses ; et [font] reculer les bornes de l'Empire Humain en vue de réaliser toutes les choses possibles* »¹¹⁰. Ils créent de nouvelles espèces animales et végétales, ils savent « *coaguler, solidifier, réfrigérer, et conserver des corps* »¹¹¹, ils se dotent de machines volantes. Le saut conceptuel, en même temps que celui politique, est franchi : la Science devient le moyen technique de transformer la société elle-même. De ce point de vue, l'utopie de Bacon préfigure le scientisme du second XIX^e siècle et des auteurs comme Charles Fourier ou Étienne Cabet lui doivent tout ou presque¹¹².

Penchons-nous sur le plan institutionnel, à présent : au premier regard, l'utopie de Bacon nous met en présence d'une « *réforme structurelle des institutions, en particulier de l'université, la réforme des savoirs ne pouvant être réalisée sans la transformation concomitante de leurs modes et de leurs lieux de production* »¹¹³. La Maison de Salomon est presque d'une « technocratie », au sens étymologique du terme : un gouvernement d'ingénieurs qui s'autocontrôlent. Comme l'écrit Jean-Luc Baudras, c'est « *un lieu de recherche scientifique mais également un lieu d'encadrement des finalités de ses propres activités* »¹¹⁴. Et, bien qu'elle soit inachevée, l'œuvre est, sur ce point, très réfléchie. On pourrait se dire qu'au fond, c'est sans doute la seule chose qui motivait vraiment Bacon, lorsqu'il fit le choix d'en passer par le genre utopique, peut-être après avoir lu *La Cité du Soleil* de Campanella, par une sorte d'« *émulation* »¹¹⁵ ou parce qu'il souhaitait toucher le plus grand public possible. *La Nouvelle Atlantide* est, comme le note Michèle Le Doeuff, « *une version ramassée (...) d'une grande idée que Bacon a cherché à promouvoir toute sa vie* »¹¹⁶. C'est presque d'ailleurs un « modèle » visionnaire, plutôt qu'un « contre-modèle », même si l'effet est le même : faire sortir l'Angleterre d'une impasse politique et culturelle. Et même si Francis Bacon fut lui aussi emprisonné dans la Tour de Londres¹¹⁷,

¹¹⁰ *Ibid.*, p. 119.

¹¹¹ *Ibid.*, p. 119.

¹¹² Jean SERVIER, *Histoire de l'Utopie, op. cit.*, pp. 241-257.

¹¹³ Michèle RIOT-SARCEY (sous la dir.), *Dictionnaire des utopies, op. cit.*, p. 19.

¹¹⁴ *Ibid.*, p. 19.

¹¹⁵ Michèle LE DCEUFF, in Sir Francis BACON, *La nouvelle Atlantide, op. cit.*, p. 21.

¹¹⁶ *Ibid.*, p. 9.

¹¹⁷ Bacon fut accusé de corruption et condamné par la Chambre des Communes en 1621. Sans doute était-ce pour toucher à travers lui les proches de Jacques Ier. Consulter Céline ROYNIER, « Francis Bacon (1561-1626) : Science et jurisprudence », in Tristan Pouthier (sous la dir.), *Le droit constitutionnel et les sciences de la nature, de Bacon à Kelsen*, Actes du colloque de l'IFR, Toulouse, Presses de l'Université Toulouse 1 Capitole, LGDJ – Lextenso éditions, pp. 17-35.

sa fameuse *Maison de Salomon* aura une pérennité remarquable, puisqu'elle servira de modèle à la *Royal Society* anglaise. Les chercheurs, membres d'une institution, y obéissent à une discipline collective stricte, et, loin d'être tentés de s'accaparer la paternité de telle ou telle découverte, leur travail de recherche est organisé de manière à ce qu'ils accomplissent anonymement « *des segments de tâches bien définies* »¹¹⁸, au bénéfice du résultat global. Nul, à cette époque de mise à place de l'État centralisé et des monarchies administratives, n'avait jamais si bien défini le fonctionnariat.

Enfin, il faut signaler que *La Nouvelle Atlantide* peut être envisagée un contre-modèle, du point de vue rhétorique, à l'équerre des utopies qui la précèdent, notamment celles de More et de Campanella : avec cette utopie scientifique, Bacon fait de la fonction critique une étape intermédiaire, presque secondaire par rapport à l'ambition programmatique. Son but n'est pas de dénoncer, mais bien de « *convaincre du caractère plausible de (...) son programme* »¹¹⁹. Aussi, chez lui, l'imaginaire apparaît-il cintré, « *soumis à un strict principe de régulation* »¹²⁰ qui vise à convaincre le lecteur que la concrétisation de cette vision est possible au présent. Olivier Leclerc, déjà cité ici, insiste sur le lien entre la dimension procédurale du droit et la méthode scientifique. Il établit notamment un parallèle entre le « *témoignage de la nature* » et le « *témoignage en justice* », montrant la porosité des cultures juridique et scientifique du Grand Siècle. Il écrit que dans « *les expériences menées à la Royal Society (...) la raison fonctionne comme un juge qui examine les résultats de l'expérience, pour en tirer une conviction informée* »¹²¹. Cette rationalité scientifique qui peut s'interpréter sous la forme d'un procès, est, sans aucun doute, l'une des plus belles victoires de Bacon, même si ce n'était pas celle à laquelle il pensait en premier.

La savoureuse revanche de la rhétorique

¹¹⁸ Michèle LE DCEUFF, in Sir Francis BACON, *La nouvelle Atlantide*, op. cit., p. 64. Michèle Le Dœuff ajoute, à cette occasion, que cela a aussi pour conséquence heureuse, la mise en place d'une parfaite égalité entre les hommes et les femmes, dans le travail de recherche tout au moins : « *l'idée d'un genre du sujet perd tout sens (...) il ne peut y avoir d'intellects masculins ou féminins à l'œuvre dans la science* ». Cela rejoint l'enjeu utopique de l'égalité entre les hommes et les femmes dont nous allons reparler dans la conclusion de cette monographie.

¹¹⁹ *Ibid.*, p. 56.

¹²⁰ *Ibid.*, p. 56.

¹²¹ Rafael ENCINAS de MUNAGORRI, Stéphanie HENNETTE-VAUCHEZ, Carlos Miguel HERRERA, Olivier LECLERC, *L'analyse juridique de (x). Le droit parmi les sciences sociales*, op. cit., p. 33.

Cette approche baconnienne, qui n'est autre, au fond, que « *la mise en utopie de la science et de la technique* »¹²², et le détournement du discours utopique pour servir d'autres fins que la critique discursive du système politique et juridique en place, ne devait toutefois pas faire l'unanimité au cours du Grand Siècle, et, comme le soulève Armand Mattelart dans son *Histoire de l'utopie planétaire*, se développe alors un discours alternatif, ou disons, « un contre-modèle » au modèle baconien, qui prend rapidement la forme d'une « *critique par la dérision de la raison géométrique des narrateurs utopiques* »¹²³. Mattelart y voit la naissance des « *dystopies* » contre les « *faiseurs de projets* »¹²⁴, mais nous préférons l'analyser comme une forme de revanche de l'audace rhétorique prônée par Thomas More. C'est, pour le dire autrement, le rappel de la part d'ironie dans l'utopie, et le rappel que les utopistes, plus que tous les autres, doivent savoir « *raison garder* », rester humbles, et ne pas oublier que leur rôle premier est de susciter une prise de conscience, un déplacement des représentations, et non d'offrir un vade-mecum à l'avenir. Ici, celui qui l'incarne le mieux, et à qui l'on refusa longtemps pourtant, dans le champ des études littéraires, le qualificatif d'« utopiste »¹²⁵, est sans aucun doute Savinien de Cyrano, dit Cyrano de Bergerac, dont *L'Histoire comique contenant les États et empires de la Lune*¹²⁶, ne sera publiée qu'en 1657, deux ans après sa mort, et constitue la réponse posthume, goguenarde et acidulée à un autre ouvrage posthume, celui de Bacon. Il sera suivi, en 1662, de la publication des *Nouvelles Œuvres de Monsieur de Cyrano Bergerac contenant les États et empires du Soleil*.

L'œuvre satirique de Cyrano de Bergerac constitue, à nos yeux, bien qu'elle semble n'être rattachée à l'utopie qu'au prix d'un apparent contournement du « canon », alors qu'elle en est, au vrai et à point nommé, la justification parfaite, la revanche de la Raison moderne et de l'audace rhétorique, telle que nous les avons définies dans l'introduction de cet essai. Cyrano de Bergerac fustige toute tentative (celle de Bacon, bien sûr, mais d'autres également, et il anticipe même celles à suivre) d'imposer une nouvelle et unique forme de rationalité, qui serait soutenue par la puissance politique, voire l'aurait conquise, devenant ainsi une idéologie. Brillant, l'esprit de Cyrano l'est tout autant que

¹²² Armand MATTELART, *Histoire de l'utopie planétaire. De la cité prophétique à la cité globale*, Paris, éd. La Découverte, 2000, p. 54.

¹²³ *Ibid.*, p. 55.

¹²⁴ *Ibid.*, p. 54.

¹²⁵ Jean SERVIER, *Histoire de l'utopie*, op. cit., p. 171 : « *Malgré les éléments habituels à l'utopie que nous trouvons dans son œuvre, malgré le climat féérique de ces voyages (...) Cyrano de Bergerac est un homme du XVII^e siècle, remettant en question les structures essentielles de la société de son temps, sous les dehors de la fantaisie* ».

¹²⁶ Cyrano DE BERGERAC, *Voyage dans la Lune (L'autre monde ou Les États et empires de Lune)*, Paris, éd. GF-Flammarion, 1970.

cinglante est sa plume. Dans *L'Histoire comique*, on rencontre, pêle-mêle, quelques grandes figures de la science et de l'utopie : Copernic, Kepler, Galilée, Descartes, Campanella, Cassendi (notons que, marque du mépris probable de Cyrano, Bacon n'apparaît pas) ; tous y sont qualifiés de « *brigands de la pensée* »¹²⁷, comme pour mieux brouiller les pistes du discours, ainsi que savait le faire Sir Thomas More lui-même. Comme le note Jérôme Ferrand, c'est aussi ce sens formidable de la provocation, cette « *culture de la dérision* »¹²⁸ qui réunit le gentilhomme parisien et le juriste londonien. Surtout, le récit de Cyrano de Bergerac est placé tout entier sous le signe de l'inversion. C'est un « contre-modèle » littéral de la réalité, aussi bien physique (on est sur la Lune) que sociale, et qui, malgré tout, nous informe subtilement sur celle-ci, comme le contre-jour raconte le jour lui-même. Dès les premières lignes de l'œuvre, Cyrano de Bergerac donne le ton : sa pensée, nous dit-il, « *dont la hardiesse (...) affirmée par la contradiction* »¹²⁹, le pousse à appuyer son voyage « *burlesque par des raisonnements sérieux* »¹³⁰. Et c'est ceinturé de fioles de rosée, qu'il s'élève, un matin, jusqu'aux plus hautes nuées. Mais, avant d'atteindre la Lune, il fait une escale involontaire en Nouvelle-France, dont le vice-roi lui demande, en écoutant son récit, s'il est scientifique ou magicien, pour avoir ainsi traversé « *neuf cent lieues en une demi-journée (...) sans se lasser* »¹³¹. Et Cyrano de justifier la rotondité de la Terre et l'héliocentrisme, mais sur le ton d'une discussion mondaine, en prenant des images issues de la vie quotidienne, particulièrement marquantes et drôles : « *il serait aussi ridicule de croire que ce grand corps lumineux tournât autour d'un point dont il n'a que faire, que de s'imaginer quand nous voyons une alouette rôtie, qu'on a, pour la cuire, tourné la cheminée à l'entour* »¹³². Il s'agit pourtant d'une rhétorique formidablement efficace, faisant appel au sens critique du lecteur, par le recours à une

¹²⁷ Armand MATTELART, *Histoire de l'utopie planétaire*, op. cit., p. 55.

¹²⁸ Jérôme FERRAND, « *Les États et Empires de la Lune et du Soleil* de Cyrano de Bergerac. Utopie satirique ou satire de l'utopie », in Jérôme FERRAND (sous la dir.), *Juristes en utopie*, op. cit., p. 141. Il faut toutefois noter que l'auteur ne conclut pas, pour autant, au rattachement de l'œuvre de Cyrano au champ utopique. Prenant même d'assez haut, avec un goût pour la provocation qu'il emprunte indubitablement à la quintessence même de son objet d'étude, les débats relatifs à cette appartenance jugée problématique par la plupart des analystes consciencieux, il les renvoie tous dos-à-dos, en signifiant à son lecteur toute « *la vanité de l'entreprise : ramener les États et Empires de la Lune et du Soleil dans le giron des utopies narratives, ou en faire une expression, non du genre, mais du mode utopique, serait le mener de Charybde en Scylla* ». Mais, qu'à cela ne tienne, le désaccord entre nous, malgré des liens de confraternité solide, ne m'ôtera pas la liberté intellectuelle, sinon la mauvaise foi, qui me pousse à voir dans le tonitruant voyage lunaire de Cyrano comme un écho fabuleusement pertinent de *l'Utopie* de Sir Thomas More, comprise dans son impossibilité terminologique, autant que dans sa portée rhétorique. Si ces deux auteurs avaient pu se rencontrer nul doute qu'ils se seraient reconnus dans leur finesse d'esprit comme dans la rigueur de leur méthode ; autrement dit, deux larrons sublimes en lutte contre l'idéologie dominante de leur temps.

¹²⁹ Cyrano DE BERGERAC, *Voyage dans la Lune*, op. cit., p. 31.

¹³⁰ *Ibid.*, p. 31.

¹³¹ *Ibid.*, p. 34.

¹³² *Ibid.*, p. 35.

analogie. Il faut se méfier des apparences, nous dit Cyrano, sincèrement épris de science¹³³, mais convaincu que « *l'orgueil insupportable des humains* »¹³⁴ peut, hélas, compromettre la recherche de la Vérité.

Mais, en définitive, Cyrano de Bergerac s'avère plus préoccupé de règles sociétales qu'un Francis Bacon, obnubilé par la Recherche. Après s'être retrouvé confié, comme un animal curieux, à « *un certain bourgeois qui gardait les bêtes rares* »¹³⁵, il rencontre « *le démon de Socrate* »¹³⁶ et discute avec lui de politique. Et le droit n'est pas en reste : Armand Mattelart note que « *la gamme des codes normatifs (du corps, de la sexualité, de la famille, de l'argent, du langage, de la guerre, de la religion, de la mort) est passée au crible du cocasse* »¹³⁷. Les cités elles-mêmes, cadre essentiel de l'utopie, perdent sur la Lune leur qualité de repère, leur ancrage territorial, pour tout dire, leur « ailleurs ». Elles deviennent mobiles, montées sur roues, construites en bois, dotées de voiles ; telles des galions, elles se déplacent au gré des vents lunaires (*sic*) et changent littérairement, d'air et de point de vue à volonté. Cyrano de Bergerac pousse la Raison dans ses derniers retranchements ; il joue savoureusement avec le « logos », en le désacralisant pour mieux lui permettre de s'étalonner, de s'opposer à nouveau à toute forme d'appropriation idéologique. Ainsi, le rêve de l'égalité citoyenne est poussé à l'extrême parmi les Lunatiques, notamment en cas de guerre : « *estropiés contre estropiés, manchots contre manchots, débiles contre faibles, forts contre robustes* »¹³⁸. Cyrano se sert, admirablement, de la technique de l'inversion. Ainsi, accusé d'avoir osé affirmer devant les prêtres que « *la lune [i.e. la Terre] était un monde dont [il venait] et que leur monde n'était qu'une lune* »¹³⁹, Cyrano de Bergerac est traduit en justice. Un grand pontife l'accuse d'athéisme, et il est défendu par un avocat qui, rampant sur le dos,

¹³³ *Ibid.*, p. 41. Comme le prouve l'analyse, très méthodique, qu'il fait de son voyage jusqu'à l'astre lunaire : « *Je connus bien à la vérité que je ne retombais pas vers notre monde ; car encore que je me trouvasse entre deux lunes, et que je remarquasse fort bien que je m'éloignais de l'une à mesure que je me rapprochais de l'autre, j'étais très assuré que la plus grande était notre Terre ; pour ce qu'au bout d'un jour ou deux de voyage, les réfractions éloignées du soleil venant à confondre la diversité des corps et des climats, il ne m'avait plus paru que comme une grande plaque d'or ainsi que l'autre ; cela me fit imaginer que j'abaissais vers la Lune, et je me confirmai dans cette opinion, quand je vins à me souvenir que je n'avais commencé de choir qu'après les trois-quarts du chemin. Car, disais-je en moi-même, cette masse étant moindre que la nôtre, il faut que la sphère de son activité soit aussi moins étendue, et que, par conséquent, j'aie senti plus tard la force de son centre* ».

¹³⁴ *Ibid.*, p. 36.

¹³⁵ *Ibid.*, p. 55.

¹³⁶ *Ibid.*, pp. 55-56. Ce personnage lui affirme être né dans le Soleil, avoir vécu sur Terre, et y avoir connu, grâce à son extraordinaire longévité, tout à la fois Socrate, Caton, Brutus, César, et notamment Campanella et Gassendi.

¹³⁷ Armand MATTELART, *Histoire de l'utopie planétaire*, op. cit., p. 55.

¹³⁸ Cyrano DE BERGERAC, *Voyage dans la Lune*, op. cit., p. 76 : « *les soldats estropiés d'un côté sont tous enrôlés dans une compagnie, et lorsqu'on en vient aux mains, les maréchaux de camp ont soin de les opposer aux estropiés de l'autre côté...* ».

¹³⁹ *Ibid.*, p. 79.

plaide devant le Roi lui-même, non pas l'ignorance de la loi lunaire, mais bien la liberté de l'imaginaire¹⁴⁰. L'accusé s'en sort avec une réprimande, et l'obligation de dénier publiquement ses affirmations sur la Lune, « à cause du scandale que la nouveauté de cette opinion aurait pu causer dans l'âme des faibles »¹⁴¹. L'allusion au procès de Galilée est transparente. Sans compter que l'avocat, qu'il n'avait pas reconnu, n'est autre que le fameux démon de Socrate. D'une certaine façon, l'œuvre comique et satirique de *Cyrano de Bergerac* permet à l'utopie de se ressaisir, et de retrouver la rhétorique et la lucidité qui étaient celles de son fondateur anglais. À ce stade, elle reste, plus que jamais, un contre-modèle.

L'émouvant retour de l'Utopie

Lorsqu'arrive le XVIII^e siècle, la Raison semble avoir, disons, repris ses esprits et, loin de l'emballlement technique qui fut celui d'un Francis Bacon, tout en s'éloignant également de l'esprit satirique d'un *Cyrano de Bergerac*, même si, en 1726, Jonathan Swift, dans *Les voyages de Gulliver*, « raille le mythe d'une science sans abus et d'une technique au-dessus de la société »¹⁴², l'utopie réinvestit, disons, ses terres d'élection, bornées par Thomas More : l'apologie de la loi naturelle et la recherche d'une société plus égalitaire. Parallèlement à la rédaction et à la diffusion de *l'Encyclopédie* de Diderot et de d'Alembert, qui, par son judicieux système de renvois d'un article à l'autre, propose à ses souscripteurs une relecture critique, non idéologique, mais ô combien rhétorique, des fondements juridiques de la société monarchique d'ordres et de privilèges, les utopistes reprennent la plume et retrouvent leurs contre-modèles discursifs, dans une approche apaisée, « raisonnable », mais plus que jamais percutante.

Chez Etienne-Gabriel Morelly, il s'agit d'abord de retrouver le rêve calme d'un « *royaume agricole* »¹⁴³ proposé par Sir Thomas More, très proche de l'État de Nature, tout en étant un authentique contre-modèle pour une société d'Ancien Régime enivrée par les réformes, notamment fiscales et économiques. Morelly (dont le nom, qui renvoie explicitement à More, pourrait n'être qu'un

¹⁴⁰ *Ibid.*, p. 80 : « car s'il est homme, quand même il ne serait pas venu de la lune, puisque tout homme est libre, ne lui est-il pas libre de s'imaginer ce qu'il voudra ? Quoi ! Pouvez-vous le contraindre à n'avoir que vos visions ? ».

¹⁴¹ *Ibid.*, p. 81.

¹⁴² Armand MATTELART, *Histoire de l'utopie planétaire*, op. cit., p. 56. L'auteur insiste sur le scepticisme de Swift qui, pour le compte, l'éloigne de l'héritage utopique de More : « La société raisonnable n'existant pas chez les humains, la seule société de ce type se trouve chez les Houyhnhnms, les chevaux philosophes, qui font tout par raison et rien par amour, car ils ne connaissent pas cette forme de lien social ».

¹⁴³ *Ibid.*, p. 35.

pseudonyme de Diderot¹⁴⁴) choisit de puiser, dans la Nature elle-même, l'harmonie de sa société utopique, qui est le double en négatif de celle, réelle, où « *les législateurs ont rompu les liens de sociabilité* »¹⁴⁵. Dans ses trois œuvres successives, *l'Essai sur l'esprit humain* (1743), *La Basiliade ou le Naufrage des îles flottantes* (1753) et surtout *le Code de la Nature* (1755), « *l'énigmatique* »¹⁴⁶ abbé de Morelly se révèle à la fois héritier de Thomas More et très proche de Jean-Jacques Rousseau, qui, la même année, livre à l'Académie de Dijon, son célèbre discours sur *L'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* (et Morelly avait très probablement lu aussi son discours de 1750, sur *Les sciences et les Arts*). Il l'annonce, de fait, fièrement à ses lecteurs dans sa préface : « *vous apercevrez avec horreur la source et l'origine de tous maux, de tous crimes, là-même où vous prétendez puiser la sagesse. Vous verrez avec évidence, les plus simples et les plus belles leçons de la Nature perpétuellement contredites par la Morale et la Politique vulgaire* »¹⁴⁷. En décrivant le cheminement d'un peuple proche de l'État de Nature vers un idéal social fondé sur le partage et l'égalité, il montre sa maîtrise parfaite du discours utopique. C'est bien sur *le Code de la Nature* qu'il faut ici s'appuyer, car *la Basiliade* est plus poétique que philosophique, et même si le voyage imaginaire y tient sa place, c'est dans *le Code de la Nature* que l'on trouve, « *dépouillé de tout artifice* »¹⁴⁸, l'exposé d'un projet de constitution idéale ; ce qui positionne Morelly comme un utopiste accompli, certes, tourné résolument vers les racines du genre, et vers celui dont il est le quasi-homonyme, mais conscient de la dimension programmatique de son travail.

Soulevant le problème des transformations que le processus d'industrialisation impose aux sociétés européennes, Morelly fait la critique de la société qui l'environne, avant de livrer une constitution qui « *reprend pour l'essentiel* »¹⁴⁹ celle de *l'Utopie* de Sir Thomas More. On y retrouve la défense utopienne de la surproduction agricole et de la mise en commun des ressources céréalières, considérées comme les fondements d'une société saine et prospère¹⁵⁰. Les lois de la cité, peu

¹⁴⁴ *Ibid.*, p. 35.

¹⁴⁵ MORELLY, *Code de la Nature ou le véritable esprit de ses lois, de tout temps négligé ou méconnu*, Introduction par V. P. Volguine, Paris, éditions sociales, coll. *Les Classiques du Peuple*, 1970, p. 51.

¹⁴⁶ Jean SERVIER, *Histoire de l'utopie*, *op. cit.*, p. 197.

¹⁴⁷ MORELLY, *Code de la Nature*, *op. cit.*, p. 33.

¹⁴⁸ *Dictionnaire des utopies*, *op. cit.*, Jean-Luc BAUDRAS, V° « Morelly », p. 148. L'auteur ajoute, de surcroît, que « *Morelly affirme avoir écrit le Code dans le but avoué de répondre aux critiques formulées à l'encontre de la Basiliade et de développer sa philosophie d'une façon beaucoup plus fine que ne lui permettait la forme poétique du précédent ouvrage* ».

¹⁴⁹ Jean SERVIER, *Histoire de l'utopie*, *op. cit.*, p. 200.

¹⁵⁰ MORELLY, *Code de la nature*, *op. cit.*, p. 44 : « *abondance et variété de ces productions plus étendue que nos besoins, mais que nous ne pouvons recueillir sans travail ; tels sont les préparatifs de notre conservation, les soutiens de notre être* ».

nombreuses, doivent s'appuyer, écrit-il, sur « *ce que la Nature a fait pour disposer les hommes à une unanimité, à une concorde générale, et comment elle a prévenu le conflit de prétentions qui pourrait arriver. Elle a fait sentir aux hommes, par la parité de sentiments et de besoins, leur égalité de condition et de droits* »¹⁵¹. More ne disait pas autre chose lorsqu'il précisait que la constitution des utopiens, en s'appuyant sur « *un minimum de lois* », organisait, sur le plan des ressources, « *une répartition dont personne n'est exclu, chacun cependant [ayant] une large part* »¹⁵². Au fond, pour le Chancelier comme pour l'Abbé, les lois « justes » ne sont que le prolongement juridique du rejet social de la propriété privée et du primat économique de l'agriculture.

Partage des ressources, égalité de droits, concorde générale, et surtout aptitude de la cité idéale à prévenir, par la loi, plutôt qu'à réduire par le juge, les éventuels conflits liés aux ressources essentielles pour chacun : au fond, le projet de législation utopique de Morelly en appelle à la perpétuation des exigences morales de l'âge d'or du christianisme dans une société européenne en proie à une industrialisation effrénée, et pose la question philosophique la plus cruciale de son siècle : le progrès technique, et l'abondance qu'il permet, vont-ils provoquer la dissolution des mœurs qu'une frugalité, dictée par la nécessité, avait patiemment favorisé, tout en s'appuyant sur l'idéalisation de l'Antiquité ?

Il y a, également, chez Morelly, l'influence, très nette, de l'expérience sociale et juridique qu'ont constituée les Réductions des Jésuites au Paraguay et en Amérique Latine plus largement. Elles n'avaient pu influencer More, car la première Réduction ne date que de 1531, mais, au XVIII^e siècle, elles vivent leurs dernières heures. Aux yeux des utopistes, elles attestent de la concrétisation d'un modèle utopique fondé sur l'agriculture, la communauté de biens, l'absence totale d'héritage, le temps de travail réduit, et, enfin, la stricte observance des lois justes inspirées de la Nature, qui furent, du point de vue européen et chrétien, autant de garanties du bonheur social. Les Réductions furent dissoutes à l'initiative du roi Carlos III en 1768 et les Jésuites bannis de tous les territoires espagnols du Nouveau Monde. Selon Jean Servier, « *le Paraguay a été le trait d'union entre quatre siècles d'utopies et le présocialisme, à l'aube de la Révolution française : une illustration frappante de l'utilité des lois justes exerçant leur force contraignante sur la conscience individuelle pour le plus grand bien de la société* »¹⁵³. La formulation de Servier est certes datée, et bien trop définitive, mais elle garde sa pertinence substantielle, et consolide la réflexion.

¹⁵¹ *Ibid.*, p. 44.

¹⁵² Sir Thomas MORE, *L'Utopie*, op. cit., p. 129.

¹⁵³ Jean SERVIER, *Histoire de l'utopie*, op. cit., pp. 214-215.

En conclusion, il nous semble que l'œuvre de Morelly doit marquer la fin de ce chapitre consacré à la dimension de « contre-modèle » du discours utopique, car *le Code de la Nature*, incarne tout autant l'esprit des Lumières que l'amour de *l'Utopie*. L'hommage à Thomas More y est sincère et vibrant, mais il n'en reste pas moins vrai que le regard de l'abbé Morelly, comme celui des Lumières et des rédacteurs de *l'Encyclopédie*, à commencer par Diderot, avec lequel on l'a confondu, et qui fut considéré jusqu'au milieu du XIX^e siècle comme le véritable auteur du *Code*¹⁵⁴, est résolument tourné vers le futur. La soif de réformes concrètes est presque inextinguible. Et, après tout, note Morelly, le progrès en lui-même, au sens le plus littéral du terme (évolution, progression, cheminement vers un but), « *est la loi générale de la Nature* »¹⁵⁵. Par conséquent, et presque paradoxalement, Morelly semble réconcilier More et Bacon : la critique de la société actuelle n'est pas la fin de l'utopie, mais le moyen par lequel, les hommes, « *éclairés par la Raison (...) se désassujétissent des préjugés qui leur font prendre une ordre social historique et une construction humaine (...) pour des données naturelles* »¹⁵⁶, et peuvent alors, par ricochet et par la loi, bâtir un futur meilleur, plus conforme à leur nature véritable, à la Nature elle-même, et en s'appuyant sur « *le véritable esprit de ses lois* », comme l'indique le sous-titre de l'ouvrage, renvoi explicite et laudateur à *L'Esprit des Lois* du Baron de Montesquieu, le meilleur juriste que le siècle des Lumières aura connu. Mieux, il imagine, dans un passage spéculatif des plus audacieux qui fait figure, à nos yeux, de prélude discursif à l'engouement pour les uchronies du XIX^e siècle, ce que des lois « justes » et des institutions « paisibles » auraient pu donner à un peuple, si elles avaient été véritablement appliquées : elles, écrit-il, « *auraient de plus en plus resserré les liens de la société chez un peuple humain, bienfaisant, auraient été un puissant exemple pour une autre nation ; ces sages institutions auraient de proche en proche, étendu leur douce autorité par toute la terre ; elles auraient fait tomber les armes des mains des peuples les plus féroces* »¹⁵⁷. Avec Morelly, la route pour le triomphe discursif des « eunomies » est toute tracée.

¹⁵⁴ *Dictionnaire des utopies, op. cit.*, Jean-Luc BAUDRAS, V^o « Morelly », p. 149.

¹⁵⁵ *Ibid.*, p. 149.

¹⁵⁶ *Ibid.*, p. 149.

¹⁵⁷ MORELLY, *Code de la Nature, op. cit.*, p. 74 : le titre du passage est « *Combien des lois plus parfaites que les nôtres auraient eu de pouvoir* ».

CHAPITRE 2 :

« LES EUNOMIES, OU L'IDÉALISATION DE LA NORME »

Les impérieuses raisons de la Loi

Les utopies du XVIII^e siècle, on le sait, sont les plus normatives de toutes, et il ne s'agit pas ici de le démontrer, car cela a déjà été fait à maintes reprises. Il suffit de lire le formidable *Lumières de l'Utopie*, de Bronislaw Baczko, ou le *Dictionnaire de l'utopie au temps des Lumières*, auquel j'ai eu l'honneur de participer et qu'il a protégé de sa haute bienveillance jusqu'à son dernier souffle. Du point de vue de la culture juridique, ce qui est plus intéressant à repérer, dans le champ utopique du siècle des Lumières, ce n'est donc pas la présence de la loi, mais l'évolution de sa définition, ou plus précisément, le passage d'une rationalité à une autre dans la justification de son emploi et de sa rédaction. Car, petit à petit, on va le voir, la référence à la Nature, le cède à la nécessité de la Science, et, en utopie, le droit et les institutions se conçoivent de plus en plus comme une méthode et de moins en moins comme un mimétisme. Précisons qu'au XVIII^e siècle, c'est la société elle-même et sa viabilité, et non encore l'individu et ses libertés, qui est le grand sujet des utopistes. La conviction profonde qu'il ne peut y avoir de bonheur social sans le soutien des lois, et donc, sans un État fort, capable de sanctionner et d'encadrer le comportement des citoyens en déployant une justice impartiale, trouve sa justification tout entière dans *Le Léviathan* de Hobbes autant que dans le « *rule of law* » de John Locke. Et ce n'est que dans un second temps que les utopistes s'inspirent des conclusions de *L'Esprit de Lois* du baron de la Brède et de la vision égalitaire du Citoyen de Genève, dans *Le Contrat Social*. Inexorablement, l'État, qui n'était au départ, osons le dire ici, qu'une construction historique purement contingente, le simple effet collatéral des guerres féodales et des jeux d'alliance, par rapport à la conviction philosophique jusnaturaliste que la Société, elle, était inscrite dans la Nature même de l'Homme, est devenu, avec le triomphe des monarchies nationales, le seul garant de l'unité sociétale, de la liberté et de la sécurité civiles, face à l'idéal brisé, par la Réforme, autant que la querelle gallicane et les abus théocratiques des pontifes, d'une universalité des valeurs chrétiennes initialement prêchées par le catholicisme, qui se sont repliées, blessées au flanc, dans le domaine strictement spirituel, abandonnant le terrain politique aux monstres froids et à la résurgence des concepts de droit romain. Le fait que l'utopie du XVIII^e siècle sacralise la notion

de loi, dans toutes ses acceptions, « civile », « politique », et en particulier « naturelle », voire « divine », mais aussi « positive », trahit l'attachement viscéral de l'Occident moderne à l'État, corollaire nécessaire de la Norme, comme l'a bien montré l'anthropologie juridique, et un autre grand Bronislaw, Malinowski en l'occurrence, dans sa théorie fonctionnaliste du droit¹⁵⁸.

Les philosophes des Lumières, et les utopistes, ont bien compris les raisons de l'État et la nécessité de la Loi : assurer la sécurité et garantir les libertés, simultanément ; mais ce qu'il faut relever, c'est l'extraordinaire, l'inattendue, résilience de la loi divine, rapidement remaquillée en « loi naturelle », par le jeu d'un syllogisme implicite, et ce, en dépit du triomphe de la Raison. Pour le comprendre, il faut remonter à Thomas Hobbes et à sa classification des lois, au chapitre XXVI du *Léviathan*, dans lequel il revient sur une catégorie particulière : les « lois divines positives », c'est-à-dire celles qui ont été révélées par Dieu et qui ont fait l'objet d'une rédaction à destination d'un Peuple déterminé. La référence aux Hébreux et au Décalogue est transparente, mais le plus intéressant tient dans l'argumentation de Hobbes concernant la justification de l'obéissance due à ces lois : « *en toutes les choses non contraires à la loi morale (c'est-à-dire à la loi de nature), tous les sujets sont contraints d'obéir à cela qui est déclaré être la loi divine par les lois de l'État. C'est d'ailleurs ce que la raison de tout un chacun trouve évident, car, tout ce qui n'est pas contraire à la loi de nature peut être fait loi au nom de ceux qui ont la puissance souveraine, et il n'y a aucune raison pour qu'on ne soit pas moins obligé par elle quand elle est promulguée au nom de Dieu* »¹⁵⁹.

Certes, on peut critiquer la manière typiquement anglaise de contourner l'obstacle, cette façon irritante de passer par le jardin avant d'entrer dans la maison, mais le raisonnement juridique de Hobbes est imparable : si la loi naturelle, qui n'est même pas écrite, est discernable par la raison humaine, et qu'elle prend la forme d'une condition morale qui impose des limites au pouvoir législatif de chaque nation, et si l'on admet, par ailleurs, que toute loi naturelle est d'origine divine, et on le sait depuis Saint-Thomas d'Aquin, puisqu'il n'y a qu'un seul Créateur, alors nécessairement, toute loi écrite, entendez positive, qui serait présentée comme divine, et qui paraîtrait conforme à la morale, entendez raisonnable, doit, *a fortiori*, être respectée et sanctionnée par l'État. Une belle manière d'enraciner, dans l'esprit du Croyant comme de celui qui se rêve Citoyen, par le truchement d'une fiction utopique, que le respect de toute loi écrite, positive,

¹⁵⁸ Norbert ROULAND, *Anthropologie juridique*, Paris, éd. P.U.F., coll. *Droit fondamental*, 1988, p. 55 et suivantes.

¹⁵⁹ Thomas HOBBS, *Le Léviathan*, Paris, éd. Gallimard, coll. *Folio Essais*, 2001, p. 435.

sanctionnée par un État doit être égal à celui dû à Dieu lui-même. Ou pour le dire autrement, et de façon plus métaphorique, la représentation occidentale de la Loi n'a pas changé d'un iota au passage de la Modernité, et, depuis que sa « *scrupuleuse observance était la condition de l'entrée dans la Terre Promise pour les générations purifiées par l'exil du désert* »¹⁶⁰, elle demeure étroitement liée au pouvoir souverain, et donc à l'État. Du coup, en dépit de son appel à une communion, ou comme on le formulerait aujourd'hui une « reconnexion », avec la Nature Toute-puissante, l'utopie du XVIII^e siècle ne parvient pas à s'abstraire de cet « impensé » juridique de la nécessité de la loi positive, et, tout en abandonnant, provisoirement, l'idée d'incarner un authentique contre-modèle juridique, se lance, à corps perdu et en toutes circonstances, dans l'éloge immodéré de la Norme, en s'appuyant de plus en plus sur la science, comme plusieurs exemples du corpus vont nous permettre de l'illustrer. Un utopiste, toutefois, par lequel il convient de commencer, sait, malgré les apparences, garder cette part d'ironie que le père de *l'Utopie* cultivait si habilement, et avance vers un futur qu'il feint de croire inéluctable, et qui pourrait bien n'être qu'un outil critique : Louis-Sébastien Mercier.

L'ironie, première loi de l'uchronie

Prenons d'abord l'ouvrage, imposant (c'est l'une des plus longues utopies écrites à l'époque des Lumières), et pour le plaisir du jeu intellectuel, au pied de la lettre. *L'an 2440, rêve s'il en fut jamais*, fut donc publié la première fois en 1770, à Amsterdam, « *pour éviter les tracasseries de la censure* »¹⁶¹, par un fils de marchand qui, devenu journaliste, était aussi un grand connaisseur de l'âme parisienne de son temps¹⁶². Éclairé très tôt par la philosophie des Lumières, lecteur de Montesquieu et de Rousseau, Mercier était aussi proche d'Olympe de Gouges, qu'il rencontra en 1775, et avec laquelle il rêva à bien d'autres utopies, y compris féministes¹⁶³. Dans *L'An 2440*, sous le paravent d'une citation suggestive de Leibniz, qui semble lui servir d'exorde, même si elle est

¹⁶⁰ Jean SERVIER, *Histoire de l'utopie*, op. cit., p. 215.

¹⁶¹ Armand MATTELART, *Histoire de l'utopie planétaire*, op. cit., p. 64.

¹⁶² Parallèlement à *L'An 2440*, Louis-Sébastien livre un impressionnant *Tableau de Paris*, en douze volumes, dans lequel il décrit la vie quotidienne du peuple parisien, tout en tournant en dérision, comme il se doit, certaines des mœurs de la haute société. Le *Tableau de Paris* fut publié sans nom d'auteur de 1782 à 1788. Il a été repris par extraits dans une édition contemporaine, ci-après indiquée, et il est disponible intégralement en ligne sur Gallica. Louis-Sébastien MERCIER, Paris, éd. La Découverte, 2006.

¹⁶³ Michel FAUCHEUX, *Olympe de Gouges*, Paris, éd. Gallimard, coll. *Folio Biographies*, 2018.

complètement sortie de son contexte¹⁶⁴, Mercier soutient les rêves institutionnels et sociaux de son temps par l'absolu de la norme, et projette, le premier, l'utopie dans les temps à venir, plus précisément au XXV^e siècle¹⁶⁵. Ce qui a tout le moins, et même en restant au premier degré, est une marque de pessimisme : il faudra donc attendre presque 700 ans pour voir la réalisation des projets économiques des Lumières. Mercier invente « l'uchronie », au sens étymologique du terme, c'est-à-dire qu'il décrit une utopie située dans le futur, qui est, par définition, « un temps qui n'existe pas », ou du moins « qui n'existe pas encore ». Même si, et il faut le reconnaître ici, il ne forge pas le néologisme, et n'a pas l'audace narrative d'un Charles Renouvier, philosophe républicain qui, au siècle suivant, inventera véritablement ce « futur antérieur », en revisitant l'histoire de Rome, pour mieux faire l'éloge de la révolution de 1848. Nous lui consacrerons largement notre troisième chapitre. Par ricochet, Mercier rejette l'hypothèse d'une île inconnue, inaccessible ou lointaine. L'espace futur où s'applique sa législation parfaite n'est donc nullement un mystère, puisqu'il s'agit du Paris du XXV^e siècle qu'il décrit, toujours ville-capitale d'une monarchie française, certes, les deux radicalement transformées.

Passons à l'examen du fond. Dans son introduction très fouillée, Christophe Cave relève que l'utopie futuriste de Louis-Sébastien Mercier est en parfaite conformité avec les exigences de transparence et de rationalité du droit, qui caractérisent les idéaux des Lumières. Elle s'appuie sur « *les lois, les codes, les pratiques juridiques (jusqu'aux prisons et aux exécutions publiques)* »¹⁶⁶. Mercier confie à la norme la triple mission : dissiper les ténèbres de l'Ancien Régime, garantir l'égalité des citoyens devant la justice, et mettre fin à l'arbitraire fiscal. Le passage sur le paiement de l'impôt est particulièrement savoureux, lorsqu'on sait la recherche désespérée d'une juste réforme fiscale par la monarchie française. Un coffre sur lequel il est inscrit : « *Tribut dû au roi représentant l'État* »¹⁶⁷, remplace l'ancienne fonction de receveur général des finances, puisque les sujets y déposent librement et spontanément leurs impôts, sous la forme de « *paquets cachetés* »¹⁶⁸.

¹⁶⁴ « *Le présent est gros de l'avenir* ». La citation provient de l'ouvrage de Gottfried Wilhelm Leibniz, intitulé *La Monadologie*, que le philosophe publie en 1714, à Vienne. On y trouve cette citation dans un passage concernant la connaissabilité des transformations d'une chose en ce qu'elle contient, elle-même, la trace de tous ses états précédents. Gottfried Wilhelm LEIBNIZ, *La Monadologie*, Paris, éd. Bertrand, 1886, p. 55. Voir également, l'édition plus récente, *Discours de métaphysique suivi de La Monadologie*, Paris, éd. Gallimard, coll. *Tel*, 1995.

¹⁶⁵ Louis-Sébastien MERCIER, *L'An 2440, rêve s'il en fut jamais*, Paris, éd. La Découverte, 1999.

¹⁶⁶ *Ibid.*, pp. 9-10.

¹⁶⁷ *Ibid.*, p. 252.

¹⁶⁸ *Ibid.*, p. 252.

C'est là une bien belle manière d'inverser la vieille problématique de la collecte de l'impôt. Mercier « réifie » l'obligation légale, et esquisse une société future si policée, que la contribution fiscale est y volontaire, voire enthousiaste. Nous sommes d'accord : il ne s'agit plus, dans cette « uchronie », de retrouver la simplicité des temps premiers, quand l'homme était proche de l'État de Nature, mais bien de rationaliser le fonctionnement des grands services de l'État, grâce à la loi. Toutefois, l'ironie est au rendez-vous : Mercier évoque l'existence d'un second coffre, certes « *d'une grandeur plus médiocre* »¹⁶⁹, dans lequel les Parisiens peuvent faire des dons spontanés à l'État, en plus de leur impôt. Et il voit des Parisiens s'y diriger avec enthousiasme. « *Ô le peuple loyal!* »¹⁷⁰, s'exclame l'auteur de *l'An 2440*, manifestement amusé par sa propre audace.

Il n'en reste pas moins que l'utopie future de Mercier est viscéralement normative. Elle annonce la Révolution, en ce qu'elle exile les arguties des juristes et fait du juge « la bouche de la loi », au sens littéral du terme, puisque ce dernier se contente de lire, ou de faire lire à voix haute, le contenu de la législation aux inculpés et aux condamnés. Le XXV^e siècle a pratiquement supprimé les avocats, les greffiers, et « *tous ces larrons qui ruinaient des familles entières en barbouillant du papier* »¹⁷¹. Dans le Palais du Justice du XXV^e siècle, les procès n'excèdent jamais un an, « *les juges ne reçoivent plus d'épices* »¹⁷². Mais, l'eunomie future de Mercier repose surtout sur une dénonciation, viscéralement critique, de la législation du passé. C'est là, dans son rejet de l'état du droit à la fin de l'Ancien Régime, que l'auteur trouve sa plus belle verve, et le texte toute sa justification rhétorique. La splendeur candide de l'avenir ne lui sert, au fond, que de contraste pour mieux fustiger les pratiques juridiques de son temps. Le passage concernant la production législative du XVIII^e siècle en est la plus savoureuse des illustrations :

« *Vos lois ! Pouvez-vous donner ce nom à ce ramas indigeste de coutumes opposées, à ces vieux lambeaux décousus, qui ne présentaient que des idées sans liaison et des imitations grotesques. Pouvez-vous adopter ce monument barbare, qui n'avait ni plan, ni ordonnance, ni objet ; qui n'offrait qu'une compilation dégoûtante, où la patience du génie s'engloutissait dans un abîme bourbeux ?* »¹⁷³.

¹⁶⁹ *Ibid.*, p. 252.

¹⁷⁰ *Ibid.*, p. 252.

¹⁷¹ *Ibid.*, p. 86.

¹⁷² *Ibid.*, p. 87.

¹⁷³ *Ibid.*, p. 87.

Le législateur du futur a donc dû procéder à « *une refonte entière* » de la matière juridique et faire « *d'une masse bizarre (...) une statue exacte et bien proportionnée* »¹⁷⁴. On retrouve ici l'exigence de la clarté des lois qui s'exprimait déjà dans les premières utopies. En jouant sur l'ambiguïté du terme « refonte », on pourrait même écrire que, dans le monde futur de Mercier, la rédaction de la loi demeure une forme d'artisanat, une noble technique, ainsi que les Grecs et les Romains l'envisageaient. Comme chez More et chez Campanella, aucun enfant ne doit ignorer le contenu de la loi, et c'est pourquoi, raconte l'interlocuteur de Mercier, « *à quatorze ans, on nous lit les lois de la patrie. Chacun est obligé de les écrire à la main* »¹⁷⁵. Mercier insiste, en note, en comparant ces exigences avec la situation présente du droit français : « *c'est une chose inconcevable que nos lois les plus importantes, tant civiles que criminelles, soient ignorées de la plus grande partie de la nation* »¹⁷⁶. Au fond, ce qui se joue, ici, dans le rapport entre la norme et l'utopie, touche à presque à l'application de la loi dans le temps. C'est la hantise de ne pas parvenir à enrayer les dérives présentes du droit monarchique qui pousse sans doute Louis-Sébastien Mercier à renoncer au format classique de l'utopie, pour provoquer le glissement progressif de son discours critique vers « l'uchronie ». De façon claire, et au contraire des auteurs qui le suivront, le Paris futur de Mercier n'est rien d'autre qu'un espace rhétorique, exactement comme l'était l'île pour Sir Thomas More. C'est pourquoi, nous tenions à traiter de *l'An 2440* en tête de ce chapitre, plutôt consacré aux promesses eunomiques du XVIII^e : il permet de les jalonner.

D'ailleurs, Mercier ne se tourne pas que vers l'illustre prisonnier de la Tour de Londres : malgré la projection de son idéal dans le futur, c'est à l'œuvre de Jean-Jacques Rousseau qu'on rend hommage dans les bibliothèques de *l'An 2440*. À son idéalisation de l'Antiquité, des législations sages de Lycurgue et de Solon. Même la proportionnalité des délits et des peines et le principe de célérité de la justice pénale en uchronie renvoient moins à Cesare Beccaria, pourtant traduit par Morellet dès 1765, et disponible pour Mercier, qu'à un souvenir idéalisé du code de Dracon du VII^e siècle avant Jésus-Christ, et à sa sévérité. De fait, dans *l'An 2440*, en cas d'infraction criminelle, le coupable est enchaîné, exposé publiquement dans une cage et, rapidement, « *la punition suit le forfait* »¹⁷⁷. Oncques ne vit justice plus expéditive. La prison n'existe plus : seule la mort, ou l'exil, comme dans les royaumes archaïques de Homère, punit les criminels et les récidivistes. Enfin, pour dernière preuve que le futur dépeint par Mercier surgit tout droit du terreau antique revisité par

¹⁷⁴ *Ibid.*, p. 87.

¹⁷⁵ *Ibid.*, p. 92.

¹⁷⁶ *Ibid.*, p. 92, note « a ».

¹⁷⁷ *Ibid.*, p. 88.

Jean-Jacques Rousseau : l'avènement de la société parfaite ne s'explique pas du tout par un lent progrès de l'Histoire : il a fallu, écrit Mercier, « *l'héroïsme d'un grand homme (...) d'un roi-philosophe, digne du trône puisqu'il le dédaignait* »¹⁷⁸. En somme, un « Législateur » guidant le Peuple vers un avenir radieux d'égalité et de progrès technique. On reconnaît ici l'idéal platonicien de la philosophie au pouvoir et l'éloge rousseauiste des hommes illustres, grecs et romains, qui l'ont fasciné dès l'enfance. La culture de Mercier reste bien celle d'un homme de son temps, imprégné d'humanisme, et, à l'instar d'un Thomas More, masquant son scepticisme sous le masque d'une ironie savamment dosée.

Conjuguer la loi et la citoyenneté au futur simple

Malgré tout, au tournant du XVIII^e siècle, et au-delà de l'approche délicieusement ironique de Louis-Sébastien Mercier, c'est bien l'héritage de Francis Bacon qui semble avoir gagné la lutte utopique qui l'opposait à celui de More. La promesse scientifique de *La Nouvelle Atlantide* l'emporte sur le contre-modèle juridique de *l'Utopie* : la science, par sa méthode, a donné aux esprits rationnels des philosophes un accès presque illimité à l'Univers, et, par ricochet, elle les invite à franchir, grâce au progrès technique, les limites traditionnelles du savoir. Dans le frontispice de son *Novum Organum*, en 1620, Francis Bacon enjoignait déjà son lecteur de dépasser les colonnes d'Hercule¹⁷⁹, pour mieux faire reculer, comme son utopie, ensuite, y invitait, « *les bornes de l'empire humain* »¹⁸⁰. Le message est passé : l'utopie des Lumières cesse d'être une nostalgie, pour se muer en propédeutique du futur. Un futur qu'on croit nécessairement radieux, d'abondance et d'égalité, un futur à la morale rationalisée, à la loi simplifiée, à la justice droite, impartiale et célère, mais qui, en définitive, et on s'en rend compte si on l'envisage comme un « futur antérieur » (celui qu'on aurait pu), avec le recul du temps et des événements révolutionnaires, devait s'avérer tout aussi candide, sinon plus, que cette Nature revisitée des premières Lumières, que *Le Code de la Nature* de l'abbé Morelly incarne parfaitement. Imperceptiblement, tout d'abord, mais de façon inexorable, la loi utopique acquiert de nouveaux caractères. De simple projet de législation idéale ou, disons, modèle de constitution conforme au paradigme dominant de la Norme, la loi devient la

¹⁷⁸ *Ibid.*, p. 226.

¹⁷⁹ Mickaël POPELARD, « Voyages et utopie scientifique dans *La Nouvelle Atlantide* de Bacon », in *Études Epistémè*, revue de littérature et de civilisation (XVI^e – XVIII^e siècle), 2006, n°10, à consulter en ligne : <http://journals.openedition.org/episteme/951> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/episteme.951>

¹⁸⁰ Sir Francis BACON, *La nouvelle Atlantide*, op. cit., p. 119.

clef d'un processus de transformation qui mène à un futur *nécessaire*. De mimétique, la législation rêvée devient véritablement programmatique. L'« âge d'or » des utopies de la Renaissance bascule vers l'avant de la nef et devient un point chatoyant à la proue. Les colonnes d'Hercule ont finalement disparu sous l'horizon, à la poupe. Et, tout à l'avant, c'est le tableau visionnaire d'un Condorcet sert de phare, pour atteindre, enfin, le programme positif de Saint-Simon.

Marie Jean Antoine de Caritat, Marquis de Condorcet, est un scientifique, un philosophe, un poète, et l'un des acteurs majeurs de la Révolution. Député girondin et principal rédacteur d'un long projet de constitution pour l'an I de la République, qui fut finalement écarté par les jacobins, il est surtout, à la fin de sa vie, le chantre positif de l'eunomie dans son *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain* (1795). Rédigée durant l'été 1794, en lieu et place d'un *Fragment de Justification*, qu'il avait commencé après son décret d'arrestation prononcé par une Convention dépassée par le processus de radicalisation de la Révolution, cette *Esquisse* a pourtant été méditée depuis longtemps. Elle est bâtie sur « *le trésor d'une mémoire sans faille, celle d'un homme qui a immensément lu et beaucoup retenu* »¹⁸¹. Condorcet y est porté par une conviction profonde : les progrès de l'esprit humain ne peuvent avoir pour conséquence que le progrès de la condition humaine, au sens matériel. Et, dans ce changement à la fois social et philosophique, le droit fait figure d'instrument essentiel. Condorcet établit un lien de causalité très rationnel, entre les progrès de la législation, c'est-à-dire ce « moment normatif » qui caractérise la pensée des Lumières et l'apport révolutionnaire, et l'enracinement de la notion même de citoyenneté dans le droit public français, qui écarte, définitivement, celle de sujet. Bronislaw Baczko écrit, à ce propos, que *l'Esquisse* est « *la forme la plus complète et la plus rationaliste de l'utopie citoyenne* »¹⁸². Ce faisant, Baczko atteste que la conception de Condorcet est bien celle d'une citoyenneté nouvelle, tournée vers le futur, et non pas l'idéalisation des vertus civiques de l'Antiquité. Cette citoyenneté qu'il décrit dans son *Esquisse* doit être, à l'instar des institutions de la cité future, envisagée comme « *une construction à la fois politique et culturelle* »¹⁸³. Le citoyen de Condorcet est un homme nouveau, débarrassé du despotisme et des préjugés, sincèrement épris d'égalité, mais qui, surtout, ne surgit pas soudain *ex nihilo*, de l'autre côté du futur, ni ne prétend arriver d'une île lointaine sauvée par un

¹⁸¹ Élisabeth et Robert BADINTER, *Condorcet*, Paris, éd. Livre de Poche, 1988, p. 658.

¹⁸² Bronislaw BACZKO, *Lumières de l'utopie*, Paris, éd. Payot, 1978, p. III.

¹⁸³ *Ibid.*, p. III. Ici, Condorcet prolonge la réflexion d'un Diderot, qui, dans l'article « Cité » de *l'Encyclopédie*, rappelait que « *toute cité a deux origines, l'une philosophique, l'autre historique* ». Préciser la référence. Voir, *l'Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, 1^{ère} édition, Tome 3, pp. 485-487 ; https://fr.wikisource.org/wiki/L'Encyclopédie/1re_édition/CITÉ

législateur mythique : le citoyen de Condorcet est le produit d'une lente et patiente pédagogie du Droit et de la Raison qui commence avec les Lumières, se poursuit à la Révolution et s'accomplit pleinement dans cette « dixième époque » du *tableau historique des progrès de l'esprit humain*. Nous sommes bien, ici, et on le comprend dès la première approche de l'œuvre du Girondin, dans tout autre chose que la description, quelque peu désabusée, d'un Paris du XXV^e siècle, que l'on pouvait lire sous la plume d'un Louis-Sébastien Mercier.

Pour Condorcet, il ne s'agit pas de faire la critique des insuffisances ou des errances de la Révolution, même si elles sont graves, mais bien de bâtir l'avenir par le Droit et la Raison. Il faut donc se pencher sur sa définition même de la loi, si l'on veut comprendre toute la profondeur de sa pensée. De façon surprenante, autant dire « audacieuse », c'est d'abord au droit public qu'il s'intéresse, et c'est même la loi naturelle qu'il remet à sa juste place. Condorcet est l'un des premiers philosophes, en effet, au nom de la liberté des générations futures, à percevoir le caractère délétère d'une loi perpétuelle, fût-elle divine ou naturelle, et de la nécessité corrélative d'une loi citoyenne, toujours adaptée à ceux auxquels elle s'applique. Comme il l'écrivait dès l'année 1789, dans son mémoire *Sur la nécessité de faire ratifier la constitution par les citoyens* : « La durée de toute loi constitutionnelle a donc pour véritable limite le temps nécessaire pour que la moitié des citoyens existants au moment de l'acceptation de la loi ait été remplacée par de nouveaux Citoyens (...) Cette détermination de la plus grande durée que l'on puisse donner à une loi irrévocable, me paraît importante. Car personne n'ose plus soutenir qu'il puisse exister légitimement de lois perpétuelles »¹⁸⁴. Mieux, Condorcet préfigure le recours au suffrage universel, voire la légitimation des réformes constitutionnelles par la voie référendaire. Il écrit : « L'ordre social n'aura vraiment atteint le degré de perfection auquel on doit tendre sans cesse, qu'à l'époque où aucun article des lois ne sera obligatoire, qu'après avoir été soumis immédiatement à l'examen de tout individu »¹⁸⁵.

Mais le marquis va plus loin encore : dans sa « dixième époque », celle située, avec une prudence remarquable, dans un futur qui reste indéterminé, il identifie une nouvelle catégorie de lois, qu'il ajoute à la typologie, pourtant déjà bien fournie, qu'avait livrée le XVIII^e siècle depuis *l'Esprit des Lois* de Montesquieu et l'article éponyme de *l'Encyclopédie*, écrit par un Chevalier de Jaucourt idolâtre du baron de la Brède : ces nouvelles lois, donc, ne sont ni divines, ni naturelles, ni politiques, ni civiles ; elles ne sont pas même véritablement juridiques. Ce sont des lois générales,

¹⁸⁴ Jean-Antoine-Nicolas de CARITAT, marquis de CONDORCET, *Sur la nécessité de faire ratifier la constitution par les citoyens et sur la formation des communautés de campagne*, Paris, de l'imprimerie de Ph.-D. Pierre, premier imprimeur ordinaire du roi, 179-, pp. 4-5 ; <https://catalogue.bnf.fr/ark:/12148/cb37237378r>

¹⁸⁵ *Ibid.*, p. 25.

« nécessaires et constantes »¹⁸⁶, à l'instar de celles « qui règlent les phénomènes de l'univers »¹⁸⁷, mais qui s'appliquent aux sociétés humaines et dont la connaissance résulte d'une entreprise rationnelle, qui n'a rien de chimérique : « celle de tracer, avec quelque vraisemblance, le tableau des destinées futures de l'espèce humaine, d'après les résultats de son histoire »¹⁸⁸. Ces lois de l'Histoire, donc, commandent à l'évolution du « genre humain »¹⁸⁹. Ce sont elles, une fois qu'elles seront bien connues, à force « du nombre, de la constance, de l'exactitude des observations »¹⁹⁰, qui auront raison, à la fin, de toutes les inégalités, entre les hommes comme entre les nations et les peuples¹⁹¹. La disparition des préjugés consacra le triomphe d'une morale universelle fondée sur la tolérance, et la rationalisation des institutions. Chez Condorcet, plus encore que chez Bacon ou chez Mercier, c'est le mariage entre la loi et la science qui fonde l'utopie future, son universalité. En ce sens, Condorcet préfigure les utopies scientifiques du XIX^e siècle, en particulier celle de Charles Fourier, dont nous allons reparler. Le « tableau » de Condorcet le positionne, dès lors, à l'équerre de la plupart de ses prédécesseurs : la législation, qui n'est plus strictement juridique, n'a plus besoin d'être contraignante ou même sanctionnée par un État puissant. Elle n'est même pas, *stricto sensu*, programmatique : il lui suffit de décrire l'avenir, puisque ce dernier est rendu inéluctable. L'Histoire elle-même y devient, pour reprendre l'expression de Fredric Jameson, « un torrent ahurissant de Devenir pur »¹⁹². Un jour viendra, écrit Condorcet, inspiré, où « le soleil n'éclairera plus sur la Terre que des hommes libres, et ne reconnaissant d'autre maître que leur raison ; où les tyrans et les esclaves, les prêtres et leurs stupides ou hypocrites instruments n'existeront plus que dans l'histoire »¹⁹³. Du coup, en considérant qu'ils n'étaient qu'étapes inévitables, Condorcet « excuse » les excès normatifs de la Terreur : les tribunaux révolutionnaires, les exécutions expéditives et les lois infâmantes ne discréditent pas la Norme elle-même, mais uniquement l'usage qui en fut fait par les Jacobins. Ainsi, même lorsque trente-deux députés girondins sont guillotins, le 31 octobre 1793, après que la Convention, sur l'intervention de Robespierre, a décidé de décréter que trois

¹⁸⁶ Jean-Antoine-Nicolas de CARITAT, marquis de CONDORCET, *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain, suivie de Réflexions sur l'esclavage des nègres*, Paris, Chez Masson & Fils, Libraires, 1822, p. 262.

¹⁸⁷ *Ibid.*, p. 262.

¹⁸⁸ *Ibid.*, p. 262.

¹⁸⁹ Bronislaw BACZKO, *Lumières de l'utopie*, *op. cit.*, p. 198.

¹⁹⁰ Jean-Antoine-Nicolas de CARITAT, marquis de CONDORCET, *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain*, *op. cit.*, p. 263.

¹⁹¹ *Ibid.*, p. 263.

¹⁹² Fredric JAMESON, *op. cit.*, p. 165.

¹⁹³ Jean-Antoine-Nicolas de CARITAT, marquis de CONDORCET, *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain*, *op. cit.*, p. 271.

jours d'audience suffiraient à tous les entendre, l'après-midi même, Condorcet est à sa table de travail, pleure, mais continue la rédaction de l'*Esquisse*, poussé par une invincible foi dans ce futur radieux¹⁹⁴. Le sang qui coule n'est, pour lui, que le signe du travail de l'Histoire, les contractions qui annoncent la naissance prochaine de « l'Événement qui se situe à la frontière des temps »¹⁹⁵.

Toutefois, en dépit de ce rationalisme qui imprègne sa pensée, et qui confine à l'idéologie car, même s'il se démarque des Jacobins, le marquis a une foi aveugle dans l'efficacité de la Norme et préfigure ce normativisme qui, dans la continuité d'Auguste Comte, contribuera au sacre de la Loi au XIX^e siècle, on ressent toute l'influence rémanente de la pensée chrétienne. L'*Esquisse d'un tableau des progrès historiques de l'esprit humain* peut s'analyser, dans son rapport à la temporalité, comme une rationalisation de l'eschatologie chrétienne telle que la décrivait Saint-Augustin dans *La Cité de Dieu*. La Science y remplace tout simplement la Divine Providence. À la dualité des cités terrestre et céleste, répond, chez Condorcet, celle des deux temporalités : la cité du futur, qui appartient à la Raison jusqu'au mépris de tout préjugé, et la cité du passé qui n'est que la prison historique des despotismes, au mépris de toute Raison. Particulièrement révélateur est d'ailleurs le fait que, pour le Marquis, comme pour le Berbère¹⁹⁶, l'Histoire ne commence véritablement qu'après la chute d'un présent décevant, et avec l'entrée dans un royaume fondé comme chrétien, ou dans la « dixième époque », strictement séparée des neuf premières, soumises aux aléas et aux passions. La « grandeur » de Condorcet, écrit encore Baczko, est d'avoir réussi à « réunir l'utopie à l'Histoire »¹⁹⁷ et la loi à la Science, tissant ainsi un « fil rouge » entre les utopies scientifiques du XVII^e siècle et les utopies sociales du XIX^e siècle, dont Saint-Simon devait baliser la route, en couvant l'émergence l'esprit positif.

Mais avant d'aborder l'œuvre de Saint-Simon, il faut rappeler que la place de la notion de « loi juste » dans le processus révolutionnaire ne se résume pas à la seule vision scientifique d'un Condorcet ; il faut aussi évoquer, même de façon brève, la tentative de concrétisation légale d'une société égalitaire par Joseph « Gracchus » Babeuf (1760-1797). Celle-ci se matérialise d'abord dans le discours préliminaire du *Cadastre perpétuel*, un texte qui date, rappelons-le, de l'année 1789 elle-même et qui entend « rendre au bonheur une infinité de malheureux qui gémissent sous la

¹⁹⁴ Élisabeth et Robert BADINTER, *Condorcet*, Paris, éd. Livre de Poche, 1988, p. 665.

¹⁹⁵ Bronislaw BACZKO, *Lumières de l'utopie*, op. cit., p. 199.

¹⁹⁶ Saint-Augustin est né à Thagaste, voir René POTTIER, « Saint-Augustin le Berbère », Paris, Publications techniques et artistiques, 1945.

¹⁹⁷ Bronislaw BACZKO, *Lumières de l'utopie*, op. cit., p. 201.

tyrannie de la taille arbitraire»¹⁹⁸. Mais, malgré la chronologie et l'aspiration à l'égalité fiscale, cette réflexion appartient moins à la Révolution qu'aux Lumières, en ce qu'elle s'appuie largement sur l'idéalisation de l'histoire de la république romaine : Babeuf rappelle, à l'instar de Sir Thomas More, que l'utopie n'est pas réalisable sans une « *loi agraire* »¹⁹⁹ qui en garantit la postérité matérielle, et il renvoie ses lecteurs aux réformes proposées, à la fin de la république romaine, par les tribuns de la Plèbe, dont il emprunte le patronyme et l'idéal de répartition des terres²⁰⁰. De même, Babeuf penche plus du côté du « droit naturel » que de la science. Même s'il refuse d'en revenir au modèle de l'État de Nature, qui était un lieu commun des Lumières, il « *affirme que le premier, le plus évident, et le plus imprescriptible de tous les droits demeure le droit de vivre* »²⁰¹. Quant à l'influence chrétienne, qui paraît aussi rémanente que celle du chancelier récalcitrant, force est de reconnaître que sa *Conspiration des Égaux* se place dans une sorte de millénarisme résurgent et n'a rien de véritablement scientifique. Condorcet est loin, il ne s'agit pas du même futur. La brochure diffusée par Babeuf annonçait, à l'instar de l'utopie de l'avocat strasbourgeois Collignon dont elle s'inspire très largement, un « *changement du monde entier* »²⁰², qui s'appuierait, pour tout dire, sur « *l'égalité des possessions comme fondement du bien commun* »²⁰³. Mais Babeuf n'explique pas ce que sera véritablement le futur. C'est plus le rêve d'un énième Pays de Cocagne, que la propédeutique d'une nouvelle ère. Saint-Simon, lui, et plus encore, Étienne Cabet, aborderont la question de front, et de façon positive.

L'esprit positif de Saint-Simon

Pour Claude-Henri de Rouvroy, comte de Saint-Simon (1760-1825), la Révolution de 1789 fut l'acmé d'une phase critique dans l'Histoire humaine, mais purement transitoire, qui préparait la victoire, durant la phase organique qui devait suivre, de la « science générale » et de « l'esprit positif

¹⁹⁸ Victor DALINE, Armando SAIITA & Albert SOBOUL (sous la dir.), *Œuvres de Babeuf*, Paris, Bibliothèque nationale, 1977, tome 1, p. 202 : *Lettre du 23 mai 1787*.

¹⁹⁹ Stéphanie ROZA, « Comment la révolution a transformé l'utopie : le cas de Gracchus Babeuf », in *Annales historiques de la Révolution française*, n°366, 2011, p. 94.

²⁰⁰ À propos des frères Tiberius et Caius Gracchus, consulter l'ouvrage de Christopher BOUIX, *La véritable histoire des Gracques*, Paris, éd. Les Belles Lettres, 2012. L'auteur note notamment, dans son chapitre sur les réformes gracchiennes que, « *parmi les lois qu'il [Caius] proposa pour favoriser le peuple et abaisser le Sénat, l'une était domaniale et partageait entre les pauvres les terres publiques* », p. 153.

²⁰¹ Stéphanie ROZA, *op. cit.*, p. 91.

²⁰² Claude-Boniface COLLIGNON, *L'Avant-coureur du changement du monde entier par l'aisance, la bonne éducation et la prospérité générale de tous les hommes...*, Paris, éditions d'Histoire Sociale (EDHIS), 1966.

²⁰³ Stéphanie ROZA, *op. cit.*, p. 92.

» dans une nouvelle ère organique de construction sociale portée par une législation éclairée par la recherche scientifique. L'avenir décrit par Saint-Simon est, comme la dixième époque de Condorcet, « *l'âge d'or du genre humain* »²⁰⁴, qui sera ponctué de grandes réussites industrielles, et consolidé par une législation inspirée par les ingénieurs et les travailleurs. Le droit doit donc, lui aussi, se réinventer à l'aune d'une rationalité sans faille et faciliter l'application au monde social des méthodes qui ont permis aux sciences d'expliquer le monde physique. Saint-Simon l'explique en 1814, dans un texte appelant à la réorganisation de la société européenne : « *Toutes les sciences, de quelque espèce qu'elles soient, ne sont autre chose qu'une suite de problèmes à résoudre, de questions à examiner, et elles ne diffèrent l'une de l'autre que par la nature de ces questions. Ainsi, la méthode qu'on applique à quelques-unes d'elles doit leur convenir à toutes (...) car cette méthode n'est qu'un instrument entièrement indépendant des objets auxquels on l'applique et qui ne change en rien leur nature* »²⁰⁵. Saint-Simon voit dans l'ordre physique du monde, non seulement une « *armature* »²⁰⁶ de lois fondamentales à imiter, mais de surcroît, un ensemble de valeurs cardinales dont toute cité qui ambitionne au bonheur devrait s'inspirer. Il en appelle à une « *physiologie sociale* »²⁰⁷ qui permet d'aborder les questions sociales et juridiques comme on traite les problèmes scientifiques : de manière strictement positive, en tournant le dos aux préjugés irrationnels. Aucun fondement autre que scientifique ne saurait être acceptable. Même si Auguste Comte devait, par la suite, se détourner de l'approche utopique de son maître, il ne faut pas ignorer, comme le recommande Georges Gurvitch, que c'est bien Saint-Simon qui fonde la physique sociale. Mieux : Saint-Simon préfigure également Charles Fourier, puisqu'il considère que la société ne sera parfaite que si elle

²⁰⁴ Saint-SIMON, *Textes choisis, préface et commentaires Jean Dautry*, Paris, Éditions Sociales, coll. *Les classiques du peuple*, 1951, p. 99 : « *L'imagination des poètes a placé l'âge d'or au berceau de l'espèce humaine parmi l'ignorance et la grossièreté des premiers temps... C'était bien plutôt l'âge de fer qu'il fallait y reléguer. L'âge d'or du genre humain n'est point derrière nous, il est au-devant, il est dans la perfection de l'ordre social ; nos pères ne l'ont point vu, nos enfants y arriveront un jour : c'est à nous de leur en frayer la route* ».

²⁰⁵ Saint-SIMON, *Textes choisis, op. cit.*, p. 91.

²⁰⁶ Jean SERVIER, *Histoire de l'utopie, op. cit.*, p. 242. Servier note toutefois que l'idée est ancienne, qu'elle remonte au XVII^e siècle, et que Saint-Simon ne se contente que de poursuivre « *cette recherche vieille de deux siècles* ».

²⁰⁷ L'expression est reprise, et préférée à celle de « *physique sociale* », par le sociologue Georges Gurvitch qui publie en 1965, sous ce titre, un recueil des œuvres « *sociologiques* » de Saint-Simon, qui contient notamment « *De la physiologie sociale* ». Gurvitch considère, dans son avant-propos, que Saint-Simon est « *le vrai fondateur* » de la sociologie, et qu'il s'inscrit, à la différence d'Auguste Comte, non dans le prolongement strict de l'œuvre de Condorcet, comme le pense Émile Durkheim, mais plutôt dans la préparation, sinon l'anticipation, de celles de Proudhon et de Marx. Voir Claude-Henri de SAINT-SIMON, *Œuvres choisies*, Introduction et notes de Georges Durvitch, professeur à la Sorbonne, Paris, Presses Universitaires de France, coll. *Bibliothèque de sociologie contemporaine*, 1965, pp. 4-5. L'ouvrage est repris et disponible gratuitement en ligne au format numérique par Jean-Marie Tremblay, dans le site *Les classiques des sciences sociales*, à l'adresse suivante : http://classiques.uqac.ca/classiques/saint_simon_Claude_henri/physiologie_sociale/physiologie_sociale.html

se conforme à l'ordre cosmique : à ses yeux, les lois positives sont le corollaire de lois physiques, notamment celle de « *la gravitation universelle* »²⁰⁸ et doivent, par ricochet, organiser la société avec la même précision. Saint-Simon rêve, sur le plan des institutions politiques, d'un parlement industrialiste, organe législatif divisé en trois chambres : la chambre « d'invention », qui dépose les projets, la chambre « d'examination », qui en détermine la faisabilité, et, enfin, la chambre « d'exécution » qui en garantit la concrétisation. Ce parlement produira une législation positive qui correspondra parfaitement au régime industriel, puisque ce dernier, « *ne pouvant être introduit ni par le hasard, ni par la routine (...) a dû être inventé dans son ensemble, avant de pouvoir être mis à exécution* »²⁰⁹. Cette pensée pourrait sembler très classique, voire naïve, bien sûr, si on l'embrasse depuis le XIX^e siècle, dans une Europe marquée par la révolution industrielle, mais, il faut se souvenir que Saint-Simon est né en 1760, soit la même année que François Noël Babeuf, et que sa pensée, extraordinairement novatrice, « *médusa ses contemporains* »²¹⁰. Il a été le tout premier à prôner cette approche rationnelle, non pas simplement du droit, mais des mécanismes de production des normes.

Toutefois, au sens strict du terme, on peut considérer que Saint-Simon n'a pas véritablement écrit d'utopie : il n'a pas décrit d'île, ni raconté le futur comme s'il y était allé, ainsi que le fait justement remarquer Jean Servier²¹¹. Sa vision du futur, pourtant, joue un rôle essentiel en ce qu'elle « *a contribué (...) à donner à l'Occident l'essentiel de sa vocation technocratique, une foi en la science digne des sages de la Maison de Salomon* »²¹². Saint-Simon a décomplexé la pensée utopique face à la technique, qu'il a envisagée comme progrès autant que comme raisonnement. Elle trouve son sens historique d'une façon bien ambiguë, comme si elle constituait une plateforme : en « positif », parce qu'elle est le relais qui permet à la pensée utopique de dépasser les chaos de la Révolution pour entrer pleinement dans le XIX^e siècle, et en « négatif », parce qu'en donnant naissance à la pensée d'Auguste Comte, elle a ouvert la voie à ce renversement du dispositif rhétorique de l'utopie, cette « dystopie » que nous aborderons longuement au chapitre suivant. Mais, il faut d'abord conclure ce chapitre sur les eunomies par l'exposé critique du *Voyage en Icarie* d'Étienne Cabet, qui date de 1842, et qui fut sans doute,

²⁰⁸ Jean SERVIER, *Histoire de l'utopie*, op. cit., p. 242. C'est même le titre de l'un des premiers ouvrages de Saint-Simon, *Travail sur la gravitation universelle*, dans lequel il entend démontrer que tout en découle.

²⁰⁹ SAINT-SIMON, *Catéchisme des industriels*, Paris, Imprimerie de Sétier, 1823-1824, p. 57.

²¹⁰ *Dictionnaire des utopies*, op. cit., V^e « Saint-Simon », p. 193.

²¹¹ Jean SERVIER, *Histoire de l'utopie*, op. cit., p. 241.

²¹² *Ibid.*, p. 241.

la plus normative des utopies scientistes du tournant du XIX^e siècle, et, de fait, la plus aboutie.

Quand la Loi a « tout réglé »

Étienne Cabet, fils de tonnelier, né à Dijon, en 1788, est d'abord un juriste ; c'est assez rare, dans la grande famille des utopistes, pour devoir être souligné. Il est devenu avocat après une licence en droit, puis, a été, successivement, procureur en Corse, en 1830, et député de la Côte d'Or l'année suivante. Très marqué par l'idéal républicain, il s'éloigne des fonctions juridiques que ses études lui auraient permis d'occuper en toute légitimité et il entre en Charbonnerie, dès 1831. Certains passages de son premier ouvrage sur la Révolution de 1830, « *expliquée et éclairée par les révolutions de 1789, 1792, 1799, 1804, et par la Restauration* »²¹³, lui valent plusieurs procès en républicanisme. Il choisit de commuer sa peine de deux années de prison en cinq années d'exil en Angleterre, et en tire bénéfice pour écrire, porter à maturité ses conceptions philosophiques d'une cité utopique, communiste et pacifiste, qui prolonge les eunomies de son temps, mais sous la forme du roman.

Il faut insister, aussi, sur ce dernier point : si le discours y reste central, *Voyage en Icarie* est le premier texte utopique à véritablement développer des personnages, à se pencher sur leurs interactions, l'évolution et la cohérence de leur caractère. Les dialogues, bien sûr, sont très nombreux, et ils l'ont toujours été dans le champ utopique, mais, désormais, ils ne servent plus uniquement le raisonnement ou le discours, mais posent les relations entre les personnages, comme le fera, plus tard, par exemple, Edward Bellamy. Quant au texte, en lui-même, il est long, très long pour une utopie, à tel point qu'il fait penser, inévitablement, à *L'An 2440* de Mercier, qui dénotait, sur ce point comme sur bien d'autres, en son temps. *L'Icarie* ne se lit pas en une fois, mais elle se fréquente, elle se reprend. Elle se *réfléchit* sur un temps de lecture relativement long. Du coup, la structure rhétorique ne saurait être la même que celle des discours rationnels à la More, à la Bacon, voire à la Morelly, qui se lisaient d'une traite. Il y a, dans le texte de Cabet, des intuitions, des répétitions, des analogies et des métaphores qui installent une ambiance, comme durant les escales d'un long voyage. Et cela, bien sûr, modifie la perception que l'on a de la loi, de la Norme, dans ce monde imaginaire que l'on découvre au fil des chapitres.

²¹³ Étienne CABET, *Révolution de 1830 et situation présente (novembre 1833) expliquées et éclairées par les révolutions de 1789, 1792, 1799, et 1804, et par la restauration*, Paris, éditeurs Deville-Cavellin & Pagnerre, 1835.

Sur le fond, dans la place et la définition mêmes de la Norme, Étienne Cabet, au final, innove peu, et reste, dans la continuité de ses prédécesseurs, du plus proche jusqu'au fondateur. D'abord, Babeuf. Le lien entre le *Voyage en Icarie* et *La conspiration des Égaux* est surtout le fruit d'un positionnement politique. En 1840, lorsqu'il revient en France, Étienne Cabet est identifié comme un héritier de Babeuf. Il est considéré, par la jeune génération de militants communistes néo-babouvistes comme « *une sorte de patriarche* »²¹⁴. Fort de cette aura, il tente d'influencer la formalisation des idées communistes ; mais, constatant qu'il n'y parvient pas, malgré la publication de son journal *le Populaire de 1841*, il se concentre sur la formation d'un courant minoritaire, dit « communisme icarien », qui fera *florès* dans certaines grandes villes françaises, comme Paris, Lyon, Toulouse et Nantes²¹⁵, grâce aux ouvriers, avant de s'exporter, le temps d'un engouement, dont l'issue se révélera décevante, voire parfois tragique, de l'autre côté de l'Atlantique, aux États-Unis, et notamment au Texas, dès le début de l'année 1848²¹⁶.

Au-delà de Babeuf, il y a aussi le souvenir puissant de *l'Esquisse* de Condorcet et son rêve d'universalité future, adossée à la compréhension rationnelle des lois de l'Histoire. Preuve en est, la demande que présente Étienne Cabet, en octobre 1839, au Ministère de l'Instruction publique de la Monarchie de Juillet, en vue d'autoriser l'ouverture d'un enseignement public et gratuit, au titre transparent : « *L'histoire universelle considérée spécialement dans ses relations avec la législation et la philosophie* »²¹⁷. Naturellement, le Ministère refuse. Cela, loin d'arrêter l'idéaliste qu'est Cabet, stimule son élan vers l'utopie et la nécessité d'une norme universelle, et cristallise même son rapport à l'éducation, qu'il considère comme la clef d'un futur qui doit advenir. Rémanente l'est, tout autant, chez Cabet, l'imprégnation de la pensée chrétienne. Son *Icarie* est d'essence profondément eschatologique : elle résulte d'une marche audacieuse, invincible, « *vers l'Égalité par la Communauté* »²¹⁸, une marche qui « justifie » les événements historiques, puisqu'elle a commencé avec la révolution de 1789 et qu'elle s'accomplira dans le futur. *L'Icarie*

²¹⁴ Alain MAILLARD, *La communauté des égaux. Le communisme néo-babouviste dans la France des années 1840*, Paris, éditions Kimé, 1999, p. 9. Alain Maillard précise, à ce sujet, que Cabet tenta de « *donner une nouvelle identité au parti communiste et en devenir le souverain pontife* », mais qu'il fut en butte aux jeunes militants néo-babouvistes, précisément parce que dans son *Histoire populaire de la Révolution française*, il avait « *diminué le prestige de Babeuf* ».

²¹⁵ *Dictionnaire des utopies, op. cit.*, V° « Cabet », p. 31.

²¹⁶ Alain MAILLARD, *La communauté des égaux, op. cit.*, p. 27.

²¹⁷ Étienne CABET, *Voyage en Icarie*, présentation de Henri Desroche, Slatkine reprints, coll. *Ressources*, Genève, 1979, p. XVIII.

²¹⁸ *Ibid.*, p. XXXIX.

conserve donc une dimension spirituelle, qui pourrait la rapprocher, au premier regard, de la vision qu'avait Lamartine à la même époque²¹⁹. Mais, l'eschatologie de Cabet est très rationalisée. Elle est réfléchie, précisément pensée. Étienne Cabet ne se fie à aucune sorte de Providence, il en fixe, au contraire, et très clairement, les moyens. Comme l'écrit Desroche, « *il est trop juriste et trop politicien pour être tenté par les messianoses* »²²⁰.

Alors qu'il dépasse la cinquantaine, autant dire la maturité de son cheminement intellectuel et philosophique, la loi trouve toute sa place dans la pensée utopique de Cabet, mais loin de l'idéalisation. Il réfléchit concrètement à son contenu, voire à sa formulation : elle doit permettre de former les citoyennes et les citoyens, dans la plus parfaite égalité. Surtout, elle doit amener à une transformation globale, non pas *in abstracto* mais *in concreto*. Cabet l'a affirmé très tôt : par la législation, « *il est possible de produire un effet incalculable sur l'opinion* »²²¹. La loi doit déterminer les étapes des changements, elle doit donc être précise, simple, claire, ce qui suppose d'avoir un Législateur compétent. De toute évidence, le Dijonnais se tourne vers le père.

Pour bien comprendre l'obsession d'une communauté égalitaire chez Étienne Cabet, il faut en effet remonter aux « lois justes » de *l'Utopie* de Sir Thomas More, et surtout à leur législateur, auquel Cabet fait explicitement référence. En effet, Icar, le fondateur de la capitale d'Icarie, est présenté comme un descendant en ligne directe d'Utopus, le législateur mythique des Utopiens²²² ; mieux, la formule « *à chacun selon ses besoins, de chacun selon ses forces* », inscrite au frontispice de l'œuvre de Cabet, semble convoquer l'antique idéal platonicien sur lequel s'appuyait aussi le texte fondateur de More. Mais, attention : toute superposition hâtive serait maladroite. Cabet puise dans l'héritage de More, mais avec une grande prudence. Disons : à bénéfice d'inventaire. Il déclare, ainsi, à propos de *L'Utopie* : « *malgré les nombreux défauts de cet ouvrage (...) je fus tellement frappé par son idée fondamentale* »²²³ ? Il en prend la quintessence, l'idéal communautaire et égalitaire, mais rejette le reste.

Cabet est bien un homme du XIX^e siècle, un tenant de l'utopie programmatique, qui éprouve le besoin d'approcher, de « cerner » le futur. Ainsi, *l'Icarie* ne se contente pas d'être une île idéale. Il faut absolument que son système normatif s'étende jusqu'à devenir « *global* ». Cabet cherche une concrétisation, l'établissement d'une nouvelle norme sociale, au sens littéral, et il ne saurait se satisfaire,

²¹⁹ Ugo Bellagamba, « Le regard religieux de Lamartine sur les révolutions », in *Pensée politique et Religion. Actes du XXV^e Colloque international de l'AFHIP*, Aix-en-Provence, PUAM, pp. 361-375.

²²⁰ Étienne CABET, *Voyage en Icarie*, op. cit., p. XLV.

²²¹ *Ibid.*, p. XXIII.

²²² *Ibid.*, p. XXXV.

²²³ *Ibid.*, p. XXXV.

comme l'a fait Robert Owen, de la mise en œuvre de « *communautés partielles* »²²⁴. D'ailleurs, Cabet a vécu assez longtemps pour voir la mise en place de quelques « *Icaries pratiquées* », qu'il a très durement jugées, les envisageant, en définitive, non comme un succès prometteur, mais plutôt comme des échecs patents, « *en contradiction avec le projet de communauté globale de l'Icarie écrite* »²²⁵. Son intransigeance est telle, qu'elle le coupe de ses disciples les plus passionnés, qui finirent par se détourner du « vieux », pour vivre l'aventure sociale.

Mais, surtout, Étienne Cabet est conscient qu'il faut adapter la loi au temps et aux circonstances : son modèle est normatif, certes, mais il est surtout positif, sinon « positiviste », même si l'on ne peut l'écrire sans guillemets au risque de commettre un anachronisme. Dans *l'Icarie*, Cabet présente la loi, en effet, moins comme un concept que comme un instrument, un outil technique pour modeler la société, notamment par le biais d'une éducation citoyenne. Imposer une norme, pour Cabet, n'est pas la fin, mais bien le commencement, et on reconnaît là la trace de sa formation de juriste, dans laquelle il a vraisemblablement appris que l'esprit compte plus que la lettre, et la jurisprudence seule rend compte de l'application du droit civil. Par exemple, c'est par la loi qu'il impose à chaque Icarien et à chaque Icarienne d'être formé à comprendre les « *immenses progrès survenus dans l'industrie et les machines* »²²⁶. On parle bien de formation, plutôt que d'éducation. Malgré son pacifisme et son écrivain, *l'Icarie* n'est plus du tout un discours purement théorique. Voilà où se tient sa modernité : elle est peut-être inspirée de monachisme médiéval, et rend hommage à More, mais son idéal communautaire est actuel, résolument industriel, orienté vers une transformation active du monde, et non un retrait. À ce titre, l'Icarie n'a rien d'une utopie fermée, elle est un *projet de nouvelle société*.

Et, pour qu'il réussisse, ce projet, Cabet fait confiance à la rationalité de la Norme, qui, avec l'éducation, est « *la base et le fondement de tout notre système social et politique* »²²⁷. C'est la raison pour laquelle, notamment en matière de formation du citoyen, « *la Loi a tout réglé* »²²⁸. L'école est obligatoire jusqu'à 21 ans, « *sans distinction de sexes et de professions* »²²⁹ ; elle a lieu tous les jours, et l'enseignement est strictement disciplinaire, divisé en matières distinctes : « *physique, intellectuelle, morale, industrielle et civique* »²³⁰.

²²⁴ *Ibid.*, p. XXIII.

²²⁵ *Ibid.*, p. XXIII.

²²⁶ *Ibid.*, p. XXXIII.

²²⁷ *Ibid.*, p. 74.

²²⁸ *Ibid.*, p. 75.

²²⁹ *Ibid.*, p. 74.

²³⁰ *Ibid.*, p. 74.

Mieux encore : dès l'école primaire, les jeunes Icaris sont soumis à un code de bonne conduite, qui les accoutume à respecter la Norme. Ce « *Code de l'écolier* »²³¹, prévoit tout, ou presque, de l'organisation calendaire des examens de fin d'année, des élections des délégués de classe, jusqu'aux jurys qui se constituent pour délivrer, selon une procédure précise, les « *jugements scolaires* »²³², lorsqu'un des élèves ne respecte pas les règles de vie de l'école. À la suite de cette première expérience normative, les élèves sont prêts pour les normes sociales, et ils accompliront leurs devoirs de citoyens sans rechigner.

Se dessine, en conclusion, et en suivant un arc cognitif logique, le parallèle entre l'adhésion à la Norme et l'exclusion de la société icarienne en cas de refus de celle-ci. Étienne Cabet est très clair à ce sujet : l'éducation civique est une forme de prévention, et « *celui qui négligerait son éducation civique serait privé de l'exercice de ses droits de citoyen* »²³³. Ainsi, revient, comme par réflexe, la sanction, assortie d'une forme de raisonnement juridique, qui n'est pas seulement de l'ordre du syllogisme, mais qui se pare de logique. Puisque la société est normée, celui qui ne respecte pas la norme ne peut en faire partie. Il n'est même plus question d'en juger, mais simplement d'en tirer les conclusions nécessaires.

On le voit, la dérive, et j'emploie le mot sans jugement de valeur, mais au sens purement géométrique, voire maritime, est accomplie. De Mercier à Cabet, en passant par Condorcet, la nef aux grandes voiles blanches de l'utopie a glissé, a changé de cap, plus ou moins de façon volontaire, mais aussi poussée par les vents de l'Histoire ; elle a mis fin à ce « cabotage » qui la retenait, depuis Morelly, près des côtes rassurantes du droit naturel, et, prenant le large, elle a sorti le sextant, bordé le foc, maîtrisé la technique, et renforcé son allure, sa puissance. Désormais, elle peut aller loin, atteindre concrètement un autre monde, un continent inconnu. Bien sûr, c'est au prix d'une mainmise, voire d'une autorité, renforcée sur l'équipage, autant que sur les passagers. De la poupe à la proue, la règle est la même pour tous : il faut obéir au Pacha, entendez l'auteur, et le faire au bon moment. Sous peine d'être débarqué. Ce qui, en haute mer, signifie la mort. Imperceptiblement, comme une tempête qui monte à l'horizon, l'idéal s'obombre, le ciel se trouble, la promesse se mue, pas encore en cauchemar, mais tout au moins en incertitudes. Et, du positivisme le plus normatif, naît la dystopie, furie échevelée et mauvaise, qui cherche à renverser le navire trop audacieux. Et y parvient.

²³¹ *Ibid.*, p. 92.

²³² *Ibid.*, p. 92.

²³³ *Ibid.*, p. 95.

CHAPITRE 3 :

« LES DYSTOPIES TECHNICIENNES : UN REcul DE LA RAISON ? »

La naissance d'une contre-culture (juridique)

Même si l'on a pu considérer, notamment dans le champ des études littéraires, que *l'Île aux Esclaves*, pièce de théâtre de Marivaux, écrite en 1725, constituait la première de toutes les dystopies, en inversant le rapport entre les maîtres et les serviteurs, le basculement de l'utopie vers les dystopies ne s'orchestre véritablement qu'au tournant du XIX^e siècle, dans un contexte idéologique précis, que nous allons développer ici²³⁴.

Les dystopies, que l'on peut également qualifier de « contre-utopies »²³⁵, marquent le retour en force de la fonction critique initiale de l'utopie, et la réactivation d'une rhétorique de la dénonciation des dérives des sociétés réelles, que l'on trouvait dans le texte de Sir Thomas More. Et, ce qui est le plus étonnant, et peut-être le plus intéressant, c'est que c'est précisément l'évolution du contexte juridique, voire la transformation de la culture juridique elle-même qui provoque cette inversion de l'utopie, celle-ci devenant, en quelque sorte, son propre contre-modèle. Ainsi, il est important de constater qu'une dystopie n'est pas simplement l'anticipation d'une société qui aurait fait les mauvais choix, mais plutôt la tentative de montrer, rationnellement, les conséquences inévitables d'une certaine conception du droit, de la sanction, du pouvoir, et de l'État, par exemple. Bien souvent, la dystopie projette les failles d'une société réelle vers l'avenir, au lieu de postuler, naïvement, que celles-ci ont, comme par miracle, disparu. Il y a une forme de

²³⁴ Denise TERREL, « Avant-Propos », in *Utopies et Dystopies*, revue *Métaphore*, n°25, éd. du C.R.E.L.A., Faculté de Lettres, Arts, et Sciences Humaines de Nice, 1995, p. 1 : « S'il est vrai que la Science-fiction est fille de l'Utopie, la dystopie, que l'on peut considérer comme un sous-genre à part entière, aux lois formelles bien distinctes, a pris naissance récemment dans le cadre de l'imaginaire de Science-fiction. Dans un monde voué à l'inquiétude, la dystopie a commencé à fleurir à la fin du XIX^e siècle ».

²³⁵ Ce débat terminologique a fait couler beaucoup d'encre, notamment dans les domaines de recherche strictement littéraire, et n'est toujours pas terminé à ce jour. Toutefois, nous sommes fortement enclins à suivre la position prônée par Christian Godin, dans la revue *Cités*, lorsqu'il écrit à la première page de son article : « La contre-utopie (ou dystopie) est le double inversé de l'utopie », et qu'il se réfère, dans sa première note de bas de page, à cinq ouvrages-clefs, qui lui servent, en quelque sorte de briques élémentaires de définition : « Nous autres (1920) d'Eugène Zamiatine, Le Meilleur des mondes (1932) d'Aldous Huxley, 1984 (1948) de George Orwell, Un bonheur insoutenable (1970) d'Ira Levin et L'oiseau d'Amérique (1980) de Walter Tevis », consulter Christian GODIN, « Sens de la contre-utopie », in *Cités*, n°42, année 2010, numéro « Utopies », pp. 61-68. Consulter également, *Dictionnaire des utopies*, op. cit., Claude MOUCHARD, V^e « contre-utopies », pp. 64-69. L'auteur de l'article identifie les mêmes racines.

désillusion qui prélude à la dystopie, là où, quelques années auparavant, la foi dans le progrès scientifique justifiait la description de régimes politiques parfaits.

Pour bien le comprendre il faut d'abord évoquer l'impact décisif qu'eurent les visions utopistes du comte de Saint-Simon sur son jeune secrétaire, Auguste Comte. Ce dernier, n'acceptant comme fondement de la société et du droit normatif qui la coiffe que l'empirisme des faits scientifiquement établis, recueillit l'héritage de son mentor, mais à bénéfice d'inventaire : de Saint-Simon, il retint la fascination pour le futur, la conviction que celui-ci serait meilleur et qu'il serait guidé par la Science, mais Comte rejeta, spontanément, cette « *prétention de construire d'un seul jet, en quelques mois, ou même quelques années, toute l'économie d'un système social dans son développement intégral et définitif* »²³⁶. Du coup, son « réalisme » lui fit conserver la méthode scientifique tout en rejetant la fiction utopique. Avec sa pensée, il n'est plus question de décrire des « eunomies » inapplicables, mais de produire les lois « positives » les plus efficaces.

Ce faisant, Auguste Comte a forgé une nouvelle culture juridique, le positivisme, qui, par ricochet, devait pousser l'utopie à se réinventer, à retrouver les chemins du droit naturel ; bref, à former elle-même, non seulement un contre-modèle, mais de surcroît, une contre-culture, notamment juridique, en opposition à l'idéologie dominante.

Ce qui explique, et cela n'est paradoxal qu'en apparence, que les contre-utopies dont nous allons parler ici ne nous ramènent pas au monde réel, en s'opposant aux utopies classiques, disons positives, mais bien à une représentation alternative de ce monde réel, c'est-à-dire, à ce qu'il aurait dû être, du point de vue de l'auteur du texte, si la culture sur laquelle il était fondé avait été différente. On le voit, « *inversion de l'inversion* »²³⁷, la dystopie du second XIX^e siècle, qui entre en lutte contre un modèle dominant tout en refusant l'exposition d'un idéal, prépare déjà le terrain spéculatif pour les « uchronies », dont nous traiterons dans le dernier chapitre de cette monographie sur la culture juridique dans les utopies.

C'est donc par la pensée d'Auguste Comte qu'il faut commencer ; car sans elle, il n'est pas possible de comprendre ce troisième « temps » de l'utopie, et de son rapport à la culture juridique, voire à la philosophie même du droit. Pour Auguste Comte, la loi ne saurait appartenir à la nature des choses, mais au langage des hommes. Elle a littéralement basculé de champ de la Nature vers celui de la pure technique. Comme l'écrit Wilhelm Wundt, cette évolution semblait inéluctable à

²³⁶ *Dictionnaire des utopies*, V^o « Saint-Simon », *op. cit.* p. 193.

²³⁷ Christian GODIN, *op. cit.*, p. 65.

ses promoteurs : « *À partir du XVIII^e siècle, ce n'est plus Dieu qui établit les lois de la Nature, c'est na nature elle-même [et] de nos jours, c'est le savant qui s'en charge* »²³⁸. Dans le *Discours sur l'Esprit Positif*, en 1842, Auguste Comte montre que toutes les sciences atteignent l'état positif, mais que les dernières à le faire sont les sciences sociales. Cependant, certain qu'elles le feront, il prophétise l'avènement d'une « physique sociale » qui, à l'instar de la physique, reposera sur un petit ensemble de lois dont la formulation découlera de la seule observation scientifique des faits sociaux. Ce faisant, ce fervent admirateur de Condorcet, auquel il emprunte la conviction des progrès historiques de l'esprit humain, fonde le futur radieux sur le rejet radical de toute forme de spéculation ou de conjecture, qui ne soit pas strictement adossée à l'examen des faits. Ainsi, il réfute la métaphysique du « droit naturel » des Lumières, voue aux gémonies tous les régimes politiques qui s'appuient sur le transcendant pour se justifier, aussi bien la monarchie de droit divin que la république unitaire des révolutionnaires. Tout pouvoir politique sera désormais relatif, toute mesure politique, de la même manière, sera donc être adaptée au temps et au lieu. C'est la négation de la permanence de l'utopie, de la possibilité de la cité idéale et hors du temps, telle que nous l'avons étudiée.

Étrangement, pourtant, malgré la volonté affirmée de faire sortir le positivisme du carcan utopique qui l'a vu naître, sa justification scientifique l'y ramène. La voix du maître, Saint-Simon, résonne encore aux oreilles de l'élève. Car selon Auguste Comte, « *aucun grand progrès ne saurait efficacement s'accomplir s'il ne tend finalement à l'évidente consolidation de l'ordre* »²³⁹. Ce qui signifie, qu'une fois légitimé par le progrès qu'il a cherché à favoriser, l'ordre scientifiquement établi, tend à devenir pérenne, au point de sortir de l'Histoire. Comme s'il était, donc, un indépassable idéal pour l'humanité. « *Il ne faut pas, écrivait Lévy-Bruhl en commentant la philosophie de Comte, expliquer l'Humanité par l'homme, mais l'homme par l'Humanité* »²⁴⁰. On en reviendrait presque, ici, à la formulation de Miguel Abensour, que nous évoquions dans notre introduction, et qui définissait l'utopie comme « *ce pas hors de l'homme qui reconduit vers l'humain* »²⁴¹. Qu'y aurait-il dès lors après l'âge positif ? Auguste Comte ne nous le dit pas. Dès lors, est-il si différent cet âge positif, dans son accomplissement, de ces futurs radieux et supposés perpétuels que les utopistes du siècle des Lumières proposaient ? Le positivisme ne serait-il qu'un

²³⁸ Robert BLANCHÉ, *Le raisonnement*, Paris, P.U.F., coll. *Bibliothèque de philosophie contemporaine*, 1973, p. 87.

²³⁹ Auguste COMTE, *Cours de philosophie positive*, Paris, éd. Bachelier, 18439, 46^e leçon.

²⁴⁰ Lucien LEVY-BRUHL, *La philosophie d'Auguste Comte*, Paris, éd. Félix Alcan, 1913, p. 361.

²⁴¹ Miguel ABENSOUR, *L'homme est un animal utopique, Utopiques II, op. cit.*, p. 93.

avatar de l'utopie et non son fossoyeur éclairé ? C'est, sans doute, au prix d'un renversement de la perspective, de la dynamique même de l'utopie, qu'il faut l'envisager. Et c'est logique, car, après tout, Saint-Simon fut sans doute le seul utopiste né au XVIII^e siècle, qui, tout en ayant été nourri au sein par les Lumières, avait pris la pleine conscience de ce subtil, mais décisif, changement de méthode, autant que de but, qui s'opérait au sein du courant utopique, et qui devait permettre aux plus visionnaires des auteurs de jouer un rôle majeur dans la plus grande problématique juridique de l'époque contemporaine : celle de l'autonomie interne de la loi positive. Et, c'est de là qu'il faut repartir pour comprendre les dystopies qui, au tournant du XIX^e siècle, même si elles trouvent quelques racines dans l'ironie du XVIII^e siècle, vont se multiplier : en réaction, presque viscérale, à ce positivisme radical né de la pensée d'Auguste Comte, qui, dans le siècle suivant, prend la forme d'un normativisme, sous la plume d'un Kelsen, et frappe d'obsolescence, discrédite, toutes les belles étonnances des Lumières. Les auteurs d'utopie vont se positionner en réaction à ce « diktat » rationaliste, scientiste et positiviste, forgé par Comte et ses successeurs : Samuel Butler, en tête, mais aussi William Morris, pour l'extrême fin du XIX^e siècle. Puis, la dystopie semble se radicaliser, se calcifier, perdre de son ironie. Elle devient alors une forme de vengeance contre le monde, contre ce que le monde a fait de la Raison, contre le triomphe d'un rationalisme cynique et centré que sur la Puissance, quand la Raison, elle, devait mener au Bonheur. Et, comme toute forme de vengeance, celle des dystopies est particulièrement amère, excessive, et au final, il faut bien le reconnaître, aussi impressionnante que vaine.

Le rejet du paradigme positiviste

Bien qu'il ne soit pas, au sens strict du terme, un auteur d'utopies, ni même d'ailleurs un juriste, il faut, comme nous venons de le faire d'Auguste Comte, évoquer, ne serait-ce qu'en quelques lignes, la pensée et l'œuvre de Thomas Carlyle (1795-1881), car elles eurent une influence considérable, au tournant du XIX^e siècle, en théorisant ou en formalisant, les mécanismes intellectuels et littéraires du rejet, voire de la stigmatisation, du règne de la Machine, que promettaient tout à la fois le phénomène de l'industrialisation et le positivisme, qui lui servait de justification. Carlyle eut une influence considérable, en effet, sur les représentations de la société idéale que se firent ensuite des auteurs de dystopies comme Samuel Butler et William Morris, et, contrairement à l'idée reçue, l'œuvre satirique de l'auteur britannique n'est nullement une réaction à celle d'Auguste Comte puisque leur formalisation et leur diffusion sont quasi simultanées. En

effet, c'est en 1836 que Carlyle, faisant écho aux premières vagues de contestation des ouvriers qui, dès 1830, et partout en Europe, de France en Rhénanie, en passant par la Suisse, protestaient contre leurs conditions de travail aux cris répétés de « *Brisez les machines* »²⁴², livre son roman *Sartor Resartus* (dont le titre signifie littéralement, « le tailleur retaillé », clin d'œil évident aux usines textiles s'appuyant sur les chaînes de travail). Il l'a déjà prépublié, en trois épisodes, dans *Fraser's magazine for Town and Country*, dès la fin de l'année 1833, une parution londonienne, dont l'esprit s'inscrivait clairement dans la pensée conservatrice des Tories²⁴³.

Dans le prolongement de la veine satirique d'un Jonathan Swift, que Carlyle avait beaucoup admiré dans ses jeunes années, *Sartor Resartus* prend la forme d'une critique d'un ouvrage fictif, écrit par un philosophe allemand lui-même fictionnel, membre d'une université dont on ne connaît pas, au sens littéral, le nom (« *Weissnichttwo* »), et portant sur *Les vêtements, leur origine et leurs influences*. Et, il n'y a pas que sur les titres que l'auteur brouille les pistes. Les premières lignes, ressemblent, à s'y méprendre, à une apologie du progrès scientifique : « *Considérant l'état d'avancement de notre culture, et la manière dont le Flambeau de la Science a été brandi et porté, avec plus ou moins d'effet, depuis cinq mille ans et plus ; comment, plus particulièrement à notre époque, non seulement ce Flambeau brûle toujours, et peut-être encore plus farouchement que jamais auparavant (...) de sorte que rien, dans la Nature ou l'Art, ne peut plus rester hors de son illumination* »²⁴⁴. Pourtant, c'est bien une vive critique qu'en fait Carlyle, au fil des pages, en l'opposant, par exemple à la puissance de l'imagination, notamment dans le dixième chapitre du premier livre de l'ouvrage, lorsque, revisitant *Les Métamorphoses* d'Ovide, il décrit le ballet des « *araignées silencieuses qui œuvrent sans répit dans notre Imagination* »²⁴⁵, pour mieux le comparer aux « *gestes mécaniques et répétitifs* »²⁴⁶ qui sont ceux des ouvrières enchaînées aux métiers à tisser des grandes compagnies industrielles. Ce que dénonce ici Thomas Carlyle, c'est la « *dégradation spirituelle provoquée par le processus de mécanisation et la soumission des hommes aux machines* »²⁴⁷. Il faut toutefois préciser, avec Marie Laniel, que ce que vise précisément Carlyle, ce n'est pas tant les conséquences matérielles des progrès de la technologie en tant que telle, que la

²⁴² Robert SCHNERB, *Le XIX^e siècle*, Paris, Presses Universitaires de France, coll. *Quadrige*, 1993, p. 69.

²⁴³ <https://www.lancaster.ac.uk/fass/ruskin/empi/notes/yfrasers01.htm>

²⁴⁴ Thomas CARLYLE, *Sartor Resartus*, London, Chapman and Hall, Limited, sd, p. 1. Trad. U. Bellagamba.

²⁴⁵ Marie LANIEL, « *Les Araignées silencieuses qui œuvrent sans répit dans notre Imagination : les métaphores filées de l'industrie dans Sartor Resartus de Thomas Carlyle* », in *Cahiers victoriens et édouardiens*, n°87, Printemps 2018, en ligne : <http://journals.openedition.org/cve/3521>; DOI: <https://doi.org/10.4000/cve.3521>

²⁴⁶ *Ibid.*

²⁴⁷ *Ibid.*

perte corrélative de sens, de l'absence de guide, de « Législateur » pourrait-on dire, et, naturellement, l'affaiblissement moral qui s'ensuit. C'est, d'une certaine façon, la même préoccupation qui va dicter à son compatriote Samuel Butler (1835-1902), sa réflexion utopique, *Erewhon*, en 1872, mais avec une approche rhétorique toute différente : en livrant la première véritable utopie « inversée » de l'histoire du genre, Butler se concentre sur la problématique de l'usage de la Raison elle-même, et repose autrement la question qui nous est si chère depuis le début de cet essai.

Sur l'autre versant de la Raison

Samuel Butler peut être considéré à la fois comme le précurseur de toutes les dystopies techniciennes et le fondateur du contre-modèle de l'utopie positiviste, ou plus précisément, selon l'expression d'Armand Mattelart, des « *contre-utopies sur la raison machinique moderne* »²⁴⁸. Il ne connut le succès qu'à la toute fin de sa vie, ce qui le rapproche de bien d'autres utopistes avant lui, mais son histoire personnelle, en revanche, est des plus originales. Le début de son parcours intellectuel le prédisposait pourtant à devenir l'un de ces ardents défenseurs de la technique qui pullulaient dès le début du siècle. En effet, né dans une « *vieille famille bourgeoise du cœur de l'Angleterre* »²⁴⁹, et orienté par un grand-père théologien, mort trop tôt, mais qui lui avait laissé « *des sermons, de bons manuels scolaires et une édition d'Eschyle* »²⁵⁰, Samuel Butler réalisa, durant les études de théologie qu'on lui avait imposées, que le baptême n'était pas la garantie de la bonté d'âme²⁵¹, et que l'état ecclésiastique n'était finalement pas fait pour lui. La rupture brutale avec son révérend de père, trop occupé par ses fonctions de recteur pour lui témoigner de l'affection, l'amena à s'exiler en Nouvelle-Zélande, en 1860, pour s'y faire, dans une formidable illustration de l'ironie du destin, éleveur de moutons. Il y passa quatre années, baptisant « Mésopotamie » les pâturages que le gouvernement lui avait concédés. Durant son temps libre, Butler joue du piano, lit *l'Origine des espèces* de Charles Darwin, et, tentant malgré tout de conjuguer son héritage spirituel et son appétence marquée pour la rationalité, rédige un minutieux *Examen critique des preuves de la*

²⁴⁸ Armand MATTELART, *Histoire de l'utopie planétaire*, op. cit., p. 180.

²⁴⁹ Samuel BUTLER, *Erewhon*, trad. Valéry Larbaud, Paris, éd. Gallimard, coll. *L'imaginaire*, 1981, p. 10.

²⁵⁰ *Ibid.*, p. 10.

²⁵¹ Valéry Larbaud, qui signe la préface biographique de l'ouvrage, relève que Butler « *apprit que certains de ses jeunes élèves n'avaient pas été baptisés, et s'aperçut, avec un étonnement dont il devait sourire un jour, que ces enfants n'étaient ni plus ni moins méchants ou vicieux que ceux qui avaient été régénérés par le baptême* », cf. Samuel BUTLER, *Erewhon*, op. cit., p. 11.

*résurrection de Jésus-Christ, telles qu'elles se trouvent chez les quatre Évangélistes*²⁵². De retour à Londres, il se consacre d'abord à la peinture, et la formalisation de sa pensée utopique ne se concrétise que tardivement, grâce à l'intervention d'une certaine Miss Savage, « *gouvernante, secrétaire de rédaction d'un journal féminin (...) et, comme Butler lui-même, une bourgeoise qui s'était affranchie de son milieu* »²⁵³, à laquelle il fait relire *Erewhon*, qu'il ne concevait, au départ, que comme un recueil de ses articles publiés dans la presse. L'ouvrage ne trouve sa tonalité satirique, son titre définitif, cette anagramme de « nowhere » souvent repris par la suite, et son chemin vers la publication, qu'en mars 1872, et sans doute à la suite de nombreuses relectures et corrections de Miss Savage.

L'intrigue, qui s'inspire des années néozélandaises vécues par Samuel Butler, répond au modèle classique du voyage imaginaire, mais il faut la raconter quelque peu, car l'ouvrage, en France, reste mal connu. Le narrateur, à la faveur d'une audacieuse expédition en des « terres incultes », pour tenter d'y découvrir des pâturages plus riches, découvre un col « de l'autre côté des montagnes »²⁵⁴, qui lui révèle « *une étendue infinie de lointaines plaines bleues* »²⁵⁵ ; après un défilé périlleux et le franchissement d'un fleuve, il traverse « *une sorte de Stonehenge de statues barbares (...) très anciennes, usées et couvertes de lichen* »²⁵⁶, symbole, sans doute, d'une rupture narrative avec le monde réel, en entre enfin en Erewhon. Il y est accueilli par des jeunes gens qui s'effarouchent de le voir gratter une allumette, mais qui font preuve d'hospitalité, et dans lesquels il croit reconnaître les enfants des « *tribus perdues d'Israël* »²⁵⁷.

La première figure d'autorité que rencontre le narrateur en Erewhon est un magistrat, qui ordonne qu'il soit examiné, physiquement, afin de déterminer s'il est ou n'est pas malade. Il n'est accepté que lorsqu'il a fait la preuve de sa robustesse. C'est qu'en Erewhon, par une « inversion » formidablement osée, le fait d'être malade est puni comme s'il s'agissait d'un crime portant atteinte à la société toute entière. Un peu plus loin dans le récit, le narrateur assiste au procès public d'un homme « accusé » de phthisie pulmonaire²⁵⁸. Cette justice d'Erewhon paraît absurde, mais elle est moins un rejet pur et simple de la Raison que la satire d'une certaine rationalité qui, par exemple, en Angleterre, enferme les malades mentaux et ne jure que par l'utilitarisme pénal, dont Samuel

²⁵² *Ibid.*, p. 13.

²⁵³ *Ibid.*, p. 16.

²⁵⁴ C'est le sous-titre de l'ouvrage lui-même.

²⁵⁵ Samuel BUTLER, *Erewhon*, *op. cit.*, p. 63.

²⁵⁶ *Ibid.*, p. 75.

²⁵⁷ *Ibid.*, p. 85.

²⁵⁸ *Ibid.*, p. 131.

Butler semble faire la critique. Comme l'écrit Denis Salas : « *pour combattre le crime, devons-nous rendre l'homme responsable de son malheur ?* »²⁵⁹. Et, cette rhétorique se développe tout au long de l'ouvrage, jusqu'à cette apologie sublime de la déraison, justifiée par la raison elle-même, dans le chapitre XXI : « *puisque la raison ne saurait exister en l'absence de la déraison, il s'ensuit qu'il faut admettre que plus il y a de déraison plus il y a de raison. De là la nécessité de développer la déraison dans l'intérêt même de la raison* »²⁶⁰.

Mais, revenons-en au droit et à la justice. Quelle culture juridique se dissimule derrière *Erewhon* ? Celle procédurale d'un Anglais, bien sûr, mais qui n'exclut pas un certain pragmatisme. Ainsi, lorsque le magistrat, saisi d'horreur face à la montre à gousset que le narrateur possède, et qui semble être une atteinte grave aux lois d'Erewhon, se calme dès que ce dernier accepte que cette montre impie rejoigne d'autres vieux mécanismes d'horlogerie, dans une sorte de « Musée des Machines ». C'est, d'une façon certaine, l'acceptation du « *péché par ignorance* »²⁶¹. Mais, ce n'est toutefois pas suffisant pour lui éviter la prison, qui est titre et l'objet du chapitre VIII.

Bien traité et nourri, le narrateur y apprend la langue qui se parle en Erewhon, reçoit de nombreuses visites, et, enfin considéré comme guéri, le narrateur est libéré et obtient le droit de rendre à la capitale pour y rencontrer le roi et la reine. C'est là où l'on comprend le but de l'inversion narrative opérée par Butler et la portée de sa réflexion, disons, pénitentiaire : la prison ne doit pas simplement enfermer, mais elle doit « redresser » le délinquant ; lui permettre, au fond, de se réinsérer à l'issue de sa peine, comme un malade qui se serait rétabli après avoir été longtemps alité et soigné. C'est pourquoi, en Erewhon, « *il y a une classe d'hommes instruits dans la science de l'âme, et qu'on appelle redresseurs* »²⁶² et qui exercent leur profession, auprès des prisonniers, comme s'ils étaient des médecins. De ce point de vue, *Erewhon* participe de cette « *utopie de la prison (...) lieu fantasmatique dans lequel s'opèreraient la pénitence et le rachat du coupable* »²⁶³, qui marque toute la première moitié du XIX^e siècle. Samuel Butler ne serait alors pas tant un visionnaire qu'un nostalgique de cet idéal réformateur, qui fut rattrapé par la réalité, en raison même de la « *difficulté qu'il y avait à conjuguer punition, production et éducation* »²⁶⁴. Cependant, la réflexion de Samuel Butler va plus beaucoup plus loin : « *en attribuant les fautes morales à de la*

²⁵⁹ Denis SALAS, « La responsabilisation des fous criminels à l'ère néolibérale », in revue *L'information psychiatrique*, 2012, vol. 88, p. 427.

²⁶⁰ Samuel BUTLER, *Erewhon*, op. cit., p. 222.

²⁶¹ *Ibid.*, p. 95.

²⁶² *Ibid.*, p. 119.

²⁶³ Sophie-Anne LETERRIER, « Prison et pénitence au XIX^e siècle », in *Romantisme*, 2008-4, n°142, pp. 41-52.

²⁶⁴ *Ibid.*, p. 45.

malchance, soit dans le tempérament que l'on a, soit dans le milieu où on a été élevé»²⁶⁵, et en les excusant, par opposition aux rigoureuses sanctions auxquelles expose la maladie, l'auteur d'*Erewhon*, remet en cause jusqu'au principe de la responsabilité pénale, et, par ricochet, questionne le bien-fondé de la notion chrétienne de « libre-arbitre ». Avec une intuition qui, pour le compte, apparaît d'une furieuse modernité, le fils du révérend sévère pointe du doigt les causes multiples de la délinquance, et insiste sur la part déterministe du « passage à l'acte ».

Le chapitre XI du roman utopique développe l'aspect processuel de la pensée de Butler, en y ajoutant une réflexion disons, plus institutionnelle, sur l'organisation des tribunaux érewhoniens. Il y a ainsi, beaucoup de tribunaux spécialisés dans un seul type de litiges, comme la « *Cour des deuils privés* »²⁶⁶, où l'on juge les citoyens qui, par exemple, sont coupables d'avoir perdu leur épouse. L'important, au-delà de la satire, est aussi que l'on y retrouve le rôle central du jury et la place de l'avocat. Samuel Butler décrit plusieurs instances, dans ce chapitre intitulé « *Quelques procès érewhoniens* », et décline les conséquences de sa « contre-utopie » judiciaire. Nous envisageons ici le mot au sens littéral du terme, c'est-à-dire la description d'une justice certes idéale, mais en contradiction totale, et délibérée, avec les modèles positivistes et utilitaristes du premier XIX^e siècle. Ainsi, par exemple, lorsqu'un juge érewhonien motive sa décision, et en l'occurrence sa mansuétude, non pas l'interprétation d'un texte de loi, mais par la seule « *chance* » du prévenu, qui « *est la seule chose qui soit digne de la vénération des hommes* »²⁶⁷. Butler se paie même de luxe de se moquer aussi bien de la loi positive que de la loi naturelle, puisque le juge s'autorise, au nom d'un arbitraire de la peine pleinement assumé, de réduire considérablement la sanction, en ignorant superbement le fait que « *la Nature attache une sanction sévère à de tels crimes, et la loi humaine a le devoir de renforcer les décrets de la Nature* »²⁶⁸. L'ironie est à son comble lorsqu'un jeune homme se présente, « *accusé d'avoir été dépouillé d'une grosse fortune (...) par son tuteur* »²⁶⁹, et que le juge le condamne, très sévèrement, au motif que « *on n'a pas le droit d'être jeune et sans expérience (...) et de n'avoir personne de qui recevoir des conseils désintéressés* »²⁷⁰. La faute, confirmée, le prévenu

²⁶⁵ Samuel BUTLER, *Erewhon*, op. cit., p. 118.

²⁶⁶ *Ibid.*, p. 129.

²⁶⁷ *Ibid.*, p. 130. De fait, celui-ci s'était retrouvé veuf peu de temps après avoir souscrit une assurance-vie au nom de son épouse : « *la compagnie lui avait payé la somme entière sans faire de difficultés, bien qu'il n'eût versé que deux primes* ».

²⁶⁸ *Ibid.*, p. 130.

²⁶⁹ *Ibid.*, p. 130.

²⁷⁰ *Ibid.*, p. 131.

doit présenter ses excuses à son tuteur, et subir un châtement corporel. Butler invente, en quelque sorte, la présomption physiologique et psychologique de culpabilité.

Concernant la définition même de la Justice, on la retrouve chez Butler, à l'occasion d'un dialogue entre le narrateur et une jeune érewhonienne, qu'il ne détesterait pas prendre comme épouse, Arowhéna. Débattant avec celle-ci de la figure même de Dieu, Butler la réduit habilement à une simple allégorie de la Bonté. Et, pour se faire comprendre, il opère un audacieux parallèle avec l'allégorie de la Justice : « *les gens ne cesseraient pas davantage d'aimer Dieu s'ils cessaient de croire à Sa personnalité objective qu'ils n'auraient cessé d'aimer la Justice lorsqu'ils auraient découvert qu'elle n'était pas véritablement une personne* »²⁷¹. C'est une façon, pour l'auteur d'*Erewhon*, de remettre en cause, après les catégories de la loi civile et de la loi naturelle, celle, disons-le résiduelle au XIX^e siècle, de la loi divine, qui n'est au fond, à l'instar de la figure divine elle-même, rien d'autre qu'une projection religieuse des valeurs morales qui fondent et organisent toute société, et qui, pour s'appliquer, n'ont nul besoin d'être incarnées. De la même manière, note malicieusement Butler, on peut avoir « *une grande connaissance de la théologie, mais aucun sens du divin* »²⁷². Ainsi, sa contre-argumentation au sujet des cadres positivistes de la pensée juridique de son temps n'aboutit à aucune forme de dogme naturaliste, ni même d'apologie de la divinité, et Samuel Butler retombe bien sur ses pieds, en choisissant, même en *Erewhon*, et même sur la question de Dieu, de s'en remettre à une saine pratique de la Raison, comme il l'avait fait, d'ailleurs, avec moins de finesse, dans son tout premier ouvrage, écrit en Nouvelle-Zélande, dans lequel il tentait d'expliquer la résurrection du Christ.

La démonstration est faite : Samuel Butler, un peu à la manière d'un Michel Foucault du XIX^e siècle, n'est pas, comme on pourrait le croire, dans une lecture hâtive, un contempteur de la Raison, pas plus qu'il n'est un thuriféraire de la Déraison, mais bien l'un de ces esprits vigilants qui stigmatisent, d'un trait d'ironie et sous la forme de l'utopie, les errances contingentes et récurrentes de la rationalité européenne. Pour aller au bout de l'analyse, il faut évoquer le second ouvrage que Samuel Butler consacra à *Erewhon*, et qui ne fut publié qu'à titre posthume. Le traducteur français de ces *Nouveaux voyages en Erewhon*²⁷³, Valéry Larbaud, relève, dans sa préface, une formidable contradiction dans la postérité d'*Erewhon* : le nom de Samuel Butler n'était plus associé, de son

²⁷¹ *Ibid.*, p. 180.

²⁷² *Ibid.*, p. 131

²⁷³ Samuel BUTLER, *Nouveaux voyages en Erewhon, accomplis vingt ans après la découverte du pays, par le premier explorateur et par son fils*, Paris, éd. Nouvelle Revue Française, 1924, cinquième édition. Le titre original, en anglais, est *Erewhon revisited*. La première édition française date de 1920.

vivant, qu'à celui d'un « *amateur qui, voulant à tout prix faire parler de lui, a eu l'audace d'attaquer le savant et le penseur le plus illustre de son temps : Charles Darwin* »²⁷⁴, et sans qu'il soit même fait mention d'*Erewhon*, complètement oublié. Et, cependant, Samuel Butler était également « *très connu parce que (...) quelques jeunes écrivains, qui l'admiraient, qui étaient plein de son esprit, n'allaient pas tarder à faire parler d'eux* »²⁷⁵, comme George Bernard Shaw ; au point que l'on peut affirmer, qu'à l'aube du XX^e siècle, alors que se fonde, en 1907, une « Société des Amis de S. Butler » qui organise des banquets annuels, que « *l'Angleterre intellectuelle est butlérienne comme la France fut voltairienne à la fin du XVIII^e siècle* »²⁷⁶. Mieux, les critiques commencent à admettre que « *l'attitude intellectuelle de S. Butler constitue, à elle seule, une réaction contre le romantisme, et une remontée vers la tradition littéraire du XVIII^e siècle* »²⁷⁷, ou, pour le dire autrement, une réactivation de l'utopie des Lumières. Butler, le satiriste qui tournait en dérision le rêve positif des cités de la technique, devient, *post-mortem*, le plus grand utopiste de son île après Thomas More. L'inversion est délicieuse. De plus, la rhétorique de la Raison est plus que jamais au rendez-vous de ce nouveau récit utopique : Butler y dénonce à nouveau les hypocrisies de son temps. On retrouve les « *Collèges de Déraison* », toujours florissants, mais aussi de nouvelles institutions, comme « *L'institut d'athlétisme spirituel* » qui prévoit des « *séances de tracasserie ordinaire* »²⁷⁸, payantes et destinées à mettre à l'épreuve la patience de chaque citoyen. Quant à l'origine de la Raison elle-même, Butler la cherche encore, et, par l'intermédiaire de ses personnages, dévoile une certaine lassitude : il plonge dans des « *pensées pleines de contradiction et d'incertitude [dans] le plus violent conflit intime* »²⁷⁹, jusqu'à sentir les premières attaques de la maladie. À tel point que le voyageur, qui était de retour à Erewhon, se retrouve, sans surprise, de nouveau jeté en prison²⁸⁰. Son fils, qui est lui-même l'auteur de ce nouveau récit, montre tout le désarroi de son père, qui réalise que son intervention, il y a vingt ans, a finalement modifié en profondeur la culture des érewhoniens, qui lui ont même dédié un temple, et qui lisent ses paroles comme s'il s'agissait d'un évangile. Clin d'œil satirique aux errances de l'entreprise coloniale, c'est aussi le signe, sans doute, d'une profonde amertume, de la part d'un auteur qui ne souhaitait pas, tout comme son compatriote de la

²⁷⁴ *Ibid.*, p. VIII.

²⁷⁵ *Ibid.*, p. IX.

²⁷⁶ *Ibid.*, p. XIV.

²⁷⁷ *Ibid.*, p. XIX.

²⁷⁸ *Ibid.*, p. 93.

²⁷⁹ *Ibid.*, p. 98.

²⁸⁰ Samuel BUTLER, *Nouveaux voyages en Erewhon*, op. cit., p. 202, chapitre XVII.

Renaissance qui fut incarcéré dans la Tour de Londres, devenir le chef de file de quelque école que ce soit.

Le rêve inaccessible d'un « temps de pause »

William Morris (1834-1896) est un Anglais, encore un, et, à l'instar de Samuel Butler, dont il est le parfait contemporain, l'ironie amusée, mais cinglante, est son arme de prédilection. Et il a bien d'autres points communs avec Butler : passionné d'art et de peinture, « *il dessine des papiers peints* »²⁸¹, et il crée une société pour les commercialiser, en 1861, qui existe encore aujourd'hui. À ses yeux, la première et la principale raison de revendiquer un autre monde, par la voie rhétorique de l'utopie, n'est ni politique, ni juridique, mais esthétique. Morris a le culte de la beauté, et contemple un réel de plus en plus laid. Marqué par la pensée de John Ruskin, grand défenseur de l'esthétique victorienne, et prophète du désastre provoqué par l'industrialisation²⁸², William Morris voit dans l'artisanat, et surtout dans les choses « *fabriquées à la maison* »²⁸³, la seule alternative possible à « *l'objet produit industriellement est laid parce qu'il est pétri d'injustice et de souffrances humaines* »²⁸⁴. Le problème, pour lui, n'est pas tant l'existence de la machine que la façon dont on s'en sert. Morris, d'ailleurs, se prononce parfois en faveur des machines, au contraire d'un Butler, lorsqu'il lui semble que celles-ci « *allègent le fardeau du travail* »²⁸⁵. Mais, c'est l'exploitation capitaliste de la Machine qui constitue la racine du Mal : l'auteur s'adresse aux ouvriers, et il les prévient, leur annonçant une fin terrible, inéluctable : cette soi-disant civilisation moderne, fondée sur le triomphe de la technique, se permet de « *vous utiliser comme des machines, de vous alimenter comme des machines, de vous surveiller comme des machines, de vous faire trimer comme des machines, et vous jettera au rebut, comme des machines, lorsque vous ne serez plus en état de marche* »²⁸⁶. Les ouvriers finiront par être assimilés à des sortes de machines humaines. Déjà, accuse Morris, on les range dans des domiciles hideux, qui ne sont, en fait, que des boîtes, toutes semblables. Là où Butler dénonçait l'appauvrissement spirituel, pour ne pas attaquer de front celui

²⁸¹ Jean SERVIER, *Histoire de l'utopie*, op. cit., p. 310.

²⁸² Isabelle CASES, « John Ruskin, prophète du désastre dans « Traffic », in revue *Études anglaises*, 2009, vol. 62, pp. 3-15

²⁸³ *Dictionnaire des utopies*, op. cit., V° « Morris », p. 150.

²⁸⁴ Jean SERVIER, *Histoire de l'utopie*, op. cit., p. 312.

²⁸⁵ *Dictionnaire des utopies*, op. cit., V° « Morris », p. 150.

²⁸⁶ William MORRIS, *l'Âge de l'ersatz et autres textes contre la civilisation moderne*, Paris, éditions de l'Encyclopédie des nuisances, 1996, p. 137.

matériel, William Morris tente de combattre les inégalités sociales par l'art lui-même, voire la décoration intérieure, dont il s'était fait profession, en faisant montre d'un « *humanisme romantique* », qui tente de combler « *le fossé entre vision poétique et pratique politique* »²⁸⁷.

Surtout, William Morris est ce qu'il faut bien appeler un anarchiste et un « libertaine »²⁸⁸, qui, rejette, au nom d'une Liberté, notamment d'une liberté de créer, qu'il sacralise, toute forme d'État ou de Propriété. Morris nous livre alors, assez tardivement dans son parcours de vie, et après avoir pris enfin conscience de son positionnement politique, sa version de la « dystopie » nécessaire, cette alternative discursive à un monde dominé par le dogme du progrès technique, et à une pensée obnubilée par le paradigme du positivisme scientifique. En 1891, il écrit et publie *News from Nowhere: an epoch of rest (Nouvelles de Nulle part)*²⁸⁹. D'emblée, ce « roman d'utopie »²⁹⁰, ainsi que le définit l'auteur lui-même, s'inscrit, comme l'avait fait celui de Butler, en totale rupture avec une certaine tradition de l'utopie, qui, dès le début du siècle, s'était noyée dans l'idéologie scientiste, et qui continuait encore à le faire. D'ailleurs, Morris écrit, en grande partie, pour répondre aux visions économiques, normatives, et urbanistiques de l'Américain Edward Bellamy, présentées dans *Looking backward*, dont nous allons traiter dans le chapitre suivant, et qui représente l'aboutissement de la logique de l'utopie futuriste programmée. De fait, dans *News from Nowhere*, le cadre de vie se situe aux antipodes de l'idéal urbain et géométrisé qui fut bien trop souvent la marque des utopies futuristes : dans une inversion délicieusement ironique, on conserve et restaure les vieux bâtiments, après avoir détruit les plus récents, qui enlaidissaient le paysage, et on repeuple consciencieusement la campagne, en y disséminant des maisons communautaires. Le confort y est rudimentaire, mais tout est propre, coquet et bien entretenu. Londres reste la capitale de l'Angleterre, mais elle a été consciencieusement morcelée en villages qui correspondent à d'anciens quartiers. Le rejet de la technologie et de l'industrie est manifeste, surtout sur le plan des transports : le chemin de fer, symbole s'il en est de l'industrialisation, a disparu. Les gens prennent le temps qu'il faut pour se déplacer par d'autres moyens : voitures à cheval, navigation sur la Tamise, dont l'eau est propre et claire. Plus de cheminées qui crachent des fumées délétères, plus de vacarme

²⁸⁷ Armand MATTELART, *Histoire de l'utopie planétaire, op. cit.*, p. 179.

²⁸⁸ Jules LERMINA, *L'A.B.C. du Libertaine*, Ardennes, Publications périodiques de la colonie communiste d'Aiglemont, 1906, p. 8 : « *le libertaine, ne s'arrêtant à aucune considération de tradition, entend modifier de fond en comble le système social en détruisant ces bases iniques qui s'appellent l'autorité et la propriété, les autres réformes venant ensuite par surcroît en vertu de conséquences inéluctables* ».

²⁸⁹ William MORRIS, *Nouvelles de nulle part*, Paris, éditions sociales, 1961.

²⁹⁰ William MORRIS, *Nouvelles de nulle part ou Une ère de repos, roman d'utopie*, Paris, Société Nouvelle de Librairie et d'édition, 1902. Traduit par Pierre Georget La Chesnais.

d'usine, plus de déchets. Enfin, les gens de cet improbable futur sont beaux, heureux, et en bonne santé.

Mais, attention, la rupture que posent ces *Nouvelles de nulle part* de William Morris n'est pas que substantielle, elle est aussi formelle, voire méthodologique, annonçant une toute nouvelle forme d'utopie, dans laquelle, le discours le cède au roman, l'argumentation à la description, et la rhétorique y fait place au simple exposé d'une société alternative. La preuve en est que William Morris ne nous dit rien sur le processus de survenue de son XXI^e siècle idyllique : pour atteindre cette « ère de repos » (traduction littérale du titre), « *le chemin est dur à suivre* »²⁹¹. Il y aura des révoltes, des répressions, bien sûr. Mais c'est juste une allusion, presque une ellipse. On est loin d'un Saint-Simon, et à l'opposé du discours méthodique d'un Condorcet. Comme l'analyse avec justesse Caroline Granier, « *l'utopie anarchiste sera donc différente des utopies classiques telles que celles de Thomas More, de Morelly, Fourier ou Cabet. La société libertaire mise en scène dans le texte ne se donne pas pour un modèle à jamais figé, mais reste en relation étroite avec le monde de l'auteur et des lecteurs de l'époque. Le but de l'auteur de l'utopie n'est pas tant de construire, avec minutie, un plan immuable de société autre, mais de mettre en scène une autre organisation possible des rapports humains (...) qui permet de penser autrement* »²⁹². En un mot, William Morris rompt l'unité de ton de l'utopie, rouvre le champ des possibles, mais il le fait sans véritable argumentation. Il nous invite à regarder son futur « renaturé » comme on le ferait d'un tableau pastoral, sans esprit critique, sans rhétorique, juste en se laissant porter ; ce qu'annonçaient déjà, d'ailleurs, les lenteurs contemplatives du texte de Samuel Butler.

L'artiste qui se fait utopiste cède à la légèreté, et c'est légitime, mais il ôte aussi, au nom de la beauté de la vue, toute réflexion juridique de son discours utopique. Ainsi, son utopie anarchiste et libertaire nous repose, en effet ; elle se lit « sans peine », précisément parce qu'elle n'en contient pas²⁹³. C'est pratiquement la seule, d'ailleurs, de notre corpus, dans cette monographie. Au lieu d'affronter la difficulté d'une réforme judiciaire, Morris se contente de nier, non point l'existence du crime, qui peut toujours arriver fortuitement, mais celle du juge, des tribunaux, des procédures, des lois : car, simplement, tout cela ne sert à rien. C'est ainsi que, comme le relève Jean-Luc

²⁹¹ Jean SERVIER, *Histoire de l'utopie*, op. cit., p. 313.

²⁹² C. GRANIER, *Les briseurs de formules. Les écrivains anarchistes en France à la fin du XIX^e siècle*, Coœuvres-et-Valsery, éd. Resouvenances, 2008. Voir également, du même auteur, *Quitter son point de vue ; quelques utopies anarcho-littéraires d'il y a un siècle*, Paris, éd. du Monde Libertaire, 2007.

²⁹³ Consulter à ce sujet, et pour un contrepoint, Jean-Luc GAUTERO, « L'utopie sans peine », in *Peine et Utopie, Actes du Colloque international de Nice des 7-8 décembre 2017, Peine et Utopie, représentations de la sanction dans les œuvres utopiques*, en ligne : <https://hal.archives-ouvertes.fr/hal-01959959>

Gautero, l'un des habitants de cette hypothétique société future peut tranquillement affirmer : « nous n'avons pas non plus de législation criminelle », et l'auteur de l'article d'ajouter entre parenthèses : « non plus », car il était question auparavant de la « législation civile », qui « s'est abolie d'elle-même »²⁹⁴. Il n'y a pratiquement rien d'autre à dire sur la culture juridique qui n'est pas présente, précisément, dans l'utopie de Morris. Cette œuvre de celui qui fut « le mieux connu des écrivains utopistes de la Grande Bretagne du XIX^e siècle »²⁹⁵ et qui eut une grande influence sur la littérature de son pays, marque, selon Jean Servier, « la transition entre la socialisme marxiste ou proudhonien et l'utopie romancée »²⁹⁶ ; autant dire, qu'elle s'imprime dans l'imaginaire des premiers auteurs anglais du XX^e siècle, qui s'inspireront de son bilan négatif des effets de la révolution industrielle, pour choisir la voie, forcément royale, de l'anticipation dystopique. La contre-utopie romancée reste, aujourd'hui encore, la quintessence de la science-fiction britannique, même si elle n'est pas son privilège.

Les nouveaux espaces dystopiques : plus narratifs que discursifs

Ainsi, après un « long » XIX^e siècle marqué par le triomphe du libéralisme politique, l'industrialisation effrénée et l'émergence de la question sociale, le XX^e naissant devait associer le futur, non plus à la promesse d'une société radieuse, mais à l'imminence d'une catastrophe d'ampleur civilisationnelle. En Angleterre, comme partout en Europe. Dans *le Déclin de l'Occident*, en 1918, Oswald Spengler la prophétise²⁹⁷. Les littératures populaires s'en saisissent, et, par le processus d'extrapolation et le goût de la démesure qui les caractérisent, donnent à cette prophétie une diversité de masques grimaçants : les récits pullulent de savants fous et celui de Fu Manchu est le plus connu²⁹⁸. Cette réification du futur comme catastrophe est l'un des signes distinctifs de l'inquiétude et du sentiment d'urgence qui, sous le voile de la science-fiction, irradient, dans les années 1920-1930, toute la sociabilité européenne, jusqu'à la Russie entrée dans l'ère communiste. Confronté à un nouveau conflit mondial qu'il se sent incapable de conjurer, l'imaginaire social européen se vautre, littéralement, dans cette veine épaisse de l'anticipation dystopique, investissant la fin de monde, mais « de l'autre côté » ; non

²⁹⁴ Jean-Luc GAUTERO, « L'utopie sans peine », *op. cit.*

²⁹⁵ *Dictionnaire des utopies, op. cit.*, V^e « Morris », p. 149.

²⁹⁶ Jean SERVIER, *Histoire de l'utopie, op. cit.*, p. 311.

²⁹⁷ Oswald SPENGLER, *Le déclin de l'Occident. Esquisse d'une morphologie de l'Histoire*, Paris, éd. Gallimard, coll. *Bibliothèque des idées*, 1998.

²⁹⁸ Sax ROHMER, *Le mystérieux docteur Fu Manchu*, Paris, éd. Zulma, 2008.

plus pour empêcher la catastrophe par la programmation d'une sociabilité heureuse, mais plutôt pour la décrire, avec complaisance, et exprimer ses regrets, non sans une certaine suffisance, dont les générations suivantes auront du mal à se départir. La défaite de la belle rhétorique de la Raison, qui distinguait si bien les premières utopies du Vieux Continent semble consommée ; le discours politique et juridique est submergé par les codes narratifs de ce nouveau récit futuriste et populaire, qui se développe très rapidement aux États-Unis, et littéralement inféodée à la dramatisation, souvent outrée, qui doit tenir les plus jeunes lecteurs américains en haleine. Même l'immense Herbert George Wells²⁹⁹, qui avait pourtant écrit d'ambitieuses utopies discursives, comme *Quand le dormeur s'éveillera*³⁰⁰, en 1899, dont nous reparlerons au chapitre IV, ainsi que nombre d'essais humanistes et d'inspiration socialiste³⁰¹, finit par laisser sa « *vision utopiste, soumise à l'épreuve de l'évolution temporelle, se fracasse[r] sur les sombres réalités d'avenirs marqués par l'échec* »³⁰², et, par voie de conséquence, se retrouver, à la fin de sa vie, et comme l'écrit avec justesse Jean Gattegno, « à l'origine de tout un axe de la science-fiction, que l'on appelle aujourd'hui « *fiction spéculative* », mais qui, pris sous un autre angle, s'est aussi appelé en anglais « *dystopia* », en français « *anti-utopie* », et dont les maîtres ont eu pour nom *Zamiatine, Huxley, Stapledon, Orwell...* »³⁰³. Les nouvelles et les romans de Wells, franchissent alors l'Atlantique et sont imprimés sur le papier de mauvaise qualité de ces « pulps » américains de science-fiction, magazines à « bon marché », où il rejoint d'autres prophètes, souvent moins talentueux que lui, d'une fin du monde brutale, inévitable, par les armes de destruction massive ou à la suite d'une catastrophe globale³⁰⁴.

²⁹⁹ Herbert George WELLS, *Récits d'anticipation*, Paris, éd. Mercure de France, coll. Mille Pages, 1986.

³⁰⁰ *Ibid.*, pp. 411-655. Nous l'évoquons plus longuement dans la quatrième partie de cet essai.

³⁰¹ Ceci dit, il faut préciser que Wells n'abandonna jamais complètement cette veine et cette ambition sophiste, toutefois, et il y revint, vers la fin de sa vie, comme le prouve l'ouvrage dont les références suivent, et cette citation qui en est extraite : « *j'ai essayé de rassembler et de résumer toutes les découvertes que la science avait réalisées jusqu'à présent de façon que le lecteur pût les avoir à sa disposition pendant le laps de temps qu'il passe sur la Terre (...)* J'ai essayé, par surcroît, de rapprocher les unes des autres des méthodes de pensée considérées comme incompatibles et touchant à la réalité des choses », Herbert George WELLS, *De l'homme de Cro-Magnon à l'humanité de demain*, Paris, Les éditions universelles, 1947, pp. 7-8.

³⁰² Denise TERREL, « Avant-Propos », in *Utopies et Dystopies*, op. cit., p. 1.

³⁰³ Herbert George WELLS, *Récits d'anticipation*, op. cit., p. 14. Préface de Jean Gattegno.

³⁰⁴ Il faut toutefois noter, avec Krishan Kumar, que dans « *ces derniers récits, le Wells utopiste se dégage de son ombre anti-utopique [notamment] dans Une utopie moderne, où s'esquissent les grands traits de l'utopie wellsienne : un État mondial fondé sur la science, et sous la houlette bienveillante des hommes de science* ». Cf. Krishan KUMAR, « Utopie et anti-utopie au XX^e siècle », in SARGENT & SCHAER, *Utopie. La quête de la société idéale en Occident*, op. cit., p. 258.

La dystopie marquerait-elle donc le déclin de la rhétorique et la quasi-disparition de la culture juridique dans le champ utopique du fait d'une mutation radicale du genre et de son lectorat ? Non, bien sûr. Il importe de nuancer ce constat, qui a été fait, il faut bien le dire, par une élite littéraire et intellectuelle totalement prise de court par le spectacle effrayant de la violence technicienne de la première guerre mondiale, et qui ne savait rien, ou presque, de l'héritage utopique de cette nouvelle littérature populaire³⁰⁵. Tout au contraire, d'après Gérard Klein, qui signe l'excellent article « science-fiction » dans le *Dictionnaire des Utopies*, celle-ci représente une reformulation audacieuse, de la problématique des eunomies du XVIII^e siècle, et, par ricochet, sous couvert de la fiction narrative, une réactivation du discours philosophique sur la nature de la société et de la justice. Klein en profite, d'ailleurs, pour proposer une nomenclature distinguant « anti-utopie » et « dystopie », à laquelle nous ne souscrivons pas, mais qui démontre tout le poids théorique de son propos : « *c'est dans la science-fiction que se présente la quasi-totalité des anti-utopies (...) et des dystopies du XX^e siècle, deux tendances distinctes. L'anti-utopie met en scène une eunomie pour établir son inhumanité (...) la dystopie serait la description d'un futur qui a mal tourné* »³⁰⁶. La science-fiction dystopique du XX^e siècle serait donc, moins une « revanche » stérile des utopistes décontenancés par la guerre, en réalité, qu'un « retour », sinon salvateur, du moins utile, à la rhétorique de la Raison qu'ils ont toujours pratiquée. Klein voit dans « l'anti-utopie » (que nous généraliserons en dystopie) une sorte d'eunomie « inversée » qui servirait d'outil intellectuel contre les idéologies en train de conquérir le jeune XX^e siècle. Et, la leçon est particulièrement belle : avant de revenir dans sa Mère-Patrie qu'est l'Angleterre, c'est de la Russie, qui vient de vivre sa révolution d'octobre 1917, et qui n'a pas encore pris la mesure de son avenir totalitaire, que va naître, en 1920, la première véritable dystopie, au sens le plus noble du terme, sous la plume d'Ievgueni Ivanovitch Zamiatine (1884-1937). Elle est d'autant plus remarquable, qu'elle naît « *à un moment où on avait tout lieu d'être optimiste quant à l'avènement d'un monde meilleur en Russie* »³⁰⁷.

³⁰⁵ *Ibid.*, p. 258 : « Pour les intellectuels, les hommes de lettres et les humanistes, notamment, la Première Guerre mondiale, la montée du fascisme, la dégénérescence stalinienne du communisme soviétique, et l'effondrement du capitalisme dans les années 1930 semblèrent en effet tourner en dérision les espoirs utopiques ».

³⁰⁶ *Dictionnaire des utopies, op. cit.*, Gérard KLEIN, V^e « science-fiction », pp. 203-204.

³⁰⁷ Jacqueline LAHANA, *Les mondes parallèles de la science-fiction soviétique*, Paris, éd. L'Âge d'Homme, coll. *Outrepart*, 1979, p. 16. On peut toutefois citer, avec l'auteur de l'ouvrage, une autre utopie russe clairvoyante, mais moins marquante : celle de Tschajanov, parue sous le pseudonyme d'Ivan Kremniou, en 1920, intitulée *Voyage de mon frère Alexis au pays de l'utopie paysanne*. Stricto sensu, toutefois, il ne s'agit pas d'une dystopie, puisqu'elle propose « un modèle de société paysanne dans la Russie de 1984 et laisse déjà apparaître des réticences quant à l'expérience de la dictature du prolétariat ». Cf. Jacqueline LAHANA, *op. cit.*, pp. 17-18.

Né dans l'oblast de Lipetsk et mort à Paris, Ievgueni Zamiatine, cet ingénieur naval formé à Saint-Petersbourg, et qui avait eu des démêlés avec le pouvoir tsariste, pour avoir participé à la révolte de 1905 d'inspiration socialiste, a été, très tôt, influencé par l'œuvre de Herbert George Wells, tant sur la forme que sur le fond. Et, lorsqu'il cherche à exprimer sa déception à l'égard de la révolution russe de 1917, c'est tout naturellement vers le modèle narratif du grand britannique qu'il se tourne³⁰⁸. Zamiatine théorise les origines de cette veine dystopique dans laquelle il s'inscrit, puisqu'il rappelle, au sujet de l'œuvre spéculative de Wells : « *deux éléments donnent aux fantaisies de Wells leur caractère unique et original : l'élément de satire sociale et l'élément de science-fiction qui s'y trouvent invariablement liés* »³⁰⁹. C'est, évidemment, comme s'il parlait de sa propre œuvre. Zamiatine raconte, dans *Nous Autres*, par des notes successives, numérotées mais parfois un peu décousues, le quotidien d'un ingénieur nommé « D-503 », qui vit dans un monde futur dominé par un État tout-puissant interdisant toute expression de l'individualité, et ce, jusqu'à sa dimension linguistique la plus absolue. Mieux, la cité n'est plus qu'une « *conglomération de bâtiments cubiques bleus et de formes géométriques* »³¹⁰, décourageant toute subjectivité artistique. D-503 travaille sur le chantier destiné à bâtir *l'Intégral*, un gigantesque vaisseau spatial qui doit apporter les joies du bonheur socialiste, « intégral » comme il se doit, aux civilisations extraterrestres.

Les premières pages de *Nous Autres* ressemblent étrangement à une utopie classique, tant elles sont portées par une « *transparence* »³¹¹ des lieux et des êtres, qui semble faire écho à celle à laquelle aspiraient les philosophes des Lumières. Mais, très rapidement, la comparaison tombe, et cette pensée libre, en mouvement, qui était le moteur de *l'Encyclopédie*, est présentée

³⁰⁸ Lyman Tower Sargent y voit aussi une dénonciation des « *cadences infernales du capitalisme industriel* », dans son article « Traditions utopiques : thèmes et variations », in *Utopie. La quête de la société idéale en Occident*, op. cit., p. 25.

³⁰⁹ Herbert George WELLS, *Récits d'anticipation*, op. cit., p. 15. Cité dans la préface de Jean Gattégno, sous la référence suivante : « article publié dans la revue *Epokha*, à Pétrograd ».

³¹⁰ Ruth EATON, « Architecture et urbanisme : les figures de l'utopie », in SARGENT & SCHAER, *Utopie. La quête de la société idéale en Occident*, op. cit., p. 308.

³¹¹ *Dictionnaire des utopies*, op. cit., V° « contre-utopies », p. 65.

par le narrateur comme une source d'obscurité³¹², voire une forme de « *démence* »³¹³. Et, c'est le contraire même du libre-arbitre qui s'impose : dans *Nous Autres*, « *chaque individu a une place clairement déterminée et se sent constamment visible* »³¹⁴, ce qui nous renvoie à une subtile rencontre entre la répartition des citoyens en fonction de la nature de leur âme, et de leur fonction sociale, dans *La République*, et la surveillance assurée par la cité sur chacun de ses membres par le conseil nocturne dans *Les Lois*, soit les deux œuvres-phares de Platon. Tout y est à sa place et plus rien ne bouge. Certes, il peut arriver encore, dans *Nous Autres*, un événement inattendu ; que soit, par exemple, célébrée une « *fête de la justice* »³¹⁵. Mais, à dire vrai, c'est rarissime, et c'est d'ailleurs, il faut le souligner, la seule occurrence de ce mot, si cher à nos yeux, dans tout le roman de Zamiatine. Pour les maîtres de ce monde, « *l'idéal sera atteint à partir du moment où rien n'arrivera plus* »³¹⁶, ce qui est l'expression même utilisée par D-503, dans la note n° 6.

D'une certaine façon, la contre-utopie de Zamiatine est donc sans fin. Comme le rappelle Christian Godin dans son article paru dans *Cités*, « *c'est là qu'apparaît l'identité de fond de deux genres inverses par-delà leur opposition première* »³¹⁷ : en définitive, la contre-utopie de Zamiatine rejoint bien l'utopie première, celle de More, qui, elle-même renvoyait en partie à l'idéal platonicien, en ce qu'elle est une abstraction pure, un absolu, destiné, non point à être pris au pied de la lettre, mais à stimuler l'esprit critique, comme un objet discursif et narratif inattendu, précisément. Elle vise à faire réagir le lecteur, non à construire une alternative sociétale. Et, les fragments de passé qui subsistent encore, dans le monde de *Nous Autres*, ne sont pas là pour servir une nostalgie, mais bien pour affronter, face à face, « *l'histoire en train d'advenir* »³¹⁸, et tenter d'échapper à ces futurs sombres qui s'amoncellent³¹⁹.

³¹² Zamiatine s'inspire également et très largement de la technique narrative de Wells dans *La Machine à explorer le Temps*, lorsque maître britannique présente le monde des Élois comme apparemment idyllique, d'abondance et de paix, avant de révéler, au fur et à mesure sa vérité sous-jacente, souterraine, terriblement dystopique. Comme le note Jacqueline Lahana, « *Le monde en apparence idéal de Nous Autres est en réalité un monde monstrueux et devient une caricature d'utopie, grâce à l'utilisation constante par l'auteur du paradoxe et à la complicité du lecteur* ». Cf. Jacqueline LAHANA, *op. cit.*, p. 16.

³¹³ Ievgueni ZAMIATINE, *Nous Autres*, 1920, note n°2, en ligne : <https://infokiosques.net/spip.php?article347>

³¹⁴ *Dictionnaire des utopies, op. cit.*, V° « contre-utopies », p. 65.

³¹⁵ Ievgueni ZAMIATINE, *Nous Autres, op. cit.*

³¹⁶ *Ibid.*

³¹⁷ Christian GODIN, « Sens de la contre-utopie », *op. cit.*, p. 64.

³¹⁸ *Dictionnaire des utopies, op. cit.*, V° « contre-utopies », p. 69.

³¹⁹ De ce point de vue, il faut évoquer, à la marge, les visions utopiques ambiguës d'un Anatole France, qui sont proches de celles de Zamiatine et qui, elles-mêmes, rejaillirent sur les conceptions d'un Aldous Huxley. Comme le relève Boris Foucaud dans sa thèse de doctorat, portant sur le désir d'utopie dans l'œuvre d'Anatole France, on trouve deux textes spéculatifs de France qui expriment la même idée : le socialisme est une force de

Sur le plan du droit, à proprement parler, la « récolte » reste maigre. Au-delà de cette « fête de la justice », dont on ne saura rien de plus, la note 20 n'en donne explicitement qu'un seul aux habitants de ce futur dystopique : celui de « *subir un châtement* »³²⁰. Et, précisément, on trouve mentionné à la note 37, l'avant-dernière du roman, et qui, ça ne s'invente pas, précède un chapitre sans titre clairement défini, un « *jugement dernier* »³²¹, qui ne concerne même pas le narrateur lui-même et s'accompagne d'une sanction informulée de disparition. Pure et simple. Mais, la toute dernière phrase de *Nous Autres*, elle, ne trompe pas sur les aspirations profondes de son auteur, et, par ricochet, sur la survivance de la fonction critique du discours utopique, sous les apparences de la science-fiction : « *la raison doit vaincre* »³²².

Malheureusement, Ievgueni Zamiatine, lui-même, alors qu'il écrivait *Nous Autres*, ne se faisait guère d'illusions sur cette victoire de la Raison sur l'idéologie soviétique, en déclarant, en 1921 : « *Je crains que la littérature russe n'ait qu'un avenir : son passé* »³²³. Et cette certitude n'était pas l'effet d'un pessimisme méthodologique, mais bien le fruit d'une observation lucide de la réalité. Comme le note Léonid Heller dans son étude, Zamiatine « *n'a imaginé que très peu de choses. Au contraire, il a analysé et décrit, d'une manière extraordinairement précise, ce qui se passait autour de lui* »³²⁴. Et, même s'il a pu se tromper sur la littérature elle-même, puisque son

transformation sociale, qui passe par l'action politique autant que par la recherche scientifique, et qui doit permettre à l'humanité d'atteindre la satiété, d'éteindre son désir de conquête, de compétition, et donc de guerre. Mais, qui, dans le même temps, risque de mettre fin à ce qui fait, précisément, l'humanité. Ainsi, dans *Monsieur Bergeret à Paris*, Anatole France insiste d'abord sur le rôle crucial de la Recherche : la véritable action utopique est de « *découvrir le bacille de la tuberculose (...) atténuer ces invisibles destructeurs jusqu'à les rendre salutaires* ». Et, sur le plan politique, la clef de l'avenir radieux de l'humanité, c'est la mise en place d'un État mondial, d'un droit universel ; dans son utopie, *Sur la pierre blanche*, publiée en 1905, France décrit un futur, en 2270, qui est un « *monde unitaire, empreint de justice sociale (...) où les richesses sont disponibles pour tous [jusqu'à] l'assouvissement du Désir* ». Du coup, l'appétit pour les choses matérielles, pour la propriété, notamment foncière, s'est éteint. Comme dans *l'Utopie* de More, ou dans l'utopie de William Morris, « *toutes les maisons se ressemblent et sont petites* ». L'uniformisation des biens a amené le bonheur collectif. Mais, dans le même temps, ce futur socialiste idéal se révèle être un faux-semblant sur le plan du bonheur, puisque l'uniformisation a mis fin à l'Histoire et à la créativité humaines. L'individu, qui ne peut plus faire preuve de créativité ou de folie, est « *subsumé à la collectivité* ». Pire, l'harmonie planifiée devient étouffante, l'idéalisme confine à la tyrannie, et la société, littéralement, s'abstrait de la vie. C'est donc bien une contre-utopie qui se dessine sous la plume d'Anatole France, « *un refus du réel* », qui ne peut mener l'humanité qu'à l'impasse. Cf. Boris FOUCAUD, *L'œuvre d'Anatole France : à la recherche d'une philosophie du monde par l'écriture du Désir*, Thèse de doctorat, 2001, « II.1.2.b) Le Désir d'utopie et la contre-utopie du Désir », à consulter en ligne : <http://www.borisfoucaud.com/partie-ii-la-creation-dun-monde-litteraire-par-morale-du-desir/ii-1-la-creation-du-mythe-morale-du-refus/ii-1-2-la-morale-du-refus-la-fondation-dune-utopie/ii-1-2-b-le-desir-dutopie-la-utopie-du-desir/?print=pdf>

³²⁰ Ievgueni ZAMIATINE, *Nous Autres*, op. cit.

³²¹ *Ibid.*

³²² *Ibid.*

³²³ Léonid HELLER, *De la science-fiction soviétique ; par-delà le dogme, un univers*, Paris, éd. L'Âge d'Homme, coll. *Outrepart*, 1979, p. 31.

³²⁴ *Ibid.*, p. 31

œuvre, par son existence, démentait son constat, il ne s'est égaré ni dans son analyse institutionnelle et politique, ni quant au destin du champ utopique en lui-même. En effet, après lui, devait commencer, en Russie, « *une longue période d'hibernation* »³²⁵ pour l'imaginaire utopique, durant laquelle le seul esprit autorisé à « prédire » le futur fut celui de Staline lui-même. En 1956, la parution du roman d'Ivan Efremov, *La nébuleuse Andromède*, semble relancer l'imaginaire russe, mais, comme l'écrit avec justesse Leonid Heller, « *l'utopie soviétique post-efremovienne ne peut être considérée comme une véritable utopie* »³²⁶, par le fait qu'elle inféode radicalement le discours à la fiction elle-même, et perd de sa force rhétorique. Elle participe donc d'un autre genre, qui n'est pas l'objet de cette étude, résolument centrée sur l'utopie au sens classique de terme. C'est la raison pour laquelle, nous faisons le choix de nous arrêter à l'œuvre-phare, pour ne pas dire l'amer, de *Zamiatine*.

D'autant qu'il nous offre une magnifique transition vers le chapitre suivant de cette monographie, puisque, nous fermant le Futur, il nous impose de changer radicalement de cap, pour réinvestir la foule des événements du Passé, jusqu'à faire du Temps lui-même, un ailleurs retrouvé, dont l'uchronie se saisit.

³²⁵ Malheureusement, comme note, à juste titre, Jacqueline LAHANA, après *Nous Autres* de *Zamiatine*, devait commencer en Russie, « *une longue période d'hibernation qui s'étend approximativement entre 1928 et 1956 : la S.F. est mise en veille, car seul Staline peut prévoir le futur* ». Ce n'est qu'en 1956, alors que se tient le XX^e Congrès du Parti Communiste, qu'un nouvel auteur, Ivan Efremov, paléontologue de formation, relancera l'imaginaire scientifique et critique de la science-fiction, avec *La nébuleuse Andromède*. Cf. Jacqueline LAHANA, *op. cit.*, p. 18.

³²⁶ Leonid HELLER, *op. cit.*, p. 266, note n°44.

CHAPITRE 4 :

« LES UCHRONIES, OU L'AUTRE APPLICATION DU DROIT DANS LE TEMPS »

La lente naissance du futur antérieur

Aborder la place des uchronies dans l'histoire générale de l'utopie, et y repérer les traces de l'expression, plus ou moins directe, d'une culture juridique, que celle-ci soit critiquée ou encensée, suppose avant tout de bien fixer le point de départ de cette énième variation du discours utopique. Avant de discuter le texte fondateur de Charles Renouvier, *l'Uchronie ou l'utopie dans l'Histoire, Esquisse historique apocryphe du développement de la civilisation européenne, tel qu'il n'a pas été, tel qu'il aurait dû être*³²⁷, dont la première édition date de 1857, sur lequel nous allons longuement revenir, il faut citer quatre textes fondateurs qui ont, disons, jalonné l'exploration du temps dans le discours utopique, et fait de celui-ci un territoire à part entière, conjugué au passé, au futur simple, ou encore au futur antérieur.

Les deux premiers de ces textes appartiennent au siècle des Lumières, et nous en avons déjà largement démontré l'importance dans le deuxième chapitre de cet essai : *L'An 2440* de Louis-Sébastien Mercier (1771) et *l'Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'Esprit humain* de Condorcet (1795). Ces œuvres, que nous avons déjà étudiées sous l'angle de l'eunomie, de la recherche de la loi parfaite, ont en commun de situer l'utopie non plus dans l'ailleurs, mais dans l'avenir, c'est-à-dire dans un temps qui « n'existe pas (encore) ». Au sens strict du néologisme (bâti sur « u » et « chronos », pour désigner « *le-temps-qui-n'existe-pas* »), ces deux textes sont bien des utopies situées dans le futur. Mais, dans une appréhension plus littéraire et disons, plus académique du terme, ils ne sont pas *stricto sensu* des « uchronies » car ils ne décrivent pas encore une « histoire revisitée », imaginée à partir d'un point de divergence, d'un changement qui, lui, est survenu dans le passé³²⁸, comme on va le voir ci-dessous. Ici, le jeu spéculatif sur l'Histoire elle-même paraît encore entremêlé d'un fantasme d'émergence de l'idéal. Un jour, le roi de France sera un scientifique, rêve Mercier. Un

³²⁷ Charles RENOUVIER, *L'Uchronie (l'utopie dans l'histoire) Esquisse historique apocryphe du développement de la civilisation européenne tel qu'il n'a pas été, tel qu'il aurait dû être*, Paris, Bureau de la critique philosophique, 1876, p. 84 (abréviation pour les notes suivantes : *Uchronie*) ; Paris, Alcan, 1901 ; Paris, Fayard, 1988.

³²⁸ Éric B. HENRIET, *L'Histoire revisitée*, Paris, éd. Les Belles Lettres, coll. *Encrage*, 2003.

jour, la Dixième époque sera bel et bien là, imagine Condorcet. Ils portent en eux la même ambiguïté, entre la critique d'un présent décevant et la promesse d'un futur émergent, quoique celle-ci soit fortement atténuée pour le second, Condorcet théorisant les « lois de l'Histoire » pour démontrer que sa « dixième époque » adviendra, inévitablement.

Bien sûr, il y a aussi d'autres importantes différences entre les deux œuvres, malgré leur promiscuité rédactionnelle. Le contexte n'est pas du tout le même : Mercier écrit en pleine crise des Parlements face à l'absolutisme, Condorcet écrit à la lumière amère des excès de la Terreur. Mercier est plus critique que programmatique, et il s'amuse avec l'avenir, rappelant, par exemple que « *Les Lumières n'étaient qu'un crépuscule* »³²⁹. Condorcet, lui, se détourne résolument de la fonction critique, et bien qu'annoncée comme « historique », son célèbre *Tableau* s'avère tout à fait programmatique, voire, sous couvert de rationalité, presque eschatologique. Leurs différences profondes les placent de part et d'autre du champ utopique et, c'est en cela qu'elles le jalonnent et préparent l'espace pour l'arrivée de l'uchronie au sens plus restrictif du terme. Parce qu'elles ont en commun l'investissement audacieux et rationnel d'un temps qui, par nature, est insaisissable, puisqu'il n'est pas le présent. Elles réinventent l'application, sinon de la loi, du moins du droit, et de l'utopie, dans le temps. De ce point de vue, Mercier et Condorcet sont, à mes yeux, les deux premières piles porteuses du pont en travers duquel, les auteurs d'uchronies des siècles suivants dérouleront le tablier des hypothèses et réintroduiront, après l'éclipse annulaire (par opposition à totale) des dystopies, la rhétorique de la Raison dans le champ de la fiction, et en particulier, de la science-fiction, dont l'uchronie est largement considérée, aujourd'hui, comme l'une des branches, des « sous-genres » les plus prisés.

Certains lecteurs, et même certains collègues, notamment dans le champ des études littéraires, considèreront qu'il y a une solution de continuité entre les premières utopies futures de Mercier et de Condorcet, très discursives, et l'écheveau narratif, souvent complexe, des « *histoires revisitées* »³³⁰ des XIX^e et XX^e siècles. Mais, que l'on me permette de m'appuyer sur Bronislaw Baczko, spécialiste, s'il en est, des utopies du siècle des Lumières, et, notamment, analyste du lien qu'elles opèrent entre histoire et utopie. Sans en avoir l'air, Baczko nous donne une très belle définition de l'uchronie, qui est littéralement inscrite en creux dans son ouvrage-phare, *Lumières de l'utopie*, en livrant, au passage, sa propre philosophie de l'Histoire : « aucune époque ne livre les secrets de son devenir. Ils sont d'autant

³²⁹ Louis-Sébastien MERCIER, *L'An 2440. Rêve s'il en fut jamais*, op. cit., p. 224.

³³⁰ Éric B. HENRIET, *L'Histoire revisitée*, op. cit.

plus impénétrables que l'histoire ne réalise qu'un seul de ses scénarios possibles. À chacun de ses tournants, elle en abandonne d'autres dont elle nous reste redevable à tout jamais»³³¹. Ainsi, l'uchronie est déjà, en amont de sa naissance terminologique, un « lieu commun » de la pensée politique, sociale et juridique, c'est-à-dire qu'elle se justifie dans la possibilité offerte à tout utopiste de se saisir, légitimement, et du seul droit de son érudition et de son esprit critique, du fil des événements historiques, et de le dévider, en mêlant, comme il se doit, fiction et discours, pour spéculer sur les sociétés qui pourraient découler des choix politiques, économiques, et juridiques qui ont été faits, qui viennent de l'être, ou qui ne le sont toujours pas. L'exploration de ces futurs, par définition « hypothétiques », reconnecte paradoxalement l'utopie à l'Ailleurs. Celui-ci ne se situe plus *stricto sensu* sur la carte géographique, mais bien dans les espaces culturels, dans les interstices du temps. Les événements, les faits historiques, y deviennent alors des îles vers lesquelles il faut voguer hardiment, ou qui ne se découvrent qu'en virant de bord, en rebroussant chemin, voire en rentrant au port. Le processus cognitif qui préside à la description rationnelle d'une histoire revisitée, ou, pour le dire à l'anglo-saxonne, « alternative », est lié, sinon conditionné, par l'exploration d'un futur qui n'est pas encore réalisé et qui est, tantôt considéré comme inévitable, disons *programmé*, tantôt utilisé comme une chambre d'écho des dérives politiques, économiques, et sociales, en germe dans le présent de l'auteur.

Encore faut-il identifier deux autres piliers du pont qui mène de l'utopie à l'uchronie elle-même, et qui sont parfaitement contemporains de sa naissance, qui l'accompagnent et même qui la prolongent ; n'en soyons pas surpris, c'est qu'ils participent de ce « lieu commun », espace autant cognitif que discursif, entre les utopies futures et les uchronies naissantes : il s'agit de *Cent ans après (Looking Backward)* du journaliste Edward Bellamy, et de *Quand le Dormeur s'éveillera (When the Sleeper Wakes)* d'Herbert George Wells. Bien que ces deux œuvres soient postérieures à l'invention même du néologisme par Charles Renouvier, elles constituent des « supports » de l'uchronie, par l'ampleur même de leur diffusion et de leur succès éditorial. Plus encore, *Looking Backward* contribue à installer, avant même l'aube du XX^e siècle, et comme le relève Lyman Tower Sargent, « *le renouveau de la littérature utopique (...) marqué par une dialectique constante entre eutopie et dystopie* »³³². Et, de fait, ces deux œuvres, de l'Américain et du Britannique, au-delà de leurs profondes différences,

³³¹ Bronislaw BACZKO, *Lumières de l'utopie*, op. cit., p. VII.

³³² Lyman Tower SARGENT, « L'utopie à la fin du XX^e siècle vue d'Amérique du Nord », in *Utopie. La quête de la société idéale en Occident*, op. cit., p. 328.

marquent la résilience de l'utopie positive, et même largement positiviste, malgré un contexte intellectuel plus propice à la dystopie.

Edward Bellamy (1850-1898), après des études de droit, qui ne l'ont guère enthousiasmé, s'oriente vers l'économie et la littérature, les deux se rencontrant, admirablement, dans son roman *Looking Backward*, qui connaît, dès sa parution, un succès fulgurant : il y met en scène un jeune homme de Boston, prénommé Julian West, qui se retrouve projeté dans un futur radieux, celui de l'an 2000, antithèse de la société sombre, inégale, et arc-boutée sur ses clivages traditionnels, de son temps. Le XXI^e siècle que le narrateur découvre repose entièrement sur le principe de « l'économie distributive »³³³, qu'il est même le premier à nommer, et une certaine idée du lien entre le bonheur individuel et de la consommation de masse. Une fois n'est pas coutume, Edward Bellamy est le premier utopiste à s'appuyer, non sur une culture juridique qui ressurgit du passé, mais sur une culture encore à naître : dans son avenir, l'argent et le commerce ont disparu, et un processus de rationalisation des échanges a permis à la Nation elle-même de devenir « *le seul producteur de toutes les commodités de la vie* »³³⁴. La conséquence, n'en est point un pouvoir autoritaire, mais au contraire, l'allocation par les pouvoirs publics d'un crédit d'achat à chaque citoyen « *correspondant à sa part du produit annuel* »³³⁵. On délivre alors, à chacun, « *une carte de crédit, au moyen de laquelle il se procure, quand il veut, dans les magasins nationaux établis dans toutes les communes, tout ce qu'il peut désirer* »³³⁶. C'est, sinon l'instauration d'un revenu universel, du moins l'acquisition d'un droit inconditionnel à l'existence, puisque nul n'est plus laissé dans l'indigence. Et à ceux qui pourraient s'étonner que la soi-disant disparition de l'argent et du commerce soit compatible avec la généralisation de la carte de crédit, Bellamy répond, avec une déroutante aisance rhétorique : « *nous avons gardé le mot en supprimant la chose* »³³⁷. Et, s'engageant dans un dépassement audacieux de la distinction entre droit privé et droit public, il montre que, dans son futur, « *la nation se charge de la nourriture, de l'éducation et de l'entretien de chacun de ses membres, du berceau à la tombe* »³³⁸, tout en leur permettant de ne se priver « *d'aucune jouissance* »³³⁹. L'une des conséquences sociales les plus marquantes de ce système économique en est l'égalité en termes de ressources, mais non de droits civils ou politiques, entre les

³³³ Consulter le site : <http://1libertaire.free.fr/Distributive02.html>

³³⁴ Edward BELLAMY, *Cent ans après*, Paris, éd. Fustier, 1939, p. 64.

³³⁵ *Ibid.*, p. 65.

³³⁶ *Ibid.*, p. 65.

³³⁷ *Ibid.*, p. 65.

³³⁸ *Ibid.*, p. 67.

³³⁹ *Ibid.*, p. 66.

hommes et les femmes³⁴⁰. Ce qui ne permet pas, toutefois, de classer Bellamy parmi les authentiques défenseurs du féminisme, au contraire d'un Charles Fourier, que nous convoquerons en conclusion. Il n'en reste pas moins que son avenir, à l'équerre de la tendance majoritaire à la dystopie, même aux États-Unis, qu'incarne, par exemple, à la même époque, *Le Talon de Fer*, de son compatriote Jack London, est indiscutablement positif, voire radieux, puisqu'éclairé par la lumière de l'électricité autant que par celle de la rationalisation, s'avère anachroniquement programmatique. D'ailleurs, cette vision de l'économie distributive d'Edward Bellamy se retrouve, pour certains commentateurs, « dans les stratégies de sortie de crise mises en œuvre lors du New Deal par le président Franklin D. Roosevelt »³⁴¹, ou dans le programme socialiste, qu'Upton Sinclair, journaliste, romancier, et candidat au poste de gouverneur de Californie, présenta en 1934, sous le titre évocateur de « *E.P.I.C.* »³⁴², et dans lequel il prônait, précisément, l'adoption d'un modèle économique de redistribution, fondé sur la « *production for use* »³⁴³. Bellamy, comme d'autres utopistes le firent avant lui, revint dans son futur imaginaire, en 1897, avec un second roman *Equality*, dans lequel, au chapitre XXIII, il explicite son idéal d'économie distributive, grâce à la fameuse parabole de la citerne d'eau, qui dénonce l'impasse économique, autant que sociale, de la surproduction³⁴⁴. Le rôle de la puissance publique dans cette transformation juridique du modèle économique positionne aussi, *in fine*, Edward Bellamy comme le précurseur d'une branche du droit qui ne verra le jour qu'un siècle après la publication de son utopie, et fera *florès* dans les facultés : le droit économique³⁴⁵.

Nous avons déjà parlé, au chapitre précédent, de l'œuvre de Herbert George Wells (1866-1946), mais assez peu de son parcours personnel et intellectuel. Né d'une mère domestique et d'un père, joueur de cricket ayant dû abandonner sa carrière à la suite d'un accident, le jeune Herbert George commence la sienne de la même façon : une jambe cassée le cloue au lit, et il se met à lire des romans qui éveillent son goût pour l'imaginaire et pour la spéculation sur le futur. L'avenir de

³⁴⁰ Catherine DURIEUX, « Les femmes dans l'œuvre utopique d'Edward Bellamy », in *Revue d'Histoire du XIX^e siècle. Société d'Histoire de la Révolution de 1848 et des révolutions du XIX^e siècle*, année 2002, n°24, pp. 71-92 ; URL : <http://journals.openedition.org/rh19/370> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/rh19.370>

³⁴¹ Armand MATTELART, *Histoire de l'utopie planétaire*, op. cit., p. 176.

³⁴² L'acronyme signifiant littéralement : « *End Poverty In California* » (« *mettre fin à la pauvreté en Californie* »). Consulter à ce sujet, Greg MITCHELL, *The Campaign of the Century. Upton Sinclair's Race for Governor of California and the birth of media politics*, New-York, Random House, 1992.

³⁴³ Entendez « production limitée aux usages, et donc aux besoins, immédiats. » (trad : U. Bellagamba)

³⁴⁴ Catherine DURIEUX, op. cit.

³⁴⁵ Mahmoud Mohamed SALAH, « Droit économique et droit international privé. Présentation – Ouverture », in *Revue internationale de droit économique*, année 2010, tome XXIV, 1, pp. 9-36 ; DOI : 10.3917/ride.241.0009. URL : <https://www.cairn.info/revue-internationale-de-droit-economique-2010-1-page-9.htm>

l'humanité est une idée, une thématique, qui l'obsèdera sa vie durant. Il croit possible d'améliorer, par le progrès des connaissances, la condition de tous. Après s'être enthousiasmé pour *La République* de Platon, il se tourne, naturellement, vers le socialisme utopique, et intègre la *Fabian Society*, un club d'intellectuels réformistes qui contribuera à la naissance du parti travailliste anglais. Mais, c'est surtout l'œuvre de William Morris qui le marque, et lui permet de se positionner dans le champ de la critique sociale. Partant du même constat de l'échec de la société industrielle à garantir le bonheur des hommes, Wells s'inscrit toutefois à l'équerre du pessimisme élégant de l'auteur de *News from Nowhere*, et croit fermement qu'il est possible, à force de réformes, de « réorienter le progrès technique vers des usages qui émancipent les humains »³⁴⁶, plutôt que de les asservir. L'avenir qui attend l'humanité sera radieux, malgré des périodes de crises qui seront extrêmement difficiles ; il en a la conviction, qu'il gardera toute sa vie, comme en atteste son roman tardif, *The Shape of Things to Come*, écrit en 1933, et adapté à l'écran en 1936 par William Cameron Menzies, sous l'égide du producteur Alexandre Korda. Il y raconte l'avenir de la civilisation jusqu'en l'an 2106, où triomphe, enfin, une utopie planétaire permanente. Dans sa tentative d'autobiographie³⁴⁷, écrite exactement au même moment, l'auteur se définit comme un « *travailleur mental* » (« *mental-worker* »), qui n'a de cesse d'échafauder la plus crédible des histoires du futur possibles. Et, c'est bien ce qui le rapproche d'Edward Bellamy, que nous venons d'évoquer : la foi qu'il a dans le futur n'a rien d'une eschatologie ; elle est rationnellement étayée par des réflexions, des remises en cause, des calculs et considérations quotidiennes. Le futur pour Wells, n'est pas simplement une alternative pratique à l'Ailleurs, comme il l'avait pu l'être pour Louis-Sébastien Mercier, ni une promesse entièrement formulée, comme le croyait le marquis de Condorcet ; c'est un espace de réflexion, un tableau blanc où il peut projeter ses convictions socialistes pour mieux les éprouver à l'aune des faits non encore advenus, sans irénisme. Et, cependant, Wells compte aller beaucoup plus loin que son homologue américain, auquel il fait grief de simplifier à l'extrême les enjeux sociétaux à venir. Il ne déplace pas simplement ses personnages dans l'avenir, comme il le faisait déjà dans *Time Machine* (« *La Machine à explorer le temps* ») en 1895. Il reconstitue, minutieusement, chaque étape, chaque crise, chaque réforme et reconstruction, comme pour comprendre les mécanismes même d'irruption du futur. En ce sens, par sa puissance spéculative et la cohérence des descriptions qu'il fait des sociétés futures, Herbert George Wells est, incontestablement, « *l'inventeur de la science-fiction avant la lettre* »³⁴⁸. Mais, ce qui justifie sa présence, dans cette monographie, ce

³⁴⁶ Armand MATTELART, *Histoire de l'utopie planétaire*, op. cit., p. 179.

³⁴⁷ Herbert George WELLS, *Experiment in Autobiography*, New-York, Macmillan Press, 1934, p. 1.

³⁴⁸ Armand MATTELART, *Histoire de l'utopie planétaire*, op. cit., p. 180.

n'est pas ce titre de gloire-là, par ailleurs amplement justifié, mais précisément cette façon d'explorer le futur comme une hypothèse, pour mieux discourir de ses modalités d'émergence. C'est avec le discours que renoue Wells. Et la plus rhétorique des œuvres de cet « homme des deux mondes », est *When the sleeper wakes (Quand le dormeur s'éveillera)*, écrite en 1899, d'abord publiée sous forme d'épisodes, puis en volume en 1910, et qui se situe au croisement méthodologique parfait entre la dystopie et l'uchronie, et les réconcilie avant même qu'elles ne soient toutes deux sorties de leur chrysalide. Wells rend à l'utopie, à point nommé, cette malléabilité, cette mutabilité, ce mouvement perpétuel qui avait failli s'arrêter complètement à cause du triomphe du positivisme, d'une part, et de la montée inexorable de la technophobie européenne face à l'approche d'un conflit mondial qui sera hanté par la Machine. Son personnage, Graham, se retrouve projeté, comme celui de Mercier ou celui de Bellamy, dans un siècle futur, le XXII^e, et tombe dans une ère de « *pleine aristocratie tyrannique* », alors qu'il vient d'un siècle où la démocratie semblait avoir triomphé. Qu'a-t-il bien pu se passer, se demande-t-il, pour que l'Histoire, que l'on aime à croire linéaire, se mette ainsi à hoqueter, au point de revenir en arrière, vers cette époque où le monde croyait encore avoir besoin d'un Maître ? Son personnage observe, tente de décrypter : pourtant tous les ingrédients du futur radieux sont là. L'État est mondial, la société globale est hyper-technologique, elle ne connaît plus la pénurie ; on bondit, littéralement, en avion, d'un continent à l'autre en quelques heures, et chacun est relié au réseau, par des câbles électriques qui véhiculent aussi bien l'énergie que l'information. Enfin, tout le monde parle anglais, forcément. Mais, il reste cette inquiétante mise sous séquestre de l'Individu, figure si chère aux Lumières au nom de la liberté et de l'égalité, pendant révolutionnaire de la reconnaissance de la citoyenneté, et justification de la subjectivité de la loi sous le dogme positiviste. La cité globale lui est devenue une prison, certes coruscante, mais dépourvue de toute promenade, et la Machine en est le garde-chiourme. La culture elle-même, y compris celle juridique, a perdu le combat contre la logique étatique, et jamais la démocratie ne reviendra, jugée trop instable. Et celui qui était devenu le « *Maître du monde* », le narrateur de Wells, soudain s'éveille. Il faut comprendre qu'il *revient en arrière*, quittant brusquement son rêve, bien sûr, mais tout en conservant le souvenir de ce qu'il a vu et vécu. Le voilà conscient, dès lors, de la possibilité qu'il lui est offerte d'empêcher que ce futur particulier n'advienne, en impulsant de nouveaux choix politiques, économiques, juridiques, pour faire naître des divergences, et, littéralement, forger une histoire alternative qui mène à un autre XXII^e siècle. Différent, mais vraisemblable. Scientifiquement possible. Du futur redevenu hypothèse à l'histoire revisitée, il n'y a plus qu'un pas à faire. Charles Renouvier se lance, avec *l'Uchronie*. Et le plus drôle, c'est le philosophe républicain français le fait même par anticipation.

Tel qu'il n'a pas été, tel qu'il aurait pu être.

Il est temps d'évoquer l'œuvre fondatrice de Charles Renouvier, qui crée le néologisme, en 1857, même si l'œuvre éponyme n'est publiée qu'en 1876, et qui, sans doute, comme on va le vérifier, est poussé à écrire par un refus, tout républicain, de consentir au retour de l'Empire, par « *un lâche abandon de la Volonté au cours des choses* »³⁴⁹. Son choix d'avoir recours à l'uchronie, de projeter l'utopie dans le temps, tout en inversant le cours de ce dernier, redéfinit l'utopie comme une « histoire revisitée ». Ce qui lui rend, d'une certaine façon, toute sa dimension rhétorique. Il s'agit bien d'un discours rationnel, puisque toute uchronie repose, d'abord et avant tout, sur le postulat qu'elle n'existe pas, qu'elle n'a jamais existé, qu'elle n'existera jamais, puisqu'elle n'existerait que si le passé avait été différent, ce qui est *rationnellement* impossible ; dès lors, l'uchronie, en reconnaissant qu'elle n'est que pure hypothèse, une fiction intellectuelle, historique, voire historiographique, permet de réfléchir, et d'argumenter librement, sur les raisons, les événements, et les causes qui ont fait le monde tel qu'il est. La divergence historique, plutôt que l'inversion dystopique, devient ici le mécanisme intellectuel des véritables héritiers de Sir Thomas More : sans se départir de leur acception stoïque du réel, ils en réévaluent les bases, en démontent la prétendue inéluctabilité, et dissipent tout à la fois les idéologies calcifiées et les eschatologies héritées, pour rouvrir le champ de la pensée elle-même. Les possibles qui n'ont pas été, qui auraient pu être, nous rappellent alors, comme la suppression de la propriété dans *l'Utopie*, tous ceux qui nous restent encore, qui nous attendent, juste de l'autre côté de l'horizon des événements, tant il est vrai qu'une société peut se réinventer, à chaque crise, à chaque guerre. Et, bien sûr, il en va de même des systèmes juridiques sur lesquels s'appuient les sociétés, tant il est vrai, comme le rappelait Montesquieu, qu'ils sont les fruits de la pratique qui les précède, comme la jurisprudence romaine précéda l'empire. Repenser l'histoire, c'est inévitablement réévaluer la culture juridique d'une société, comprendre ses racines, et l'origine des procédures, des lois, voire des constitutions. L'uchronie est, sans doute, et à l'exception de l'indépassable œuvre du plus récalcitrant des chanceliers d'Angleterre, la plus juridique de toutes les formes d'utopies. Parce qu'elle revient aux fondements de la sociabilité. Elle se tient à la croisée même du droit naturel et du droit positif, interroge ce point subtil où l'un se nove en l'autre, où le rêve d'une société devient la réalité institutionnelle de ses enfants, où le Législateur s'efface devant la loi, le plus souvent, au prix d'une trahison. Et c'est pour cela que

³⁴⁹ Charles RENOUVIER, *L'Uchronie*, Paris, Bureau de la critique philosophique, 1876, p. 84.

l'uchronie est située en quatrième et dernière partie de cette monographie : parce qu'elle en est la dernière et la meilleure justification. Il y a, par-delà le temps et l'espace, un fil d'Ariane qui, dévidé par l'Uchronie, permet à l'Utopie de sortir du labyrinthe de sa propre histoire, et de se retrouver, dans toute sa force évocatrice, comme cette rhétorique de la Raison qui interroge inlassablement le monde, nos sociétés et leurs faiblesses.

Charles Renouvier est né en 1815, à Montpellier, dans une famille d'hommes politiques et de scientifiques³⁵⁰. Et, c'est sans grandes difficultés qu'il entre à l'École polytechnique en 1834 où il se consacre à l'étude de la philosophie de Descartes³⁵¹. Ayant participé à un concours sur le cartésianisme, il publie son mémoire en 1842, sous le titre *Manuel de philosophie moderne*³⁵². Sur le plan philosophique, Renouvier est donc un pur rationaliste. Sur le plan politique, et au regard du contexte dans lequel il a vécu, il ne pouvait qu'être républicain. Mieux : Charles Renouvier est l'incarnation de l'esprit « Quarante-Huitard », qui tente un syncrétisme entre la sacralisation de la république et sa conciliation avec les valeurs chrétiennes modernes, le tout sur fond de révolution industrielle. Toutefois, il se détourne de la politique à l'avènement du Second Empire, et reste philosophe. Il publie une *Science de la morale*³⁵³ en 1869, et collabore à la *Revue philosophique*³⁵⁴. À partir de 1872, ses idées républicaines³⁵⁵ et socialistes trouvent toutefois à nouveau à s'exprimer dans *La Critique philosophique*³⁵⁶, qu'il contribue à fonder et dont le programme est clair : « développer les principes de la philosophie critique, de la morale rationnelle et de la politique républicaine »³⁵⁷. Ce pas-de-deux incessant entre philosophie et politique est la marque de Renouvier, et se retrouve dans la construction même de son uchronie, placée entre la promotion de la république et la défense d'une morale universelle. Et, pour cette raison, Renouvier est résolument anticlérical. Son édifice intellectuel est bâti sur un syllogisme implacable : les questions politiques se ramènent toutes à des questions de morale, et la morale est universelle, donc les religions sont toutes à bannir, surtout s'il on veut bâtir une société heureuse³⁵⁸. Identifiant l'idée républicaine avec les préceptes de la Raison pratique, Renouvier

³⁵⁰ Son père fut député de l'Hérault durant la Monarchie de Juillet et son frère, après un bref parcours politique avant 1848, devint archéologue. Consulter à ce sujet Louis FOUCHER, *La jeunesse de Renouvier et sa première philosophie (1815-1854)*, Paris, Librairie philosophique J. VRIN, 1927.

³⁵¹ *Ibid.*

³⁵² Charles RENOUVIER, *Manuel de philosophie moderne*, Paris, éd. Paulin, 1842.

³⁵³ Charles RENOUVIER, *Science de la Morale*, Paris, éd. Ladrangue, 1869.

³⁵⁴ *La revue philosophique et religieuse*, Paris, 1855.

³⁵⁵ Marie-Claude BLAIS, *Au principe de la République : le cas Renouvier*, Paris, Gallimard, 2000.

³⁵⁶ *La critique philosophique*, Paris, 1872.

³⁵⁷ *Ibid.*

³⁵⁸ Charles RENOUVIER, *L'Uchronie*, op. cit., p. IV. Il s'agit de décrire une histoire dans laquelle « le progrès des sociétés et l'organisation définitive des nations d'élite, entièrement dus à la philosophie et au développement

fait sienne la philosophie de Kant³⁵⁹ et rêve d'un État mondial. Renouvier a donc une approche politique de l'Histoire. Celle-ci doit servir à légitimer une argumentation politique, dans la plupart de ses écrits. Plus jeune, j'écrivais, dans un article, que Renouvier instrumentalisait l'Histoire. Aujourd'hui, je dirai et je démontrerai, moins pompeusement, qu'il s'en sert, et avec brio. Il fait publier *l'Uchronie ou utopie dans l'histoire, esquisse historique apocryphe du développement de la civilisation européenne tel qu'il n'a pas été, tel qu'il aurait dû être*. Le néologisme qui donne son titre à l'ouvrage est bâti sur le « u-topos », forgé par Thomas More, que Renouvier décline en « u-chronos », et avec la même ambiguïté, c'est-à-dire « le temps qui n'a jamais été » ou « le temps du bonheur ». Louis Geoffroy avait ouvert la voie, dès 1836, avec son *Napoléon apocryphe*³⁶⁰ ; Charles Renouvier fonde un nouveau genre littéraire dans lequel l'histoire devient le terrain de jeu de la spéculation philosophique. Selon une méthode employée par de nombreux utopistes, à commencer par Sir Thomas More, Charles Renouvier brouille les pistes avec un soi-disant « *Avant-propos de l'éditeur* »³⁶¹ qui informe les lecteurs que le texte qui suit est la traduction d'un manuscrit, apocryphe, d'un frère Prêcheur « *qui serait mort à Rome, dans la première année du XVII^e siècle* ». Il aurait été persécuté par l'Inquisition, « *peu après Giordano Bruno* »³⁶² et la diffusion du manuscrit interdite par l'Église, car celui-ci postulerait en effet que « *le christianisme aurait pu ne pas triompher anciennement dans l'Occident* »³⁶³. Est-il vraiment nécessaire ici de rappeler le moment historique que Renouvier choisit comme point de divergence de son uchronie ? La date est si classique qu'elle a même été déclinée au cinéma, et par deux fois, dans *La chute de l'empire romain* d'Anthony Mann (1964), et, dans *Gladiator*, de Ridley Scott (2000), qui font figure d'uchronies avortées ou, disons, implicites. C'est toujours après Marc-Aurèle que tout aurait pu changer, ou plutôt que les dérives auraient pu être enrayerées : ainsi, d'après Renouvier, l'empereur stoïcien aurait pu répudier son épouse Faustine, faire exiler son fils Commode, et confier les rênes de l'empire au général Avidius Cassius, vainqueur des Parthes et gouverneur des provinces d'Orient, qu'il aurait préalablement adopté et auquel il aurait confié la mission de restaurer la République. C'eût alors été la fin de la dynastie des Antonins, mais surtout le retour en politique du Sénat et du Peuple romains. La restauration de la république se serait accompagnée de la généralisation de la citoyenneté romaine,

des mœurs politiques, n'assureraient aux religions que le droit des associations libres, limitées les unes par les autres et par la prérogative morale d'un Etat rationnel ».

³⁵⁹ Roger VERNEAUX, *Renouvier disciple et critique de Kant*, Paris, J. Vrin, 1945.

³⁶⁰ Louis GEOFFROY, *Napoléon apocryphe, 1812 – 1832, histoire de la conquête du monde et de la monarchie universelle*, Paris, Paulin, 1841.

³⁶¹ Charles RENOUVIER, *L'Uchronie, op. cit.*, pp. I à XVI.

³⁶² *Ibid.*, p. I.

³⁶³ *Ibid.*, pp. III-IV.

de l'élargissement de la propriété des terres cultivables à tous, de l'affranchissement des esclaves, du service militaire et de l'éducation publique obligatoires. L'accession au pouvoir du général Avidius Cassius en 175 marque donc le début d'une série de réformes approuvées par le Sénat, et votées par les comices³⁶⁴. L'imprégnation romaine de l'œuvre est indiscutable. Mais, pour autant, faut-il considérer que *l'Uchronie* n'est qu'une apologie des institutions républicaines de Rome, une forme d'idéalisation utopique qui ressemble à celle que les Lumières, et un certain chevalier de Jaucourt, diffusaient dans *l'Encyclopédie* ? Bien sûr que non.

D'abord parce qu'on reconnaît aisément plusieurs traits de culture juridique qui sonnent plus « quarante-huitards » que strictement antiques ou « romains » : comme cette référence implicite à l'abolition de l'esclavage, qui ne fut obtenue qu'en avril 1848, par le gouvernement provisoire de la Seconde République ; comme le principe fondamental de l'instruction publique, qui n'a jamais existé sous la République romaine, et qui sera l'œuvre, chacun le sait, de Jules Ferry, ministre de l'instruction publique, qui s'appuyait lui-même sur une revendication depuis longtemps formulée par la famille des républicains opportunistes. Deux faits, deux éléments constitutifs de l'esprit du siècle auquel Charles Renouvier appartient. La culture antique n'est donc qu'un masque pour évoquer une culture juridique qui est bien celle du présent de l'auteur. Et pour bien le démontrer, il faut en venir au droit public : les réformes d'Avidius Cassius tendent toutes à promouvoir des libertés individuelles, des droits subjectifs qui n'ont jamais existé, en tant que tels, dans l'Antiquité, même tardive, et qui sont présentés, par Renouvier, de façon résolument moderne et donc, ici, délibérément anachronique³⁶⁵. C'est bien à ses lecteurs de la fin du XIX^e siècle qu'il s'adresse, eux qui aspirent à un enracinement républicain qui garantirait la liberté civile. Renouvier s'inscrit délibérément dans la dialectique entre la liberté des Anciens et celle des Modernes et prend position, sans aucune hésitation, pour la seconde. Mieux, il semble même que Charles Renouvier soit capable d'anticiper les événements de la fin du Second Empire et de la Commune, puisqu'il décrit, dans *l'Uchronie*, un soulèvement populaire provoqué par une tentative du Sénat de faire voter des mesures portant atteinte à l'état des personnes. Le soulèvement est « *prompt à Rome et dans une grande partie de l'Italie* »³⁶⁶, écrit Renouvier, et le parti populaire, avec l'appui de milices urbaines, parvient à s'emparer du Capitole. C'est littéralement la Commune. Seule l'issue est différente : en uchronie, le Sénat se soumet à des élections et la nouvelle

³⁶⁴ *Ibid.*, p. 88.

³⁶⁵ *Ibid.*, p. 90.

³⁶⁶ *Ibid.*, p. 210.

assemblée vote des réformes décisives³⁶⁷. Dans la réalité, c'est la plus sanglante des répressions et la fin d'un gouvernement provisoire qui prônait la gratuité de la justice. Il est amusant de constater que cette approche relève de l'intuition au moment de son écriture, en 1857, mais de l'uchronie pure, et au sens strict, au moment de sa réédition, en 1876, et de la phase de son succès critique.

Positivismisme à rebours...

De prime abord, il semble qu'on retrouve dans *l'Uchronie* de Charles Renouvier la marque rémanente de l'idéal positiviste d'Auguste Comte, puisque l'auteur y postule un progrès technologique de sa romanité parallèle, grâce aux formidables libertés que l'éviction du christianisme (entendez de toute forme de religion), a données aux scientifiques. Cette dimension de l'œuvre de Charles Renouvier opère un lien évident avec l'utopie industrielle de Saint-Simon et l'obsession de cet auteur pour les « *grands travaux industriels* »³⁶⁸. En faisant de la science le moteur premier d'une révolution industrielle qui modifie en profondeur les structures sociales, Charles Renouvier se positionne dans la lignée des utopies scientistes. *L'Uchronie* se conclut d'ailleurs par un tableau qui énumère les réalisations techniques, décuplant les potentialités humaines ; il est aussi le signe d'une sacralisation de la science, capable, autant que les institutions politiques, sinon plus, de changer le monde et de garantir le bonheur aux Hommes³⁶⁹. C'est presque une confession de foi positiviste sous le couvert la fiction. À ce titre, *l'Uchronie* revêt une dimension pédagogique qui exprime l'importance que Charles Renouvier accorde à l'enseignement, en tant que vecteur principal de diffusion des valeurs républicaines, et, par ricochet, de celles, sinon positivistes, du moins, *positives*.

³⁶⁷ *Ibid.*, p. 210 : le Sénat « se trouva, par ses lumières et ses principes, à la hauteur de ce qui s'était fait depuis trois quarts de siècle pour répandre la philosophie et les lettres »

³⁶⁸ SAINT-SIMON, Claude-Henri De ROUVROY, *Catéchisme des industriels*, in *Œuvres*, Paris, Anthropos, 1966.

³⁶⁹ Charles RENOUVIER, *L'Uchronie*, *op. cit.*, p. 278 : « Nous avons appris à produire, écrit Renouvier en appendice de son récit, en conspirant avec les forces naturelles, des merveilles plus grandes que celles qu'on attribuait jadis à des pouvoirs magiques imaginaires : à grandir les petits objets et à rapetisser les grands, par le moyen de verres interposés, et à remédier ainsi aux défauts de notre vue ; à décrire les figures et les grandeurs des corps les plus éloignés, à créer dans les milieux réfringents ou à l'aide de surfaces réfléchissantes, les prestiges que nous voulons ; à incendier à distance, comme Archimède, à faire brûler les corps dans l'eau, à chauffer les bains sans feu, à nous éclairer avec des flambeaux qui ne se consomment point. Nous connaissons les vaisseaux sans navigateurs et qu'un seul homme conduit, quelques grands qu'ils soient, avec plus de vitesse que s'ils étaient pleins de rameurs ; et les ponts sans piles pour passer les rivières, et les appareils pour marcher au fond de la mer ou des fleuves, et les voitures sans attelages, et les chars entraînés, sans moteurs animaux, avec une force extraordinaire ; et des instruments pour voler, des ailes artificielles, et des engins d'un petit volume qui nous permettent de soulever des poids énormes ; et l'art d'écrire aussi vite et aussi brièvement que l'on veut, en caractères occultes, et celui d'user, avec des agents convenables, de la puissance naturelle du désir et de la volonté sur la Nature ».

Toutefois, sans doute parce qu'il est plus philosophe que politique, Charles Renouvier reste prudent et ne s'engage pas dans la description d'une eschatologie républicaine, et échappe ainsi à la catégorie sclérosante des utopies programmatiques, naïves et toujours datées. Lucide, il sait que le but de l'utopie est simplement de stimuler la réflexion, sans jamais prétendre en constituer un cadre idéologique. Le message qu'il délivre est, cependant, clair : « *si nous-mêmes, aujourd'hui, nous avons atteint ce point de civilisation, on pourrait résumer l'hypothèse de l'Uchronie en disant qu'elle fait gagner mille ans à l'Histoire. Mais nous ne l'avons pas atteint* »³⁷⁰. Et sans doute, implicitement, est-ce à cause de la nature même du régime politique : le Second Empire est inadapté, comme l'était l'empire romain ; seule la République laïque, égalitaire, rationnelle et industrielle, permettra à l'Humanité de trouver son unité, en tant que genre. Par conséquent, il faut consolider la république par le droit, les réformes institutionnelles, par le discours politique qui la justifie aux yeux du Peuple. C'est la raison pour laquelle, notamment, il prend la peine, dans le premier tableau de *l'Uchronie*, de détailler les réformes qui devront être opérées pour enraciner la république, et, derrière celle prétendument romaine, qui n'est, au fond qu'un accessoire narratif, c'est bien cette « troisième » république qu'il appelle de ses vœux. On le comprend en examinant la formulation même des propositions de Renouvier. Il est nécessaire, ici, de reprendre, au moins les principales, afin d'en interpréter correctement le portée rhétorique :

« *1° Droit de cité reconnu à tout habitant libre ou affranchi des provinces occidentales. Extension des droits municipaux. Admission de ces mêmes provinces au vote des lois générales de la République* »³⁷¹ : c'est bien ici la centralisation administrative qui est prônée, comme le caractère de l'État républicain, et, par extension, de l'État monarchique des Temps Modernes, et qui s'appuie autant sur la rationalisation des circonscriptions administratives (citons le passage, sous l'Ancien Régime, des Pays aux Généralités, des Gouverneurs aux Intendants, puis, après 1789, la création des Départements et des Préfectures), et la mise en place d'une loi d'application générale sanctionnée par l'État, qu'il faut considérer comme le dépassement programmé, d'abord de la diversité coutumière d'Ancien Régime, puis des tâtonnements du Législateur révolutionnaire. Cette réforme, à elle seule, nous paraît ancrer *l'Uchronie* de Renouvier dans une sorte de « *métaphysique positiviste* »³⁷² qui consiste à entrevoir les transformations du droit opérées dans les décennies précédentes du XIX^e siècle, comme

³⁷⁰ *Ibid.*, p. 283. Ici, Charles Renouvier utilise un artifice narratif déjà classique, en maquillant ses propos sous l'apparence d'une note de bas de page rédigée par l'éditeur.

³⁷¹ *Ibid.*, p. 88.

³⁷² Ferdinand BRUNETIÈRE, « La métaphysique positiviste », in *Revue des Deux Mondes*, 5^e période, tome XI, Paris, 1902, pp. 578-601.

l'aboutissement de cette évolution qu'annonçait Auguste Comte dans sa typologie des trois états de l'Humanité. Sans toutefois, bien sûr, en faire une sorte d'eschatologie, puisque, dans sa *Philosophie analytique de l'Histoire*, Renouvier rappelait, en philosophe, que « *la phase religieuse du positivisme est la plus violente et la plus extraordinaire négation de sa phase première* »³⁷³. On pourrait alors dire de Renouvier, sur ce point, qu'il est moins positiviste que *positif*, c'est-à-dire dans la continuité de la pensée de Comte, et non de l'interprétation qui en fut faite. Et il est d'ailleurs l'un des premiers à en tirer les conséquences juridiques.

« *2° Cession des terres incultes de l'Italie et de la Gaule aux citoyens qui s'engagent à les cultiver, avec exemption de l'impôt pendant dix ans ; établissement d'un maximum de propriétés rurales ; obligation imposée aux propriétaires de vendre ou de céder à leurs affranchis ou esclaves, sous condition de rente perpétuelle rachetable, toute l'étendue de leurs terres dépassant le maximum fixé par la loi* »³⁷⁴ : de façon claire, c'est ici l'appel à l'égal accès à la propriété qui s'exprime dans *l'Uchronie* de Renouvier, même si l'on reconnaît surtout ici l'évocation des tentatives de réforme agraire des frères Gracques³⁷⁵, qui avaient tenté de répartir plus équitablement les terres arables, ou même des mesures prises par César pour réorganiser l'occupation de « l'ager publicus »³⁷⁶, au bénéfice de ses vétérans ; on peut y voir, également, un hommage subtil, mais sans doute délibéré, à *l'Utopie* de Thomas More, en ce que la critique de la propriété privée des terres qu'y faisait More, prolongeait sa dénonciation du système capitaliste des « enclosures »³⁷⁷, qui privait les petits paysans anglais de la possibilité de cultiver librement et gratuitement les terres incultes, ou laissées en friches. De même que la troisième réforme que prône Renouvier, cet « *affranchissement légal de tout esclave qui aurait pris à bail perpétuel et cultivé pendant trois ans la terre de son maître* »³⁷⁸, va dans le même sens : les intérêts du capital ne devraient jamais bloquer le droit au travail. C'est bien là une question « sociale » digne du XIX^e siècle.

³⁷³ *Ibid.*

³⁷⁴ Charles RENOUVIER, *L'Uchronie*, *op. cit.*, pp. 88-89.

³⁷⁵ Jérôme CARCOPINO, « Les lois agraires des Gracques et la guerre sociale », in *Bulletin de l'Association Guillaume Budé*, année 1929, n°22, pp. 3-23 ; consulter également Christopher BOUIX, *La véritable histoire des Gracques*, *op. cit.*, p. 207 et suivantes.

³⁷⁶ Raphaëlle LAIGNOUX, « Politique de la terre et guerre de l'ager à la fin de la République. Ou comment César et les triumvirs ont « inventé » des terres pour leurs vétérans », in *Antiquité. Mélanges de l'École française de Rome*, n°127-2, année 2015 : *Expropriations et confiscations en Italie et dans les provinces : la colonisation sous la République et l'Empire* : <https://doi.org/10.4000/mefra.3064>

³⁷⁷ Jeanette M. NEESON, « La clôture des terres et la société rurale britannique : une revue critique », in *Histoire, économie & société*, année 1999, n°18-1, pp. 83-106. Voir également Annie ANTOINE & Cédric MICHON (sous la dir.), *Les sociétés au XVII^e siècle, Angleterre, Espagne, France*, Rennes, P.U.R., coll. *Histoire*, 2006, Chapitre XI : Les cadres de la société rurale, pp. 267-286.

³⁷⁸ Charles RENOUVIER, *L'Uchronie*, *op. cit.*, p. 89.

Les autres réformes, encore plus précises, voire techniques, achèvent de révéler tous les anachronismes dans le récit de Renouvier, que en jalonnent toute la portée rhétorique : il ne s'agit pas de faire étalage d'une érudition romaniste, mais bien, au mépris, assumé, de toute plausibilité, d'exprimer toute la force d'un idéal républicain clairement contemporain. Ainsi en va-t-il de l'appel aux « *taxes des successions* »³⁷⁹, de l'institution d'un « *enseignement de la philosophie et des lettres, des principes de l'Humanité et des lois de l'État* »³⁸⁰, ou encore, de l'appel à peine masqué à l'instauration d'une laïcité de combat par l'interdiction faite à tout croyant (ce sont surtout les Chrétiens qui sont visés), de bénéficier des droits de citoyen, en ce qu'il aurait « *des intérêts étrangers à la République* »³⁸¹. Tout ceci, on l'aura compris, n'a rien d'antique et tout d'anachronique. Nous en voulons pour énième preuve, si nécessaire était, l'explication de Renouvier selon laquelle les mentalités romaines se sont transformées très rapidement, comme si ces réformes avaient été portées par les « *bons mouvements que l'imprévu du bien entraîne dans une seule journée* »³⁸². Cette célérité des changements fait plus penser, spontanément, à la Révolution de février 1848 qu'aux mutations de la société républicaine de l'Antiquité, qui ne se nove que lentement en Empire. On l'aura donc compris : loin de toute nostalgie de la cité antique, et sans non plus sombrer dans la candeur programmatique des premiers scientifiques, Charles Renouvier, plus en philosophe d'ailleurs, qu'en penseur politique, repositionne l'utopie dans sa puissance discursive première, retrouve l'héritage intellectuel de Thomas More : *l'Uchronie* n'est pas autre chose qu'une rhétorique de combat, presque un discours épideictique sur la grandeur de la République. Malheureusement, son destin d'œuvre d'avant-garde, ne devait guère être différent de celui qu'a connu *l'Utopie* : les successeurs, plutôt que les héritiers, pour reprendre un terme de droit public, de Charles Renouvier, ne seront pas toujours, à l'instar de ceux de Thomas More, à la hauteur, de la complexité initiale de *l'uchronie*, de ce savant mélange d'érudition et d'ironie, ni de sa dimension juridique. Comme on va le voir, le champ, en expansion constante, de *l'uchronie*, au XX^e siècle, se penchera finalement moins sur les bases institutionnelles d'une société meilleure qui aurait pu exister et qui reste encore pensable, que sur les possibilités narratives quasi-infinies qu'offre l'écheveau des événements historiques qui n'ont pas eu lieu, ou qui auraient pu avoir lieu autrement, ou des personnages historiques dont l'absence aurait changé l'Histoire. Petit-à-petit, le souci de cohérence interne de ces mondes parallèles, toujours recherché par les auteurs, l'identification du point de

³⁷⁹ *Ibid.*, p.89.

³⁸⁰ *Ibid.*, p. 89.

³⁸¹ *Ibid.*, pp. 89-90.

³⁸² *Ibid.*, p. 91.

divergence, très prisé par leurs lecteurs, finit par occulter, à la faveur de la généralisation du roman, la portée rhétorique de l'uchronie, qui le cède soit à la nostalgie, soit au divertissement.

L'engouement d'un siècle pour les uchronies

L'appétence pour les uchronies ne décroît pas au XX^e siècle. Et cela est particulièrement vrai durant la période de l'entre-deux-guerres, comme on le voit dans l'approche qu'ont les grands historiens du XX^e siècle des événements historiques. Une approche subjective, souvent idéologique, mais surtout toujours intellectuelle, disons spéculative, qui se nourrit volontiers de l'examen des possibilités perdues que recèlent les événements qui n'ont pas eu lieu, tels que les batailles qui auraient dû être gagnées, les traités qui auraient pu être signés. S'il en faut une seule preuve, qu'on la trouve en se tournant vers l'incontournable anthologie de textes « uchroniques » (avant la lettre), écrits par des historiens et des acteurs politiques, textes qui furent réunis par Sir John Collings Squire sous le titre : *If it had happened otherwise : Lapses into Imaginary History*³⁸³, qui date de 1931 et qu'il est loisible de traduire ainsi : *Si les choses s'étaient passées autrement : escales dans l'Histoire imaginaire*). Au sommaire de cette anthologie qui, hélas, ne fut jamais traduite en français, on trouve quelques noms qui ne surprendront que ceux qui n'ont pas déjà exploré la profonde complexité du « Long Siècle » : Winston Churchill, Gilbert Keith Chesterton, John Collings Squire lui-même, et André Maurois, seul texte d'un Français au sommaire³⁸⁴. Et, les titres des textes sont des plus évocateurs, quant à cet investissement spéculatif des événements historiques que j'évoquais à l'instant, ne citons qu'à titre d'exemple parlant, celui de Churchill, qui s'intéresse à l'Histoire américaine, « Si Lee avait gagné la bataille de Gettysburg », et celui d'André Maurois, qui reste, il faut l'avouer, concentré sur l'événement-clef de l'Histoire de France : « Si Louis XVI avait eu un grain de fermeté ». Comme le relève Éric Henriet, dans un ouvrage de synthèse plus tardif, l'anthologie de Squire « *est souvent citée (...) aux côtés des essais de Toynbee, des réflexions de Gibbon, ou encore des travaux d'Hawthorne, d'Israeli et de Trevelyan* »³⁸⁵.

Malgré la lecture de nombreuses uchronies, écrites et publiées au XX^e siècle, et même d'uchronies, qui, au tout début du XXI^e siècle, sont le fait d'une toute nouvelle génération d'auteur(e)s, venu(e)s du domaine de la science-fiction, la moisson d'arguments juridiques demeure relativement

³⁸³ John COLLINGS SQUIRE, *If it had happened otherwise : lapses into imaginary history*, London, Sidgwick & Jackson, 1972.

³⁸⁴ Éric B. HENRIET, *L'Histoire revisitée, op. cit.*, p. 89.

³⁸⁵ Éric B. HENRIET, *L'uchronie*, Paris, éd. Klincksieck, coll. *50 questions*, 2009, p. 66.

maigre. Il y a, bien sûr, des dizaines de systèmes judiciaires alternatifs, plus ou moins utopiques ou, à l'inverse, carrément totalitaires, des myriades de sanctions pénales, inattendues, ou terriblement sévères, mais on n'y trouve guère de véritable mise en abyme de nos représentations traditionnelles du droit et de la justice. En tout cas, il est fort rare que, comme dans *l'Uchronie* de Renouvier, le droit lui-même soit le sujet, ou même l'enjeu central, de l'œuvre. L'essai, très érudit et remarquable en tout point, d'Éric B. Henriet, *l'Histoire revisitée*, publié en 2004 et toujours d'actualité, collationne des centaines d'uchronies, écrites dans de nombreuses langues, ainsi qu'un très grand nombre d'études, académiques en majorité, mais aussi à destination du grand public. Le droit y est systématiquement, à quelques exceptions près, réduit à la portion congrue. C'est souvent la figure du juge intransigeant ou de l'enquêteur obstiné qui domine, beaucoup plus que celle du législateur avisé ou de l'avocat dévoué à sa cause. Force est de constater, de surcroît, que les uchronies où ces éléments judiciaires sont les plus nombreux, sont précisément celles qui décrivent des mondes cauchemardesques, dont on est heureux de ne pas avoir hérité. On peut citer, pour mémoire, deux célèbres uchronies anglaises, qui confirment cette analyse : *SS-GB: Nazi-Occupied Britain 1941* de Len Deighton, en 1978, et *Fatherland* de Robert Harris, en 1992. Ces deux uchronies ont en commun de décrire une Angleterre dominée par la puissance allemande et l'idéologie nazie. Dans la première, qui a été récemment déclinée en série télévisée, les îles britanniques sont tombées sous le joug d'Hitler, après l'exécution de Winston Churchill et l'emprisonnement, dans la Tour de Londres, du roi George VI, et l'action se concentre sur l'enquête judiciaire menée par un agent de Scotland Yard, qui traque, sous la supervision d'un « *Standartenführer (...) mandaté spécialement par Himmler* »³⁸⁶, un criminel qui s'intéresse à la puissance destructrice d'une certaine bombe A. Dans la seconde, plus récente, qui prend également la forme d'une enquête policière dans un monde alternatif dans lequel l'Allemagne nazie est sortie victorieuse de la Seconde Guerre Mondiale, on croise de nombreux personnages historiques comme Heydrich ou Goebbels. Loin de toute réflexion institutionnelle, le récit se concentre sur un complot à déjouer, en lien avec la conférence de Wannsee, en 1942, qui se tint dans la somptueuse villa Marlier de Berlin, et qui était destinée à orchestrer, tant que le plan logistique que juridique, la « solution finale ». Cette dernière, dans l'uchronie de Robert Harris, du fait de la victoire des Allemands, est demeurée cachée au grand public. Et, là encore, ce sont les personnages et les événements qui dominent, puisque la rencontre, en 1964, entre un Adolph Hitler, âgé de soixante-quinze ans, et Joseph P. Kennedy, le père de John Fitzgerald, président des États-Unis, est l'apogée du récit. Comme

³⁸⁶ Éric B. HENRIET, *L'Histoire revisitée*, op. cit., p. 215.

le dit, non sans ironie, Éric B. Henriët, dans son essai : « *un événement historique !* »³⁸⁷. Au fond, en uchronie, le droit nous renvoie à l'image qu'il lui est donnée dans les nombreuses dystopies du XX^e siècle ; comme si, au fond, il n'était envisagé par les auteurs, que lorsqu'il s'agissait de le montrer sous son plus mauvais visage : celui de la contrainte, de la répression au nom de l'Ordre, et de l'atteinte à tout ce qui fait la liberté de l'individu. Il n'y a guère, hélas, d'uchronies anarchistes et libertaires... à l'exception faite, peut-être, de celle tout récemment écrite, en 2011, par un auteur de science-fiction français, prématurément disparu, Roland C. Wagner, qui s'inscrit dans une histoire parallèle de l'Algérie, demeurée française après l'assassinat réussi contre le Général De Gaulle.

Dans cette uchronie, Alger devient une enclave anarchiste, presque une nation autonome, animée par des disciples hallucinés de Timothy Leary, accrocs au LSD. Son titre est *Rêves de Gloire*³⁸⁸. Le roman finit sur une apologie de « *l'Esprit de la Commune* »³⁸⁹, en clin d'œil goguenard, et nostalgique, précisément, à tous les régimes idéalistes et libertaires qui ne verront jamais le jour, sinon dans nos songes.

³⁸⁷ *Ibid.*, p. 230.

³⁸⁸ Roland C. WAGNER, *Rêves de Gloire*, Nantes, éd. L'Atalante, coll. *La dentelle du Cygne*, 2011.

³⁸⁹ Ugo BELLAGAMBA, Estelle BLANQUET, Éric PICHOLLE, Daniel TRON (sous la dir.), *Ayas, humour & esprit de la Commune*, Nice, éditions du Somnium, coll. *Sciences & Fiction à Peyresq*, 2013.

CHAPITRE CONCLUSIF :
« LA DERNIÈRE ET LA PREMIÈRE DES UTOPIES JURIDIQUES :
L'ÉGALITÉ HOMME-FEMME »

À la recherche d'une invariance

Pour ouvrir cette conclusion générale d'une monographie qui a porté sur la place, les expressions, les manifestations, l'usage rhétorique, ou la critique philosophique, de la culture juridique dans les œuvres utopiques, et qui a mis en lumière, en quatre chapitres, une évolution de celle-ci, toujours en fonction des contextes institutionnels et des intentions des auteurs, il faut, sans doute, rechercher une continuité, une permanence. Dire que la culture juridique, ou plus simplement, le droit, est présent(e) dans toutes les utopies, ne saurait suffire, puisque l'on s'en doutait avant même de commencer l'écriture de ce travail. Qu'est-ce qui ne change pas dans le champ utopique ? Quel pourrait être l'invariant juridique des cités idéales ou programmées ? Cherchons quelques exemples, lançons des hypothèses, à la lumière de tout ce que nous avons étudié. La loi serait-elle omniprésente ? Non. La sanction pénale serait-elle inévitable ? Pas plus. La propriété privée est-elle toujours supprimée ? Il y a des contre-exemples forts, comme celui d'Edward Bellamy. Et le positivisme, on le sait, ne fait pas l'unanimité. Quelle exigence, en termes de droits, de constitutions, de valeurs fondamentales « déclinées » en règles écrites pourrait-on trouver ? Il en est une qui s'impose, bien sûr, qui est flagrante, même si, pour des raisons culturelles, précisément, elle n'a que rarement été mise en avant jusqu'ici ; il s'agit de la place politique et des droits civils des femmes dans la société idéale. Quelle plus belle permanence pourrait être identifiée, en effet, que celle-ci : l'exigence, transversale à toutes les époques, à toutes les utopies, d'une stricte égalité juridique entre les hommes et les femmes ? Et, celle, qui en est, sans aucun doute, le corollaire immédiat : l'égal accès des femmes à l'éducation.

L'utopiste qui s'en est le plus emparé, et de façon explicite, c'est Charles Fourier (1772-1837). À tel point qu'on évoque, généralement, autant dans le monde académique que dans les ressources en ligne sur l'histoire de l'utopie à destination du grand public, le « *féminisme dans l'utopie du Phalanstère* »³⁹⁰, et que l'on attribue à Charles Fourier lui-même, la paternité impartagée du mot

³⁹⁰ Charles FOURIER, *Œuvres complètes*, Paris, éd. Anthropos, 1966, tome I : *Théorie des quatre mouvements et des destinées générales*. Consulter également le site en ligne suivant, dédié à l'histoire de l'utopie : <http://une-histoire-de-lutopie.edel.univ-poitiers.fr/exhibits/show/experimenter/politique/le-f--minisme-dans-l-utopie-du>

« féminisme ». Comme le fait Karen Offen dans son article, il est légitime d'affirmer qu'il est incontournable, « *ce penseur audacieux qui forgea tant de néologismes et qui comprit si bien que l'essence de l'émancipation des femmes fut d'annihiler leur subordination légale aux hommes, en même temps que leur dépendance économique* »³⁹¹. Fourier exige, de fait, dans son système social des Phalanstères, non seulement que chacun suive ses attractions passionnelles, mais que les femmes, en particulier, ne soient privées de l'accès à aucune profession, ni, bien sûr, des formations qui permettent de l'exercer. C'est dans l'intérêt des deux sexes, d'ailleurs, que les femmes soient aussi libres que les hommes, puisque c'est à cette seule condition que l'harmonie sociale sera atteinte³⁹². C'est pourquoi Fourier remet également en cause l'organisation des ménages, afin, littéralement, d'affranchir les femmes de leur esclavage domestique, et qu'elles ne s'épuisent plus, seules, à « *écumer le pot et [à] ressarcir les vieilles culottes* »³⁹³. Mais, pour autant, Fourier est-il le seul utopiste à avoir pris conscience de cet enjeu d'égalité et de félicité sociales ? On a souvent cette impression, alors qu'il n'est, si l'on peut se permettre cette analogie en évoquant l'une des grandes utopies industrielles de l'histoire du genre, que « l'arbre qui cache la forêt », y compris, si, en s'éloignant du XIX^e siècle, on embrasse toute l'histoire de la pensée politique. Et, si, en ouvrant grands les yeux, et en utilisant notre vision périphérique, on est à l'affût de ces « traces égalitaires » et de ces ferments de dignité. Et, puisque nous avons, chemin faisant, toujours respecté la chronologie et les âges, cédon, une fois encore, à cette habitude.

Mais, cette fois, avant de retrouver Sir Thomas More et tous ses successeurs, il nous faut nous arrêter en plein cœur du Moyen-Âge, et rappeler qu'il y a des utopies bien moins connues, mais précoces, qui ont largement précédé le néologisme forgé par notre cher juriste anglais, et, en particulier, un texte toujours trop peu cité, qui interroge hardiment la place de femmes dans la société politique, et que signa, au cœur du XIV^e siècle, une femme de lettres, de convictions et d'idées.

La Cité des Dames

³⁹¹ Karen OFFEN, « Sur l'origine des mots « féminisme » et « féministe », in *Revue d'Histoire Moderne et Contemporaine*, année 1987, n°34-3, p. 492. Toutefois, l'auteure de l'article cité, indique que, dans la toute première version de sa *Théorie*, en 1808, le mot « féminisme » n'apparaît pas (p. 493).

³⁹² Armand MATTELART, *Histoire de l'utopie planétaire*, op. cit., p. 141 : « *L'avilissement de la femme en Civilisation fait des deux sexes des dupes. Pas de destinée sociale pour les hommes hors celle des femmes* ».

³⁹³ *Ibid.*, p. 142.

Christine de Pizan (1364-1430) fut une poétesse, érudite et bien placée à la cour du roi Charles V, grâce à son père qui n'était autre que l'astrologue et le médecin royal³⁹⁴, et elle fut, sans doute, la première utopiste au féminin. Christine écrivit différentes œuvres poétiques et politiques, entrant notamment dans la catégorie, prisée au XV^e siècles, des *Miroirs de Princes*, dont *Le Livre des faits et des bonnes mœurs du sage roi Charles V* fait indiscutablement partie³⁹⁵, et elle livre, en 1405, un texte qui peut être assimilé à une utopie, *La cité des Dames*³⁹⁶. Dans ce qu'il faut bien définir comme une cité allégorique, qui n'est pas tout à fait une utopie au sens rhétorique du terme, mais qui est déjà plus qu'un long discours sur une république idéale, comme le fit Platon, Christine narre la visite qu'elle reçoit de « trois Dames », respectivement nommées « Raison », « Droiture », et « Justice », qui lui confient une mission : bâtir une ville, aux fondations solides, une cité idéale promise à l'éternité, et qui sera entièrement consacrée aux femmes. Et, elle y parvient, en réunissant les femmes les plus illustres que l'Histoire et le Mythe ont retenues, jusqu'à son époque, bien sûr, pour faire d'elles, métaphoriquement, les « murs porteurs » de la cité : la Reine de Saba, Sémiramis, Blanche de Castille, Minerve, Isis, Andromaque, Clotilde, Pénélope, Brunehaut, Médée, Hélène de Troie, Isabelle de France, pour n'en citer que quelques-unes, parmi la centaine qu'elle réunit. Et, au chapitre XIX de *La Cité des Dames*, Christine déclare, dans un élan qui peut être perçu, avec le recul et au prix d'un anachronisme pardonnable, comme l'acte de naissance médiéval du féminisme, que cette cité « sera pour vous toutes (c'est-à-dire femmes de bien) non seulement un refuge, mais un rempart pour vous défendre des actes de vos ennemis »³⁹⁷. La cité devient même ce que Christine qualifie, avec un sens de la sémantique et de la rhétorique absolument remarquables, un « matrimoine »³⁹⁸. Mais, au-delà de cette affirmation, la *Cité des Dames* « est l'occasion pour Christine d'exposer une conception élevée de la Justice, qui relève en premier lieu de la justice divine »³⁹⁹. Et d'exprimer surtout sa foi chrétienne. C'est

³⁹⁴ Christine de PIZAN, *Livre des faits et des bonnes mœurs du sage roi Charles V*, présentation, notes et index de Joël Blanchard, Paris, éd. Pocket, coll. Agora, 2013, pp. 2-3. Comme le note Joël Blanchard, dans son Introduction, « Christine est née à Venise en 1364 d'une mère vénitienne et d'un père bolognais. Ce dernier, astrologue et médecin de profession, est appelé en France auprès du roi Charles V peu après la naissance de Christine. Venue rejoindre son père à l'âge de quatre ans, elle ne quittera pas cette patrie d'adoption ».

³⁹⁵ *Ibid.*, p. 3 : Joël Blanchard précise que le « Livre est animé d'un double dessein : d'une part le souci pédagogique de Christine de proposer un exposé normatif de ce que doit être la conduite idéale d'un jeune prince et de l'autre de désir de rappeler les moments importants de la vie d'un roi qui a réellement existé et qu'elle a connu ».

³⁹⁶ Christine de PIZAN, *La Cité des Dames*, Bibliothèque nationale de France, département des manuscrits, 1179. Notice sur Gallica : <http://archivesetmanuscrits.bnf.fr/ark:/12148/cc430272>

³⁹⁷ Christine de PIZAN, *La Cité des Dames*, op. cit. Extraits en ligne sur le site officiel de la BnF : <http://expositions.bnf.fr/utopie/cabinets/extra/antho/moyenage/3.htm>

³⁹⁸ *Ibid.*

³⁹⁹ Bernard RIBEMONT, « Christine de Pizan, la Justice et le Droit », in *Le Moyen-Âge*, année 2012, tome CXVIII, p. 153.

ce qui nous a poussé à ne l'évoquer qu'ici, à la fin de cette monographie, et uniquement sous l'angle de l'égalité entre les hommes et les femmes. Car, au vrai, la Raison n'y triomphe de l'injustice, qu'en étant placée sous le joug de la Foi, réaffirmée par la prière située à la fin du texte⁴⁰⁰. Alors que, précisément, au siècle suivant, chez Thomas More, qui fut pourtant un catholique fervent, la réflexion morale naît bien de la foi chrétienne de l'auteur, mais, par une audacieuse rhétorique de la Raison, progresse vers la description d'une cité idéale, juridiquement juste, et finalement libérée de tout dogme.

Une éducation moderne ?

Pour Thomas More, dans le second livre de *l'Utopie*, l'égalité homme-femme est la condition *sine qua non* de la justesse de la constitution utopienne. C'est, tout d'abord, une égalité devant la loi, bien sûr, mais, surtout, c'est une exigence de stricte égalité dans la formation, tout autant celle « initiale », reçue pendant l'enfance, que celle « continue », tout au long de la vie : « *Tous les enfants reçoivent une instruction et (...) les femmes aussi bien que les hommes consacrent à l'étude, pendant toute leur vie, les heures que le travail (...) a laissées libres* »⁴⁰¹. More, dont on sait, comme nous le rappelle Simone Goyard-Fabre, que les filles étaient très bien éduquées, « *écrivaient couramment le latin et savaient le grec* »⁴⁰², s'inspire ici de *La République* de Platon. Et pas de n'importe quel aspect de l'œuvre-phare du célèbre Athénien : délaissant la question, cent fois débattue, de la prédestination des âmes d'or, d'argent et de fer, à certaines fonctions sociales, il retient surtout le caractère asexué des vertus nécessaires à chacune de ces fonctions et se hisse jusqu'à la notion de Justice, qui touche, évidemment, son tempérament de juriste. La notion de « cité juste » chez Platon, retient sans doute Thomas More, « *ne comporte rien qui exclut les femmes de son horizon* »⁴⁰³. D'ailleurs, Platon écrit que « *ce qui contribue surtout à cette perfection [de la cité], c'est la présence, chez l'enfant, la femme, l'esclave, l'homme libre, l'artisan, le gouvernant et le gouverné, de cette vertu par laquelle chacun s'occupe de sa propre tâche* »⁴⁰⁴, soit la prudence, le courage et la tempérance, et cela, donc, indépendamment de la

⁴⁰⁰ Christine de PIZAN, *La Cité des Dames*, op. cit., chapitre XIX : « *Quant à moi, votre servante, ne m'oubliez pas dans vos prières, afin que Dieu m'accorde la grâce de vivre et de persévérer ici-bas en son saint service, et qu'à ma mort il me pardonne mes grandes fautes et m'accueille dans la joie éternelle. Qu'il étende sur vous toutes cette même grâce. Amen.* »

⁴⁰¹ Sir Thomas MORE, *l'Utopie*, op. cit., p. 170.

⁴⁰² *Ibid.*, p. 170.

⁴⁰³ Geronimo SANTAS, « *Légalité, Justice et Femmes dans La République et Les Lois de Platon* », in *Revue Française d'Histoire des Idées Politiques*, 2002/2 (N° 16), p. 309-330. DOI : 10.3917/rfhip.016.0309. URL : <https://www.cairn.info/revue-francaise-d-histoire-des-idees-politiques1-2002-2-page-309.htm>

⁴⁰⁴ PLATON, *La République*, Paris, éd. Garnier-Flammarion, 1995, p. 185 (443d).

maturité ou du sexe. Ainsi, chez Platon tout comme chez Thomas More, les compétences, y compris celles strictement politiques, ne dépendent que de la nature de l'âme, ou de la formation reçue. Platon, sur ce point, est d'une grande clarté, qui le place en rupture avec les structures patriarcales de son temps, et More, en lecteur moderne et attentif, ne pouvait évidemment l'ignorer : « *Il n'est aucun emploi concernant l'administration de la cité qui appartienne à une femme parce qu'elle est une femme ou à un homme parce qu'il est un homme. Mais les capacités naturelles sont distribuées de la même façon au sein de l'une et l'autre de ces catégories, et les femmes participent naturellement à toutes les activités* »⁴⁰⁵. D'ailleurs, c'est précisément ce qui justifie, souligne Geronimo Santas dans un article récent sur le sujet, que, dans *La République*, les hommes et les femmes « *qui partagent les mêmes activités doivent partager la même éducation* »⁴⁰⁶. C'est presque, mot à mot, ce qu'écrit l'auteur de *l'Utopie*, à ceci près qu'il n'attribue pas le même rôle à l'éducation : celle-ci n'est pas un simple révélateur de la nature profonde de l'être, mais plutôt un outil qui lui permet de choisir librement sa place dans la cité : « *chacun apprend le métier qui lui plaît et qui sera le sien (...) aussi bien les femmes que les hommes* »⁴⁰⁷. La messe est dite : l'égalité d'éducation entre les hommes et les femmes est la base nécessaire d'une société raisonnable.

C'est encore *La République* de Platon que l'on retrouve, tout entière ou presque, sous la plume de Tommaso Campanella, dans *La Cité du Soleil* : non seulement, le rejet de la propriété privé qui caractérisait la vie communautaire des Gardiens y est étendu à l'ensemble de la cité, mais de surcroît, toute structure familiale y est aussi évacuée : « *tous les jeunes s'appellent frères entre eux ; et ceux qui ont quinze ans de plus sont appelés pères* »⁴⁰⁸. Ce principe de la « communauté des femmes et des enfants », pourrait évidemment laisser croire que rien, dans l'utopie solaire de Tommaso Campanella, ne favorise l'égalité entre les sexes. En effet, lorsqu'il évoque la « *génération* », Campanella écrit que « *les filles ne sont pas exposées à un homme avant qu'elles aient atteint 19 ans* »⁴⁰⁹, et ajoute qu'elles doivent strictement « *s'en tenir aux décisions des officiers* »⁴¹⁰. Pourtant, une lecture attentive démontre tout le contraire d'une approche « sexiste ». D'abord parce que les femmes, comme les hommes, sont admises à combattre pour défendre la cité : « *elles suivent le même apprentissage (...) pour*

⁴⁰⁵ *Ibid.*, p. 210 (455d).

⁴⁰⁶ Geronimo SANTAS, *op. cit.*, p. 320.

⁴⁰⁷ Sir Thomas MORE, *l'Utopie*, *op. cit.*, p. 147.

⁴⁰⁸ Tommaso CAMPANELLA, *La Cité du Soleil*, *op. cit.*, p. 11.

⁴⁰⁹ *Ibid.*, p. 19.

⁴¹⁰ *Ibid.*, p. 23.

faire face, aux côtés des hommes, à l'éventualité d'une guerre (...) Ainsi, elles savent tirer de l'arquebuse, préparer les balles, jeter les pierres, se porter à l'attaque»⁴¹¹. Ensuite, parce que tous les enfants, garçons comme filles, reçoivent une même éducation, qui repose entièrement sur le jeu, puisque toutes les connaissances sont peintes sur les murs des sept enceintes de la cité idéale, et que toutes et tous apprennent « *l'amour de la patrie* »⁴¹². Enfin, parce que, tous les métiers sont accessibles aux femmes, et qu'elles peuvent acquérir les compétences requises pour les exercer : « *Hommes et femmes s'adonnent aux mêmes disciplines libérales et manuelles* »⁴¹³. Au surplus, on notera que, chez les Solariens, toutes les violences faites aux femmes, notamment le viol, l'adultère et l'inceste, ont complètement disparu.

L'idée de l'égalité entre les hommes et les femmes, on le voit, progresse donc le long du fil tendu par les utopistes de la Renaissance, pour sortir lentement de l'affreux labyrinthe des préjugés et des certitudes. Et le XVII^e siècle joue son rôle, et nous permet même de retrouver, en première ligne de ce combat pour l'égalité, une voix féminine, qui a poussé sous l'ombre portée d'un Montaigne, pour, finalement, ici, en sortir.

Des griefs plus que légitimes...

Bien qu'elle n'ait jamais écrit aucune utopie au sens strict du terme, c'est sans doute Marie de Gournay, la « fille d'alliance de Montaigne »⁴¹⁴, qui l'exprime le mieux dans son *Égalité des hommes et des femmes*, en 1622 : « *Que les dames arrivent moins souvent que les hommes aux degrés d'excellence, c'est merveille que le défaut de bonne instruction les garde d'y pouvoir arriver du tout* »⁴¹⁵. Inspirée par le scepticisme de Montaigne⁴¹⁶, Marie de Gournay ne saurait spontanément se laisser aller à l'utopie égalitaire, mais elle pratique l'ironie avec une aisance digne des plus grands utopistes, et elle n'est pas loin du ton qu'employait Sir Thomas More, un siècle auparavant, lorsqu'il distinguait ses souhaits et

⁴¹¹ *Ibid.*, p. 28.

⁴¹² *Ibid.*, p. 11.

⁴¹³ *Ibid.*, p. 15.

⁴¹⁴ Consulter Jean-Claude ARNOULD, « Marie de Gournay polémique », *Littératures classiques*, 2006/1 (N° 59), p. 237-250. DOI : 10.3917/licla.059.0237. URL : <https://www.cairn.info/revue-litteratures-classiques1-2006-1-page-237.htm>

⁴¹⁵ Marie de GOURNAY, *Égalité des hommes et des femmes*, Paris, Librairie Honoré Champion, 1910, p. 69 ; *Égalité des hommes et des femmes, suivi de Grief des Dames*, Paris, Arléa, coll. *Littérature française*, 2008.

⁴¹⁶ Isabelle KRIER, « Souvenirs sceptiques de Marie de Gournay dans l'« Égalité des hommes et des femmes » », *Clio. Histoire, femmes et sociétés [En ligne]*, 29 | 2009, 29 | 2009, 243-257, mis en ligne le 11 juin 2009, consulté le 05 avril 2020. URL : <http://journals.openedition.org/clio/9303> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/clio.9303>

l'espoir de voir véritablement le monde changer, y compris sur le strict plan des droits de la personne : « *si l'Écriture a déclaré le mari, chef de la femme, la plus grande sottise que l'homme peut faire, c'est de prendre cela pour un passe-droit de dignité* »⁴¹⁷. Marie connaît bien son ordonnancement juridique, et elle sait que la loi divine, ou disons, de Nature, ne se confond pas avec la loi civile, ou positive. De même, elle distingue l'ordre des sociétés, et les limites de la citoyenneté, de la reconnaissance des droits imprescriptibles de l'être humain. Ce faisant, en optant avec grâce pour la rationalité, Marie de Gournay sort le Divin de l'équation sociale : « *quand bien, il serait véritable, selon que quelques-uns maintiennent, que cette soumission fut imposée à la femme pour châtimement du péché de la pomme : cela est encore bien éloigné de conclure à la prétendue préférence de dignité en l'homme* »⁴¹⁸. Et sa maîtrise de l'exorde rhétorique, destiné à provoquer autant qu'à conscientiser, ne se révèle que trop bien dans son *Grief des Dames*, en 1626 : « *Bienheureux es-tu, lecteur, si tu n'es point de ce sexe, qu'on interdit de tous les biens, l'interdisant de la liberté (...) Bienheureux, derechef, qui peut être sage sans crime : ta qualité d'homme te concédant, autant qu'on les défend aux femmes, toute action, tout jugement, et toute parole juste, et le crédit d'en être cru, ou, pour le moins, écouté* »⁴¹⁹. Si seulement, Marie de Gournay avait écrit une utopie, nous y aurions consacré un chapitre tout entier ! Mais, qu'à cela ne tienne, rendons-lui hommage, ici, en rappelant à quel point cette exigence sociale de l'égalité juridique entre les hommes et les femmes est récurrente dans le champ utopique, mais de surcroît, qu'elle est servie par une argumentation rationnelle, voire juridique, quelle que soit l'époque ou quel que soit l'auteur.

Des Lumières bien falotes

Il est grand temps, à présent, d'en revenir au Siècle des Lumières, qui, ici, s'avère des plus décevants. De fait, nous n'y trouvons guère que quelques défenseurs de l'égalité juridique entre les hommes et les femmes, parmi les philosophes et les rédacteurs de *l'Encyclopédie*. Il faut toutefois citer le chevalier Louis de Jaucourt, l'un de principaux contributeurs à l'œuvre de Diderot et de d'Alembert, qui rédige, parmi les quelques « *17.000 articles* »⁴²⁰ dont il est responsable, l'article « Femme », dans

⁴¹⁷ Marie de GOURNAY, *Égalité des hommes et des femmes*, op. cit., p. 76.

⁴¹⁸ *Ibid.*, p. 77.

⁴¹⁹ Marie de GOURNAY, *Grief des Dames*, op. cit., p. 87.

⁴²⁰ Gilles BARROUX et François PÉPIN (sous la dir.), *Le Chevalier de Jaucourt. L'homme aux dix-sept mille articles*, Paris, Société Diderot, coll. *L'Atelier, autour de Diderot et de l'Encyclopédie*, 2015 ; Thomas FERENCZI, « The Chevalier of Jaucourt, a Soldier for the Enlightenment », in *Le Philosophoire*, année 2017, n°47, pp. 77-133 ; Ferenczi Thomas, « Le chevalier de Jaucourt, un combattant des Lumières », *Le philosophoire*, 2017/1 (No 47), p. 77-133. URL : <https://www.cairn.info/revue-le-philosophoire-2017-1-page-77.htm>

lequel, il précise notamment, en plagiant, ou presque, Marie de Gournay, que : « *On a si fort négligé l'éducation des femmes chez tous les peuples policés, qu'il est surprenant qu'on en compte un aussi grand nombre illustres par leur érudition et leurs ouvrages* »⁴²¹. Mais, au final, deux seulement, parmi les défenseurs de l'égalité juridique entre les hommes et les femmes, sont véritablement des utopistes, et il s'agit d'auteurs que nous avons déjà convoqués dans notre travail : Louis-Sébastien Mercier et le marquis de Condorcet. Encore faut-il préciser en quoi ils méritent d'être ici convoqués à nouveau. Dans *L'An 2440*, tout d'abord, il n'y a aucun doute à avoir quant à la sensibilité « féministe » de Louis-Sébastien Mercier, qui était proche, on le sait, d'Olympe de Gouges et de son projet politique⁴²². Sur le plan de la culture juridique, Mercier insiste sur le fait que, concernant la triomphe de la Norme, « *c'est une femme qui a commencé cette importante révolution* »⁴²³, en faisant implicitement référence au Code civil qu'avait tenté d'imposer à son peuple Catherine II de Russie, en s'inspirant de *L'Esprit des Lois* de Montesquieu. Au-delà de cet hommage appuyé au *Nakaz*, seul souvenir ou presque que le XX^e siècle garde du XVIII^e, on trouve dans *L'An 2440*, un chapitre copieux, le trente-huitième, entièrement consacré aux femmes⁴²⁴. Mais, au grand déplaisir de l'auteur de cette monographie, force est de constater que les positions de Mercier ne semblent pas toutes aller dans le bon sens, et c'est un euphémisme ! Il y évoque d'abord la disparition de la dot, considérée comme le symbole d'une conception du mariage très patriarcale et révolue, mais, c'est pour écrire, juste après, que « *tout homme nourrit la femme qu'il féconde et celle-ci, tenant tout de la main de son mari, est plus disposée à la fidélité et à l'obéissance* »⁴²⁵. Comme égalité juridique et sociale, on repassera ! De l'universalité de la loi civile, Mercier déduit celle de la soumission domestique de l'épouse. Et, même si le divorce est permis, y compris pour incompatibilité d'humeur entre les époux, Mercier souligne que le nombre de divorces est ridiculement peu élevé, car, ironise-t-il, « *plus la facilité est grande, plus on tremble d'en profiter* »⁴²⁶. En somme, dans cet avenir radieux, il semble que les femmes n'aient que deux rôles à jouer : épouses et mères. Toutefois, Mercier se rattrape « *in extremis* » en précisant que l'éducation des

⁴²¹ *L'Encyclopédie ou dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, Paris, Chez Briasson, David, Le Breton, Durand, 1751, tome 6, pp. 468-481.

⁴²² Jürgen SIESS, « Un discours politique au féminin. Le projet d'Olympe de Gouges », in *Mots. Les langages du politique* [En ligne], 78 | 2005, mis en ligne le 31 janvier 2008, consulté le 05 avril 2020. URL : <http://journals.openedition.org/mots/293> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/mots.293>

⁴²³ Louis-Sébastien MERCIER, *L'An 2440*, op. cit., p. 87, note « d ». Mercier ajoute, avec fierté, que même si « *on a brûlé à Paris secrètement une édition entière du Code de Catherine II. J'en conserve un exemplaire échappé par hasard aux flammes* ».

⁴²⁴ *Ibid.*, pp. 241-249.

⁴²⁵ *Ibid.*, p. 241.

⁴²⁶ *Ibid.*, p. 244.

femmes n'est pas faite que de musiques, de couture et de danse : « *les femmes ont cultivé leur esprit (...) elles ont daigné apprendre l'économie* »⁴²⁷.

Mais, quelle déception, tout de même, de la part de celui qui, vraisemblablement, fréquentait l'auteur de la *Déclaration des droits de la Femme et de la Citoyenne*. On ne retrouve rien, dans *l'An 2440*, de cet appel courageux à une « *sororité* », communauté politique de femmes, qu'avait lancé Olympe de Gouges, et qu'elle envisageait comme une « *utopie d'un lien supérieur à celui des hommes entre eux* »⁴²⁸, sans avoir pu la réaliser avant sa mort tragique.

Qu'en est-il du marquis de Condorcet, qui était aussi proche que Mercier, sinon plus encore, de la « *Citoyenne zélée* »⁴²⁹ ? Est-il aussi décevant que l'auteur de *l'An 2440* ? Tout le monde connaît, sans doute, sa célèbre *Adresse* à l'Assemblée Nationale Constituante, du 3 juillet 1790, *Sur l'admission des femmes au droit de cité*, dans laquelle il fustigeait l'aveuglement, voire la bêtise, des députés de l'assemblée qui violent allègrement les droits fondamentaux de l'individu, « *en privant tranquillement la moitié du genre humain de celui de concourir à la formation des lois* »⁴³⁰. Là encore, de prime abord son « *féminisme* »⁴³¹, même s'il faut garder les guillemets, eu égard à la période révolutionnaire⁴³², ne fait pas de doute : il prend la parole très tôt, à ce sujet, reprend les positions défendues dans *l'Encyclopédie* par Louis de Jaucourt, et également par D'Alembert, qui écrit, *Des femmes*, en 1774, dans lequel il dénonçait « *l'esclavage [et] l'avilissement* »⁴³³ des femmes. Mais qu'en est-il, sur le plan de la stricte égalité juridique, et surtout, dans *l'Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'Esprit humain* ? Las, là encore, la déception est au rendez-vous. Il n'y a qu'une seule occurrence du mot « *femme* » dans la dixième époque, celle « *utopique* », de son écrit posthume, et encore est-ce uniquement pour évoquer, non point quelque égalité de droits, mais une « *compensation (...) aux femmes, aux enfants* »⁴³⁴, qui sera versé en cas de décès de l'époux ou du père, pour le besoin du maintien de la stabilité des familles. Le silence du grand médecin est tout simplement assourdissant.

⁴²⁷ *Ibid.*, p. 242.

⁴²⁸ Geneviève FRAISSE, *Les deux gouvernements : la famille et la cité*, Paris, éd. Gallimard, coll. *Folio Essais*, 2000, p. 81.

⁴²⁹ Jürgen SIESS, *op. cit.*, § 18.

⁴³⁰ Jean-Antoine-Nicolas de Caritat, marquis de CONDORCET, *Œuvres*, Paris, Firmin Didot Frères, 1847.

⁴³¹ John PAPPAS, « Condorcet, le « seul » et « le premier » féministe du 18^e siècle ? », in *Dix-Huitième Siècle*, année 1991, n°23, pp. 441-443.

⁴³² Louis DEVANCE, « Le féminisme pendant la révolution française », in *Annales historiques de la révolution française*, année 1977, n°229, pp. 341-376.

⁴³³ *Ibid.*, p. 441.

⁴³⁴ Marquis de CONDORCET, *Esquisse d'un tableau des progrès historiques de l'Esprit humain*, Paris, Chez Agasse, an III (1794), Dixième époque, p. 327 et suivantes.

Comme on le voit, au final, le siècle le moins méritant, en matière d'égalité juridique entre les hommes et les femmes, est bien, de façon déroutante, celui de toutes les avancées en matière de libertés et de droits naturels de l'Homme. La misogynie des Lumières est une réalité, qu'il faut aujourd'hui, admettre. Olympe de Gouges, mal secondée par des penseurs qui, sans doute, se flattaient de la connaître, s'est finalement retrouvée bien seule. Plus encore que Marie de Gournay, ou Christine de Pizan, chacune en son siècle. Et, comme le note Robert Kopp, dans un article récent publié dans la *Revue des Deux Mondes*, « marginalisées par la Révolution elle-même, peu appréciées par les historiens du XIX^e et de la première moitié du XX^e siècles, les femmes (...) n'ont attiré l'attention de la postérité que récemment »⁴³⁵. Et l'utopie féministe d'Olympe se laisse à peine approcher, en creux, car personne, à ce jour, n'a pris le soin de l'éditer : elle se cache, sans doute, dans les pages de la pièce de théâtre en trois actes, qu'Olympe publia en 1784, sous le titre *Zamore et Mirza ou l'Esclavage des Noirs*⁴³⁶, dans laquelle, évidemment, elle dénonce les pratiques et la législation serviles de la France d'Ancien Régime, du point de vue de deux esclaves, utilisant le décalage de situation pour mieux servir son propos général sur l'égalité de droits entre tous les individus, d'où qu'ils viennent et quel que soit leur sexe. Dans le dernier acte de la pièce, Olympe montre un personnage féminin, Madame de Frémont, qui, malgré sa position éminente et son appartenance à la noblesse, ne parvient pas à s'opposer aux traditions inégalitaires de la société française, et face à un juge déterminé à punir les esclaves, ne peut que s'exclamer : « *le temps aurait pu effacer leur crime* ». C'est comme si, d'une certaine manière, elle parlait de la coupable pusillanimité de ces philosophes et rhéteurs de son entourage, qui la laissèrent monter seule à l'échafaud. Condorcet, lui aussi, fut exécuté, mais, rappelons-le, pas pour avoir défendu son amie.

Le rêve d'une égalité alternative

Après avoir fait le tour complet des temps historiques, il faut donner, *in fine*, la parole à Charles Renouvier et examiner si l'uchronie, autant l'œuvre éponyme du Républicain, que le substantif auquel elle donna naissance et qui devait lui survivre, sont, oui ou non, à la hauteur de cette permanence de la question juridique de l'égalité hommes-femmes, notamment pour le XIX^e siècle, par lequel nous avons commencé.

⁴³⁵ Robert KOPP, « Olympe de Gouges ou la révolution au féminin », in *Revue des Deux Mondes*, 2018 ; ressource en ligne : <https://www.revuedesdeuxmondes.fr/olympede-gouges-revolution-feminin/>

⁴³⁶ Olympe de GOUGES, *Zamore et Mirza ou l'Esclavage des Noirs*, Paris, Chez La Veuve Duchesne, 1793.

Dans *l'Uchronie*, l'égalité républicaine est, naturellement, sacralisée, et, ô divine surprise, Charles Renouvier n'évite pas la question du droit des femmes lorsqu'il se lance dans la description minutieuse des réformes juridiques et institutionnelles, qui auraient été faites si la République romaine avait été rétablie, grâce aux choix successoraux de Marc-Aurèle et à l'idéalisme du général qu'il avait choisi. Le huitième point de ce programme politique, qui est délibérément anachronique, on l'a dit plus haut, précise qu'il faudra pourvoir à l'« *extension des droits civils des femmes, des enfants et des esclaves (...) conformément au principe généreux de la morale philosophique : l'amour du genre humain, et aux règles inviolables de l'éternelle justice; reconnaissance des droits naturels d'égalité et de liberté; attachement au caractère sacré de la loi, qui sera désormais non plus l'arbitraire des législateurs, mais un contrat de la République avec elle-même* »⁴³⁷. En somme, ce que propose le Républicain, c'est de hisser l'égalité homme-femme au-delà d'un principe constitutionnel, à la hauteur d'un principe de justice naturelle, qui ne requiert aucune forme positive propre, et qui, excédant le champ du législateur, et la vieille dichotomie fonctionnaliste de Malinowski, résonne comme un nouveau contrat social, serti dans une norme inviolable. On n'est pas loin du contrat social rousseauiste où l'individu, finalement, contracte avec les autres autant qu'il contracte avec lui-même. Une « société des égaux », entée sur les principes de 1848, qui, dans ses exigences reste utopique, ainsi que l'a défini Pierre Rosanvallon : « *le moment heureux de cette république utopique et fraternelle a bien illustré le fait que l'impatience de l'égalité s'est d'abord liée en France à une idéalisation de la politique* »⁴³⁸.

La culture juridique semble ici accomplir sa révolution, au sens cosmologique du terme. Une révolution, certes, purement hypothétique, mais une révolution puissamment rhétorique. Car, en écrivant son programme républicain, Charles Renouvier nous rappelle, implicitement, que si l'égalité entre les hommes et les femmes, n'a pas été réalisée plus tôt, ce n'a jamais été un problème d'outils juridiques, de notions ou même d'un raisonnement, que les Romains maîtrisaient admirablement. Ce fut simplement une question de culture, de « lieux communs », de barrières mentales, qui interdisaient, sauf en utopie, de penser cette égalité homme-femme comme une nécessité ou même comme une émergence. De ce point de vue, Charles Renouvier justifie, au sens philosophique comme au sens typographique, l'orientation intellectuelle de cette monographie, puisqu'en convoquant, dans *l'Uchronie*, l'héritage du droit romain, avant de l'instrumentaliser au service d'un combat idéologique, qui n'est né qu'en 1848, presque, pourrait-on dire, de l'autre côté du Temps, il montre que le plus

⁴³⁷ Charles RENOUVIER, *L'Uchronie*, op. cit., p. 90.

⁴³⁸ Pierre ROSANVALLON, *La société des égaux*, Paris, Seuil, coll. *Les livres du nouveau monde*, 2011.

imprescriptible de tous les droits présents dans l'utopie, celui qui constitue le socle de toute culture juridique, dans ses variations historiques, comme dans sa permanence philosophique, c'est bien cette notion suprême d'égalité juridique, entre tous les individus, entre tous les âges et, surtout, entre les deux sexes. Et, probablement, en revenant à notre époque complexe, il faut aller encore plus loin.

Cette égalité juridique devrait dépasser la typologie traditionnelle des sexes et, sans doute, s'étendre à la prise en considération des genres, et surtout des personnes transgenres et transsexuelles, ces soi-disant « autres »⁴³⁹ qui, tout autant que les hommes et les femmes, ont droit à cette égalité fondamentale pour trouver toute leur place dans la société d'aujourd'hui, et s'y sentir respecté(e)s. Cela peut être envisagé comme une ambition folle, un rêve récurrent, mais c'est tout autant une exigence humaniste qui, née sous la plume de Sir Thomas More a, petit-à-petit, quitté le champ de l'utopie et du combat idéologique, pour s'imposer aujourd'hui comme la condition *sine qua non* de la fondation d'une cité véritablement juste. Cette cité, post-moderne, post-féministe, nous attend encore dans l'avenir, mais il ne s'agit plus d'une promesse ou d'un devoir moral.

Un défi juridique, une vérité anthropologique.

C'est bien, en définitive et au-delà de cette considération culturelle de l'évolution des rapports entre les sexes et les genres, cette exigence d'égalité, et tout particulièrement d'égalité juridique, une égalité « par » et « devant » le droit, qui unit toutes les utopies, eunomies, dystopies, uchronies, et toutes les cités discursives, futuristes, parallèles ou atemporelles, que nous avons convoquées dans cette étude. Cette égalité est, dans les utopies, « de droit », à la fois en amont et en aval des institutions ; toutefois, pour l'être au sens plein du terme, l'égalité entre les citoyennes et les citoyens doit également être imprescriptible. Rien ne peut, ni ne doit jamais l'éteindre. Dans le corpus utopique, il nous faut l'envisager comme la marque essentielle, d'abord, d'un contre-modèle juridique puisque jamais, dans l'expérience du réel, l'égalité n'existe autrement que conditionnée, circonvenue, limitée dans l'espace,

⁴³⁹ Dans de nombreux questionnaires d'identité, aujourd'hui, parfois même à l'université, on voit apparaître cette catégorie « autre » dans la case « Sexe », entre « homme » et « femme ». Cela témoigne d'une reconnaissance du statut transgenre, mais qui reste insuffisante, tant le qualificatif reste vague et générique, exprimant une altérité qui n'aurait pas encore de nom. Il faut avancer dans la bonne direction, et dépasser cet « autre », pour manifester plutôt le « même », qui n'est pourtant ni homme ni femme. Comme le conseille cet article canadien sur « L'inclusion des personnes trans* dans divers formulaires », qui préconise de poser une question ouverte, avec plusieurs réponses possibles, plutôt qu'une case « autre » à cocher.

<https://www.cdnaids.ca/wp-content/uploads/Linclusion-des-personnes-trans-dans-divers-formulaires.pdf>
 Consulter également : Sur SCRUTON et Kim THOMAS, *Boîte à outils trans* : ressources pratiques pour les organismes communautaires*, Ottawa, Société Canadienne du Sida, 2015.

voire interstitielle ; dans le meilleur des cas, ou le plus civilisé des âges, l'égalité triomphe sous la forme d'une exigence morale, ou d'une vérité philosophique.

Mais, déclinée en droit, elle se révèle rapidement sous une forme précaire, limitée. Soit temporaire, le temps d'un contrat et de son exécution, soit localisée, par l'administration des territoires, les contingences politiques autant que par des institutions, qui ne sont jamais pérennes : dans l'Antiquité, l'égalité ne fut le privilège que des citoyens masculins né à Athènes, au détriment des femmes, des étrangers et des esclaves, et la capacité à contracter et à ester en justice demeura longtemps la marque exclusive d'un sexe, d'un sang et d'une classe ; durant tout le Moyen-Âge, l'égalité n'est, au mieux, qu'une modalité de la conscience morale, au pire, une égale soumission de tous les sujets à l'autorité seigneuriale ou, plus tard, royale ; aux Temps Modernes, puis contemporains, si elle triomphe en philosophie, l'égalité se noie dans les méandres sanglants de la Terreur, et ce, malgré son sacre constitutionnel, en 1793. L'avènement de la république des avocats et des professeurs ne parvient à l'extraire, tardivement, de son statut d'étendard révolutionnaire, que pour mieux la précipiter dans le bûcher du nationalisme, du totalitarisme, et des deux guerres mondiales. L'égalité en droit ressemble, à s'y méprendre, à une fiction que se relayent et se racontent des générations de citoyens, des myriades de sociétés, sans jamais y croire, sauf le temps du récit.

À l'inverse, l'égalité que porte *l'Utopie* de Sir Thomas More, elle, est bien concrète, échappant à toute forme de corruption. C'est même une égalité complète : elle est non seulement à l'origine des institutions inventées par Utopus et décrites par More, mais elle est consubstantielle à chaque acte des citoyennes et des citoyens de la république heureuse de l'intransigeant juriste anglais, et le passage du temps ne la condamne pas. Du mariage à l'agriculture, en passant par l'éducation et la justice, l'égalité est partout exigée, et partout pratiquée. L'idée y devient le fait quotidien, et inversement. Comme l'écrivait Joseph Déjacque, en 1859, dans les utopies, les idées, dont celle incontournable de l'égalité, « *ne tombent pas du ciel, elles poussent de terre* »⁴⁴⁰. Au fond, c'est à cela que se reconnaît une utopie, cette façon intuitive, presque caricaturale, de réifier un concept : cette « concrétisation » discursive d'une ambition philosophique, juridique, et finalement, civilisationnelle qui ne parvient jamais à l'être dans le présent et dans le réel. Depuis ses premières assemblées, ses premières cités, ses premières lois, traités, constitutions et codes, l'humanité sait très bien ce qu'elle devrait être, ce qu'elle aurait déjà dû être capable, par sa raison, par son travail, par sa coordination, de réaliser, de se donner à elle-même. Elle le sait, elle le voit, elle le pense, elle l'écrit, mais elle se révèle incapable de l'appliquer, ou l'ayant

⁴⁴⁰ Joseph DÉJACQUE, « Les Idées », article paru dans *Le Libertaire, Journal du Mouvement Social*, n°18, 26 octobre 1859, réf : <http://joseph.dejacque.free.fr/libertaire/n18/n18.htm>

fait, de le conserver. Et le champ utopique s'analyse alors comme un rappel, timide ou tonitruant, itéré au fil des âges, passant d'une société à l'autre, de cette vérité anthropologique.

INDEX CHRONOLOGIQUE DES ŒUVRES UTOPIQUES CITÉES

(avec date de première publication)

- Platon, *La République* (- 375)
- Christine de Pizan, *La Cité des Dames* (1405)
- Sir Thomas More, *l'Utopie* (1516)
- Fra Tommaso Campanella, *La Cité du Soleil* (1602)
- Marie de Gournay, *Égalité des hommes et des femmes* (1622)
- Sir Francis Bacon, *La nouvelle Atlantide* (1627)
- Savinien de Cyrano de Bergerac, *l'Histoire comique des États et empires de la Lune* (1657)
- Savinien de Cyrano de Bergerac, *l'Histoire comique des États et empires du Soleil* (1662)
- Jonathan Swift, *Les voyages de Gulliver* (1726)
- Étienne-Gabriel Morelly, *Nauffrage des isles flottantes ou la Basiliade* (1753)
- Étienne-Gabriel Morelly, *Le code de la Nature ou Véritable Esprit de ses Loix* (1755)
- Louis-Sébastien Mercier, *l'An 2440, rêve s'il en fut jamais* (1771)
- Claude-Boniface Collignon, *l'Avant-coureur du changement du monde entier* (1786)
- Olympe de Gouges, *Zamore et Mirza ou l'Esclavage des Noirs* (1793)
- Condorcet, *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'Esprit humain* (1794)
- Charles Fourier, *Théorie des quatre mouvements et des destinées générales* (1808)
- Saint-Simon, *Le Catéchisme des Industriels* (1823)
- Thomas Carlyle, *Sartor Resartus* (1831)
- Louis Geoffroy, *Napoléon apocryphe* (1841)
- Étienne Cabet, *Voyage en Icarie* (1842)
- Joseph Déjacque, *l'Humanisphère* (1859)
- Samuel Butler, *Erewhon ou De l'autre côté des montagnes* (1872)
- Charles Renouvier, *l'Uchronie* (1876)
- William Morris, *Nouvelles de Nulle part* (1890)
- Edward Bellamy, *Cent Ans Après* (1891)
- Herbert George Wells, *Quand le dormeur s'éveillera* (1899)
- Samuel Butler, *Nouveaux voyages en Erewhon* (1901)
- Herbert George Wells, *Une utopie moderne* (1905)
- Anatole France, *Sur la pierre blanche* (1905)
- Ievgueni Zamiatine, *Nous Autres* (1920)
- Ivan Kremeniov, *Voyage de mon frère Alexis au pays de l'utopie paysanne* (1920)
- John Collins Squire, *If it had happened otherwise* (1931)
- Aldous Huxley, *Le meilleur des mondes* (1932)
- George Orwell, *1984* (1948)
- Ira Levin, *Un bonheur insoutenable* (1970)
- Walter Tevis, *L'oiseau d'Amérique* (1980)
- Suzanne Collins, *Hunger Games* (2008)
- Roland C. Wagner, *Rêves de Gloire* (2011)