

INTRODUCTION

UN DÉTOUR PAR L'UTOPIE

L'effondrement, en Est-Europe, du communisme stalinisé a mobilisé les fossoyeurs d'émancipation et les embaumeurs d'espérance. A en croire les uns et les autres, le linceul de l'utopie enveloppe le cadavre de Marx et le linceul de Marx enveloppe le cadavre de l'utopie. Mais dans les ruines rôdent encore les spectres de Marx et de l'utopie. Aussi arrive-t-il que l'on annonce que ces spectres reviendront — qu'ils reviennent déjà — et qu'on les laisse parler de leur retour *. Mais que disent-ils ? Comment les entendre sans venir et se tenir à proximité des textes ? L'un des enjeux du présent essai est de leur redonner la parole et d'organiser leur dialogue.

1. Avec l'utopie, malgré l'utopie

Commencer timidement, encore effarouché par le vacarme des condamnations solennelles, et dire, à mi-voix, que bien des chimères doivent être condamnées comme utopiques, mais que toutes les utopies ne sont pas chimères. Laisser le vocable à ses vicissitudes — cette histoire tourmentée d'un mot sommé de dire tant de choses sur des discours et des pratiques si divers — et partir du minimum : utopiques sont les projets qui n'ont pas leur place dans l'ordre social existant. Prendre un peu confiance en soi, et risquer que ce qui n'a pas de lieu n'est pas condamné à n'exister jamais, qu'une place imaginaire n'est pas nécessairement une place vide, qu'une place inoccupée n'est peut-être pas destinée à le rester toujours. Qui tranchera et comment trancher ?

* J. Derrida, *Spectres de Marx*, Galilée, 1993.

Utopie contre utopie ? Les possibles lovés dans une réalité indéfectible sont topiques parce qu'ils sont sédentaires. Les possibles dénichés par notre convoitise sont utopiques parce qu'elle est nomade : en quête d'oasis où faire escale, à défaut de pouvoir s'y établir durablement. Mais les espérances peuvent être trompeuses, autant que les apparences. L'utopie est exil : mouvement d'écart absolu. L'utopie est exode : mouvement de fondation radicale. Mais elle peut emprunter de mauvais chemins qui ne mènent nulle part. Les utopies oniriques avouent qu'elles poursuivent un rêve parce que le rêve les poursuit : elles n'ont pas l'intention de s'éveiller. Pourtant, l'exploration n'est pas condamnée à n'être qu'un voyage imaginaire. Les utopies héroïques tentent de cliver le cours de l'histoire, mais dans le dos de toute forme d'histoire : elles ne tardent jamais à s'enliser dans leur voie sans issue. Pourtant, les bifurcations ne sont pas destinées à n'ouvrir que des chemins de traverse. Mais comment savoir ce qui peut être avant que cela ne soit ? Si c'est chimère que de tenter de répondre à cette question, toutes les utopies sont chimériques. Pourtant, l'utopie chimérique — ce n'est donc pas un pléonasme — n'est pas toute l'utopie. Il faut alors y regarder de plus près.

Le concept d'utopie est, d'entrée de jeu, déstabilisé par son ambiguïté puisque, simultanément, il exhibe un genre de discours et en évalue la démarche et les conclusions : désignations théoriques et assignations polémiques échangent en permanence leurs effets de sens. L'ambiguïté du vocable se double de l'ambivalence des évaluations qui tantôt dénoncent des propositions illusoire et tantôt, mais plus rarement, consacrent des idées régulatrices. La conséquence est immédiate : la notion d'utopie franchit les limites du genre utopique proprement dit pour qualifier, selon son ambivalence native, tout idéal non réalisable ou tout idéal non réalisé ; et pour désigner, alternativement, tantôt la part d'irréalité ou d'impossibilité que comporte ce que les hommes désignent comme possible et idéal, tantôt la part de réel ou de possible que comprend ce que les hommes déclarent impossible. L'utopie peut donc se dire en un double sens : le concept d'utopie, d'emblée, se dédouble et ce dédoublement peut affecter une même utopie. Celle de Marx comprise, mais n'anticipons pas.

Le concept d'utopie est donc immédiatement scindé : entre le concept d'une impossibilité absolue et des perfections imaginaires, et celui des impossibilités relatives et des émancipations nécessaires ; entre l'utopie qui se détourne de toute politique et l'utopie qui prend la politique à rebours ; entre le concept antonyme de toute

stratégie et le concept synonyme d'une autre stratégie. Sous ces clivages, on peut entrevoir une même tentative d'établir une distinction entre l'utopie chimérique et l'utopie stratégique. Utopie stratégique ? L'un des objectifs du présent essai est de donner quelque consistance à ce « logarithme jaune ».

Mais l'utopie est-elle un concept ? On peut, à bon droit, en douter *. Le concept d'utopie menace d'être pulvérisé, aussitôt construit, par les polémiques qui se nouent autour de lui et par les combats dont il est l'enjeu. Et cette instabilité évaluative renvoie à une apesanteur explicative : du moins tant que l'on tente de constituer sous un concept englobant un genre littéraire et/ou philosophique, un type de mentalité ou de rationalité — une structure invariante à partir de laquelle se distribueraient les variétés et les variations d'une éternelle utopie.

Certes, on ne saurait négliger les bénéfiques descriptifs d'une approche centrée sur le genre littéraire, du moins quand cette approche permet de cerner les particularités du récit utopique et les effets propres aux contraintes qu'impose ce récit. Mais le genre littéraire n'est ni unifié ni autonome : non seulement il varie avec les autres formes littéraires, mais il dépend de présupposés théoriques dont il épouse la diversité. Comment, dès lors, isoler le genre littéraire du genre philosophique ? Certes, on ne saurait mépriser les bénéfiques explicatifs d'une approche par les présupposés théoriques des formes narratives, mais c'est pour voir surgir aussitôt le problème de l'unité et de l'insularité du genre philosophique lui-même ¹. Aussi, à défaut de parvenir à s'assurer de l'unité du genre, peut-on s'efforcer de dégager l'unité de son inspiration et de prendre ce genre insaisissable pour une manifestation privilégiée d'un type qui l'englobe et le déborde : l'utopisme, si l'on veut.

Mais c'est pour retrouver, avec le bénéfice d'un fort potentiel de description et de détection, des déficits équivalents aux précédents. De quel type s'agit-il et quelle est sa spécificité ? Est-il question d'un type de discours (ou de rationalité) ou bien d'un type de conscience (ou de mentalité) ? Dans ce dernier cas, ce type est-il indexé sur des idées ou sur des images ? Et, dans tous les cas, s'agit-il d'un type empirique — c'est-à-dire empiriquement décelable, mais doté d'une autonomie qui lui permettrait de transcender l'histoire — ou s'agit-il d'un type idéal — c'est-à-dire empiriquement

* G. Raullet, « L'utopie est-elle un concept ? », *Lignes* n° 17, octobre 1992, p. 102-117.

confirmé sans doute, mais construit à des fins de compréhension ? Mais surtout : existe-t-il une rationalité et un imaginaire propres à l'utopie ou, plutôt, une histoire de la rationalité et de l'imaginaire dont les utopies sont à la fois des moments et des formes d'expression ? Encore une fois un concept général de l'utopie menace de nous échapper car, s'il existe une invariance de l'utopie, elle ne se confond pas avec l'invariance d'un type, fût-il affecté d'une suffisante plasticité historique : l'histoire des paradigmes n'est pas toute l'histoire ².

Aussi semble-t-il préférable de suivre la méthode que propose Ernst Bloch quand il s'attache à montrer que « les utopies ont leur itinéraire », dans la mesure où elles traduisent « la tendance de leur époque », et qu'elles ont leurs variétés, dans la mesure où elles expriment « la diversité de leurs lieux de naissance respectifs ». Ainsi, « les utopies sont encore moins issues des tiroirs de possibilités aprioristiques coupées de l'Histoire qu'elles ne le sont des profondeurs de la psychè individuelle. C'est à l'intérieur de l'Histoire que toutes les possibilités deviennent possibles, et là uniquement. Même le novum qu'est l'abolition de la propriété privée (...), même ce novum *n'est pas a priori invariant* (...). *Seule l'intention utopique est invariante* * . »

Qu'est-ce que l'utopie ? Les réponses à cette question, quand elle est replacée dans son contexte non plus théorique, mais polémique, se distribuent, entre les deux pôles où se tiennent les pourfendeurs et les défenseurs de l'utopie.

Pour les premiers, l'utopie n'est qu'un genre littéraire et/ou philosophique dont les invariants révèlent un sens latent que les tentatives de réalisation rendraient manifeste : des perfections imaginaires vouées à un destin autoritaire ou totalitaire. Pour atteindre cette conclusion par le plus court chemin, il suffit de distinguer à grands traits pour les condamner, alternativement ou solidairement, l'*utopisme* (inévitablement totalitaire) et le *millénarisme* (inexorablement sectaire) ; il suffit de croiser les verdicts qui permettent de dénoncer l'intolérable dans l'utopisme sans avoir à se prononcer sur ce qui est impossible, et de dénoncer l'impossible dans le messianisme sans avoir à se prononcer sur ce qui le rend intolérable.

La critique des emardées liberticides de l'utopie vise en elle une frénésie de l'ordre, très tôt repérée par la critique libérale du XIX^e siècle. Dans cette optique, la nocivité de l'utopie, qu'on la distingue

* E. Bloch, *Le Principe Espérance*, t. 2, Gallimard, 1982, p. 45-46.

ou non du millénarisme proprement dit, est généralement mise au compte des débordements de la raison : les invariants de l'utopie révéleraient un rationalisme outrancier ou pervers, abusif ou morbide et, pour finir, totalitaire. Tout n'est pas faux dans ces analyses, mais tout y est généralement trop simple. La rationalité de l'utopie ne lui appartient pas en propre ; cette rationalité n'est pas sans histoire ; l'utopie ne se laisse pas enfermer dans un type unifié ; l'explication du totalitarisme mérite mieux qu'une mise en équation futile avec l'utopie, quand l'équation n'est rendue possible que par le triple coup de force de la réduction de la diversité des utopies, de la dilution de la particularité des totalitarismes et de l'éradication de leurs causes historiques *. Quant à la critique des échauffourées rédemptrices — sur laquelle nous reviendrons —, elle se borne en général à mettre en scène l'ivresse des théories et les excès des mouvements millénaristes ; mais mise en scène n'est pas raison.

Pour les amis de l'utopie, quand ils suivent la leçon de Bloch, la structure invariante et immobile des utopies apparaît comme l'artefact résiduel d'une reconstruction spéculative : les utopies ont leur itinéraire ; seule l'intention utopique est invariante. L'utopie ne saurait être enfermée dans un genre ; l'utopie est une fonction où se croisent la pensée et le réel. Quelle est cette intention ? quelle est cette fonction ? L'intention peut sommairement se définir ainsi : la détection des possibilités contrariées par l'ordre social établi. Mais l'intention n'épuise pas la fonction : c'est parce que l'utopie habite le changement social lui-même que la réalité s'offre aux tentatives de détecter sa propension utopique — ce réel inscrit au revers du réel — et de convoiter son accomplissement.

Bien sûr, les utopies se divisent sur l'objet de leur convoitise, entre les utopies avides d'ordre (et de restauration) et les utopies anxieuses de liberté (et d'émancipation) : entre les utopies autoritaires et les utopies libertaires. Bien sûr, les utopies se partagent sur la méthode, entre celles qui rompent prématurément avec la réalité donnée et celles qui se fondent sur une réalité latente : entre les utopies abstraites et les utopies concrètes. Bien sûr, les utopies divergent sur la fonction qu'elles remplissent et sur le rôle qu'elles s'attribuent : entre les utopies projetées et les utopies pratiquées ; entre les utopies oniriques ou héroïques, mais somme toute velléitaires tant qu'elles restent doctrinaires ; et entre ces utopies

* M. Abensour, « Les Maîtres rêveurs », *Libre*, n° 4, 1978 ; B. Baczkowski, *Les Imaginaires sociaux*, Payot, 1984, p. 127-148.

doctrinaires et les utopies révolutionnaires. L'espérance utopique, enfin, quand elle est désarmée, se polarise entre des utopies opératives, confiées à des souhaits, et des utopies prédictives, rivées à des promesses.

On pourrait multiplier ces partages, que toutes les utopies — chaque utopie — chevauchent sans parvenir jamais à les résorber complètement : au point que même les amis de l'utopie peuvent être tentés de ne retenir que l'une de ses formes pour récuser, tous comptes faits, l'utopie comme telle. Mais les itinéraires de l'utopie laissent penser que la critique de l'utopie appartient à l'utopie elle-même. Les utopies (jusque dans les contre-utopies qui les dénoncent) ne cessent de se reprendre et de se répondre ; et les amis de l'utopie la suivent comme son ombre pour apprendre à lire les différences abolies par ses adversaires. L'utopie est autocritique.

Rien n'est plus actuel alors que cette question qui n'a jamais vraiment cessé de l'être : par-delà les vœux pieux et les promesses vides, *quelle utopie appelle l'autocritique de l'utopie ?* La réponse à cette question appartient et n'appartient pas à la philosophie.

Utopie contre philosophie ? « Chaque fois, c'est avec l'utopie que la philosophie devient politique et mène au plus haut point la critique de son époque. » Deleuze et Guattari, pour désigner la politique de la philosophie, risquent le mot : utopie. Mais c'est pour aussitôt s'interroger : « Peut-être toutefois l'utopie n'est-elle pas le meilleur mot, compte tenu du sens mutilé que l'opinion lui a donné * ? » Le mot pourtant ne doit pas nous effrayer car, dans toutes les tentatives d'en mutiler le sens, ce sens transparaît : l'utopie est l'enjeu d'un débat, parce que la distinction entre le possible et l'impossible est l'enjeu d'un combat. Cela suffirait à indiquer que l'utopie n'est pas seulement un concept, ou du moins que, prise dans son meilleur sens, elle ne peut être que le concept d'un bon combat.

Est-elle au moins un bon concept pour ce combat ? Deleuze et Guattari en doutent : « L'utopie, disent-ils, n'est pas un bon concept parce que, même quand elle s'oppose à l'Histoire, elle s'y réfère encore et s'y inscrit comme idéal ou comme motivation », alors que la philosophie diagnostique et expérimente des devenirs.

L'indication est précieuse et soulève une question décisive : l'utopie est-elle un bon concept dès lors qu'elle se réfère à l'histoire ?

* G. Deleuze et F. Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie ?*, éd. de Minuit, 1991, p. 95-96 et 106-108 (librement commenté par R. Schérer dans « Philosophie et utopie », *Lignes*, n° 17, octobre 1992, p. 66-87).

Mais cette question renvoie à cette autre : peut-on dire de *toute* philosophie qu'elle s'oppose à l'histoire et se défie de l'utopie pour le bon motif ? Il faut alors revenir aux raisons de l'utopie. Si l'utopie s'oppose à l'histoire, c'est parce que l'histoire ne dévore pas seulement ses propres enfants : elle se dévore elle-même. A supposer qu'elle soit un livre, c'est un livre qui arrache lui-même ses pages de bonheur et ses chapitres d'utopie. Son passage est cette catastrophe. L'utopie, même la plus faible, est une tentative de conjurer cette catastrophe, alors qu'il arrive à la philosophie de s'en détourner.

Sans utopie, la philosophie battraît à chaque passage de l'histoire, comme les portes d'un saloon à l'entrée d'un nouvel arrivant. La philosophie vibre dans ses gonds au passage de l'histoire ; mais, arrimée à son chambranle, elle se défend généralement de l'utopie, même lorsqu'elle l'approuve. Ainsi en va-t-il des philosophies qui se veulent impassibles. La chouette de Minerve, postée sur les hauteurs, peut alors avoir la larme à l'œil en contemplant le spectacle du monde et le trouver intolérable. Mais — quand, avide de sens, sous couvert de comprendre sans rire ni pleurer, elle s'empresse de gagner les hauteurs sereines ; quand, affamée d'ontologie fondamentale, sous couvert d'abandonner les discours édifiants, elle déserte tout savoir guidé par un intérêt d'émancipation —, la philosophie finit par ne dénoncer comme cauchemar que ce qui rend impossible son propre rêve. Et, lorsqu'il lui arrive de tenter de dire non comment le monde doit être pensé, mais comment il peut ou doit être transformé, quand la philosophie, enfin, consent à l'utopie, elle s'arrête sur le seuil, effrayée de sa propre audace. Ce qui sous la plume de Kant révolutionnaire peut encore se comprendre comme l'effet d'une duplicité partiellement dictée par la censure, devient sa règle d'or : « Il est *doux* (...) d'imaginer des constitutions répondant aux exigences de la Raison (...), mais il est *téméraire* de les proposer et *coupable* de soulever le peuple pour abolir ce qui présentement existe* ». »

Sans utopie, la philosophie, en prenant son envol à la tombée de la nuit, abandonnerait le monde tel qu'il fut et tel qu'il est à son sommeil, avant de s'abîmer elle-même dans un profond sommeil idéologique. Ainsi, quand une philosophie ne nous propose, tout compte fait, que d'accomplir sa propre rationalité ou d'accomplir la rationalité immanente du monde, c'est qu'elle n'est elle-même

* E. Kant, *Le Conflit des facultés*, dans *La Philosophie de l'histoire* (opuscules), textes réunis et traduits par S. Piobetta, Aubier, 1947, p. 231 ; A. Tosel, *Kant révolutionnaire. Droit et politique*, PUF, 1988.

qu'une rationalisation de la domination : telle est la leçon de la dialectique de la raison, dont la première version fut écrite, à sa façon, par Fourier, dénonciateur véhément de « la dépravation de la raison par les sciences incertaines », c'est-à-dire par la philosophie *. Quand une philosophie ne nous propose, tout compte fait, pour changer le monde, que de changer notre interprétation du monde, c'est qu'elle n'est elle-même qu'une interprétation du monde : telle est la leçon de Marx. Cette leçon invite, selon le mot d'Engels, à opérer une « sortie » (*Ausgang*) de la philosophie, peut-être sans retour, sans doute sans tentative de fonder une nouvelle philosophie **. L'utopie invite à sortir de la philosophie et à faire sortir la philosophie de ses gonds.

Mais la Raison n'est nullement réductible à la domination : sous son concept gît une utopie secrète. La philosophie n'est pas réductible à l'idéologie : l'utopie est présente au sein de toute philosophie, fût-elle la plus complaisante, quand dans ses concepts elle propose son propre excédent utopique. L'utopie peut même être fichée au cœur d'une philosophie et constituer son moment de vérité autocritique. Il faut alors revenir à la philosophie pour lui demander de penser le possible utopique que telle philosophie particulière, voire toute philosophie, avait d'abord exclu, et remettre ainsi la philosophie dans ses gonds.

L'utopie invite à écarter de notre horizon — nous laissant cependant des concepts en jachère — toutes les philosophies qui écartent la réalité du possible ou se méprennent sur son contenu. Mais l'utopie n'est-elle pas le concept même de cette méprise qui interdit de savoir à quel possible se vouer, au risque que l'exil ne se transforme en fuite et que l'exode ne se transforme en errance ? Et la philosophie ne menace-t-elle pas de conforter cette méprise quand elle prend l'utopie au piège d'un concept ontologique du possible ? Quand le possible — le non-encore-être — reste niché dans l'être, déjà là mais pas encore présent — simplement en attente de son accomplissement ? Marx et Bloch, me semble-t-il, se sont laissés prendre au piège. Mais, ici encore, n'anticipons pas.

L'utopie n'est pas un bon concept pour désigner la politique de toute philosophie : l'utopie est plutôt ce moment de la pensée et

* T.W. Adorno et M. Horkheimer, *La Dialectique de la raison*, Gallimard, Tel, 1983 ; Fourier, *Le Nouveau Désordre amoureux*, Slatkine Reprints, 1979, p. 412-424.

** G. Labica, *Le Statut marxiste de la philosophie*, éd. Complexes, 1976 ; É. Balibar, *La Philosophie de Marx*, La Découverte, 1993.

de l'action qui fait sortir la philosophie de ses gonds avant de la remettre dans ses gonds. Si l'utopie déçoit la philosophie, l'utopie n'a pas toujours la philosophie qu'elle mérite ; si l'utopie a des comptes à rendre à la philosophie, la philosophie doit rendre des comptes à l'utopie. Car utopie et philosophie ne cessent de se croiser ; et l'utopie, ballottée entre des possibles abstraits (dessinés par des souhaits sans densité) et des possibles essentiels (confiés à des promesses sans consistance), revient sans cesse à la philosophie, pour qu'elle soutienne son pari : un pari sur l'impossible *. Mais pas de pari, sans projet : l'utopie de bon aloi requiert un concept historique du possible qui soit son concept stratégique. Car l'utopie reste dérisoire quand, gonflée d'espérances livrées à l'atopie et à l'achronie, elle s'oppose à toute stratégie ; quand, compensatoire ou prémonitoire, elle tente de doubler par une histoire imaginaire ou par une histoire tutélaire, l'histoire empirique à laquelle « elle ne cesse de se référer ».

Utopie contre histoire ? Ainsi, pour répondre à l'objection de Deleuze et Guattari, il faut commencer par en préciser les termes. Sans doute est-il vrai, comme ils le soutiennent, que la philosophie bien comprise appelle non à réfléchir l'histoire, mais à diagnostiquer des devenirs, et à s'emparer non du présent, mais de l'actuel. Mais une telle opposition ne divise-t-elle pas au moins autant la philosophie que l'utopie ? Et l'histoire est-elle à ce point unifiée que tout pas en sa direction menace de nous y enliser ? A quelle histoire se réfèrent les utopies abstraites quand, sous des formes diverses, elles s'y opposent ? Une histoire saisie dans sa pure facticité et son intolérable opacité. Et c'est parce qu'elles ne peuvent trouver dans cette histoire dont elles désespèrent les conditions de leur accomplissement que les utopies abstraites (qu'elles s'abandonnent aux délices de leurs fictions ou qu'elles se risquent aux périls de l'action) s'offrent en compensation — « comme idéal ou comme motivation ». Pourtant, aux utopies engluées dans l'histoire qu'elles récusent, s'opposent ou peuvent s'opposer les utopies qui, parce qu'elles se réfèrent à la face souterraine de l'histoire contre sa face officielle, donnent rendez-vous à la philosophie.

L'utopie est exil : mouvement d'écart absolu, qui en appelle à d'autres possibles, aux formes contrariées du possible. L'utopie est exode : mouvement de fondation radicale, qui en appelle à une autre histoire, au versant caché de l'histoire. Quelle est l'histoire

* R. Schérer, *Pari sur l'impossible*, Presses universitaires de Vincennes, 1989.

invoquée et convoquée par l'utopie devenue concrète ? Non pas cette histoire enfermée dans le temps linéaire, parfois démembré en régions et fractionné en périodes, mais une histoire contrariée qui se tient sur le seuil de l'histoire que l'on dit réelle, qui la double comme son ombre et qui la hante. Cette doublure cependant n'est pas — ou pas seulement — une histoire spectrale dont on guette le retour à la nuit tombée : c'est une histoire volcanique qui foment des éruptions et, de loin en loin, déchire l'histoire plombée par le temps homogène et vide. Cette doublure de l'histoire officielle n'est pas sa pâle imitation, mais son revers intérieur — bord extrême de toute actualité sans laquelle les événements ne seraient que poussière : une histoire virtuelle et cependant réelle, contrariée et cependant active, une histoire déjà là, mais qui n'a pas trouvé sa place, qui est annoncée parce qu'elle s'annonce, possible et non promise ; l'histoire des bifurcations improbables et nécessaires ; une histoire utopique, sans être imaginaire, possible sans être irréaliste. L'histoire dont Benjamin — on l'aura reconnu — fut une sentinelle*.

Cette histoire virtuelle, dont la positivité n'est pas positive et dont la négativité n'est pas néant, dont l'annonce n'est pas prophétique et l'attente n'est pas inactive, cette histoire disruptive peut être comprise, si l'on veut, comme une histoire messianique, mais sans messianisme : c'est avec elle que l'utopie tente depuis longtemps d'opérer sa jonction après en avoir été depuis longtemps séparée**. Car, sous le vêtement des utopies consolatrices et des messianismes rédempteurs, l'utopique et le messianique — déchirure dans l'espace et déchirure dans le temps — opposent leurs perfections salvatrices, exaucées par une humanité de rêve ou par une divinité d'emprunt. Pourtant, n'est-il pas concevable de renoncer aux costumes de la Fondation et aux haillons de la Foi sans abandonner leur héritage — pour penser le messianique comme la temporalité adéquate à l'inscription de l'utopique ? Car ni l'histoire ni le temps ne sont des blocs sans failles. Viennent alors les plus utopiques de toutes les questions : quelles sont ces lézardes du temps que nous pouvons opposer à ses rides ? Les fractures de

* D. Bensaïd, *Walter Benjamin, Sentinelle messianique à la gauche du possible*, Plon, 1990.

** G. Raullet, « Eschatologie et utopie ou la découverte de l'histoire », in *Stratégies de l'utopie*, colloque organisé par P. Furter et G. Raullet, éd. Galilée, 1979, p. 171-179. Également : M. Buber, *Utopie et socialisme* (1950), 1977, Aubier Montaigne.

son cours monotone qui ne se confondent pas avec ses bégaïements ? Les événements qui ne retombent pas en poussière mais se lèvent en nuées ? Comment préparer les avènements ? Quel possible dans quelle histoire ? Quel savoir pour quel projet ? Ces questions qui n'ont cessé de recevoir leurs réponses utopiques ont reçu aussi leurs réponses du côté de chez Marx.

2. Avec Marx, malgré Marx

Aux utopies qui confient à des projections et à des évasions imaginaires le soin d'accomplir leurs projets — aux utopies prises en flagrant délit de fuite éperdue et d'errance sans fin —, Marx aurait opposé, sans renier tout ou partie de leurs aspirations, le sol historique et stratégique où prendre pied sans prendre racine. Le passage du socialisme de l'utopie à la science ou de l'utopie abstraite à l'utopie concrète aurait accompli, du moins en pensée, la rupture décisive et ouvert un chemin qu'il ne restait plus qu'à emprunter. Hypothèses devenues certitudes, convictions devenues croyances : faut-il insister sur toutes les raisons d'en douter ? Mais pas au point de s'en remettre à l'illusion d'une histoire qui tirerait elle-même ses propres leçons : sans détour par Marx, aucun détour par l'utopie ne permettrait de donner de nouvelles chances à une théorie et à une stratégie de l'émancipation. Aussi devons-nous poser face à Marx notre question initiale — *quelle utopie appelle l'autocritique de l'utopie ?* — pour la convertir en cette autre question : *quel héritage utopique de Marx appelle la critique de Marx ?*

Mais existe-t-il seulement un héritage ? Rescapé du naufrage, un marxisme mi-mondain mi-savant, qu'il en revendique le titre ou qu'il le récuse, pointe le nez et, croyant ainsi sauver l'essentiel, propose de ranger le communisme de Marx au magasin des accessoires de sa pensée, pour ne conserver que la caisse à outils où chacun, économiste, historien, philosophe, selon sa discipline, trouverait des instruments nécessaires à ses grandes recherches ou à ses petits bricolages. Cela n'est pas rien, mais cela n'est pas tout. La théorie de Marx n'est pas indépendante de son projet : fonder sur la critique scientifique de l'ordre social existant la perspective d'une émancipation radicale, à laquelle Marx réservait le vocable de communisme. Et ce projet mérite mieux qu'une mise à la retraite anticipée. Avouons cette singulière obstination, partagée, nous le savons, avec d'autres : prendre le communisme de Marx au sérieux.