

bulletin de **psychologie**

GROUPE
D'ÉTUDES
DE PSYCHOLOGIE
DE L'UNIVERSITÉ
DE PARIS

336 XXXI 12-17



1977-1978



**L'utopie dans l'espace paradoxal :
entre jeu et folie raisonneuse**

René KAËS

Laboratoire de Psychologie clinique
et Pathologique,
Université de Provence.
13100 Aix-en-Provence.

L'utopie dans l'espace paradoxal : entre jeu et folie raisonneuse

René KAËS

Laboratoire de Psychologie clinique
et Pathologique,
Université de Provence,
13100 Aix-en-Provence.

L'analyse et l'interprétation de la *mentalité* utopienne font l'objet de cette étude (1). Supposer l'existence de cette mentalité conduit à admettre que l'utopie est, du point de vue qui nous intéresse, le résultat d'un travail psychique de mentalisation; au terme de ce travail se trouve formée, construite et communicable une représentation typique, comparable à d'autres mentalités : idéologiques, mytho-poétiques, théoriques... L'accent sera donc mis sur l'ensemble des processus, des fonctions et des orientations de l'activité mentale qui concourent à la transformation de données affectives, et qui aboutissent à la formation d'un mode de représentation plus ou moins systématisée, et significative pour un ensemble d'individus et de groupes reliés entre eux par une culture commune.

Nous admettons par conséquent qu'il va être possible de repérer, à travers la diversité des utopies, certaines constantes et certaines configurations stables de circonstances qui en définissent les conditions. L'analyse de l'utopie, *cosa mentale*, ne peut ignorer que l'utopie est aussi *chose sociale* et *chose littéraire*. Il est évident que des conditions historiques, sociales et politiques particulières président à l'apparition des mentalités et des œuvres utopiques. L'analyse littéraire a mis par ailleurs récemment l'accent sur les constantes qui régissent la forme et la structure du mode de représentation littéraire que sont l'utopie et, plus largement, le genre utopique.

C'est à prendre en considération ces trois niveaux de détermination de l'utopie qu'il est possible de caractériser la mentalité qu'elle dénote. La mentalité utopique s'articule sur trois aires de travail qui communiquent entre elles : celle de la société, celle du psychisme, celle de l'œuvre littéraire. Précisons ces propositions.

L'appropriation, la distribution, l'organisation et la désignation de l'espace est le travail majeur que la société effectue sur elle-même ;

s'y investissent ses forces de transformation, d'échange et d'expression. Il n'est de pouvoir social que sur un territoire géographique, culturel ou culturel. C'est pourquoi l'urbanisme reçoit de telles attentions de la part des hommes du pouvoir et de leurs contestataires : projection sur le terrain des conflits sociaux, selon H. Lefebvre, l'urbanisme en est aussi l'expression et la solution. C'est par là qu'utopie et urbanisme communiquent entre eux. Par là, et aussi par ce qui fonde la cohérence et la constance d'un ordre social quelconque, celui d'un groupe restreint comme celui d'une nation; par la valorisation de l'espace et des lieux qu'il découpe : lieux d'assignation (de résidence), de place et de placement (de déplacement, de mobilité) d'apprentissage, de culture ou d'ensauvagement. L'espace social se dessine par captation, marquage, contrôle, jeu d'ouverture et de fermeture : l'institution, c'est l'espace de fondation et d'action d'une volonté; ces fondations renferment la mort d'une autre volonté. Le contrôle social s'exerce essentiellement, par définition, sur l'espace : c'est ainsi que naît l'institution des espaces d'infamie (M. Foucault) et des zones de localisation de la sauvagerie : celle-ci est contrôlée à l'intérieur d'une clôture pour qu'elle n'envahisse pas et ne contamine pas les localisations domestiquées (2).

(1) Ce travail a pour origine un exposé que j'ai fait, en avril 1975, au séminaire de Mme Micheline Enriquez. Il fut développé par la suite dans mon séminaire de Doctorat, à l'Université de Provence. Il comporte une seconde partie, centrée sur la mentalité utopienne comme élaboration de certains aspects de la position paranoïde-schizoïde. Cette seconde partie sera publiée ultérieurement.

(2) Cf. les travaux de M. Marié et collab. sur les espaces de contrôle tracés pour les travailleurs immigrés (1977) ou sur les espaces de conservation de la nature pour les citadins, contre les paysans (1976).

L'utopie apparaît lorsque le socle spatial d'une société est ébranlé, lorsque l'espace réel, symbolique ou imaginaire se lézarde et s'ouvre sur la menace d'une irrémédiable catastrophe. L'utopie est la projection, l'expression et la solution d'une crise (3) de l'espace social : elle propose un espace social incassable, un espace contre le sauvage et contre l'histoire (4). C'est pourquoi elle est un espace de complète re-socialisation, de ré-éducation, de re-formation. Elle est une genèse idéale et irrémédiable. H. Desroche l'a défini comme le projet imaginaire d'une réalité et d'une société autre. Bien qu'il existe des utopies techniques (médicales, architecturales, scolaires), la plupart des utopies sont sociales, le projet de ces sociétés autres porte essentiellement sur la transformation de la famille et de la sexualité, du mode d'appropriation des biens, de l'économie, de la structure du pouvoir et du gouvernement, de la religion et du mode de festivité culturel ou culturel.

On sait que K. Mannheim (1936) ne définit pas seulement l'utopie par la projection dans l'espace [la projection dans le temps donne naissance aux chiasmiques et aux millénarismes (5)] de l'accomplissement d'un désir, mais aussi par son impact sur l'ordre social : « nous considérons comme utopiques toutes les idées situationnellement transcendantes (et non seulement les projections de désirs) qui ont, d'une façon quelconque, un effet de transformation sur l'ordre historico-social existant » (p. 145). Pour Mannheim la fonction de l'utopie est de briser les liens de l'ordre existant; sa recherche sur l'utopie va le conduire à porter son attention « au point où les idées situationnellement transcendantes commencent à devenir actives, c'est-à-dire à devenir des forces menant à la transformation de la réalité existante » (*ibid.*). Mannheim admet qu'il existe dans la « conscience » un élément utopique, variable dans son contenu et dans sa forme, et dépendant de la vie sociale. Cet élément utopique, la « chimère », dit-il, d'un individu, s'incorpore aux buts politiques d'un groupe plus vaste ou s'impose à des courants déjà présents dans la société en leur donnant forme et expression. Ainsi, « les formes successives d'utopie sont intimement liées à des stades historiques données de développement et, dans chacun de ceux-ci, avec des couches sociales particulières » (*ibid.*, p. 148).

Nous laisserons de côté cet aspect de l'analyse proposée par Mannheim pour ne retenir ici que la relation qu'il établit entre la « chimère » d'un individu et la forme qu'elle donne à un mouvement collectif, socialement organisé (6).

La chimère n'est donc rien si elle ne s'incorpore pas à une dynamique sociale du changement. Mais elle n'est rien, ni dans l'efficacité de la chimère, ni dans celle du projet social, si elle n'existe comme œuvre littéraire, comme fiction produite par la réalité d'un texte. Le travail de quelques sémioticiens (L. Marin, G.

Benrekassa, J.N. Vuarnet, notamment) a permis de repérer les lois de l'agencement du texte utopique et d'en proposer une lecture qui renouvelle et souvent contredit les analyses traditionnelles de l'utopie. L'attention apportée par Marin (1973) aux jeux toponymiques, à la lettre du texte, et celle que G. Benrekassa (1976) accorde au statut du narrateur dans les textes relevant du genre de l'utopie, ont déplacé l'intérêt pour l'utopie de son utilité sociale avec le plaisir du texte, sans pour autant méconnaître l'intrication de l'œuvre avec l'histoire (Marin, Vuarnet, 1976). L. Marin a tenté, à partir de l'*Utopia* de More, de dégager les traits caractéristiques du genre utopique : il y a distingué notamment la structure dialogique du discours, l'articulation entre le récit et la description, la fondation d'une institution par délimitation d'un lieu, la construction d'une architecture qui organise ce lieu selon le principe de l'inversion dans le contraire historique et social (L. Marin, 1976, p. 36). J.N. Vuarnet a, de son côté, établi de fort pertinentes différenciations entre les utopies systématiques et les utopies ponctuelles.

Ces analyses s'appliquent à une façon particulière d'aborder l'utopie. Il en va de même lorsqu'il s'agit d'en proposer l'étude en tant que fait psychique.

L'analyse traditionnelle, de Mannheim à Gabriel, de Kolnai à Gondor, fait de l'utopie l'accomplissement d'un désir, l'équivalent d'un rêve éveillé. L'utopie présente, en effet, plusieurs caractéristiques majeures qu'elle a en commun avec les formations de l'inconscient qui s'élaborent dans le rêve : c'est d'être cet accomplissement fictif d'un désir non satisfait de l'enfance, désir réprimé ou refoulé, d'être déclenché par un événement actuel (de la « veille »), de ne comporter aucune contradiction (7) et de ne pas connaître le temps. Le fantasme inconscient du continent perdu et de la contrée idéale est un des plus permanents de l'humanité. On pourrait le dire originaire en ce qu'il concerne une origine à

(3) Cf. les travaux de H. Desroche, et notamment (1976) au sujet de la crise et de l'utopie.

(4) J'ai mis l'accent assez tôt me semble-t-il, sur les significations sociales utopiques prises, dans les années 1955-60, par le phénomène des grands ensembles.

(5) Le chiasmisme est la croyance des chrétiens millénaires selon laquelle le Christ et les Saints régneraient sur la terre durant mille ans. Le millénarisme est la doctrine des millénaires ; c'est aussi la croyance que la fin du monde se produirait en l'an mil.

(6) Mannheim le premier a proposé une typologie de la mentalité utopique. Nous avons le projet d'y revenir dans un travail ultérieur.

(7) Nous verrons qu'il s'agit là d'une apparence due au coup de force qu'exerce le processus secondaire sur le processus primaire.

jamais perdue et sans cesse recherchée avec la réalisation du désir fou de s'y établir pour toujours. Le folklore, le mythe, l'eschatologie religieuse et l'utopie, telle que celle-ci s'élabore dans l'aire occidentale, sont les manifestations les plus typiques de cette représentation destinée à instaurer ou à restaurer le règne du narcissisme et la satisfaction du désir d'éternité. Nous voici dans une des contradictions fondamentales du psychisme, que résoud la mentalisation à son niveau spécifique, d'invoquer l'atemporalité de Thanatos pour satisfaire la mobilité vitale d'Eros (18).

Cette analyse de l'utopie comme fait psychique, chimère d'un individu ou d'un groupe, ne s'épuise pas dans la perspective qu'elle trace. J'ai, pour ma part, choisi de mettre l'accent plutôt sur la mentalisation d'une situation de crise et de rupture que sur la seule dimension de l'accomplissement du désir, qui y participe évidemment au titre d'une « solution ».

Sous les trois aspects qui la constituent comme fait social, littéraire et psychique, l'utopie articule plusieurs niveaux de fonctionnement entre lesquels des relations s'établissent mais qui n'en demeurent pas moins irréductibles les uns aux autres.

Que ces relations s'établissent, nous le constatons en observant que le *recours* à l'œuvre utopique accompagne ou provoque l'élaboration d'une crise individuelle ou collective; nous avons d'un autre côté remarqué, après Mannheim, la relation expressive et pro-active de la mise en forme de la chimère individuelle sur un mouvement social (9). Cette mise en forme, ou mise en style, est le travail proprement artistique qui seul peut déclencher, par l'effet psychique qu'il induit, une prise en considération collective. L'œuvre utopique, le texte de l'utopie ne sont pas réductibles à la seule mentalisation de la perte, de la retrouvaille et du contrôle de l'objet perdu. Le texte est, de cette mentalisation, non seulement le contenant mais aussi la forme et le codage partiellement pré-établi de contenus et de processus qui seraient sinon informes; il est, en outre, le plaisir de ce travail psychique, et plus encore (mais parfois seulement) le pur plaisir de fonctionnement hors de toute utilité. Ce statut de l'œuvre, et ses propriétés, ne sont donc pas sans effet sur la mentalité utopienne. Il n'est pas indifférent que la figure du narrateur soit celle d'un être en transit et de transition, double de l'auteur mais aussi du lecteur, illusoire voyageur entre deux continents en rupture de continuité. La forme garantit le jeu entre le contenant et le contenu, elle crée de l'espace pour le lecteur et pour l'acteur social qui, dès lors, n'est plus aussi assuré, pour autant que le jeu de l'œuvre est aussi un enjouement, que la préoccupante réalité historico-sociale doit se calquer comme en un miroir qui pétrifierait le reflet qui s'y piège, sur sa chimérique épure.

C'est par cette configuration particulière des

conditions sociales, du travail psychique et du statut de l'œuvre que la mentalité utopique diffère de la position idéologique ou de la mentalité mythopoeïtique. Nous verrons qu'elle rencontre ces différences dans le débat interne qui la dérive vers ces bornes.

L'expérience de la rupture dans l'ordre d'un système, le vécu catastrophique d'une perturbation critique dans les relations vitales d'un organisme ou d'une organisation, sont au centre du travail d'élaboration de l'utopie. Dans cette expérience qui appelle et la répudiation du réel et l'accomplissement d'un désir, qui naît de la violence et qui la suscite, tout changement tend à se récuser dans l'ordre inverse qu'il propose, à la fois comme insistance d'une altérité et résistance même à cet Autre. D'être désir et refus du changement, fascination et répulsion de l'Autre, l'utopie est ce non-lieu entre deux états, entre deux logiques, entre deux réalités, entre deux mondes. Ce non-lieu de l'utopie est espace paradoxal.

Il est certes paradoxal de parler d'espace en utopie. En apparence seulement, car ce non-lieu n'est ni le lieu de l'histoire, ni celui de l'intemporel inconscient. Il est le non (encore) lieu, le non advenu (*les limbes*), et comme tel, l'espace d'une potentielle création. Mais déjà, d'être localisé, il se perd d'utopie ce qui se gagne d'être là et d'avoir lieu. Tel est le seul paradoxe de l'utopie : d'être à condition de n'être pas, d'être ni encore ni jamais — sauf sur le mode du non-lieu — d'être entre deux modes d'existence hétérogène, entre un avant (mais avant quoi ?) et un après (après quoi ?). Aussi bien le non-lieu peut-il être négation ou annulation de ce qui fut ou de ce qui est l'insupportable réalité : une coupure radicale l'attesterait qui inaugure *Utopia* chez More, qui rompt avec l'espace et le temps prosaïque et qui réalise le *saut* dans l'espace et dans le temps par *excellence* (eu-topia), mesure idéale de tout accomplissement. Aussi cet espace n'aura-t-il pas lieu, ni de lieu dans le réel historique, mais seulement dans celui où peut seule advenir la perfection du monde et de l'homme; et cet espace-là est précisément dit utopique, et paradoxal du même coup, car il n'est pas possible de fixer une limite à l'illimité, ni une coupure à l'inauguration d'une totalité.

Ainsi l'utopie présente-t-elle un espace qui

(8) Sur cette contradiction, cf. M. Enriquez. 1977, p. 49-52.

(9) Il s'agit là d'un mouvement d'induction réciproque entre l'œuvre littéraire, l'organisation psychique d'un individu et l'appareillage psychosocial d'un groupe. Par exemple l'efficacité de l'œuvre tient à ce qu'elle se trouve dans la conjonction d'un fantasme et d'un mythe, pour un groupe donné. C'est aussi l'efficacité de toute représentation dont le noyau imagé comporte cette dimension articulaire entre le psychique et le social. J'en ai donné plusieurs exemples à propos des représentations du groupe (Kaës, 1976).

est à lui-même sa propre limite idéale, c'est-à-dire qu'il n'en possède point, et, en même temps, il contient sa propre négation par la limite qu'il s'impose à être.

Ce paradoxe constitutif de l'espace utopique s'articule sur une contradiction fondamentale qui relie et oppose deux ordres de réalité dont les fonctionnements obéissent à des principes et, finalement, à des logiques distinctes. Cette contradiction suspendue, non résolue, est l'occasion d'une activité mentale spécifique qui articule une série d'expériences essentielles relatives aux couples antagonistes que relie le compromis, l'entre-deux, le « presque », la frontière : passé-avenir, amour-haine, dedans-dehors, etc. Il s'agit dès lors, et fondamentalement, de la tentative de constituer un objet mental *intermédiaire* et *neutre*, apte à manipuler les expériences par le moyen d'énergies et de processus psychiques appropriés, lorsque survient une rupture dans la continuité et la cohésion de soi, une crise dans la société, une dérégulation dans la culture, une turbulence dans le langage. C'est donc par l'expérience de ce que j'ai appelé la *transitionalité* (Kaës R., 1977a) que l'utopie constitue la mentalisation spécifique d'une expérience de rupture et de crise. Encore faut-il préciser comment cette expérience de rupture favorise l'émergence de situations paradoxales : on peut provisoirement et sommairement caractériser celles-ci comme des situations où le Moi se trouve piégé dans un cercle vicieux : le Moi est alors d'autant plus menacé qu'il recherche et trouve une voie de salut : autrement dit, le changement qui serait une solution à la crise aggrave les conditions qui le rendent vital (9). La mentalisation de cette situation paradoxale s'effectue dans l'utopie selon différents modes qu'il sera loisible de répertorier : par l'énoncé des paradoxes, par l'humour, et par la création réactionnelle de pièges paradoxaux systématiques.

On voit donc l'utopie se prêter à figurer l'espace hétérogène de différentes expériences mentales : un espace potentiel, où l'utopie n'a pas à être contestée dans sa fonction d'illusion (10), et dont le destin sera ou bien de céder la place à l'objet réel (sans s'y substituer), ou bien alors de l'occulter (en s'y substituant) en se figeant en objet fétiche, clos, intangible et parfait. L'espace mental est alors non plus celui du jeu et de l'enjouement, mais celui de la logique folle, systématique, raisonneuse.

Cette hétérogénéité de l'espace utopique tient à sa nature paradoxale. Telle serait une des hypothèses majeures de ce travail. La seconde hypothèse suppose que l'organisation psychique qui soutient ce travail de mentalisation est une tentative d'élaboration de la position paranoïde-schizoïde. L'expérience de rupture et le vécu catastrophique qui caractérise le contexte de la création utopique font prévaloir un certain type d'angoisse et certaines relations d'objet. La mentalisation de cette expérience ordonne la forme et le contenu de l'utopie, sa

force d'impact social, sa fonction psychique dans l'espace transitionnel ou dans la clôture fétichiste. En proposant que l'utopie est une tentative d'élaboration de la position paranoïde-schizoïde, tentative différente de la mentalité idéologique, je me trouve conduit à établir les rapports de ressemblance de l'utopie avec l'idéologie. En effet, ce qui dans l'utopie fait système et coup de force du processus secondaire sur le processus primaire, ce qui fusionne jusque dans la transparence et l'obsession du contrôle (la mort et l'amour, la violence et le pacifisme), tout cela évoque inmanquablement que cette folie raisonneuse a quelque rapport avec certains aspects d'un délire paranoïaque. Je ne prétends pas réduire la mentalité utopienne à celui-ci, puisqu'enfin l'utopie et ses jeux d'espaces, son *enjouement*, sont aussi un moyen de s'en préserver. Mais il me semble évident, aussi bien dans la clinique que dans l'analyse des textes, que l'idéalisation massive d'une société et d'une humanité aussi irrémédiablement parfaites et maintenue à de telles distances ne peut avoir pour corrélat qu'une intense angoisse d'être persécuteur, d'être persécuté.

Le triple niveau de lecture que je propose tente de rendre compte du processus de construction, de fonctionnement et d'utilisation de l'utopie : elle peut constituer une œuvre ouverte, un appareil à rendre fou, un outil pour (ne pas) changer, l'antichambre du Goulag. Les deux hypothèses que j'ai formulées (l'utopie est la mentalisation d'un espace paradoxal consécutive à une intense expérience de rupture ; l'élaboration de la position paranoïde-schizoïde en organise le discours, le système et la fonction) seront mises à l'épreuve à travers l'analyse du contexte social d'apparition de l'utopie, à partir de l'analyse littéraire de quelques œuvres utopiques afin de dégager les procédures du travail du texte (11), notamment dans la figure du narrateur : *l'Utopia* de Th. More et la *Poétique Cité du Soleil* de T. Campanella sont les deux principales œuvres sur lesquelles portera la présente étude.

(9) Les travaux de l'école de Palo-Alto, sur lesquels nous allons appuyer une partie de notre analyse sont maintenant connus en France, notamment par les récentes traductions des ouvrages de Watzlawick et Col. (1967, 1973). L'ouvrage de 1973, *Changements, paradoxes et psychothérapie*, propose une description de « syndrome d'utopie » en termes de paradoxe : l'utopie serait une solution sans problème.

(10) Tel est le statut de l'objet transitionnel décrit par D. W. Winnicott.

(11) L'analyse s'effectue sous le double registre de l'élaboration interne du texte et de l'agencement de ses éléments ou de ses thèmes. Les thèmes récurrents constituent la structure de base du texte, dans laquelle s'inscrivent satisfactions et défenses vis-à-vis des désirs refoulés, et sur laquelle jouent les mécanismes des processus primaire et secondaire.

I. UTOPIE, CRISE ET PARADOXE.

1. *L'horizon catastrophique, violence et persécution.*

Le contexte socio-historique dans lequel naissent les grandes utopies, de la République platonienne au Phalanstère fouriériste, en passant par *Utopia* et la *Cité du Soleil*, est caractérisé par une situation de démembrement social et de changements culturels profonds : les systèmes de représentation, d'action et de relation sont gravement perturbés et entraînent une situation de crise et d'incertitude. Il en va de même des « petites » utopies, de celles que forgent ceux qui, marginalisés, ont à représenter et leur *rupture* et une *suture* possible dans la cohérence et la satisfaction d'un ordre autre : adolescents, migrants, exclus, minorités diverses.

Pour ce qui est des utopies majeures, J. Servier note dans son *Histoire de l'Utopie* (1967) la récurrence de l'horizon catastrophique sur lequel se profile, comme appelé par lui, la construction utopique : c'est ainsi que les guerres du Péloponèse préudent, chez Platon, à la méditation sur *La République* et sur *Les Lois*, du début du V^e siècle à 338, cent vingt ans de guerre en un siècle et demi jalonnent la vie d'Athènes qui connaîtra le démantèlement et la ruine après les défaites militaires, les coups d'Etat et le désastre naval d'Aegos Potamoï. Au cours de cette période critique pour Athènes, la corruption ruine tout ordre vital. Socrate est mis à mort en 399. Le dialogue que Platon rédige entre celui-ci, ses disciples et ses amis, est une longue méditation imagée sur le thème des rapports entre la justice et le pouvoir, entre les individus et l'Etat, et sur l'équilibre de ces rapports. Ces princes-philosophes qui ont à veiller sur la République sont chargés de maintenir l'équilibre de l'Etat par celui du pouvoir et de la justice.

En 410 après J.-C., les Goths, après avoir dévasté la Thrace et menacé Constantinople, entrent à Rome et font basculer l'Empire romain et avec lui le Christianisme auquel il était identifié. La grande peur qui secoue l'Empire engendre deux sortes de doutes : une remise en question de la religion nouvelle qui n'avait pas su protéger la ville de l'invasion barbare ; l'attente inquiète à la Fin des Temps et de la Parousie ; certains voyaient, en effet, dans la ruine de la Ville Eternelle comme la destruction du troisième Temple (J. Servier, p. 61-62). C'est dans ce climat que Saint-Augustin va rédiger pendant quinze ans, *la Cité de Dieu*, à la fois pour réfuter le paganisme, justifier le christianisme et fonder une philosophie sociale nouvelle.

Augustin fonde la Cité de Dieu sur les principes inspirés de la Bible, de Platon et du Christianisme. Les Prophètes (notamment Isaïe) et les Pères de l'Eglise primitive avaient déjà condamné les abus du pouvoir, et annoncé le règne de Dieu sur la terre. L'utopie religieuse d'Augustin propose cette annonce, le règne de la pauvreté et de la communauté des biens (« la

disparition de la propriété privée augmente la grâce », écrit-il).

Le Moyen Age naissant voit fleurir, sinon des utopies, du moins des fantaisies et des prophéties inspirées de la Bible et de l'Apocalypse. Il s'agit de la représentation de la destruction du monde en raison de l'arrivée sur terre d'un imposteur et d'un usurpateur, tel que le figure l'Antéchrist. Ce thème de l'imposture réapparaîtra dans les utopies majeures. De nombreuses utopies religieuses et populaires sont ainsi forgées qui, jusqu'à la fin du Moyen Age, proposent des lieux idéaux où l'on ignore la souffrance, les famines, les épidémies, les invasions. Ces *pays de Cocagne* sont représentés dans toute l'Europe occidentale (12). Ces résurgences du mythe de l'Age d'or, fond commun de la pensée utopique, se produisent dans une période de graves turbulences sociales, religieuses et politiques. Des luttes violentes opposent les défenseurs des pauvres et d'un communisme platonicien et chrétien, et les promoteurs du capitalisme naissant. L'Eglise est au centre de ces perturbations profondes et elle participe aux contradictions qui se croisent en elle, du fait de son pouvoir temporel d'une part, de son idéal et de son origine d'autre part. Elle est au centre de situations souvent paradoxales.

Après l'espérance et la terreur millénariste, les bouleversements économiques et urbains qui secouent le Moyen Age, l'aube du XVI^e siècle se lève sur une Europe divisée et saignée par les guerres des monarchies, ébranlée par une profonde crise intellectuelle et religieuse. Toutes les institutions du Vieux monde sont disloquées, celles de l'Eglise tout comme l'autorité de l'Empire, face auquel se développe le nationalisme dont Machiavel se fait le théoricien. L'esprit nouveau de l'humanisme, recouvrant un Platon baptisé, secoue tous les dogmatismes stériles, met en question les valeurs sur lesquelles reposent les autorités établies, les scandales permanents dans l'Eglise, l'ignorance qui sévit dans le bas clergé, la politique guerrière des papes réduisent à l'impuissance une Eglise qui, coupée de la masse des fidèles, se montre incapable de répondre aux besoins spirituels nouveaux de la chrétienté : elle enfantera le protestantisme et la Contre-Réforme.

Tout au long du XV^e siècle, une infinité de groupes et de communautés d'inspiration chrétienne tente de mettre en pratique les idéaux du christianisme primitif et notamment l'abolition de toute sorte de propriété : des thèmes platoniciens parcourent quelquefois ces projets (suppression de la monogamie et de la reconnaissance de la paternité).

(12) Sous différents noms : Pays des fainéants, des enfants, des pauvres ou sous le nom de Cucana, Cokaïne, Pomona (pays des pommes) Schlaraffenland (« pays des propres à rien », voir le tableau de Bruegel le Vieux qui porte ce titre) ou Venusberg (Mont de Vénus).

La fin du siècle est celui de la disparition du féodalisme et de l'économie fondée exclusivement sur la propriété de la terre; la formation des villes suscite la constitution de la classe bourgeoise, avec l'essor du capitalisme marchand.

Cette fin du XV^e siècle est aussi le temps des grandes explorations; en 1497, Vasco de Gama double le cap de Bonne-Espérance et accoste aux Indes. Amerigo Vespucci aborde le Nouveau Monde auquel son nom s'attachera. Trois ans après la publication de l'*Utopia*, Magellan accomplit le premier tour du monde et Cortez part à la conquête du Mexique et de l'Eldorado.

C'est dans ce contexte de la découverte des paradis de l'Ouest — les paradis orientaux ou moyen-orientaux avaient été rêvés jusqu'alors — que réurgit dans de nombreuses utopies et récits de voyages le fantasme et le mythe de l'Age d'or, du pays idéal, idyllique, avec cette différence qu'alors la découverte accrédite dans le vraisemblable la puissance du mythe, sa vérité : les paradis de la perfection de l'homme et de la société sont réalité au Pérou, en Californie, dans les pays du Nouveau Monde où se trouve l'Eldorado.

Thomas More s'inspirera de ce courant d'idées et de ce flux fantasmagique lorsqu'il écrira son *Utopia*, dotant le genre littéraire et social de l'utopie des règles qui vont la spécifier. Francis Bacon, esprit davantage épris de progrès scientifique que de justice, évoquera dans la *Nouvelle Atlantide* le continent retrouvé d'une société régie par les hommes de science. Dans cette île imaginaire de Bensalem, le pouvoir est exercé par les scientifiques réunis dans la toute-puissante Maison de Salomon (13). Inspiré par More et par Bacon, Andreae proposera dans *Cristianapolis* l'idée d'une société de travailleurs qui vivent dans une Société juste, égalitaire, selon les principes de la Science. C'est également en disciple de Bacon, de More et de Platon que Campanella écrit sa *Cité du Soleil*.

Toutes les utopies des XVII^e et XVIII^e siècles trouvent leur inspiration dans ces modèles littéraires et leur essor dans la tentative de fournir une élaboration ou une solution à une crise religieuse, sociale, politique, crises de la « conscience » européenne, au sens où la définit P. Hazard (14).

Depuis la période des Lumières, l'accélération de la croissance, l'obsolescence rapide des modèles de sociabilité, des systèmes culturels et moraux mettent en crise permanente l'Occident industrialisé d'abord, puis l'ensemble des sociétés à développement technologique productiviste; l'utopie s'instaure comme dimension majeure de la mentalité moderne.

Pour qu'une utopie prenne naissance et forme, il est nécessaire qu'une double détermination fonctionne; d'un côté l'existence d'un cadre de pensée collective, soit la référence, en Occident, au mythe de la Terre Promise ou encore à la légende de l'Île Atlantis; d'un autre,

la « Chimère », comme disait K. Mannheim, ou le fantasme d'un individu qui, en raison de son histoire propre et de sa manière de mentaliser conflits, crises et ruptures, se trouve en mesure de donner forme et contenu à une aspiration révélée par certaines situations sociales.

Deux utopistes :

Th. More et T. Campanella.

Thomas More et Tomaso Campanella vivent, à un siècle de distance, la réunion de toutes ces conditions. Nous avons centré notre étude sur leur œuvre, car celle de More est fondatrice du genre littéraire et celle de Campanella en accentue certains aspects. L'un et l'autre ont connu personnellement la violence et la persécution.

Que savons-nous de Thomas More ? Il vit de 1478 à 1535. C'est un bourgeois de Londres, chétif, petit, qui souffre de l'estomac et qui, lors même qu'il exerce les plus hautes fonctions, mène une existence discrète dans son refuge calme de Chelsea. Il naît et grandit dans un milieu de juristes et d'avocats, il reçoit une éducation scolastique à Oxford — à Canterbury College —, puis il entreprend des études de droit et devient avocat. Il doit à la protec-

(13) En 1686, vingt ans après la mort de Bacon, l'auteur de l'utopie *Macaria*, S. Harlib, fonde, en s'inspirant de la maison de Salomon, le collège de Philosophie de Londres. Ce thème n'est pas sans parenté avec celui que développe H. Hesse dans sa *Castalie*, chaste province pédagogique de l'élite des joueurs du *Jeu des perles de verre*. L'invocation à Salomon, en sa sagesse, est aussi faite par More dans son *Utopia* (p. 53).

(14) Citons pour mémoire, et parce que nous aurons l'occasion de les évoquer, les utopies religieuses de Milton (*Le Paradis Perdu*), de H. Neville (*L'Île des Pins*) qui, anticipant sur le roman de Defoe propose le mythe de la création d'une société laïque à partir d'un ancêtre unique débarquant avec quatre femmes dans une île déserte, de G. Winstanly (*La loi de justice*, qui va inspirer le mouvement du *levelers* — « niveleurs » — mouvement égalitariste qui a joué un rôle important dans le mouvement social anglais) : politiques, de Harrington (*Océana*, dédié à Cromwell pour l'inciter à renoncer à la dictature et à établir une république : cette utopie exerça une influence très forte sur la rédaction des Constitutions de plusieurs Etats d'Amérique du Nord), de Denis Vairasse d'Allais (*Histoire des Sévarambes*) qui influencera profondément les utopies françaises et anglaises du 18^e siècle, notamment Defoe, Swift et Rousseau ; pédagogiques, de Fénelon (*Les Aventures de Télémaque*) ; Critiques, de Cyrano de Bergerac, (*L'histoire comique des Etats et Empires de la Lune* s'inspire de la *Cité du Soleil* de Campanella, dont elle fait une sorte de critique empreinte d'humour et de fantaisie proche de certains courants de la science-fiction), de Cervantès (*Don Quichotte*, seconde partie), etc.

tion du Cardinal Morton, chez lequel son père le place comme page, une promotion rapide et une montée fulgurante vers le pouvoir, les distinctions et les honneurs. Il sera un homme politique de grande stature, conseiller intime d'Henry VIII, chancelier du Royaume d'Angleterre jusqu'à la série des refus qu'il oppose, notamment par la démission de son poste de chancelier (1532), au divorce du Roi. Il refusera, l'année suivante, de paraître au couronnement d'Anne Boleyn et de reconnaître Henri VIII comme chef suprême de l'Eglise d'Angleterre. Son inflexibilité, l'incorruptibilité dont il fait preuve et l'attachement qu'il manifeste vis-à-vis de ses principes lui vaudront de mourir décapité (1535), en martyr que l'Eglise catholique reconnaîtra comme l'un de ses saints.

Tous les historiographes, et notamment G. Duveau (1961), présentent More comme un homme profondément engagé dans la vie de son temps. Protecteur du peuple, il est sensible aux injustices sociales et aux conflits sanglants qui ruinent une Angleterre en train de devenir un pays de marchands et d'entreprises privées; il est tourmenté par les massacres qui accompagnent la guerre des Deux-Roses. Il n'aime ni la guerre ni les trop brutales sanctions de la justice, note G. Duveau dans son portrait du père de l'utopie. More est aussi l'humaniste érudit, ami d'Erasmus qui compose chez lui (1509) son *Eloge de la Folie*. Sa rencontre avec Erasme (1499) et avec les plus grands humanistes de l'Europe le fait intensément participer au mouvement de renouveau intellectuel qu'il nourrit de sa large culture biblique, patristique, grecque et latine. Sa soif de savoir encyclopédique (son modèle admiré est Pic de la Mirandole) s'épanche dans les quatre années de retraite monastique (1501-1505) qu'il passe en vie d'ascèse, d'étude et de prière, à la Chartreuse de Londres.

Il met sa culture humaniste au service du mouvement de renouvellement de la pensée théologique (étude et traduction des textes de l'Écriture, critique acerbe de la théologie scolastique, de ses subtilités stériles et de sa pensée morcelée, proclamation de la supériorité de la tradition vivante de l'Eglise — du *consensus fidelium* — sur le texte écrit); il prend part aux méthodes d'exégèse (retour au sens littéral et historique des textes; défense de l'édition bilingue du Nouveau Testament donnée par Erasme en 1516). Après les premiers pamphlets de Luther (1520) et la publication du *Manifeste* de Henry VIII (1521), More devient le défenseur officiel de la foi catholique, « le champion infatigable de l'Eglise visible, pécheresse et menacée » (Berweiller). C'est aussi un pratiquant d'une orthodoxie très étroite : il se donne la discipline et porte cilice le vendredi et les jours de jeûne, fait des conférences sur la *Cité de Dieu* de Saint-Augustin, qu'il connaît admirablement (G. Duveau, op. cit.). Enfin, il fait de sa mort un acte d'adoration et de participation à la Passion du Christ.

Ce portrait de Th. More doit éclairer la tension que vit cet homme hors de pair, entre la faveur qu'il accorde au progrès et le malheur qu'il en constate, entre son adhésion au communisme des Pères de l'Eglise et au retour à la société naturelle, entre son attachement à la révélation par la tradition vivante et son humanisme platonicien, empreint de gnose et de révélation naturelle.

L'Utopia ou *Discours du très excellent homme Raphaël Hythloday sur la meilleure constitution d'une République* paraît en 1516 à Louvain. Le second livre est composé à Anvers en 1515 au cours d'une mission diplomatique en Flandres auprès de la cour de Charles-Quint. Le premier est rédigé l'année suivante, après le retour de More à Londres. Cette reprise du texte est importante : elle donne à l'Utopie sa dimension critique et méditative sur les sociétés européennes de son temps. Ce qui, au départ, n'était qu'une « bagatelle littéraire » échappée presque à son insu de sa plume, selon le mot même de More (cité par H. Desroche, article *Utopie*, Encyclopædia Universalis), un jeu satirique imité de Lucien, devient une analyse des mécanismes sociaux d'oppression et des moyens qui s'opposent à l'homme pour le maîtriser, une réflexion sur les rapports de la pensée et de l'action, de l'idéal et du réel, de l'éthique et du politique (Berweiller, article *More*, Encyclopædia Universalis).

Au déclin de la Renaissance, dans un climat d'oppression et de violence, un dominicain indocile qui mène une existence tourmentée, Tomaso Campanella (1568-1639) prend en 1559 la tête d'une conspiration destinée à délivrer la Calabre du joug espagnol, à libérer les terres et à instaurer une société plus juste : selon les prévisions astrologiques dont Campanella était imbu, de grands événements devaient s'accomplir cette année-là. Trahi, arrêté, condamné à la prison perpétuelle, Campanella vit 27 ans incarcéré à Naples et à Rome, subit 7 fois la torture, est finalement libéré en 1629 grâce à la protection du Pape Urbain VIII. Impliqué dans un nouveau complot, il trouve asile en France où Richelieu lui fait une pension.

C'est dans les prisons de Naples que Campanella compose la *Cité du Soleil* ou la *Poétique Cité du Soleil*, image d'une république philosophique (1643); il s'inspire étroitement de la *République* de Platon, de la *Nouvelle Atlantide* de Bacon et de l'*Utopia* de More : « On y voit écrit Berweiller (article *Campanella*, Encyclopædia Universalis), conduits à leurs extrêmes conséquences des principes qui n'étaient que partiellement appliqués chez Platon et More, et des anticipations dont ni l'un ni l'autre ne s'étaient avisés ». Ainsi, la communauté des biens, limitée à une seule classe chez Platon, est totale chez Campanella qui préconise la communauté des femmes, exclue chez More. Le dominicain rebelle pousse l'eugénisme jusqu'à la procréation publiquement dirigée et invente une cité théocratique qui subordonne

tout à l'exercice d'une morale et d'une religion naturelles.

Campanella, comme More, est pris dans une série de contradictions importantes : s'il soutient le soulèvement populaire armé contre la domination espagnole, en tant que catholique il désire une république universelle, inspirée par l'Eglise (15) et dirigée par l'Espagne; si la philosophie platonicienne le convainc que l'homme peut découvrir lui-même les idées divines, il adhère néanmoins à la révélation par les livres sacrés et par la Tradition.

Comme More, il proposera le modèle d'une société universelle, syncrétique, où s'allient dans la concorde les contraires. Mais il en accentuera les traits et les conséquences.

Violences et persécutions subies.

More et Campanella, comme tous les grands utopistes, font état de la difficulté à vivre ou à survivre dans une société dégradée. La plupart insistent sur l'état de dépérissement du corps et sur les attaques dont il est l'objet : tortures, violences guerrières, épidémies, famines.

L'utopie apparaît ainsi dans l'espace social et culturel d'une persécution réelle, où les persécuteurs sont le pouvoir politique, religieux ou militaire, et parfois, comme c'est le cas dans les utopies modernes, chez A. Huxley ou G. Duhamel, la machine et l'outil, ou encore l'organisation sociale politico-policière. Dans une situation sociale oppressante, les sursauts révolutionnaires à visée libératrice sont eux-mêmes vécus comme des éléments persécuteurs : à la violence de la situation répond celle qui, pour une part, est orientée vers le changement.

Les utopistes ne manquent pas, qui furent persécutés : More, emprisonné et décapité; Savonarole, brûlé vif à Florence; Campanella, emprisonné 27 ans (un peu moins que Blanqui), torturé sept fois; Fourier, ruiné, surveillé par la police, emprisonné durant la Terreur; Baboeuf, exécuté par les Contre-Thermidoriens...

Il n'y a pas lieu de s'étonner, dès lors, de ce que la dimension de la violence et de la persécution soit primordiale dans le travail de la mentalisation et de la création utopique. Toute crise, toute rupture du code socio-culturel entraîne la résurgence des pulsions destructives et notamment des élaborations persécutoires. J'entends par là qu'aux menaces et attaques réelles s'ajoutent, d'une manière souvent indiscernable, les angoisses et les fantasmes persécutoires consécutifs aux projections de la pulsion de mort sur l'extérieur, c'est-à-dire sur tout ce qui apparaît comme altérité menaçante pour l'identité personnelle ou pour la cohésion sociale.

L'utopie n'est pas seulement, comme l'a bien vu H. Desroche (1976, p. 180), le symptôme d'une crise sociale : sa visée est l'instauration d'une société sans crise; c'est aussi la création d'un sujet sans division, d'une continuité sans rupture, bref d'une solution définitive au désordre, à la violence, à la persécution, et ceci

à l'intérieur d'un espace devenu homogène, réglé et contrôlé. L'utopie se construit dans la crise et le désordre, contre la rupture, le dérèglement et la persécution, dont elle se défend en instaurant au dedans, à des fins de contrôle, ce qui menace au dehors. Ainsi les Solariens sont des exclus qui ont quitté leur pays pour échapper à la tyrannie; ils reproduisent dans leur Cité un ordre répressif et de contrôle social. Les princes philosophes de la République platonicienne s'insurgent eux aussi contre la tyrannie, mais ils persistent à l'exercer contre les esclaves. La « machine administrante », selon l'heureuse expression de Vuarnet (1976), règle dans le phalanstère fouriériste les relations amoureuses spontanées. Ce pôle coercitif de l'utopie signe son débat avec la liberté, tout comme sa systématique fait couple avec les « jeux d'espace » (L. Marin) qu'elle ménage, tout comme la projection du désir fou bute sur l'espace immobile et l'atemporel de la mort.

Les contradictions de l'utopie sont celles-là mêmes que tente d'élaborer l'utopiste en créant son œuvre; elles procèdent de la situation de crise et de rupture dans laquelle il est pris, et qui suscite chez lui le projet de relier ce qui appartient à des ordres hétérogènes ou différents dans leur nature : l'avant et l'après, le même et l'autre, le dedans et le dehors. Problématique cruciale qui s'énonce, et tel est le bonheur de l'utopiste, en formulations paradoxales, en capacité de représenter ce qui est à la condition de n'être pas.

Si le paradoxe est bien le statut fondamental de l'utopie, ce qui s'y mentalise n'est rien d'autre que les forces d'amour et de mort, mobilisées par le changement, par la crise et la rupture dans l'ordre des choses. La théorie de changement forgée par les chercheurs de Palo-Alto peut sur ce point apporter un éclairage décisif.

2. Changement, paradoxe et logique de l'utopie.

Les éléments principaux de cette théorie commencent à être connus grâce aux exposés qu'en ont fait notamment Watzlawick et ses collaborateurs. Elle se fonde sur la théorie des groupes d'E. Galois et sur la théorie des types logiques de B. Russel et A.N. Whitehead. Nous tenterons d'en résumer les principales propositions utiles à notre exposé.

Les postulats de la *théorie mathématique des groupes* concernent les relations entre les éléments et les ensembles. Un groupe se définit

(15) Outre l'influence de St-Augustin, celle de Savonarole s'exerce sur Campanella. Le dominicain de Florence avait tenté d'établir dans sa ville un gouvernement de prêtres et une société égalitaire, dont l'inspiration lui venait du christianisme des premiers temps. On sait qu'il fut combattu par la bourgeoisie et l'aristocratie, et qu'il fut brûlé vif en 1498.

comme un ensemble doté de quatre propriétés fondamentales :

— les éléments composant un groupe ont tous une propriété en commun; toute composition d'éléments donne un élément qui fait lui-même partie du groupe. Cette propriété permet une multiplicité de changements à l'intérieur d'un groupe (ou d'un système);

— la seconde propriété s'énonce ainsi : si l'on compare les éléments d'un groupe selon des séquences différentes, on obtient toujours le même composé. Ainsi, un processus de composition peut changer, mais le résultat demeure invariant;

— selon la troisième propriété, tout groupe contient un *élément neutre*, tel que sa composition avec tout autre élément produit cet autre élément. L'élément neutre maintient donc l'identité de l'autre élément (16);

— la quatrième propriété implique que, dans tout système qui satisfait à la notion de groupe, pour chaque élément existe un *élément symétrique ou inverse*, tel que la composition d'un élément et de son symétrique donne l'élément neutre (17).

Ces concepts de base montrent comment des changements particuliers, voire notables, peuvent ne pas affecter le groupe. Il existe donc un ensemble d'opérations de changement qui ne modifie pas fondamentalement le système au sein duquel ces opérations sont effectuées. La théorie des groupes ne fournit pas un modèle valable pour les changements portant sur le système ou le cadre de référence eux-mêmes.

La *théorie des types logiques* permet aux chercheurs de Palo-Alto d'exprimer les relations de changement entre des systèmes de niveaux logiques différents. Un axiome essentiel de cette théorie est que ce qui comprend tous les membres d'une collection ne peut être un membre constituant de cette collection. Ainsi, l'humanité est la classe (la totalité) de tous les individus : elle n'est pas elle-même un individu. Toute tentative de parler de l'un dans les termes de l'autre aboutit fatalement au non-sens et à la confusion. Dire qu'une classe, soit une collection d'objets rassemblés selon une propriété commune, ne peut être membre d'elle-même, c'est distinguer des niveaux logiques différents et hiérarchisés. La confusion de ces niveaux définit le *paradoxe*. Il est ainsi paradoxal de parler d'un groupe humain dans les termes d'un individu. Le paradoxe d'Epiménide le Crétois (qui dit que tous les Crétois sont menteurs) résulte de la confusion du niveau de l'énonciation et du niveau de l'énoncé. L'énoncé est d'un niveau logique 1 par rapport à l'énonciation qui est d'un niveau logique supérieur, celui de la classe. On dira que l'énonciation est une position *méta* par rapport à l'énoncé, on distinguera la métacommunication de la communication.

L'école de Palo-Alto tire deux conclusions importantes des postulats de la théorie des

types logiques : la première est que les niveaux logiques doivent être rigoureusement séparés si l'on veut éviter la confusion et le paradoxe; la seconde est que le passage d'un niveau logique au niveau supérieur (de membre à classe) comporte une mutation, un saut, une discontinuité — un changement qui permet de sortir du système : « le changement implique toujours le niveau immédiatement supérieur, écrit Watzlawick (1975, p. 25) : pour passer, par exemple, de l'immobilité au mouvement, il faut faire un pas *en dehors* du cadre théorique de l'immobilité. *A l'intérieur* de ce cadre, le concept de mouvement ne peut pas apparaître ».

Sur les bases de ces deux théories, celle des groupes et celle des types logiques, les chercheurs de Palo-Alto déduisent deux types de changement : l'un prend place à l'intérieur d'un système donné qui, lui, demeure inchangé. *Ce changement 1* est un changement intra-systémique qui obéit à une structure de groupe. L'autre modifie le système, permet la sortie du système et le passage à un autre. *Le changement 2* est un changement de changement. Le saut logique d'un niveau à un autre s'exprime par des énoncés d'allure paradoxale. Le paradoxe est donc l'expression du changement 2. Mais il est aussi, comme le note avec justesse R. Roussillon (1976) un *pont* lancé entre les deux niveaux, précisément parce qu'il participe aux deux niveaux.

Il permet ainsi d'établir au sein même de la rupture logique, la continuité psychique. Roussillon intercale entre le niveau 1 et le niveau 2 un *niveau paradoxal* où coexistent les niveaux 1 et 2. Il en déduit les notions cliniques de tolérance et d'allergie au paradoxe. La tolérance au paradoxe permet que s'établisse une continuité entre les niveaux 1 et 2; inversement, l'allergie au paradoxe interdit cette continuité.

Ces propositions appellent deux remarques : la continuité introduite par le niveau paradoxal est de même nature que celle qu'instaure l'objet transitionnel (entre veille et sommeil, dedans et dehors par exemple) dont Winnicott n'a pas seulement souligné la fonction intermédiaire, mais aussi paradoxale. L'intolérance au paradoxe caractérise la réduction idéologique; une telle position interdit toute continuité (et toute discontinuité) entre des niveaux systémiques au profit de la stabilité d'un *seul* niveau (ou d'un système). L'idéologie apparaît ainsi dans sa fonction conservatrice.

Sur la base de ces propositions, il est possible de caractériser la logique paradoxale de l'utopie. L'utopie a pour visée manifeste la représentation d'un changement systématique (changement 2). Le radicalement « autre » est

(16) Par exemple, si la loi de constitution d'un groupe est la multiplication, l'élément neutre est l'unité ; si c'est l'addition, le zéro.

(17) Exemple d'un groupe dont la loi de composition est l'addition : $5 + (-5) = 0$.

le résultat de la sortie du système, sortie figurée par le voyage, la rupture d'avec le système initial. La sortie du système est maintenue grâce à la figuration d'éléments identiques, inverses ou symboliques appartenant au système initial. Le type de composition (neutralisation) selon la quatrième propriété des groupes, préserve l'identité du système : ce qui revient à un changement 2 nul. Coexistent ainsi des éléments appartenant à des systèmes différents. Le travail de mentalisation utopique consiste alors dans l'élaboration d'un niveau de représentation paradoxale, dans le contexte d'une crise et d'une rupture dans la continuité d'un système (social, psychique, logique). L'espace paradoxal qu'est l'utopie est donc l'expression du saut logique qui tente de s'établir d'un niveau à un autre : lieu d'un non-lieu, mais aussi lien entre deux lieux, espace de continuité dans la rupture, aire de jeu.

Dès que s'abolit ce caractère intermédiaire et paradoxal, dès que l'utopie se réalise en un lieu et en un temps pratique, dès que la tension entre les deux niveaux ne se maintient plus, le niveau 1 s'affirme selon la quatrième propriété des groupes, sous l'apparence du niveau 2. Au lieu du changement de système, l'utopie concrète donne le change; elle est une mystification violente qui aggrave les conditions qui devaient être éliminées : l'inverse, c'est alors davantage le même, mais en pire (18). Ainsi, l'intolérance au paradoxe, ou l'abolition du travail d'élaboration par le paradoxe, de la rupture entre les niveaux systémiques a pour conséquence que ce qui devait être changé (et souvent pour survivre) est au contraire maintenu et aggravé.

3. L'entre-deux utopique : le statut du narrateur.

La mentalité utopienne est le résultat du travail psychique et social de mentalisation de l'entre-deux qu'instaurent toute crise et toute rupture. A ce titre, elle est en mesure de fonctionner dans l'aire transitionnelle : son espace psychique est l'espace potentiel, au sens où l'entend Winnicott.

La rupture dans la continuité psychique, sociale et culturelle, triple rupture tout à la fois constatée et contestée, désirée et redoutée, produit des interférences entre des niveaux logiques d'ordres différents : tout changement de systèmes suscite ainsi des situations paradoxales.

Deux dérives antagonistes sont ainsi proposées à l'utopie : elles tiennent dans les deux manières d'éviter le paradoxe que sont la pure nostalgie de l'objet perdu (l'autre est désormais inaccessible) et la brutale projection réaliste du rêve (la solution est « définitive » à éteindre la relance du désir, et, du coup, toute vie).

L'utopie est œuvre littéraire par l'agencement de la fiction textuelle, c'est-à-dire d'un cadre apte à contenir l'expérience de la mentalisation utopique. Les propriétés majeures de

cet outil, dont la forme a été perfectionnée par More, ont été mises en évidence dans le travail de L. Marin (1973) qui, récemment, reconnaissait pour sa part, l'intérêt que peuvent présenter les notions winnicottiennes de jeu, d'espace et de phénomène transitionnels. En étudiant le statut du narrateur dans les textes utopiques, G. Benrekassa (1974) a montré que toute l'œuvre utopique tient autour de ces êtres en transit que sont le Raphaël de More, le Gulliver de Swift, le Capitaine Siden de D. Vairasse, le Jacques Sadeur de Foigny, le Jacques Massé de Tyssot de Patot. Le narrateur témoigne de cette rupture inaugurale et de cet entre-deux. C'est en cela qu'il nous intéresse ici. G. Benrekassa œuvre sur des textes qui relatent des voyages imaginaires au cours desquels sont découvertes des utopies; ces textes jalonnent l'époque « de transition » qui va de l'âge classique aux lumières; l'analyse du statut de ce sujet fictif qu'est le narrateur permet d'étudier le rapport entre le contenu de l'utopie et ce qui met en œuvre concrètement sa structuration formelle. S'interrogeant sur l'utilité du narrateur, « cette instance d'énonciation simulée », Benrekassa écrit que le discours utopique offre le mensonge d'une transparence : le rôle du narrateur est de « nous transmettre une parole autre dans notre propre langue (p. 381) » : « l'existence du narrateur provoque ou dissimule la vieille confrontation de l'autre et du même. Confrontation fictive, simulée, appelant à des solutions également fictives » (Benrekassa, p. 382). Dans les termes de notre propre analyse, nous dirons que le narrateur, figuration de la transitionnalité, est le porteur du paradoxe sur lequel se construit l'utopie. Il est aussi ce qui instaure, dans le rapport à soi-même et à l'autre — celui auquel est narré le voyage — cette distance créatrice d'un espace, celui-là même qui va distinguer, selon les termes de Racamier (1973), l'humour de la folie. C'est par rapport au statut du narrateur que prend signification la « clôture » utopique : pseudo-clôture, écrit Benrekassa, car la clôture ne joue pas ici comme symbole d'achèvement, mais comme figuration d'une limite qu'il faut à un moment ou à un autre transgresser dans les deux sens : pour que surgisse l'étrangeté utopique, l'histoire (fictive) d'un retour est condition nécessaire, et le narrateur n'existe (fictivement) que d'être sorti de la demeure utopique; en fait, il ne s'agit pas plus d'un retour qu'il ne s'était agi d'un départ; le Raphaël de More ne parle que dans l'entre-deux d'un fictif (19) aller-retour et le capitaine Siden est censé envisager qu'il ne pourra regagner le royaume Sévarambe.

(18) Cf. l'analyse de ce que Watzlawick et collab. (1973) nomment le syndrome d'Utopie.

(19) G. Duveau — auquel je dois mon premier éveil à la mentalité utopienne — a mis très tôt en évidence le rapport entre la fiction et l'énoncé paradoxal, mais aussi le lien de détour pour l'ac-

Nous aurons à discuter ce point de vue et à envisager comment se symbolise, néanmoins, le désir d'achèvement. Toutefois, la remarque de Benrekassa sur le franchissement initial de la « clôture » utopique par le narrateur confirme l'importance du fait psychique et social de la rupture et de son vécu catastrophique et persécutoire. Le franchissement est, selon Benrekassa, *l'histoire d'une exclusion*, dont les modalités, variables, peuvent avoir une importance pour la stratégie du discours utopique. Le narrateur est contraint d'effectuer un voyage (initiatique), au cours duquel survient un naufrage (Jacques Saden dans *la Terre Australe connue* de G. de Foigny, Andrea dans *Cristianapolis*), ou une mutinerie ou un rejet (Gulliver) (20). Le héros effectue un saut dans l'inconnu, entraîné par des forces de rupture, il est exclu hors du monde « normal », voué, comme Jacques Saden, au malheur et à la rupture indéfinie, ou à la déréliction absolue.

Ainsi, note Benrekassa, le système narratif mis en œuvre dans le voyage imaginaire, tel qu'il définit la figure du narrateur, détermine l'espace utopique, c'est-à-dire « l'espace où va se déployer la systématisation utopique ». L'analyse de Benrekassa rejoint la nôtre quand il écrit que l'utopie représente d'emblée la perturbation du système de l'échange entre deux mondes, et que la figure du narrateur met en œuvre la confrontation (fictive) entre ces mondes. Il figure précisément ce pont, qui est cause du paradoxe, entre les niveaux logiques de deux systèmes différents. Ce pont et ce transit d'un niveau à l'autre sont représentés dans les ébauches utopiques des *Pays de Cocagne* et autres *Schlaraffenland* du Moyen Âge : ces paradis occidentaux sont des paradis de l'abondance matérielle (maternelle), orale d'abord. On vit là dans le Palais de Dame Tartine, et les toits des maisons, comme dans le tableau de Brueghel, sont des gâteaux tout ronds. Pour parvenir à ces pays, il faut voyager, transiter et naviguer sur une mer de tempêtes et d'orages, ou traverser un fleuve d'excréments, ou faire pénitence et abstinence pendant les longues années. Ce passage revêt, outre sa signification psychologique, un sens social, puisque seuls les plus démunis ont déjà réuni les conditions qui rendent l'accès possible à ces contrées idéales, eux seuls déjà, qui souffrent famine, souillure et errance, sont justifiés.

Revenons au statut du narrateur à l'intérieur même de la scène de l'utopie; il est caractérisé, selon Benrekassa, par un conformisme égal et symétrique à celui de la société où il pénètre : le capitaine Siden, Jacques Sadeur, tout comme Raphaël Hythloday se fondent et disparaissent au sein de la société utopique : s'ils sont étonnés, sensibles à l'étrangeté, ils ont toujours l'explication apte à la réduire. L'entrée en utopie est une entrée magique qui escamote toute réalité de l'apprentissage, tout temps d'initiation.

L'écart, la différence sont rarement évoqués réellement (21) : « L'écart ne fait problème que pour être l'objet d'un certain nombre de réductions » (p. 386), sauf chez Swift dans les voyages de Gulliver chez les Houyhnhnms : « ici apparaît, écrit Benrekassa, que l'apprentissage utopique est essentiellement celui d'un langage, ou plutôt ne peut vraiment être autre chose que celui d'un langage »... A travers la problématique de la communication qu'impose la nature du langage chez les Houyhnhnms, il essaie de figurer réellement, à un premier niveau, le problème de *l'autre...*; on sait que les Houyhnhnms pratiquent une parole pleine, une parole du sens, qui n'admet ni le mensonge (« la chose qui n'est pas »), ni l'opinion. Swift renverse et met au jour ce qu'occulte la situation habituelle du narrateur, en nous représentant Gulliver somme de dire, dans ce langage vraiment autre, notre monde comme monde étranger, et à la limite inintelligible, parce que inexprimable dans le langage de la raison. En même temps, Swift nous montre que le statut du narrateur est essentiel, et que si on veut que son personnage existe, c'est son statut qui doit être l'objet même du discours utopique; et il nous indique de quoi sont morts la plupart des textes auxquels nous faisons référence : d'avoir étudié systématiquement, et souvent maladroitement, les conditions mêmes de leur existence — bref, de n'avoir pas été des textes critiques, au vrai sens du terme » (p. 387).

Le personnage du narrateur est donc le centre plus ou moins caché des textes utopiques, dans la mesure où il figure et porte le questionnement sur l'identité à travers la découverte de l'autre : et Benrekassa de relever combien le narrateur se trouve conduit à hésiter sur son identité (Gaudence de Lucques est à moitié mazzoranien) ou sur son sexe (Jacques Sader est hermaphrodite); et Gulliver est-il ou n'est-il pas un de ces Yahoos qui font partie

tion que constitue le passage par la fiction : « L'utopie (de More) est le lieu fictif par lequel il faut passer pour prendre conscience du mal profond dont souffre l'Angleterre et l'Europe chrétienne, un mirage dont il faut savoir revenir, armé pour le vrai combat ». (Duveau G., 1955 ou Duveau G., 1961).

(20) Cf. aussi le roman utopique de R. Merle, *l'île*.

(21) Benrekassa relève deux modalités de figuration de l'écart ; soit une partie du discours utopique est donnée comme objet impossible du discours dans *la Terre Australe connue* de G. de Foigny ; soit des épisodes aberrants sont rapportés en tant que tels (les étranges fêtes utopiennes *in les Voyages et Aventures de J. Massé*, de Tyssot de Patot). Nous verrons que chez More, l'étrangeté et l'étonnement sont représentés dans les relations entre les utopiens et les peuples voisins, (p. 108, 111). Il s'agit toujours d'un étonnement pédagogique, calculé, dont la morale est facile à tirer.

cependant de l'univers des Houyhnhnms ? Il y a chez lui l'interrogation tragique de tout migrant, de tout marginal, de tout adolescent, de tout transitionnel (22) qui s'essaie à être l'autre (« l'Australien ») et à devenir le même.

Le paradoxe maintenu de l'utopie fait exister le narrateur comme la figure de l'entre-deux mondes qui se renvoient en se déformant leurs reflets, maintenant ainsi le passage qui rend possible la confrontation entre altérité et identité et la découverte de leurs infiltrations secrètes. La figure du narrateur, dont More est l'inventeur dans le genre de l'utopie, est alors une figure centrale pour l'intelligibilité du texte autant que pour la compréhension de ce qui se mentalise dans le travail de l'œuvre : « la figure du narrateur est ainsi agencée que tout un processus de neutralisation de la parole utopique paraît déposé sur ce qui la borde et la limite. La porte n'est ni tout à fait ouverte, ni tout à fait fermée. Le passage du même à l'autre, de l'autre au même doit être conjuré dans ses dangers en même temps qu'on en évoque la possibilité » (Benrekassa, p. 384-385).

4. PARADOXES ET ESPACE PARADOXAL DANS LES UTOPIES DE MORE ET CAMPANELLA.

On sait que Thomas More rédigea en premier ce qui allait devenir le second livre de son *Utopia*; à l'exposé du système utopique succède la rédaction, un an après, du livre I, celui de la « rencontre » avec le narrateur : Raphaël Hythloday, compagnon de A. Vespucci, se trouve être comme More lui-même, entre deux voyages, entre un aller et un retour. Ce livre premier composé *après-coup* introduit ainsi le détour et la distance, instaurant un espace de mouvance dans l'exposé du système, dans son usage même. Le texte second est une élaboration de la discontinuité et du pont entre les deux systèmes mis en confrontation. Dans son « dialogue » avec More chez le Cardinal Morton, Raphaël dévoile les contradictions et pointe les paradoxes — les cercles vicieux — qui caractérisent le système social et moral de l'Europe; il propose alors un système autre et exemplaire, où le changement qu'appelle la situation actuelle a déjà eu lieu, et qu'il rapporte de son « voyage ».

Raphaël ou l'énoncé critique des situations paradoxales.

Ainsi, le repérage et l'énoncé des paradoxes ou des contradictions met en évidence la nécessité logique et rationnelle d'un changement; l'*Utopia* en représente l'accomplissement ultime, puisque le changement y est définitivement réalisé. La solution utopique comporte donc le paradoxe d'être un changement qui exclut tout changement, une fois celui-ci institué.

More se manifeste immédiatement comme l'amateur de paradoxes et l'humoriste dont G. Duveau a su si vivement brosser le portrait : il n'a pas écrit quinze lignes de son

livre Premier qu'il formule un paradoxe proverbial — « faire voir le soleil une lanterne à la main » — (More ne veut pas donner dans le ridicule de vanter la réputation évidente de son ami). Il donne ainsi le ton de son propos qui est de jeter la lumière sur ce qui est déjà suffisamment éclairé et cependant dans l'ombre; il s'agira de ce que personne n'ose regarder : le mal et la violence. Le recours au paradoxe (23), à l'absurde et à l'humour jette une lumière sur ce qui est évident.

Alors d'emblée, Raphaël accuse la société anglaise, sa rapacité destructrice, son avidité dévorante; il dénonce l'absurdité et sa descendance meurtrière : l'ordre social est perturbé au point que règnent l'inversion, la confusion des ordres, le cercle vicieux : aussi Raphaël épingle-t-il « les conseils du Roi qui auraient besoin d'être conseillés » (p. 31); il se moque et se joue lui-même de la confusion entre la folie, le simulacre de la folie et la raison (à propos du bouffon à la table du cardinal Morton : « La ressemblance (avec le fou) était si parfaite qu'on la prenait aisément pour la réalité » (p. 50); il dénonce le cercle vicieux et cruel d'une « éducation vicieuse », provoquée par le désordre social et qui conduit au crime et à la condamnation à mort : « que faites-vous donc ? des voleurs pour avoir le plaisir de les pendre » (p. 42); ou encore, il stigmatise l'absurde du « médecin qui ne sait guérir les maladies de ses clients qu'en leur donnant des maladies plus graves » (p. 62). On ne saurait mieux repérer une série de « doubles entraves (24) » (double-bind).

Manifestement, Raphaël se plaît à exercer sarcasme et humour à propos de tout ce qu'il relève comme absurdité et paradoxe, jusque dans les formulations de la sagesse populaire (ainsi le bouffon du cardinal Morton ne faisait pas mentir le proverbe : « à force de dire des sottises, on finit par dire quelque chose de bon » (p. 50).

Raphaël, écorché vif devant l'injustice, l'absurdité et la violence d'une société meurtrière, après en avoir dénoncé le scandale, tente de repérer la cause de cette faille mortelle dans la logique du système social et propose de réduire de telles observations : « il y a de l'injustice à tuer un homme pour avoir pris de l'argent, puisque la société humaine ne

(22) Cf. Les études sur la transitionnalité, la crise et la rupture que j'ai récemment proposées (1977a, 1977b).

(23) Il s'agit là d'un procédé qui s'apparente à celui qu'utilisent les thérapeutes de l'École de Palo Alto, en énonçant à des fins mutatives, des injonctions paradoxales thérapeutiques; cf. Watzlawick (1973).

(24) Parmi les traductions de *double-bind* (double lien, double contrainte, double nouage) celle-ci proposée par D. Anzieu et G. Rosolato, a été retenue par nous : l'idée y est rendue d'un lien imposé et paralysant.

peut être organisée de manière à garantir à chacun une égale portion de bien » (p. 43). L'injustice naît de la défaillance logique qui affecte l'organisation sociale dans son principe : c'est l'inégalité qui engendre l'injustice et le malheur. Le paradoxe dénoncé par Raphaël vient de la confusion des niveaux, et celle-ci apparaît dans la sanction du délit : ce sont les membres constituants (les voleurs) qui sont mis à mort, alors que la défaillance (et la culpabilité) se trouve être dans la classe (la société humaine). Cause et conséquence, contenant et contenus sont confondus. La résolution du scandale social passe alors pour Raphaël par la réduction du paradoxe, et il en voit le moyen dans la mise en œuvre du principe égalitaire; il en réfère d'ailleurs à l'autorité de la tradition utopique, donc au « déjà-dit », c'est-à-dire au mythe : « le seul moyen d'organiser le bonheur public (c'était, chez Platon) l'application du principe de l'égalité » (p. 69). L'application de ce principe consiste, pour Raphaël comme pour la plupart des utopistes qui ont précédé More ou qui lui sont contemporains, dans l'abolition de la propriété privée; on en connaît la formulation célèbre, et prophétique pour les mouvements socialistes : « tant que le droit de propriété sera le fondement de l'édifice social, la classe la plus nombreuse et la plus estimable n'aura en partage que disette, tourments et désespoir » (p. 69-70). Et Raphaël, pour instaurer cet *autre* fondement de l'édifice social, rejette vigoureusement le réformisme, dont les remèdes sont impuissants (p. 70); il critique les « voies obliques » proposées par un More qui se fait avocat du diable (p. 66-67). Le changement préconisé par Raphaël est un *saut* radical, définitif et direct (droit) dans un *autre* système : il ne tolère *aucun compromis* avec l'ancien, aucune patience non plus.

La puissance et la force idéologique d'une telle solution ne souffre évidemment la moindre nuance qui réintroduirait l'ambiguïté et la contradiction, et notamment celles qui affectent les mouvements du désir; toute psychologie est exclue du mode de mentalisation utopique comme de toute élaboration idéologique (25). Ainsi, l'égalité garantirait-elle la neutralisation (c'est-à-dire, de fait, la dissolution) du désir, par exemple dans son conflit avec (l'objet de) l'autre, là où par exemple ce conflit se manifeste et se cristallise dans le vol.

En fait, l'intransigeance de Raphaël ne s'adosse si formement sur la certitude du bien-fondé de la solution qu'il préconise que parce qu'il sait les résistances majeures qui s'opposent au franchissement du seuil, et qui ferait basculer le système social dont profitent les puissants : la philosophie n'a pas accès à la cour des princes, note amèrement Raphaël, et il ajoute qu'il est parfaitement inutile de donner des conseils quand on est assuré qu'ils seront repoussés et pour la forme et pour le fond : « comment voulez-vous renverser brusquement leurs croyances et leur faire entrer du premier

coup dans la tête et dans le cœur, la vérité et la justice ? » (p. 64). Et Raphaël de proposer une analyse d'une parfaite logique paradoxale en montrant que le *renforcement* du système ne peut qu'être le résultat de toute tentative d'emprunter, pour le changer, « la voie oblique » préconisée par More : une telle voie ne conduit qu'à « donner au vice le calme et la sécurité de la vertu ». Raphaël perçoit de manière fort aiguë les exigences du changement 2, les pièges de la quatrième propriété des groupes, et la situation paradoxale qui en résulte, si l'on donne le change sur le changement (26). Il n'est pas étonnant, dès lors, que le radicalisme de Raphaël revête les accents manichéens qui expriment cette exigence de rupture, dans les termes d'un clivage des valeurs. Et sa conclusion est amère : « Il n'y a donc aucun moyen d'être utile à l'Etat, dans ces hautes régions. L'air qu'on y respire corrompt la vertu même, les hommes qui vous entourent... vous dépravent par leur contact et l'influence de leur perversité; et, si vous conservez votre âme pure et incorruptible, vous servez de manteau à leur immoralité et à leur folie. Nul espoir donc de transformer le mal en bien, par votre route oblique et vos moyens indirects » (p. 67-68).

More l'a voulu ainsi : homme d'entre-deux, son Raphaël ne peut supporter l'entre-deux, l'ambiguïté, le compromis. En témoigne l'apologue des Achoréens (p. 57). En contant l'histoire de cette nation située vis-à-vis de l'île d'Utopia, et celle de son roi aux ambitions démesurées, Raphaël illustre le désastre auquel conduit la passion guerrière et dominatrice des princes. Ainsi, le prince des Achoréens (des habitants de la contrée des « sans-pays ») partage son attention et ses soins entre *deux* royaumes, mais ne peut bien administrer *ni l'un ni l'autre*. La suite du discours de Raphaël fait bien apparaître l'entrecroisement de la critique violente, et notamment des principes de gouvernement (du rôle de l'argent), et du thème du double, de l'entre-deux, du double-jeu et des paradoxes qui en dérivent; Raphaël excelle à montrer que l'habile jeu des inversions opportunes maintient en l'aggravant la pérennité des systèmes de gouvernement injuste; il en donne maints exemples : celui du « double expédient » inventé pour s'acquitter des

(25) C'est en ceci notamment que l'utopie comporte une dimension idéologique. Mais le créateur de l'utopie n'est pas dépourvu de sens psychologique et de la capacité d'élaborer les conflits, à la différence de l'idéologue.

(26) Il sait aussi qu'à la résistance au changement systématique, le silence est une attitude dont l'efficacité mutative peut être supérieure au bruit des discours exhortant à la conversion (« ne pas clamer des discours dans la représentation d'une comédie ; se borner à un rôle de personnage muet », dit-il, p. 65), c'est-à-dire *ne pas confondre* genres et niveaux, mais respecter la césure.

dettes publiques (hausser la valeur des monnaies pour rembourser un emprunt et la baisser au-dessous du pair pour remplir le trésor); ou encore faire jouer des lois injustes en faveur d'une apparente justice; faire double recette (toucher à la fois l'argent de contrevenant et des privilégiés qui s'acquittent de leur soumission à la loi); tirer honneur et affection d'une malhonnêteté (« voyez, dirait-on, quelle violence ce bon prince fait à son cœur puisqu'il vend si cher le droit de nuire à son peuple » (p. 60).

On voit, par les exemples qu'il donne et sur lesquels s'exerce son sarcasme, que pour Raphaël l'intolérance à la « voie oblique » et à la situation paradoxale s'inscrit dans l'horreur de la transgression de la loi par le législateur lui-même. C'est cette perversion autocratique qu'il dénonce, et par là il perçoit excellemment le rapport vital de dépendance qui fonde la double contrainte pathogène : c'est le rapport à la vérité — c'est la vérité elle-même —, qui est mis en question à partir de ce dévoilement du pouvoir royal : le roi « est le propriétaire universel et absolu des biens et des personnes de tous ses sujets; ceux-ci ne possèdent que sous son bon plaisir et comme usufruitier », tel est l'un des axiomes de la morale politique sous-jacente au système d'injustice. L'intolérance de Raphaël à cette situation est si vive qu'elle pousse sa critique dans des extrémités contradictoires (27), une fois au moins.

Le paradoxe et l'humour contre la folie.

L'humour et le sarcasme sont pour Raphaël les moyens d'une stratégie qui va lui permettre de décoller de cette intolérance et de lui rendre disponible de l'énergie pour attaquer le paradoxe, pour s'en jouer, et pour se mettre à distance de ses pièges. Raphaël le narrateur est la distance mise par More entre lui-même et la folie qui tend ses pièges mortels. C'est d'ailleurs, si l'on en croit G. Duveau, qui avait une fréquentation familière du père de l'utopie, un trait caractéristique de More que l'humour. P.C. Racamier, dans un travail fort éclairant pour l'analyse du paradoxe, permet de situer certains aspects de la mentalité utopique « entre humour et folie ». C'est là le titre de son article (1973). Il distingue d'abord la folie psychopathologique, qui se dissimule en tant que telle, qui aveugle et nullifie, et la folie qui dévoile — celle des fous de rois et de princes : celle-là s'exhibe ouvertement. Cette différence annonce celle que l'auteur effectue entre la folie des psychoses et l'humour : cette différence s'articule sur la distinction entre deux sortes de négation, en tant que mécanisme de défense du Moi. Racamier, rappelant les travaux de Freud sur ce sujet, note que la négation proprement dite admet la représentation dans le conscient sous couvert et à condition de l'affecter du signe dénégateur, mais que l'éviction, l'abolition d'une représentation ou d'une perception est un mécanisme d'une autre nature, et plus radical (p. 656).

Cette distinction me paraît opérante pour

l'analyse de l'humour et de la folie dans la mentalité utopique, et j'y reviendrai plus précisément dans la seconde partie de ce travail. Bornons-nous ici à relever combien Raphaël, le narrateur, manifeste par l'humour la capacité de « déjouer les prétentions narcissiques de son auteur », c'est-à-dire de More, mais aussi du lecteur et de tout utopiste, utopique ou utopien passé, présent et futur. Racamier précise que par l'humour, l'humoriste déjoue les processus mentaux et s'essaye à faire perdre la tête en montant un piège (28). Si ces pièges sont montés et démontés par More-Raphaël dans le livre I par le travail de l'humour, Raphaël-More va les remonter, mais cette fois-ci dans un registre qui s'apparente à la folie systématique (au système-fou), dans le livre II. Telle est l'hypothèse que j'essaierai de mettre à l'épreuve : il y a une distance, voire un

(27) « ...Le prix des laines est monté si haut que les plus pauvres des ouvriers drapiers ne peuvent plus maintenant en acheter » (p. 40). « ...le malaise général oblige tout le monde à restreindre sa dépense... » (p. 41); et trois lignes plus bas : « A ces causes de misère vient se joindre le luxe et les folles dépenses. Valets, ouvriers, paysans, toutes les classes de la société devoient un luxe inouï de vêtement et de nourriture ».

(28) Racamier, *op. cit.*, p. 656. L'épisode du bouffon à la table du cardinal Morton (p. 50) permet de vérifier dans le texte de More l'hypothèse de Racamier. Raphaël-More dit du bouffon que, faisant métier de singer le fou, au point que la ressemblance étant si parfaite, on la prenait aisément pour la vérité, il ne faisait pas mentir le proverbe : « à force de dire des sottises, on finit par dire quelque chose de bon ». Mais c'est à la condition de procurer à l'auditeur un plaisir important : « ...il convenait, on le sait, écrit Racamier, que les « fous » fissent au moins sourire les rois. C'est à ce prix qu'était leur sauvegarde, à ce prix qu'ils pouvaient impunément défier le narcissisme des princes, et ainsi faire entendre la voix de quelque vérité. Si ces « fous » habiles et plaisants avaient une fonction, elle était certes de tempérer le narcissisme omnipotent des rois. Encore fallait-il bien les connaître et les percevoir ». Je ferai une seule remarque après cette citation : si le « fou » du Cardinal remplit bien sa fonction sociale et effectue parfaitement la stratégie de toutes les folies, qui est « d'enfermer le Moi dans une impasse en le soumettant à des propositions irréductiblement contradictoires », il exprime aussi la violence que l'humour dévoile, sublime et dévie tout à la fois. Violence psychique, violence sociale, qui n'est plus ici celle que suscite la violence même du pouvoir : le bouffon propose d'enfermer les vieillards, les malades et les mendiants (p. 51). A cette folie meurtrière, qui s'exprime là dans une tonalité brusquement différente de celle de l'humour, fait écho, dans le texte de More (livre II) comme dans d'autres utopies, les grands rêves d'enfermement de la déviance, de pureté raciale et d'eugénisme. On voit que le passage se fait subtil « entre humour et folie » dans l'*Utopia*.

clivage, entre humour et folie, mais aussi un pont ; Raphaël est ici, comme narrateur ce qui de More s'exprime de folie raisonneuse et d'humour. Par l'humour et par la formulation paradoxale, More défend sa pensée contre la folie pathologique : déjouant le piège, il déjoue la mort (l'humoriste, « un trompe-la-mort » et « un trompe-le-moi », écrit Racamier), mais la mort se joue de lui en le faisant à son tour artisan de ses pièges.

Mais il est une autre modalité pour Raphaël d'élaborer la situation intolérable dont il montre le caractère violent et destructeur, après avoir démonté la mécanique logique du piège. Raphaël se constitue en justicier, moralisateur, autoritaire, porteur de la Vérité, Ange de Justice, persécuté devenu persécuteur. Cela ne va pas sans engendrer une nouvelle position paradoxale.

Il semble que Raphaël veuille démontrer à More la justesse de son analyse globale en lui montrant que l'idée juste ne peut atteindre les hommes de cour et du pouvoir qu'avec l'appui d'une figure prestigieuse (celle du Cardinal Morton en l'occurrence) tant ces courtisans sont inaccessibles à la vérité ; mais il fait davantage. Raphaël se présente lui-même comme un incompris ; il est seul contre tous, méprisé, dédaigné (29), alors qu'il se considère comme investi d'une mission salvatrice (30) et justicier auprès des rois et des princes : il s'agit d'arracher de leur cœur et de leur empire « tous les germes du mal ». Il expose toutes les machinations des monarques et des cours dont il serait le conseiller, une fois encore seul contre tous : « alors, si, au milieu de cette royale assemblée où s'agitent tant de vastes intérêts, en présence de ces profonds politiques concluant tous à la guerre, si moi, homme de rien, je me levais pour renverser leurs combinaisons et leurs calculs, si je disais... » (p. 56-57). Raphaël tenant alors le discours de la modération du désir de conquête, propose l'allégorie des Achoréens et de la double appartenance du Roi à deux royaumes, argumente sur le double expédient, la double recette, bref sur ce qui pour lui se formule dans les termes d'être *l'un et l'autre*. Ces exemples, plus encore que le discours démonstratif, indiquent quelle fascination est exercée sur Raphaël par le pouvoir. De celui-ci il se sent l'assujéti et le sujet, et il est par lui tout à la fois attiré, repoussé et persécuté. On est en droit de penser que seule cette attirance pour le pouvoir, seule cette position narcissique lui confèrent l'assurance nécessaire pour tenir le grand discours moralisateur que lui, le petit que l'on n'écoute pas, rêve d'adresser aux puissants de ce monde : « si je me levais encore, et si je parlais ainsi à ces puissants seigneurs... » (p. 61-64). Et Raphaël de leur proposer la parabole du roi des Macariens ; dans ce pays, voisin de l'Utopia, ce n'est pas un bouffon, mais la loi-même, un serment juré qui règle, contrôle et limite la soif de puissance, l'orgueil ou l'avarice du Souverain. Dans son apolo-

gue Raphaël fait de la mesure et de la limite le principe d'un contrôle et d'une moralisation du pouvoir. Son discours est celui de l'ordre. L'exemple de la répression du vol chez les Polyélrites vient confirmer l'importance de la contrainte morale et policière qu'il souhaite voir mettre en place pour « extirper les germes du mal ». Certes, pour Raphaël, il ne peut s'agir que d'un système supérieur à l'actuel : et en effet si, dans ce pays fabuleux, « la loi frappe, c'est pour tirer le crime en conservant l'homme », forcé par la douceur et la raison à devenir honnête (p. 48), débarrassé de la pensée même du vol, mais voué à la mort quand même s'il récidive, distingué des honnêtes gens par un vêtement spécial et par une oreille à demi-coupée. L'homme est ainsi conservé pur dans le pays où toute tentative des esclaves d'ourdir un complot contre l'Etat est impossible puisqu'ils ne peuvent, sous peine de mort « se réunir, se parler, donner ou rendre un salut » (p. 48-49). Y parviendraient-ils d'ailleurs qu'ils seraient dénoncés grâce au système de la délation générale. Seule la soumission, la résignation et la garantie de la bonne conduite leur confère l'espoir d'une libération... Ici, nulle trace d'humour ni de sarcasme dans les propos ou dans le tour d'esprit de Raphaël.

S'il n'était pas tempéré par son auteur, More, et par le Cardinal Morton, Raphaël se verrait bien le prophète magnifique de cet ordre total, lui dont « l'âme pure et incorruptible » se dépraverait à fréquenter les voies obliques des compromis avec le pouvoir (p. 67-69) ; ou alors, suivant le Conseil de Platon, il s'éloignerait, comme tous les sages, de la direction des affaires publiques... l'échec consommé.

L'intolérance à la tension paradoxale, à l'interférence logique par *contamination* des niveaux systémique, renvoie Raphaël vers l'affirmation des mêmes principes violents que ceux qu'il dénonce si violemment. Dès qu'il ne soutient plus par l'énoncé du paradoxe ou par l'humour, le lien paradoxal, c'est-à-dire l'ambiguïté inhérente au changement, Raphaël tient un discours de clôture et de moralisation, il instaure un ordre cathare et répressif au lieu de l'ordre impur et régressif, au prix d'une défense accrue contre le changement. Ainsi Raphaël dévoile-t-il, dans son statut de narrateur, qu'il est une représentation du débat interne de l'auteur aux prises avec un changement désiré, redouté et aboli. La violence et la persécution inhérente à la rupture

(29) « A peine le Cardinal avait-il cessé de parler, que les louanges les plus exagérées accueillirent les opinions appuyées par son éminence, qui n'avait trouvé que mépris et dédain quand seul je les avais soutenues » (p. 50) ; « Tant que seul je développais mes idées, le mépris général accueillit mes paroles ; et dès que le cardinal m'eut donné son assentiment, l'éloge remplaça le mépris » (p. 53).

(30) « Supposons que je sois ministre d'un roi. Voici que je lui propose les décrets les plus salutaires... » (p. 55).

du changement mobilise alors chez Raphaël, double de More, la face persécutrice, mégalomane, contrôlante et clivante qui s'intrique dans la poussée du désir vers la vie *autrement pleine*, annonciatrice d'un à-venir sans trouble.

Paradoxes et espace paradoxal dans l'Utopia

En présentant, par la bouche de son porte-parole, la fiction utopique comme une solution possible, dont l'auteur dit qu'il la « souhaite plus qu'il ne l'espère » (ce sont les derniers mots de son texte), More propose néanmoins l'idée d'un changement accompli et irrémédiable ; nous sommes par delà le paradoxe, puisque le saut a été fait fictivement qui se figure par le retour fictif du témoin narrateur. En même temps, More signifie le nulle part de ce lieu. D'emblée l'Utopia (31) est paradoxale d'être nulle autre part ailleurs que nulle part : « si vous aviez été en Utopia, dit Raphaël, vous avoueriez que nulle autre part il n'existe de société parfaitement organisée » (p. 71). More n'indiquera pas comment se rendre en *Utopia*, ce non-lieu d'un non-aller et d'un non-retour.

Les exemples para-utopiques que donne Raphaël à l'appui de sa démonstration au cours du Livre Premier appartiennent déjà au discours utopique proprement dit (Livre Second) ; il est à noter que Raphaël propose toujours les exemples pour figurer le meilleur système ou la meilleure solution à un problème important. Le modèle donné par Raphaël dès les

premières pages du Livre Premier est celui de la nation polylérite. L'analyse plus précise des aspects paradoxaux qui accompagnent cette figuration du meilleur système pénitentiaire, va nous permettre de montrer la continuité de la mentalisation paradoxale lorsque l'on passe du Livre I au Livre II (cet ordre, on le sait, est celui qu'emprunte le lecteur, au contraire de More lorsqu'il régit *l'Utopia*).

Rappelons encore que le paradoxe tient à la coexistence d'éléments appartenant à des systèmes de niveaux logiques différents. La mentalisation paradoxale aboutit à présenter comme radicalement et idéalement autre un système (ou une solution) qui se révèle être au total le même que le précédant, mais en pire et irrémédiablement. Ainsi le paradoxe des Polylérites est de présenter comme le meilleur système pénitentiaire un système tout aussi contraignant, sinon davantage, que celui qu'il doit remplacer : la présence d'éléments changés par inversion de valeur dans le « meilleur » système donne le change sur la nature du changement systémique, changement nul au total.

L'analyse plus précise du mécanisme révèle le processus suivant commandé par le sort fait à la crainte intense de la persécution : la source de celle-ci et des modalités de lutte contre elle sont purement et simplement déplacés et inversés. Le processus qui aboutit au paradoxe peut se décomposer ainsi :

[1] Tribut annuel payé par les Polylérites au Roi de Perse



[2] Mais voleurs chez les Polylérites

(attaque interne)

voleurs **mauvais**

(clivage)

Solution au problème des voleurs :

(travail du processus
secondaire)

Principe (I) à combattre : tuer
l'homme en conservant le crime

(énoncé du paradoxe du système I)

Principe (II) à instaurer : tuer le
crime en conservant l'homme

(résolution du paradoxe
par inversion des termes)

[3] Sanctions pénales :

- restitution, réparation de l'objet volé
- condamnation aux travaux publics
- mort, si récidive

(mixte des deux systèmes I et II)

[4] Voleurs mauvais = esclaves privé de liberté.

(31) On sait que More appelle son île *Utopia* en mémoire de Platon qui situait sa *République* sur aucune partie de la terre.

- [5] Modalités d'application du principe II aux } voleurs
 — marquage physique et vestimentaire } esclaves
 — délation
 — récompense
 — surveillance, garde
 — privation des libertés d'association, et d'expression
 — rééducation mystificatrice (1)
 — pressions morales et psychiques
 — mise à mort

(travail du processus primaire :
 déplacement
 figuration symbolique
 mise en acte...)

[6] Aboutissement du système II :
 tuer le crime (II) et l'homme (32)

(situation paradoxale du système II)

[7] Orientation du dispositif mis en œuvre
 chez les Polylérites :
 — défense vis-à-vis des complots contre
 l'Etat

(attaque, persécution)

« tout à craindre au dedans »

Nous trouvons ainsi la crainte de la persécution à l'entrée [1] et à la sortie [7] du système polylérite : le prix de la dépendance vis-à-vis du Roi protecteur, c'est la défense contre la persécution internalisée, à défaut de l'attaque contre lui. La rigidité d'un système d'ordre policier et moral s'en fait d'autant plus urgente.

Il est nécessaire d'avoir présent à l'esprit le modèle polylérite quand on lit *l'Utopia* elle-même. More l'a voulu ainsi en faisant présenter à Raphaël ce système exemplaire au début du Livre I, c'est-à-dire (dans l'ordre de la rédaction) comme un commentaire possible de *l'Utopia* qui, elle-même, commente l'idéale nation polylérite (33).

Nous pouvons maintenant tenter le repérage des paradoxes et de l'espace paradoxal dans le texte de *l'Utopia* proprement dite.

More fait du mot *utopia* l'emblème paradoxal de la fiction littéraire qu'il construit; il en fait aussi un mode d'élaboration psychique et un projet de réforme sociale, morale et culturelle : *Utopia*, lieu du non-lieu, tout comme *Amatorum* — la capitale — est un mirage, *Anhydrys* — le fleuve — est sans eau, *Ademus* est un prince sans peuple, etc.

Le modèle logique de ces dénominations paradoxales est : si A, alors \bar{A} . Nous avons établi que les énoncés paradoxaux sont le résultat du travail de mentalisation du paradoxe, de sa reconnaissance et de sa formulation, l'humour en élaborant les composantes affectives. La **situation paradoxale** est le résultat des mécanismes psycho-logiques mis en œuvre par la violence inhérente à la coexistence forcée (rationalisée) de phénomènes appartenant à des niveaux logiques différents. Une telle situation se caractérise par sa violence d'autant plus que cette violence se trouve inconsciemment, abolie et déniée. L'énoncé paradoxal est un dégagement de la situation paradoxale et de la violence qu'elle inflige à ceux qui s'y trouvent piégés; elle comporte par là même un violent pouvoir critique.

L'exposé de *l'Utopia* foisonne en situations paradoxales qui relèvent toutes des trois postulats fondamentaux du système :

(a) le renversement dans le contraire : *l'Utopia* et le système utopien se caractérisent par le fait d'être « le contraire des autres peuples » (p. 106),

(b) le rejet de la violence et du mal et le contrôle harmonique,

(c) la cohérence rationalisatrice.

Le postulat (a) maintient la permanence du système (4^e propriété des groupes); le postulat (b) suppose le saut dans un système de type II, radicalement autre : le postulat (c) crée l'espace de contrainte logique (psychosocio-écologique) où triomphe la violence et vacille la raison. More prévient d'avance que ce lieu d'une possible folie est un lieu de passage, un lieu fictif, puisqu'aussi bien « nulle autre part qu'en *Utopia* (que nulle part) il n'existe de société parfaitement organisée ». Ce qui lui permet, par ailleurs de proposer de réelles innovations.

J'ai tenté de relever à quelles situations paradoxales aboutit la projection simultanée dans l'espace utopique des trois postulats qui la fondent.

Le paradoxe de la société utopienne et de son gouvernement.

Le postulat économique-politique de base du système utopique lui confère son identité paradoxale : si le bien particulier se confond réellement avec le bien général, ni n'y a plus lieu de distinguer ni le niveau (I) du particulier, ni celui (II) du général; les catégories mentales ne fonctionnent plus qui distingueraient dans la réalité ces deux ordres de biens. Autrement dit, une telle proposition contredit le

(32) Par exemple, forcer par douceur et la raison à devenir honnête.

(33) Par exemple dans *l'Utopia* en critiquant l'exemplarité de la peine de mort (p. 137).

principe selon lequel un ensemble d'ensemble n'est pas un ensemble. L'expression psychique de ce postulat est l'équivalence du contenant et du contenu, de la partie et du tout : l'abolition de tout espace de différenciation.

Égalitaire de principe, la société utopienne est donc organisée sur la base de la possession commune des biens (p. 82) et l'abolition de la propriété privée (p. 77), source de la justice et de l'abondance ; ce renversement dans le contraire par rapport à l'ailleurs que constituent, du point de vue utopien, les sociétés de l'Europe contemporaine, s'exprime dans l'identité des vêtements (p. 87) et jusque dans celle des villes (p. 77, 80) c'est-à-dire des contenants, tout comme Utopia elle-même est un espace symétriquement construit.

Cet ensemble égalitaire est décrit comme constituant « une seule et même famille », c'est-à-dire l'ensemble bio-psycho-social le plus inégalitaire par nécessité. Même si More suggère l'institution d'un lien familial qui soit d'autre nature que celui du sang, il dérive de la résurgence de ce modèle une hiérarchie sociale qui réintroduit certes de la différenciation, mais aussi des valeurs inégales du fait de la hiérarchie réintroduite entre la classe des « ouvriers du travail mécanique », celle des lettrés, celles des ambassadeurs, des prêtres et des tranibores parmi lesquels est **choisi** le prince. Le choix est une innovation, certes, mais le principe de la stratification (ou « s'élève », on est « abaissé ») est celui du système ancien. Une autre différence, toujours par inversion, est le caractère juste de cette hiérarchie et la sage bonté de cette aristocratie du savoir qui évoque, en la classe des **littérati**, la figure des princes philosophes de la République platonicienne. More sait sans doute que l'inégalité des positions et des valeurs est le moteur de l'échange social et de la circulation des biens comme des hommes, mais ce qu'il propose pourrait s'énoncer dans le paradoxe selon lequel certains sont davantage (ou moins) égaux que d'autres.

Le paradoxe de la haine et de la tyrannie.

Tout comme les Polylérites, les Utopiens haïssent la tyrannie et se défendent sans cesse par des dispositifs très minutieux de toute conspiration contre la liberté (p. 85) interne et contre toute domination de puissances extérieures agressives (p. 76, 81). Cependant ils pratiquent l'esclavage, s'imposent un strict et contraignant appareil de contrôle interne, et, pour régler les problèmes d'équilibre démographique, entreprennent des guerres colonialistes et impérialistes (p. 96). Cette tyrannie exercée sur une partie d'eux-mêmes, sur les autres et sur leur propre système social, idéologique et moral est le résultat paradoxal de leur défense contre la tyrannie : il s'agit là d'une méta-défense destinée à se défendre par l'attaque des moyens de lutte contre la crainte d'un objet dangereux (l'eau par exemple, en se noyant dedans).

Le sort des esclaves (p. 98-103) est à cet égard fort instructif : ils sont chargés des lourdes tâches agricoles, des travaux de cuisine les plus sales et les plus pénibles, des attelages pendant les voyages, et de la boucherie ; celle-ci est située hors des villes. Les raisons que donne More à cette dernière tâche considérée comme servile est que « la loi interdit aux citoyens le métier de boucher, de peur que l'habitude du massacre ne détruise peu à peu le sentiment d'humanité, la plus noble affection du cœur de l'homme. Les boucheries extérieures ont aussi pour but d'éviter aux citoyens un spectacle hideux, et de débarrasser la ville des saletés, immondices, et matières animales dont la putréfaction pourrait engendrer des maladies » (p. 98). Ce clivage social entre un espace propre et un espace d'immondices est le résultat de la difficulté à mentaliser le paradoxe autrement que par la **projection** de la violence hors de l'humanisme de la ville.

Cette violence, les utopiens pacifiques l'exercent légitimement dans la guerre juste : guerres de colonisation, guerres de défense, guerres de vengeance qui, dans l'exemple rapporté par Raphaël, celui de la guerre contre les Alapolites (p. 145), a pour cause la violence d'une situation paradoxale subie par les utopiens : leurs négociants avaient « subi » à l'étranger des vexations injustes au nom de la justice. More qui énonce le paradoxe nous présente ses utopiens intolérant à la situation paradoxale et comme **justifiés** alors dans leur propre violence.

On sait la manière utopienne de faire la guerre (p. 106) : par ruse, trafic, dénonciation, trahison, excitation des nations voisines contre l'ennemi. Ce qui « ailleurs » est lâcheté et vilénie s'inverse, en Utopia, et devient noblesse et courage (p. 149). C'est dire aussi que la guerre est, comme « ailleurs », l'expression du refoulement de la violence jusqu'alors contrôlée, rejetée, niée pour maintenir « de force » la paix : violence si intense que l'on sent les propos de Raphaël quant au massacre des vaincus hésiter et rassembler d'imposantes justifications (les vaincus sont épargnés (p. 154) mais certains d'entre eux sont massacrés « utilement » ; reprise du thème, p. 171).

La location de soldats mercenaires se justifie aussi par l'obligation de préserver la vie des citoyens d'Utopia, « le trésor le plus cher et le plus précieux ». Ainsi le peuple des Zapolètes (p. 150) est-il une véritable réserve de chair à canon : ils sont « nés exclusivement pour la guerre » ; ce sont des barbares, des mercenaires qui se vendent au plus offrant. Bref cette « infâme soldatesque » est engagée avec cynisme par les utopiens qui y trouvent le double bénéfice d'en abuser et de les détruire (p. 151), et, en outre de s'en trouver glorifiés devant le genre humain, dont ils auront bien mérité « s'ils peuvent un jour purger la terre de cette race impure de brigands » (p. 152). Le racisme et le cynisme se trouve ici, comme ailleurs, soutenu avec

force et justifier naïvement toute entreprise de solution finale.

On pourrait formuler, à propos du traitement de la violence en Utopia, le paradoxe des épinards cher à B. Shaw : si les Utopiens ont une telle haine de la tyrannie et de la violence, c'est qu'ils ne l'aiment pas, car s'ils l'aimaient, ils la pratiqueraient, or justement, ils n'aiment pas... le cercle vicieux s'instaure qui interpole cause et conséquence.

Il est probable que cette fascination — et l'ambivalence qui la constitue — qu'exerce la violence sur la mentalité utopienne est l'une des origines de la part faite à l'exclusion d'une catégorie de sujets dans une société volontaristement égalitaire. J'y reviendrais à propos de l'espace, et des espaces de rejet. Mais nous noterons d'ores et déjà que dans un très grand nombre d'utopies, une solution « définitive » est envisagée pour enfermer, séparer, éliminer physiquement les vieillards, les malades mentaux, les retardés, les vagabonds ou les mal-formés. Si chez More, dans le Livre Premier, la diatribe du « bouffon-parasite » contre les malades, les vieillards et les mendians qu'il convient de cloîtrer, ne suscite que sourires et faibles réprobations, l'exposé du système utopien ne laisse aucun doute sur la mise en place d'un appareil social de rélégalation. C'est là un trait que l'on retrouve chez D. Vairasse d'Allais dans son **Histoire des Sévavambes** (oisifs, tricheurs, avocats, voleurs et vagabonds sont à enfermer dans des cellules) au XVIII^e siècle et jusque dans l'utopie skinérienne de **Walden Two** : le psychologue behavioriste envisage froidement la programmation la plus rationnelle pour éliminer les malades mentaux, les retardés et les déficients, notamment par l'eugénisme.

Un procédé analogue à celui que B. Shaw développe à propos des épinards (« je n'aime pas les épinards, et heureusement, car si je les aimais j'en mangerais; or, je n'aime pas... ») s'applique à la façon dont Raphaël systématise en règle générale l'analyse partielle qu'il fait d'une contradiction réelle. Ainsi à propos des traités de paix (p. 142-143) auxquels « dans ce nouveau monde séparé du nôtre... on ne prête aucune confiance », à l'inverse ici supposé de ce qui se passe « ailleurs ». Les négociateurs y glissent d'adroites fourberies pour que le prince ne soit jamais lié par le traité, et échappant à ses engagements, provoque ainsi une nouvelle guerre. De ce malheur, Raphaël distingue la cause, qui est l'existence de deux sortes de justice : l'une, rigoriste, pour le peuple, l'autre laxiste et arbitraire, à la discrétion des princes. C'est donc la déloyauté des princes et la violence de l'injuste qui conduit les utopiens à se défier du traité de paix. Et Raphaël d'en tirer la conclusion : « Cet usage habitue les hommes à se croire mutuellement ennemis, nés pour une guerre éternelle et pour s'entre-détruire légitimement, en l'absence d'un traité de paix » (p. 143). La logique du raisonnement aboutit au double paradoxe selon lequel

le traité prépare la guerre (« si vis bellum, para pacem »). Car, en l'absence du traité de paix, les hommes se croient ennemis. Le traité, comme l'absence de traité, fait l'homme belliqueux. Toutes les utopies butent sur la question de la violence et sur le renversement paradoxal énoncé par G. Orwell dans 1984 : « la guerre c'est la paix ».

La critique de la « double » justice, celle du peuple et celle du prince, justices doublement injustes, est fondamentale dans le discours de More ; elle renoue avec la mise en évidence et la formulation du paradoxe à propos du pouvoir. Sa méfiance est grande vis-à-vis de la fourberie des princes et des pièges qu'ils tendent sans cesse. Par leur faute, par leur folie, rien n'est fiable, tout est persécution, traquenard, machination. Il n'y a plus dès lors « société de nature » entre les nations, entre les hommes. Et More, qui le regrette amèrement, montre que même dans la plus parfaite des sociétés, il n'y a pas non plus société de nature (les races impures dont il faut purger la terre ; les esclaves, les voleurs, les nations belliqueuses) ni en Utopia, ni entre elle et les peuples voisins (ailleurs qu'ailleurs) ni dans « nos sociétés » européennes. La société de nature, c'est la société communiale, égalitaire, juste, bonne, harmonieuse, d'où précisément le mal et la violence auraient été extirpés.

Le contrôle persécutif de la persécution.

La tyrannie même de cette idée idéale suscite la tyrannie de l'organisation sociale et du contrôle dans la société utopienne, administration surmoïque d'un Moi supposé non conflictuel et d'un Ça débile.

Toute la fin du Livre Premier (p. 55 et suivantes) est un développement du thème de la persécution politique et sociale ; Raphaël n'évoque là que machinations, combinaisons, calculs, fourberies, intrigues et mystifications. Cet envahissement de la persécution — on rappellera une fois de plus que le texte fut composé après ce récit du voyage en Utopia — est tel qu'il requiert le contrôle permanent et l'idéalisation.

Le contrôle est en effet permanent : sur la mobilité géographique (« celui qui de son propre mouvement, se permet de franchir les limites de sa province, est traité en criminel », p. 103) ; sur le pouvoir ; sur la sexualité et la morale (la nudité des partenaires sexuels, assortis à des fins eugéniques, permet de voir si une difformité secrète n'est pas cachée, p. 134) ; sur l'ordre psychique (au temple, « les places sont distribuées de manière que les individus de chacun des deux sexes soient respectivement assis devant le père et la mère de leur famille. Cela est ordonné ainsi, afin que les chefs de famille puissent observer la conduite, au dehors, de ceux qu'ils instruisent et gouvernent au dedans » p. 173) ; sur l'ensemble de la vie privée et publique (« chacun, sans cesse exposé aux regards de tous, se trouve dans l'heureuse nécessité de travailler et de se reposer... », p. 104).

Ce contrôle visuel de tout écart, de tout pli

caché recélant un piège possible instaure une société répressive parfaite : dominatrice, et capable de manœuvrer à son avantage colons, clients, protégés, mercenaires, esclaves. Le but de cet appareil de contrôle est de se préserver soi-même (car le système utopien est le meilleur et la vie des utopiens est le bien le plus précieux) contre tout écart et contre tout désordre. Nous établirons ultérieurement que ce contrôle visuel se fonde sur une fantasmagorie paranoïdes de la scène originaire.

La crainte persécutive et la peur d'être mystifié sont les moteurs de ce contrôle forcené ; elle explique, me semble-t-il la phobie qu'éprouvent More, Raphaël et les utopiens pour le fard, l'artifice et le factice (p. 138). Ceci va si loin que l'intention mauvaise est traquée, tout comme la tentative de révolte de débauche ou de malversation (p. 137) : l'une et l'autre sont traitées comme des crimes de fait.

More utilise à deux reprises le terme de mystification pour stigmatiser le danger qu'il représente pour les utopiens. Dans les deux exemples, la mystification résulte de la méprise volontairement entretenue par une falsification du paraître. Il s'agit dans un cas (p. 134-135) de la parure brillante qui peut couvrir « la plus dégoûtante difformité du corps » (féminin, évidemment) et qui requiert en conséquence le strict contrôle que nous venons de rappeler ; le second passage est l'épisode de la double mystification des ambassadeurs d'Anémolie (p. 109-110). Cet épisode vient dans le texte illustrer la différence radicale qui caractérise, sous le signe de l'inversion des valeurs qui ont cours « ailleurs », le système d'Utopia. Précisément, tout comme dans les jeux de miroirs, la rencontre avec l'inversion engendre la méprise si la nature de la différence n'est pas reconnue par les deux partenaires. More joue de cette situation et met en scène l'aventure des Hurons mystificateurs-mystifiés que sont les envoyés anémoliens. Ceux-ci ne sachant pas que « le luxe de la parure n'est là d'aucune valeur, que la soie y est méprisée et l'or une chose infâme » et voulant en imposer, décident « de frapper les yeux de ces misérables insulaires par l'éclat d'un faste éblouissant » ; ils se présentent donc parés d'or, de pierreries et « de ce qui fait en Utopie le supplice de l'esclave, la marque honteuse de l'infamie, le jouet du petit enfant » (p. 109). Et de se pavaner, mais aussi de s'étonner de ne pas susciter l'estime et l'honneur escomptés. Au contraire, les utopiens prennent pour des ambassadeurs les plus bas valets et les envoyés pour des esclaves chargés de chaînes, ou pour des bouffons. La mystification infligée se retourne en mystification subie, par l'inversion des signes. Le caractère paradoxal de l'épisode s'énonce dans la façon dont More signale la différence des systèmes d'attente et de représentation, mais aussi leur communicabilité à travers la constance instaurée par l'inversion : l'autre est ici une inversion symétrique de l'identique. Mais le système n'a pas changé, puisque ce sont toujours les mêmes référents, l'or et la parure, qui fondent en po-

sitif ou en négatif le système des valeurs sociales.

Le piège de la mystification c'est d'être pris à revers et l'intolérable du simulacre c'est qu'il dissimule un secret inavouable et inquiétant. Toute manifestation de la vie, dans le désordre qu'elle exprime, est ainsi inquiétante ; et le corps, dont les utopiens font l'éloge est un corps d'éternelle santé, pour qui sait suivre l'impulsion de la nature, ce qui est tout à la fois vivre selon la raison, la volonté divine et la volupté (34) (p. 115) ; mais c'est de ce fait même, un corps exposé « à l'invasion secrète de la maladie (p. 124) ».

« Contraindre à adhérer librement » ou « faire céder le délire par la raison »

Société libérale, épico-stoïcienne et prévoyante, la république utopienne se veut aussi tolérante, à l'inverse de ce qui se passe dans l'Ancien monde, quant à la croyance religieuse. Elle est prompte à punir d'exil ou d'esclavage tout fanatisme. More énonce le paradoxe de l'intolérance religieuse : « il est absurde et tyrannique de contraindre, par violence et menace, à croire » (p. 162). Mais les utopiens sont eux-mêmes intolérants : ils ne donnent pas le nom d'homme à ceux qui nient les vérités de la foi (p. 163) ; ils usent de la relégation, du mépris et du soupçon pour susciter la crainte chez les « matérialistes » exclus non seulement de l'humanité, mais évidemment de toute fonction publique : « on les méprise comme des êtres d'une nature inerte et impuissante » (p. 163). Raphaël remarque naïvement qu'ils ne sont condamnés à aucune peine, puisque les utopiens sont convaincus « qu'il n'est au pouvoir de personne de sentir suivant sa fantaisie », saisissant ainsi la double contrainte qu'ils instaurent nonobstant. Evidemment aussi, ces déviants doivent proclamer leur déviance : « on n'emploie pas non plus la menace pour les contraindre à dissimuler leur opinion. La dissimulation est proscrite en Utopie... Seulement, il leur est interdit de soutenir leurs principes en public auprès du vulgaire ; mais ils peuvent le faire en particulier, avec les prêtres et d'autres graves personnages. On les engage même fortement à des conférences de ce genre, dans l'espoir que leur délire cédera enfin à la raison » (p. 164).

Campanella ou l'institution des contrales et des contradictions.

Lue après le texte de More (1516), la fiction de Campanella (1643) apparaît d'emblée comme la simplification simpliste de la mentalisation utopienne ; elle en fait d'autant mieux apparaître la structure fondamentale, l'architectonique, la base sur laquelle elle se construit : l'élabora-

(34) Pour insister sur le plaisir et la volupté comme vertus divines, naturelles et rationnelles, More développe le paradoxe sado-masochiste selon lequel « l'ennemi le plus haineux du plaisir... croit que la vertu la plus noble et la plus humaine... consiste à faire participer autrui à la volupté » (p. 115).

tion non aboutie des contradictions engendrées par la rupture des équilibres d'un système dans une solution qui se veut irrémédiablement accomplie. C'est pourquoi nous relevons chez Campanella davantage de simples contradictions ou de flagrantes incompatibilités entre les propositions, et moins d'énoncés paradoxaux. Cette simplification est aussi un appauvrissement du texte, plus didactique, moins enjoué que celui de More. Le texte est composé de deux parties : dans la première, le Génois, qui est ici le narrateur, raconte au grand Maître des Hospitaliers son voyage à l'île de Tapprobane. Il intervient d'emblée dans le texte, pour décrire la **Cité du Soleil** ; l'histoire de son débarquement dans l'île est supposée être déjà racontée, et c'est par le seul artifice du dialogue que se poursuit le récit d'une aventure dans un pays dont plusieurs habitants parlent la langue du Génois et de l'Hospitalier. La seconde partie est constituée par l'exposé systématique des concepts théoriques mis en scène et illustrés précédemment. La lecture que nous en avons faite a été de repérer, au fil du texte, les informations concernant les institutions solariennes, et dont l'existence nous ont paru être en contradiction avec leur finalité.

Ainsi, on se demandera d'où vient la nécessité pour les solariens d'avoir des magistrats de justice criminelle et de justice civile (p. 94) puisque « ...les solariens ne connaissent ni le vol, ni l'homicide, ni la débauche, ni l'inceste, ni l'adultère, ni aucun des crimes qui sont trop fréquents chez nous... » (p. 48). N'ont-ils à s'adresser que des reproches qui n'ont trait qu'à des défauts infantiles (« ...ingratitude, incivilité, malignité, paresse, humeur chagrine, médisance, mensonge... ») et alors d'où vient qu'ils puissent tuer ou blesser avec préméditation, perpétrer des crimes contre Dieu, contre les chefs suprêmes ou contre la République (p. 96) ?

Une autre contradiction porte sur le fait que d'une part les solariens sont pacifiques et n'attaquent jamais (p. 86) et que d'autre part ils reçoivent des récompenses pour les prouesses guerrières accomplies lors de la conquête d'un pays (p. 63) ; s'agit-il alors de se défendre ? Mais la ville des solariens est imprenable et l'invasion impossible (p. 38). Comment alors ne pas attaquer tout en attaquant ?

La Cité, rapporte le Génois pourvoit aux plaisirs de chacun, mais en ce qui concerne « l'acte de génération » (p. 59-62), tout est réglementé, non en vue du plaisir des partenaires, mais en vue de l'intérêt général (« la reproduction des êtres humains est un problème qui intéresse la République, non point les particuliers » (p. 64). Le thème de l'intérêt général se développe (p. 87), selon cette formulation contradictoire, à propos de la nourriture et de la boisson : « les solariens professent qu'il faut pourvoir, d'abord à la vie de la communauté, ensuite à celle des individus ». Comment faire subsister un ensemble avant ses éléments constituants ?

La conjonction de ce thème avec celui de la santé et de l'intégrité corporelle se croise dans une nouvelle contradiction, qui oppose encore le collectif et le particulier. Ainsi, après avoir noté qu'il n'y a chez les solariens ni difformités ni infirmités, mais que les enfants débiles sont envoyés à la campagne (p. 65) on apprend que les noms attribués par le Métaphysicien aux solariens ne sont pas le fait du hasard, mais qu'ils sont donnés au contraire en raison de leurs qualités : un tel s'appellera le Tordu, un autre le Maigre... (p. 63) ; on saura aussi que chez les solariens, « il n'existe pas un seul individu dont la cité ne sache tirer parti, quelles que soient ses infirmités... Un boiteux peut être utilisé comme factionnaire ; un aveugle peut être employé à carder de la laine, à tirer les plumes pour les coussins et les oreillers... » (p. 71).

Campanella admet en plusieurs endroits ces contradictions et reconnaît comme des faits : les solariens sont « à la fois riches et pauvres » (p. 69) ; « en dépit de l'opinion qu'ils ont du manque d'éducation des autres peuples, ils envoient fréquemment des missions auprès d'eux pour mieux s'informer » (p. 70) ; « **quelqu'ils** aient adopté le principe des Brachmanes et des Pythagoriciens, ils estiment que la transmigration des âmes est déterminée par le jugement de Dieu... » (p. 73). Mais il ne fait que constater ces contradictions et ces incompatibilités sans les élaborer plus avant. Et dans la plupart des cas que nous avons mentionnés, il ne les relève pas ; il se borne à tenir deux discours contraires : d'un côté « il n'est pas une parcelle de sol que les solariens négligent de cultiver » ; d'un autre, une page plus loin (p. 85), « ils ne cultivent que la portion du territoire nécessaire à leur survie ».

Cette tension entre deux principes antagonistes, ici la prodigalité et l'économie, la communauté et l'individu, le bien et le mal, la violence et la paix, est exprimée sans grande élaboration. Et ceci est surprenant de la part d'un homme dont la philosophie n'est pas sans rapport avec la vie. En effet, Campanella, cherche sa vie durant à concilier les oppositions, à faire coexister les extrêmes et les antagonistes. Ils s'acharnera à vouloir concilier la science nouvelle (en prison, il écrira une Apologie et Défense de Galilée) avec les croyances médiévales dans l'alchimie et la magie, avec les dogmes de l'Eglise non-réformée. Il en résultera un syncrétisme de fait et une position métaphysique où prédomine l'idée pré-hégélienne selon laquelle le conflit entre l'être et le non-être est le moteur de toute vie ; ceci coexistera avec une cosmogonie plus rudimentaire fondée sur l'opposition féconde et la collaboration entre le chaud et le froid, entre le principe mâle (le Soleil) et le principe femelle (la Terre).

Les utopies de Campanella et de More représentent, à travers leurs variantes, en dépit de leur pseudo-clôture — qui est une pseudo ouverture — ce qui se donne pour l'**achèvement**

d'un système social, moral et humaniste **autre**, affirmé comme le meilleur. L'utopie représente l'état réalisé d'un changement systémique, ce qui exclut en principe qu'elle soit un élément de l'ensemble ancien à remplacer ; elle doit être au contraire d'un niveau et d'un type logique différents.

Les analyses que j'ai proposées établissent l'hypothèse selon laquelle l'utopie est un système paradoxal, qui résulte de la mentalisation, à travers une forme littéraire spécifique, de situations paradoxales. Elle assure alors, de fait, une continuité entre l'ancien et le radicalement nouveau système. Elle est une manière de penser le changement, et de penser le changeable, tout comme l'inchangé.

Le changeable.

L'*Utopia* de Th. More propose l'exemple d'innovations remarquables ou, pour le moins, relance des rêves millénaires de changements radicaux : abolition de la propriété privée, communauté de l'éducation, primauté accordée à la culture et à la vie intellectuelle et artistique, soin et attention aux faibles, aux malades et aux abandonnés, acceptation de la maladie et de la mort (du suicide et de l'euthanasie), fondation de la famille sur un lien autre que celui du sang, admission du divorce par consentement mutuel (35), critique de l'exemplarité de la peine de mort, élection des prêtres, création de couveuses artificielles...

À l'intérieur de la stabilité du système, l'utopie ouvre un possible, désigne un ailleurs qui ne soit pas seulement l'inverse symétrique, spéculaire, mais une altérité créatrice. L'imagination innovatrice est alors « au pouvoir » ; ou plutôt, elle l'a été, puisqu'aussi bien le système est destiné à ne plus tolérer le désordre qu'impliquerait toute innovation ultérieure, c'est-à-dire le mouvement même de la vie.

Comme la plupart des utopies, celle que révèle Raphaël comporte deux aspects complémentaires et antagonistes : par un pôle, l'utopie est une **négarion** de la crise, une façon d'en sortir, au double sens de ce verbe, par une solution imaginaire ; elle est, par là, compensation de la peine du monde et plus encore soumission au principe de **nirvana** ; par un autre pôle antagoniste, elle est **invention**, affirmation et éveil du désir, des flux du désir, vecteur d'action, expression d'un projet de vie, de la **libido**.

Cependant cette capacité de représenter le changeable radical (changement 2) s'étaie sur le niveau systémique inférieur. En outre, la contrainte logique qui impose la **cohérence volontariste** aux éléments contradictoires, l'**idéation** dont est l'objet le système en tant que tel, et le sentiment d'une urgence vitale suscité par ce que j'ai appelé l'**horizon catastrophique** proche, engendrent le niveau paradoxal propre à l'utopie.

Introduire la rationalité unique dans ce qui ressort de logiques différentes est une manière de maintenir la continuité de force dans la

césure qui sépare le même et l'autre. Il apparaît assez nettement que le paradoxe prend son origine et dans l'ambiguïté de l'autre, représenté tantôt comme l'inverse du même (36), tantôt comme le différent radical, et dans l'impossibilité de dire l'autre dans les termes du même ; c'est cela qu'escamote et que nie l'utopiste. Les bornes critiques de cette mentalité utopienne sont tracées par Swift qui, comme l'a montré G. Benrekassa, dans le voyage de Gulliver chez les Houyhnhnms représente cette impossibilité, mais aussi plus récemment de Orwell qui dans *1984* fait système critique de l'inversion de l'autre dans le même (« la guerre c'est la paix ; la liberté c'est l'esclavage ; l'ignorance c'est la force »).

Ces deux bornes critiques indiquent le point de communication entre la rationalité utopique et la folie (le système fou), entre la défense contre la violence et l'institution de la violence. C. Benrekassa, à propos de Swift, a bien noté que dans les voyages imaginaires « on peut lire en filigrane un questionnement secret sur le danger que courent nos catégories dans cette rencontre de l'autre et du même » et que vacille alors dangereusement l'image que nous avons de nous-mêmes (1974, p. 383). More ne s'y est pas trompé qui présente, dès le Livre Premier de l'*Utopia*, de figure du bouffon contrefaisant à s'y méprendre le fou. Il s'agit bien de déjouer les processus mentaux et de faire perdre la tête à l'autre pour ne pas la perdre soi-même.

La cohérence et la rationalité de l'utopie est une façon d'éviter la folie. S'en tenir à l'entre-deux, entre raison et folie, entre folie raisonneuse et pseudo-raison affolante, mais aussi entre *humour* et *folie*, est une façon de faire l'expérience centrale de toute rupture, de tout changement. Cette position d'entre-deux est celle dans laquelle se tient, pour l'auteur et pour le lecteur, la figure du narrateur ; il porte ainsi l'énoncé paradoxal qui s'attache à sa position. J'ai insisté ci-dessus sur l'ouverture au changeable ; il me faut maintenant considérer le blocage opposé à tout changement systémique.

Métadéfense et systématisation : le changement contre le changement.

L'utopie apparaît alors comme un changement *contre* le changement. En se présentant comme un système changé, elle donne en fait le change sur le changement, elle est une défense paradoxale contre le changement, contre tout changement ultérieur, dont elle bloque toute possibilité.

Cette *métadéfense*, c'est-à-dire cette utilisa-

(35) Mais répression sévère de l'adultère, comme de tous les *désordres*.

(36) Ainsi dans l'utopie de Tissot de Patot, *les Voyages et Aventures de Jacques Massé*, le héros esprit fort et rebelle devient sage conseiller du monarque (cité par G. Benrekassa).

tion de moyens défensifs destinés à se défendre contre le changement désiré par le changement redouté (37), maintient l'immutabilité du système utopique, instaure la parfaite circularité dans son imperturbable fonctionnement, nie la finitude par la finition. On en relève les expressions chez More en de nombreux endroits : l'absence de mobilité socio-professionnelle (p. 88) ; l'exaltation du conservatisme (p. 93) ; les assignations de place (p. 77) ; la répression de toute révolte (p. 137), l'idéalisation de la prévision et de l'organisation (*passim*) ; le contrôle (*omnium praesentes oculi...*) ; l'application systématique du principe de l'invasion, etc. Ce qui s'instaure là, c'est le contrôle permanent de l'ordre, l'impossibilité de changer, de désirer, de créer du désordre, de vivre une histoire. La société incassable est irrémédiablement projetée dans le temps mort et dans l'espace clos. L'horizon catastrophique est aspiré vers l'accomplissement des temps.

Contre le linéaire et le temps chronologique, temps et espace de rupture, l'utopie oppose le circulaire de la Cité solaire, telle que l'évoque Michel Tournier dans son *Vendredi* : « Dans la cité solaire, suspendue entre le temps et l'éternité, entre la vie et la mort, les habitants sont revêtus d'innocence enfantine, ayant accédé à la sexualité solaire qui, encore plus qu'androgynique, est CIRCULAIRE. Un serpent se mordant la queue est la figure de cette érotique close sur elle-même, sans perte ni bavure. C'est le zénith de la condition humaine » (p. 12).

Espace circulaire (la Cité du Soleil), l'espace utopique est l'espace-même de l'inconscient : pas de temps, pas d'histoire ni d'historicité ; un tel espace est celui d'un non-processus : c'est un cadre. L'utopie est l'espace d'un *avant* la perte et la quête, et cet espace se présente comme celui d'une retrouvaille, d'un *après* : espace clos, gémellaire, celui-là même qu'explorent toujours Tournier dans les *Météores*. Dans l'utopie, le narrateur est dans l'entre-deux de ces espaces jumeaux séparés que sont l'ancien et le nouveau monde, le nouveau figurant paradoxalement l'espace originel de l'ancien, qui partit un jour à la dérive de l'histoire.

Le narrateur est alors celui qui oscille entre deux bornes : tantôt il abolit la dérive, le conflit, le mal et la violence, la rupture même qui caractérise ce monde-ci, en déniait sa vérité ; il propose alors le saut du remplacement de l'ancien par le nouveau, c'est-à-dire le retour à l'origine, sans transition ; tantôt il la reconnaît, l'affirme en insistant sur le dévoiement du monde, et sur la catastrophe imminente : l'utopie n'est alors que le rêve inaccessible, réalisation hallucinatoire du désir de bonheur. L'utopie s'abolit comme espace symbolique de la division et de la réunion. Il n'est espace où le monde peut alors être transformé, pour autant que l'espace circulaire se déploie et s'ouvre sur une brèche.

La systématisation remplit alors parfaitement sa fonction de clôture et d'ordre, de contrôle

et de « moralisation », introduisant en utopie plus de « même » que dans le système à changer. Sa fonction est défensive contre le désordre, l'altérité, le surgissement anarchique de puissances incontrôlées et que figurent les pulsions déliées par la rupture.

Mais la systématisation assure aussi sécurité, toute-puissance, exercice de la violence légitime, suture apaisante. Elle constitue ainsi le versant idéologique de l'utopie et s'oppose à la création de l'espace potentiel de l'utopie : le premier vise la sauvegarde et la conservation de la cohérence et du pouvoir, il maintient l'allégeance à l'idéal ; la seconde instaure la possibilité du jeu créateur.

La systématisation est une caractéristique majeure de la mentalisation *idéologique* de la rupture ; elle se manifeste dans la mentalisation utopique, mais elle ne la définit pas.

En effet, il y a lieu de distinguer, comme le fait J.N. Vuarnet dans une étude fort éclairante (1976) différents modes de l'utopie et, partant, différents types de mentalisation utopienne. Vuarnet fait des utopistes des rêveurs en ce qu'ils ont tous à représenter la réalisation d'un bonheur impossible dans la réalité. Mais il oppose nettement le rêveur concret et le rêveur constant.

L'actualisation de l'utopie : le rêveur concret.

Le rêveur concret ne rêve qu'une fois ; il réalise l'utopie, il actualise les rêves d'hier (de la veille, de l'enfance) dans la réalité d'aujourd'hui (38). Je dirai que l'utopiste ne désire qu'une fois pour toutes : l'utopie qu'il rêve et récite satisfait tellement ce désir que toute autre émergence d'un autre désir, d'un désir autre ne peut que mettre en péril le sujet du

(37) Voici quelques exemples de défenses paradoxales ou métadéfenses : « se jeter à l'eau pour ne pas se mouiller », ou « se suicider pour éviter la mort ». La défense abandonnique en est aussi un exemple courant (« abandonner pour ne pas être abandonnée »). L'École de Palo-Alto et, dans une perspective différente, Winnicott en ont fourni de nombreuses illustrations ainsi que des analyses : cf. le travail de Winnicott sur le paradoxe de la culpabilité (1958) ou sur la crainte de l'effondrement (1974). Tout récemment, R. Roussillon (1977) a centré un travail théorico-clinique sur les défenses paradoxales.

(38) Platon fut sans doute le premier qui tenta de mettre en pratique les principes de sa *République* à Syracuse. Il échoua. Savonarole fit aussi la tentative qui se solda par son supplice. La visée de transformation sociale de l'utopie se manifeste là active, dans son héroïsme comme dans ses dérives meurtrières ; ainsi, par exemple, les expériences de communisme religieux que dirigèrent les Jésuites, à partir du début du XVII^e siècle et durant plus d'un siècle, dans la Réserve du Paraguay. La révolte des Indiens soumis au strict contrôle des Jésuites aboutit à l'expulsion de ces derniers vers 1840.

désir, identifié à son objet. La réalisation utopique garantit la véracité et l'objectivité du désir, elle assure la défense contre le rêve. Vuarnet adopte une position proche de la mienne lorsqu'il dit que les rêveurs concrets, comme Staline et Hitler, et les rêveurs constants peuvent être de dangereux créateurs de simulacres, des incarnateurs de l'illusion. L'utopiste, qui est d'une espèce relevant de cette catégorie, se distingue cependant du rêveur concret en ce qu'il ne situe pas la sortie du rêve (et de l'histoire) dans un lieu réel, mais dans un *ou-topos*, un non-lieu qui est aussi lieu idéal, *eu-topos* : « le lieu de l'utopie, en tant qu'il n'est pas soumis aux normes du possible (mais seulement à une logique de la possibilité) n'est pas situé dans le monde tel qu'il va. Tout utopiste, en marge du discours dominant, s'invente, en artiste, un discours autre. Non pas un discours anti, mais un discours ailleurs » (p. 4).

Si j'ai, pour ma part, proposé que le discours utopique était pour une part un discours inversé, je me trouve d'accord avec cette distinction qu'opère Vuarnet et avec la remarque selon laquelle aucune utopie n'est *en elle-même* révolutionnaire : toutes les utopies ont en effet un pôle rétrograde, ordonnant, et un pôle progressiste, libérateur. Le Phalanstère fouriériste est ainsi tout à la fois le lieu de la libération du désir et le lieu de son administration. J'ai relevé plus haut ce paradoxe qui, comme le remarque de son côté Vuarnet, fait vivre l'utopie « de l'équivoque maintenue entre un lieu (celui de l'utopie administrante) et un non-lieu (celui de l'utopie permanente). Mais il note justement ceci : « quel que soit l'espace suradministré des machines d'utopie, ces machines échappent toujours à une administration concrète... Toute réalisation serait trahison. Perpétuellement déplacés, les enjeux mêmes ne peuvent qu'être perpétuellement joués : antidote du rêveur concret, l'utopiste est à ce titre un *rêveur constant* » (p. 5).

Ce dernier ne peut répéter ou réaliser ses propres rêves. Il est toujours au-delà des changements mêmes. L'utopie est le ferment, non le garant de la pensée révolutionnaire. « Irresponsable, l'utopiste constant rêve dans le terrier du rêve : solidairement mais contre les panacées universelles inventant, dirait Ernst Bloch, le principe-espoir » (p. 5). C'est en quoi l'utopiste n'est au centre de rien, et Vuarnet rejoint ici les thèses de L. Marin et de G. Benrekassa : « l'utopiste n'est au centre de rien. Les gardiens de Platon, les fonctionnaires de More, les soleils de Campanella, les anges de Fourier veillent au maintien d'un ordre. Mais cet ordre, radicalement hétérogène aux ordonnances du réel, ne peut servir de fondement ou de centre à un nouvel ordre du monde. Si le royaume d'utopie totalise des intensités rêvées, il ne saurait récupérer à son profit des intensités réelles. Radicalement étrangères au monde qui les entourent, les bêtes de terrier, animaux fantastiques, ne sont pas des bêtes

de proie : ni tigres, ni araignées. Dans le dedans du rêve, l'utopiste fait son trou — son rêve ne communique pas avec le dehors — pas de communication directe entre les chemins du terrier et les chemins réels... Le royaume d'Eldorado a un centre (une capitale et un roi). Mais ce royaume est un centre décentré : non pas centre du monde, mais centre hors du monde. L'utopie est le lieu d'une expérience paradoxale du voyage : pur dedans, mais pur dehors. Il n'est pas moins difficile d'en sortir que d'y entrer : comme les pierres et l'or rapportés par Candide, ce qu'on en emporte se perd et se dénature. Fiction-limite... le rôle de l'utopiste consiste à inventer de nouvelles valeurs... Les valeurs inventées par les utopistes n'ont pas cours au moment qu'ils les inventent et ne peuvent donc devenir des valeurs d'échange qu'à partir d'un changement de l'espace social total. Même lorsqu'il n'est pas un révolutionnaire, l'utopiste ne peut être véritablement suivi qu'au prix d'une révolution » (Vuarnet, op. cit. p. 6).

Ce texte éclaire notamment le sens de la réponse que faisant les « utopistes » de mai-juin 1968 lorsqu'ils se refusaient à systématiser ou à actualiser telles quelles les « nouvelles valeurs ». La systématisation réintroduit l'ordre et l'harmonie, la totalité et l'achèvement.

Utopie systématique et utopie ponctuelle.

C'est pourquoi Vuarnet distingue et oppose *l'utopie systématique* et *l'utopie ponctuelle*. La première caractérise tous les utopistes traditionnellement désignés comme tels, « prophètes d'un ordre logiquement possible ou pensable » et élaboré dans sa cohérence totalisante. « Un rêve, l'élaboration logique de ce rêve, des univers logiques rendant possibles des désirs ou des rêves historiquement illogiques... C'est ainsi que Platon, à partir de sa volonté de voir les philosophes au pouvoir, invente une République idéale dont il doit définir le fonctionnement et les lois ; c'est ainsi que Fourier, à partir de sa volonté libertaire, invente et décrit jusque dans les plus infimes détails un nouveau monde ou système amoureux... La cité ou machine d'utopie administre, serait-ce au titre du rêve, chacun de ses rouages, plaçant le meilleur des mondes possibles dans la meilleure des administrations possibles. Planificateur et géomètre, taxinomiste et peut-être bureaucrate, l'utopiste systématique a affaire avec la belle totalité, artiste des grands ensembles, des perspectives et des symétries. L'utopiste systématique fait d'un élément concrètement inacceptable l'hypothèse de base d'une nouvelle harmonie » (Vuarnet, op. cit., p. 7).

Nos analyses précédentes ont tenté de montrer à quel prix (la contrainte, la violence) se paie la nouvelle harmonie et le coup de force sur l'irrationnel qu'elle requiert. J'ai esquissé ce qu'il pouvait advenir du changement et du désir même dans cette systématique. Vuarnet exprime une opinion proche de la mienne lorsqu'il montre comment l'idéalisation de l'homme et des rapports humains rend possible de pen-

ser l'administration utopienne sans violence ni contradiction. L'harmonie est harmonie naturelle (39) entre citoyens modèles. Telle est notamment la « pharamineuse absence de psychologie » de l'utopie systématique (40) : « réserve d'hommes naturels et de bons sauvages, cette utopie-là, de Rabelais à Fourier, voire à Wilhelm Reich, fonctionne sans heurts, à la plus grande satisfaction de l'imaginaire... » (p. 8). L'harmonie naturelle, lorsque la croyance dans la bonté de la nature vient à défaillir, fait place au paradoxe de l'harmonie obligatoire (41) : elle s'obtient par la résignation (Candide) ou par le dressage et la répression (Vuarinet cite les œuvres posthumes de Saint-Just, mais on en trouve aussi des éléments chez More et chez Campanella); et Vuarinet de remarquer que « le rêve de l'harmonie naturelle se thématise tendanciellement en rêve concret de l'harmonie administrée » (p. 9).

A cette utopie systématique dont la dérive est l'actualisation réifiante mise en œuvre par le rêveur concret, s'oppose l'utopie ponctuelle, voyageuse, instable; ce que Vuarinet nomme *l'atopie*.

L'utopie ponctuelle fait intervenir parmi les possibles d'une pensée désirante des éléments d'utopie qui ne font pas système entre eux, et qui n'appellent aucune totalisation. Ils n'impliquent aucune obligation, aucun *il faut*. Mais ces éléments constituent les instruments d'une critique radicale de tout ce qui est, une contestation de la réalité même, contestation sans solution, même imaginaire : « l'utopie ponctuelle rêve d'un homme nouveau, non d'une cité nouvelle... D'émergences locales en effractions provisoires, ces utopistes n'ont rapport à aucune localisation. Diderot, par exemple, dans le *Supplément au voyage de Bougainville*, évite les pièges de l'utopie géographique comme la mythologie du dépaysement : dès que les marins de Bougainville ont débarqué à Tahiti, Tahiti cesse d'être un Paradis — la signification de la « fable de Tahiti » demeure pourtant, fable destinée à ébranler la morale sexuelle régnante... L'utopie ponctuelle, menace toutes les figures de l'ordre jusque dans leurs incarnations possibles ou éventuelles. L'utopie systématique est évidemment la pente ou le risque de toute intervention utopique ponctuelle... » (Vuarinet, p. 7).

Ainsi, au contraire de l'utopie systématique, la contradiction, la coexistence discrète d'éléments appartenant à des ordres différents font de l'utopie ponctuelle un instrument critique et un mode de mentalisation du désordre qui ne résorbe pas celui-ci dans la contrainte de la raison. Au contraire, elle maintient une relation ludique avec la réalité et avec soi-même, et par là-même du *jeu dans* la représentation de ce rapport. Un tel jeu « travaille à rendre éternellement inacceptables les valeurs qu'il invente... L'utopie ponctuelle en tant que maintenance d'un pluralisme sans synthèse, ne permet donc ni de sauter par dessus ou en dehors des pro-

blèmes réels, ni de les résoudre une fois pour toutes. Politique en ce sens, cette utopie échappe à toute pensée totalisante » (Vuarinet, p. 8). Dans l'utopie, il ne s'agit donc plus de rêver d'un monde parfait et anhistorique, de réalisations ou de lieux, qui n'ont pas de sens en eux-mêmes : ce qui a du sens, c'est, écrit Vuarinet, le voyage et l'errance : c'est, dirais-je, la représentation même, et l'affect, inhérents à l'expérience de la rupture. Le voyage, le transit, la vagance sont l'occasion de critiques et d'essais, d'expériences et de rencontres, bref d'une recherche et d'une quête. L'utopie systématique, sédentaire, s'oppose encore ici à l'utopie voyageuse : la première a « trouvé » son lieu fixe et éternel, clos, parfait, circulaire. La seconde le cherche, sans fin peut-être, sur la ligne brisée de l'histoire, comme le Goldmund de H. Hesse sortant de la clôture du couvent où il laisse Narcisse pour vaguer et divaguer, pour s'initier, dans le monde, dans le voyage interne, à sa propre reconnaissance.

Vuarinet distingue au moins trois types de voyages : le voyage contestataire, constatant l'échec des différentes sédentarités; tel serait celui du Gulliver de Swift (42); le voyage contestataire qui conteste et violente les différentes sédentarités, tel celui de la Juliette de Sade et de sa machine libertine; le voyage philosophique, destructeur et créateur de nouveaux possibles, tel celui du Zarathoustra de Nietzsche. Ces voyages et ces explorations sont des passages; ils n'ont pas lieu « dans l'administration d'un lieu ni dans l'être » mais dans l'entre-deux. Et Vuarinet note fort justement au terme de son article que ce sont là des voyages solitaires et des expériences singulières « dont la signification, bien qu'échappant à ce

(39) More préconise, en la répudiation de tout contrat, c'est-à-dire d'un ordre symbolique, l'ordre de la nature pour établir l'harmonie.

(40) Cette absence de psychologie constitue un trait typique de la mentalité (ou de la position) idéologique.

(41) A. Huxley avait jadis critiqué, dans *le Meilleur des Mondes* (1932), cette harmonie eugénique administrée. Mais lorsqu'il propose lui-même son Utopie (*L'Île*, 1961) il propose la drogue comme remède universel à tous les maux et notamment, il fallait s'y attendre, à la violence.

(42) Il convient de mentionner en outre le *Don Quichotte* de Cervantès. L'ouvrage est écrit en pleine période de la renaissance de l'utopie. On sait que Don Quichotte fait à Sancho Pança la promesse de l'Île Barataria, utopie d'un gouvernement idéal. Mais Cervantès montre ironiquement que cette île ne peut être trouvée, ni concrétisée. Cette île paradoxale, située sur la terre ferme d'Espagne mais en un lieu inconnu, se métamorphose alors, d'être à peine matérialisée, en un fief de ducs qui se divertissent aux dépens de Sancho en lui accordant un peu d'autorité dérisoire.

qu'il est convenu d'appeler utopie, fait signe du côté d'une liberté peut être utopique — liberté et lucidité dont tant d'utopistes ont fait bon marché » (p. 9).

L'utopie dans l'espace transitionnel.

Le sens commun a repéré ces bornes entre lesquelles oscille l'organisation mentale des œuvres utopiques : entre l'inanité du songe-cieux et la terrifiante systématique de Léviathan, il existe une façon, douce ou acide, d'indiquer que l'utopie est une machine à explorer l'avenir et de retrouver le passé nostalgique, une façon de dire le non-lieu du désir, ce qui demeure la contradiction par excellence.

Les deux modes de mentalisation par lesquels s'élaborent les deux grands types d'utopie (utopie systématique et utopie ponctuelle) constituent des modalités particulières de l'élaboration d'une expérience de rupture et de crise. L'une et l'autre ont en commun de figurer le résultat d'un travail mental portant sur le paradoxe. Le mode dominant, celui de l'utopie systématique, se présente comme une solution de la crise : cette solution s'énonce ou s'annonce toujours comme « définitive », même dans les utopies qui, par le dispositif littéraire du narrateur, introduisent une distance critique et un espace de jeu dans le système ; de telles utopies sont, à la limite (celle que franchit le rêveur concret), des espaces morts, clôturés, contrôlés ; le temps est aussi un temps mort, celui du « déjà-changé » ; l'absolutisation (43) de la cohérence du système identifie contenant et contenu fait de l'utopie un cadre pur, un *non-processus*. Elle projette l'un et l'autre confondus dans la circularité close et anhistorique des jeux sans fin. A cette limite, l'utopie est une défense paradoxale, une métadéfense contre le changement par le changement. Sur une autre limite, vers l'utopie ponctuelle, l'utopie est cette voie oblique qui est le débat interne de l'utopiste et sur laquelle discutent More et Raphaël au Livre I de *l'Utopia* : voie de traverse entre l'ancien et le nouveau monde, entre la folie et la raison, la vie et la mort, le dedans et le dehors (44), l'utopie est alors espace de jeu et d'enjouement ; elle appelle, par la présence-absence du narrateur, de la position d'entre-deux qu'il occupe, un jeu dans l'aire neutre qui est celle de l'espace potentiel. C'est ainsi que l'utopie est vecteur d'innovation, « principe-espérance », transition d'un niveau à un autre ; elle est le non-lieu du « pas-encore-changé ». G. Benrekassa définit avec bonheur l'espace utopique comme celui d'une *digression* : « un écart suspensif que place dans une position particulière le double mouvement ambigu d'ouverture au sens et de fermeture du sens ». Mais cette digression est marquée, ou trop bien réussie, qui « clôt l'aventure sur elle-même et n'offre pas vraiment de possibilité de retour, c'est-à-dire

de suture avec la prose du monde » (op. cit., p. 384).

Ce versant du jeu s'accomplit tendanciellement en atopie, ou utopie ponctuelle. Ici le choc des niveaux logiques hétérogènes est psychiquement nécessaire, socialement entretenu, et artistiquement élaboré pour introduire et maintenir le *désordre* et pour en produire chez le lecteur. L'atopie est la tolérance extrême, voire le culte du paradoxe et le refus de la systématisation (45). L'utopie, à la limite du genre, est ici non pas solution, mais élaboration critique de la crise, instrument de recherche. A cette limite, l'atopie est le travail même du rêve, de l'hallucination, ou de la bouffée délirante.

J'ai mis l'accent, dans cette étude, sur la mentalisation utopique dans l'espace paradoxal, et pas assez encore sur les ressorts psychiques — sur le type de l'angoisse et de satisfaction, notamment narcissique — qui dynamisent la mentalité utopique : c'est l'objet d'une étude en cours de publication. Je voudrais dire dans ces dernières lignes quelques mots de l'usage de l'utopie comme objet transitionnel, objet présenté, trouvé-créé par le lecteur, et d'abord par le « créateur » même. Il est clair maintenant que tout objet n'est pas apte à fonctionner comme objet transitionnel et que celui-ci doit posséder des qualités propres. En ce qui concerne l'œuvre utopique, Marin, Benrekassa et Vuarnet ont précisé la nature littéraire de ces qualités. J'ai tenté d'en montrer certaines propriétés psychologiques dans le cadre d'une lecture psychanalytique. Mais le mot ultime doit revenir à Winnicott, qui écrit cette phrase capitale à propos de l'enfant et qui éclaire le statut transitionnel de l'œuvre culturelle : « Ce n'est pas l'objet, bien entendu, qui est transitionnel. L'objet représente la transition du petit enfant qui passe de l'état d'union avec la mère à l'état où il est en relation avec elle, en tant que quelque chose d'extérieur et de séparé » (1951, in D.W. Winnicott, 1975, p. 26). Peut-on mieux avertir du risque de faire de l'objet transitionnel... un fétiche ?

(43) L'absolutisation est le procédé de la non-division.

(44) C'est à ce titre que L. Marin et G. Benrekassa parlent de quasi-systématisation et de pseudo-clôture de l'utopie. More, en effet insiste à plusieurs endroits du texte, pour figurer cette ouverture, sur les relations des utopiens avec l'extérieur et sur leur curiosité (p. 105, 110, 130 notamment).

(45) La pensée paradoxale de mai-juin 1968 est de ce type : « il est interdit d'interdire » ; « soyez réalistes, demandez l'impossible ».

REFERENCES BIBLIOGRAPHIQUES

- BENREKASSA (G.). — 1974. Le statut du narrateur dans quelques textes dits utopiques. *Revue des Sciences Humaines*, 155, 379-395.
- BERWEILLER (M.). — 1968. T. CAMPANELLA. Article de l'*Encyclopædia Universalis*, 3, 380-331.
- BERWEILLER (M.). — 1973. Thomas MORE. Article de l'*Encyclopædia Universalis*, 16, 70-72.
- CAMPANELLA (T.). — 1643. *La poétique Cité du Soleil. Image d'une République philosophique*. Paris, Librairie philosophique J. Vrin, (1950).
- DESROCHE (M.). — 1973. Utopie. Article de l'*Encyclopædia Universalis*, 16, 557-559.
- DESROCHE (M.). — 1976. Notes sur quelques fragments d'Utopie. *Communications*, 25, 128-136.
- DUVEAU (G.). — 1955. Les contradictions intérieures de l'utopiste. *Bulletin de la Faculté des Lettres de Strasbourg*, 7; repris in DUVEAU G., 1961.
- DUVEAU (G.). — 1961. *Sociologie de l'utopie et autres « essais »*. Paris, P.U.F.
- ENRIQUEZ (M.). — 1977. Analyse possible ou impossible. *Topique*, 18, 49-62.
- FOUCAULT (M.). — 1975. *Surveiller et punir*, Gallimard.
- GABEL (J.). — 1973. Utopie et Schizophrénie. *Encyclopædia Universalis*, 16, 559-560.
- HUXLEY (A.). — 1961. *L'Île*, Paris, Plon, (1963).
- HUXLEY (A.). — 1932. *Le meilleur des mondes*, Paris, Plon (1946).
- KAES (R.). — 1976. *L'appareil psychique groupal. Constructions du groupe*, Paris, Dunod.
- KAES (R.). — 1977a. Crise, rupture et transitionnalité. *Psychologie Clinique*, 1, 38-47.
- KAES (R.). — 1977b. *Métamorphoses de la personnalité et du groupe en situation de crise*. Conférence au Congrès du Syndicat National des Psychologues, Nov. 1976, à paraître in : *Le Psychologue et la Santé*, Toulouse, Privat.
- KAES (R.), ANZIEU (D.). — 1976. *Chronique d'un groupe éphémère. Le groupe du Paradis Perdu*, Paris, Dunod.
- MANNHEIM (K.). — 1936. *Idéologie et utopie*. Paris, Librairie Marcel Rivière, (1956).
- MARIÉ (M.), PARISIS (J.L.), VIARD (J.). — 1976. *Habitants et résidents*. « Les pays du Lubéron ». Marseille, LEST/CNRS.
- MARIÉ (M.) et coll. — 1977. *Situations migratoires*. Paris, Editions Galilée.
- MARIN (L.). — 1973. *Utopiques : jeux d'espace*. Paris, Les Editions de Minuit.
- MARIN (L.). — 1976. Les corps utopiques rabelaisiens. *Littérature*, 21, 35-51.
- MORE (Th.). — 1518. *L'Utopie*. Paris, Nouvel Office d'Édition (1965).
- ORWELL (G.). — 1950. 1984. Paris, Gallimard.
- RACAMIER (P.-C.). — 1973. Entre humour et folie. *Revue Française de Psychanalyse*, XXXVII, 655-668.
- ROUSSILLON (R.). — 1977. *Paradoxe et continuité chez Winnicott : Les défenses paradoxales*. 17 p., manuscrit.
- RUYER (R.). — 1950. *L'utopie et les utopies*, Paris, P.U.F.
- SERVIER (J.). — 1967. *Histoire de l'utopie*. Paris, Gallimard.
- TOURNIER (M.). — 1972. *Vendredi ou les limbes du Pacifique*. Paris, Gallimard.
- TOURNIER (M.). — 1975. *Les Météores*. Paris, Gallimard.
- VERSINS (P.). — 1972. *Encyclopédie de l'utopie, des voyages extraordinaires et de la Science-fiction*. Lausanne, l'Age d'Homme.
- VUARNET (J.-N.). — 1976. Utopie et atopie. *Littérature*, 21, 3-9.
- WATZLAWICK (P.), HELMILCK-BEAVIN J., JACKSON (D.). — 1967. *Une logique de la communication*. Paris, les Editions du Seuil (1972).
- WATZLAWICK (P.), WEAKLAND (J.), FISCH (R.). — 1973. *Changements, paradoxes et psychothérapie*. Paris, les Editions du Seuil (1975).
- WINNICOTT (D.-W.). — 1958. La psychanalyse et le sentiment de la culpabilité, in : *De la pédiatrie à la psychanalyse*. Paris, Payot, 1969.
- WINNICOTT (D.-W.). — 1971. *Jeu et réalité. L'espace potentiel*. Paris, Gallimard (1975).
- WINNICOTT (D.-W.). — 1974. La crainte de l'effondrement. *Nouvelle Revue de Psychanalyse*, 1975, 11, 35-44.