

L'IDEOLOGIE MODERNISTE ET L'UTOPIE.

par *Frédéric Lemarchand*

Le triomphe de la Raison s'est concrétisé par une forme de libération du sens, des idées, et a entraîné le déracinement des hommes, dans les *processus* révolutionnaire puis technicien, lesquels érigent la *rupture* comme seul moyen possible de transformation. Ce mouvement s'est constitué dès son origine en tant que projection dans l'avenir, comme « devenir en puissance », c'est le sens fort justement donné par E. Bloch¹ à l'utopie. La modernité s'est donc d'abord constituée comme utopie positive, au XVIIIème siècle, où l'idée de progrès a entraîné de nombreux philosophes, juristes et écrivains à penser le *non-encore-advenu*² d'une société en pleine métamorphose. Il ne fait aucun doute que la force de l'utopie, son caractère fondamentalement mobilisant, a joué une large part dans le passage - à l'acte - de la modernité des idées, *via* la rationalisation, au *processus* de modernisation ou, en d'autres termes : d'une mise en ordre du monde à une mise en mouvement du monde.

L'utopie d'avant l'histoire.

Si l'on peut déceler des formes d'utopie chez les anciens³, aux premiers âges de notre civilisation, nous pouvons dire qu'elle ne prendra son sens moderne qu'avec le développement de la pensée humaniste de la Renaissance. La première véritable utopie moderne fut celle de Th. More, avocat et grand chancelier de Londres au début du XVIème siècle, qui défendit avec ardeur la foi chrétienne et l'unité de l'Eglise catholique contre le mouvement de la Réforme. Sise dans une île, qui n'est pas sans rappeler l'Atlantide décrite par Platon, son *Utopie*⁴ visait à

¹ Bloch E., *L'esprit de l'utopie*, Paris, Gallimard, 1977. L'auteur passe en revue, dans ce texte imposant, les diverses expressions de l'utopie depuis l'antiquité jusqu'au socialisme. Il analyse la fonction philosophique de ces « épures d'un monde meilleur », saluant le *novum* dans sa radicalité, par la théorie du non-encore-advenu (*Vorschein*), au sens du pré-apparaître. L'utopie constitue, pour lui, l'attente universelle d'une patrie (*Heimat*) comme « lieu d'identité avec soi-même et avec les choses ».

² Bloch E., Op. Cit. Voir également *Le Principe espérance*, Paris, 3 vol., 1976-1991.

³ Aristote dans *La Politique*, ou Platon dans *La République*, se réfèrent tous deux au récit utopique qui décrit, dans un pays imaginaire, un idéal d'organisation politique de la communauté humaine. L'urbaniste et architecte Hippodamos de Milet « qui inventa le tracé géométrique des villes et découpa le Pirée en Damier » (Aristote), voulait transposer dans la ville l'ordre et l'harmonie de l'Univers, pour garantir à l'homme le bonheur et la vertu, et le préserver du malheur. Platon fonde, quant à lui, son projet de législation pour Athènes, dans un récit mythique des origines qu'il rapporte à l'existence de la cité idéale disparue, l'Atlantide.

⁴ More Th., *Utopie*, 1516, Paris, Garnier-Flmmarion, 1987.

dénoncer les pratiques judiciaires des Etats européens et les problèmes moraux et économiques qui pouvaient s'y poser en son temps, contre ce qu'il nommait *l'hybris* politique. Il y oppose, dans sa construction imaginaire, un idéal de justice sociale et d'ordre moral. Avec lui s'inaugure une longue tradition utopiste au sens où il consacre une partie importante de son travail aux questions de moeurs, le communisme auquel il aspire ne semblant pouvoir fonctionner qu'au détriment de la liberté de ces derniers. Tout y est totalement codifié et est résolument politique, jusque dans les moindres détails de la vie quotidienne. Le souci de More était en fait de créer un état libéral qui permette à la fois de satisfaire les besoins et de respecter les droits de chacun, la société égalitaire étant celle de tous les habitants, et non pas d'une communauté aristocratique.

Avec l'œuvre de More, l'idée d'une certaine détermination historique est déjà lisible dans la pensée politique. Nous pourrions même émettre l'hypothèse suivante : l'émergence de l'utopie comme genre est corrélative de celle, occidentale, d'Histoire, une histoire qui contient elle-même une pluralité de possibles susceptibles de se réaliser. C'est justement à partir de cette existence des possibles, de ce qu'il pourrait en advenir autrement, que la critique, et donc l'Histoire, deviennent à leur tour possibles. Il s'agit bien ici d'une critique radicale de la société, de l'idée de reprendre un commencement, de repartir à zéro, sur un mode, pour *construire à côté*, mais seulement dans un à-côté imaginaire. Les structures sociales et politiques, si elles ne sont pas directement menacées par l'utopie de More, ne sont plus pour autant symboliquement immuables. La découverte du nouveau monde, qu'H. Arendt considérait comme l'un des événements fondateurs de la modernité⁵, aura certainement précipité la possibilité d'une telle critique dans imaginaire social et politique chez More. L'utopie, pour ce dernier, pourrait être comprise comme une *mise en suspension* de l'histoire, tout en entretenant avec elle, c'est-à-dire la réalité de l'époque, de nombreux liens : elle se pose comme une critique de la société existante ; l'utopie répond à un principe de possibilité, elle doit rester imaginable, pensable et donc, potentiellement réalisable, d'où le souci permanent de description du réel dans ses moindres détails, au sens anthropographique, chez l'utopiste ; enfin, l'imagination utopique s'inscrit dans celle des grandes découvertes scientifiques de la Renaissance, qui étaient à l'époque, parfaitement nouvelles et

⁵ « Trois grands événements dominent le seuil de l'époque et en fixent le caractère : la découverte de l'Amérique, suivie de l'exploration du globe tout entier ; la réforme, qui, en expropriant les biens ecclésiastiques et monastiques, commença le double processus de l'expropriation individuelle et d'accumulation de la richesse sociale ; l'invention du télescope et l'avènement d'une science nouvelle qui considère la nature terrestre du point de vue de l'univers ». H. Arendt, *Condition de l'homme moderne*, coll. Agora, Paris, Presses Pocket, 1988. p. 315.

contemporaines. Même lorsqu'elle est rustique (comme celle de Mendras⁶ dans les années 1970), l'utopie présente toujours un caractère de contemporanéité qui en fait une projection - un projet - dans l'avenir, une possibilité de devenir, et jamais un retour vers le passé.

Pourtant, l'utopie de More n'a pas encore la *puissance* des utopies qui prendront corps essentiellement aux XVIII^{ème} et XIX^{ème} siècle. C'est qu'en effet il ne s'agissait pas, pour lui, de considérer son *Utopie* comme un espoir, mais seulement comme un souhait. Elle exprime, en cela, pleinement le sens premier de l'utopie, *l'ou-topos*, qui signifie littéralement « qui n'a pas de lieu », et donc « qui n'a jamais eu », et « qui n'aura jamais lieu ». Une fois relatée, l'utopie de More se trouve comme abandonnée à son irréalité, au domaine de l'imaginaire pur, l'auteur ne réalisant pas le pari qu'un jour, elle puisse se réaliser. En ce sens, elle reste, à l'époque, suspendue hors de l'histoire, assignée au monde des idées, et suspendue hors du temps : le temps cyclique et saisonnier de la nature qui rythme la vie des habitants de l'Utopie de More, rassemblés en familles paysannes, cellules de base du système politique qu'il a imaginé. More resta d'ailleurs fermement opposé aux révoltes populaires et paysannes qui sévirent en Allemagne en 1525, dirigées par Th. Münzer, qui faisait de la religion réformée par Luther le porte-parole du mouvement révolutionnaire, et dans lequel More aurait pu nourrir quelque espoir de changement de l'ordre qu'il critiquait. Si elle est résolument anthropocentriste, au sens où elle tend vers une indépendance totale de l'homme et de l'Etat à l'égard de la religion, l'utopie restera depuis l'âge classique jusque dans sa forme scientifique chez Bacon (*La nouvelle Atlantide*, 1627), hors de l'histoire. L'idée de la perfectibilité de l'homme et de la société donna, certes, une nouvelle dimension au monde utopique, celle d'une évolution interne totalement rationalisée, directement liée au progrès historiques des sciences et des arts, mais il faudra attendre le XVIII^{ème} siècle pour que l'idée de progrès entre définitivement en utopie. Philosophes, juristes ou écrivains n'auront plus seulement recours à l'utopie dans une perspective réconciliatrice et réunificatrice, pour suggérer des solutions aux problèmes socio-politiques, mais pour critiquer de façon radicale la société, à laquelle ils présentent une alternative au nom du bonheur des peuples. Pour reprendre la formule de B. Baczko : « *l'utopie est une réponse donnée aux inquiétudes, espoirs et rêves inassouvis du siècle ; elle apparaît aussi comme une limite vers laquelle tendent la réflexion et l'imagination, comme une dimension cachée d'une idée, comme l'horizon lointain d'une recherche* »⁷.

⁶ Mendras, H. *Voyage au pays de l'utopie rustique*, Paris, Acte Sud., 1992.

⁷ Baczko B., *Lumières de l'Utopie*, Paris, Payot, 1978.

L'utopie comme critique historique.

Le XVIIIème siècle a connu l'essor de l'utopie comme genre littéraire, signe de son appréciation par de nombreux lecteurs, d'autant plus que celle-ci, alors qualifiée de « radieuse », véhiculait, avec l'optimisme leibnizien, des images du bonheur. L'interrogation fondamentale des philosophes portait alors sur l'idée de progrès, au sens où il s'agissait de savoir si le développement des sciences et des techniques pouvait être accompagné d'un progrès moral et politique. Qu'elles soient « communistes » ou « libérales », les utopies des Lumières se sont fondées dans une idéologie de la conciliation harmonieuse de la justice sociale, de la vertu morale et du bonheur des hommes. La recherche d'une harmonisation avec la loi naturelle, a débouché, dans l'utopie, sur le modèle d'une société égalitaire et communautaire, de l'utopie des *Lettres persanes* de Montesquieu (1627), basée sur la recherche de l'état de nature où les hommes, les Troglodytes, mènent une vie paisible sans gouvernement, ni science, ni art, à celle de Morelly (*Le Code de la nature*, 1755), qui reprend la thèse de Rousseau selon laquelle le développement des arts et des sciences engendre la dégradation des mœurs dans la société, dégradation contre laquelle peut lutter par un système de lois et d'institutions. Les utopies du XVIIIème, dont nous ne donnerons pas ici de détail⁸, aspiraient toutes, en effet, à l'uniformisation des hommes et des femmes par l'égalité morale en excluant de la société des facteurs de différences (la propriété privée, les arts, ...). L'utopie agricole de Restif de la Bretonne (*Le paysan perverti*, 1776) qui décrivait la vie d'un village communautaire de cent familles paysannes dirigé par un curé élu, inspira directement les phalanstères de Fourier au XIXème siècle et marque, en cela, l'origine du socialisme utopique. Il contribuera aussi au rapprochement des utopies lointaines et exotiques, purement imaginaires, de *l'ici et maintenant* des sociétés occidentales en décrivant des paysans de la campagne française. Ce rapprochement a constitué, dans l'utopie, une véritable rupture par laquelle elle a échappé à son contingentement, depuis More, au monde des idées pour devenir une promesse de réalité, ou encore : la promesse d'une Histoire. Mentionnons, pour l'heure, que la figure du paysan est apparue, au fondement même de l'interrogation des Lumières sur le sens du progrès, des méfaits possibles de la rationalisation du monde et du devenir des hommes, comme un remède idéal, l'image d'un être stable, modéré et surtout *enraciné*, ce que le discours des physiocrates incarnera dans la pensée économique. La mise en exergue du

⁸ Nous renvoyons au « classique » ouvrage de Jean Servier, *Histoire de l'utopie*, Paris, Gallimard, 1967.

paysan n'aura eu cesse, depuis ce temps, et en particulier de manière *inauthentique* sous le régime de Vichy en France, d'incarner la vertu, le retour à la terre, bref l'antidote aux conséquences de la modernité⁹.

Comme l'a analysé Max Weber, le développement du machinisme et de l'industrialisation ne va réellement devenir un mouvement de modernisation, de mobilisation générale des *moyens*, qu'à la fin du XVIIIème siècle. L'industrialisation ne s'arrêta pas aux frontières de l'usine, mais imprima son rythme et sa logique à toute la société, dans le domaine privé comme dans le domaine public, à la ville comme à la campagne, car elle renvoyait à la fois à un imaginaire, pris dans un sens à la fois social et historique¹⁰, et à un pari utopique et concret, celui d'améliorer le sort des hommes modernes, au sens donné par Arendt de la condition humaine dans *Condition de l'homme moderne*, grâce au développement du machinisme et des techniques. Les lois économiques, Jean-Baptiste Say, (1767-1832), devinrent, en lieu et place de la morale, les conditions de régulation d'une société juste favorisant la liberté et le bonheur des hommes, c'est-à-dire les ressorts de l'Histoire. Corollairement, l'idée de continuité entre les espèces, depuis l'origine des temps, a constitué, dans le sillage de Bufon et de ses thèses évolutionnistes, le support ou l'axe à partir duquel a pu s'écrire cette nouvelle histoire. L'idée d'un développement, progressiste, infini et continu, participa tout autant de la pensée philosophique de la fin du XVIIIème siècle (du concept de *perfectibilité* introduit par Rousseau, au « tableau historique des progrès de l'esprit humain » de Condorcet) que de l'utopie : celle-ci prit alors le nom d'*uchronie* - littéralement « sans temps » - au sens où l'histoire se serait arrêtée à l'accomplissement d'une société parfaite (Montesquieu, Condorcet, Mercier). Les récits utopiques de la fin du siècle des Lumières s'ouvrirent donc de plus en plus à l'histoire, rompant avec l'insularité traditionnelle de l'utopie et projetant les sociétés imaginaires dans des prolongements historiques, des *devenirs*, de la société réelle, toutes exprimant leur foi dans le progrès universel de l'humanité.

⁹ Voir à ce sujet Alphandery P. et alii, *Les Champs du départ, une France rurale sans paysans ?*, Paris, La Découverte, 1989.

¹⁰ Nous ne pouvons appréhender la question de la société, et indissociablement, celle de l'histoire, selon C. Castoriadis, qu'en les formulant sous une forme unique : la question du social-historique. Ainsi, ouvre-t-il sa pensée du social-historique par la critique suivante, adressée aux philosophes de l'histoire : « A cette élucidation (de la question de la société et de celle de l'histoire) le concours que la pensée héritée peut apporter est fragmentaire. Peut-être est-il surtout négatif, tracé des limites d'un mode de pensée et d'exhibition de ses impossibilités. » Nous assistons selon lui, à un recouvrement et une réduction de la question de l'imagination et de l'imaginaire au sens ou le *telos*, la norme par rapport à laquelle est référée la société dans la définition qu'on en donne est toujours définie à l'extérieur d'elle-même. Dès lors, l'histoire n'apparaît plus que comme une perturbation de cette norme ou, au mieux, un développement, organique ou dialectique, vers cette norme. Ainsi, « toute pensée de la société et de l'histoire appartient elle-même à la société et à l'histoire »(...) « elle n'est qu'un mode et une forme du faire social-historique ». *L'Institution imaginaire de la société*, Paris, Seuil, 1975, pp 233-235

Avant d'en arriver à l'analyse des rapports entre l'utopie et l'histoire moderne à l'âge industriel, il nous semble opportun, dans le souci de préparer à l'approche anthropologique de l'imaginaire aménageur contemporain, d'explorer l'utopie radieuse telle qu'elle se manifesta dans l'œuvre de l'urbaniste et architecte Claude Nicolas Ledoux. L'architecture est, par excellence, l'art de l'utopie. Elle autorise en effet, en tant qu'art de *bâtir*, une concrétisation des idées dans le monde des objets. L'imaginaire des architectes de la fin du XVIIIème fut résolument révolutionnaire et, par l'architecture, les valeurs morales et politiques de la Révolution ont fait leur apparition dans *l'espace public*. La fonction et la représentation tendirent de plus en plus à se confondre et chaque bâtiment, incarnant une institution particulière, fut traité avec le même de soin que les utopistes classiques mettaient à la description des leurs bâtiments imaginaires, en tant qu'il constituait un monument intentionnel¹¹. Avec l'architecture et l'urbanisme, au service de l'utopie révolutionnaire et de l'écriture de l'Histoire de la nation qui s'inaugurait, l'organisation sociale s'inscrivit, dans toute forme moderne, dans l'ordre spatial. Tout fut saisi dans ce mouvement, l'habitat comme la nature - avec le développement de l'art des jardins -, la ville comme la campagne. Nous sommes bien au cœur du mouvement que nous avons défini comme rationalisation du monde, par lequel l'organisation spatiale devra ressembler à l'organisation morale de la société. La raison se trouve sacralisée par l'architecture, chaque monument devant conserver dans le temps son pouvoir de commémoration de l'acte fondateur révolutionnaire comme un recommencement du monde, comme le début de l'Histoire. Le projet de la saline royale d'Arc-et-Senans, commandée par Louis XV à Claude Nicolas Ledoux en 1775 constitue indéniablement un idéal-type de construction utopique. Au delà de la nécessité de rationaliser le travail des ouvriers de la saline de manière à en augmenter la productivité en réduisant au minimum les temps de déplacement par la structure radiale de l'ensemble, l'essentiel du projet reposait sur la transparence, la fluidité et la circulation, y compris du regard, afin de maximiser le contrôle des citoyens, la maison du directeur étant nommée « temple de la surveillance ». Ledoux avait ainsi devancé de près d'un siècle la réalisation de l'idéal de transparence que permettra l'usage du verre lié au développement des structures métalliques en même temps qu'il avait consacré une dimension nouvelle, utilitaire, de la fonction symbolique de l'édifice, comme il l'énonçait lui-même : « *le caractère des monuments comme leur nature servent à la*

¹¹ Nous entendons par monument intentionnel le sens donné à ce terme par A. Riegl dans *Le Culte moderne des monuments* (Paris, Seuil, 1984) : « œuvre créée de la main de l'homme et édifiée dans le but précis de conserver toujours présent et vivant dans la conscience des générations futures le souvenir de telle action ou de telle destinée (ou des combinaisons de l'une et de l'autre) ».

propagation et à l'épuration des moeurs »¹². Il a anticipé les projets des utopistes « capitalistes » et « socialistes » en projetant une structure communautaire dont l'objet principal était l'organisation efficace et rationnelle des tâches et des fonctions.

L'utopie scientifique et pratique.

Comme nous l'avons évoqué, les utopistes ne misèrent plus, à l'aube du XIX^{ème} siècle, sur le pouvoir critique de l'utopie comme redéfinition du système moral et juridique, mais sur la possibilité de réalisation, de concrétisation, d'un nouvel ordre social, essentiellement sur la base d'une volonté de justice sociale et de réduction des inégalités issues des rapports sociaux dans le travail, paysan et ouvrier. La première véritable tentative d'installer l'utopie dans le monde, eut trait, en fait, au mouvement instauré, dès 1796, par Babeuf, qui voyait dans la Révolution Française l'échec de ce à quoi elle visait initialement : le partage des biens, la « communauté des biens », tant attendue par le peuple. L'utopie de Babeuf¹³, qui s'inscrit pleinement dans l'Histoire, reposait sur le principe de division et de rapprochement d'unités territoriales ayant une même vocation économique, sur la planification et la socialisation de l'économie, en rendant le travail obligatoire, sur l'éducation des enfants dans des Maisons Nationales, et enfin sur l'abolition de la propriété privée, de la monnaie et du commerce de détail. Il fournira une inspiration indéniable au « socialisme utopique » élaboré par Karl Marx, et selon sa propre expression. Les promesses du développement technoscientifique et de l'industrialisation appelèrent, au début du XIX^{ème}, une aspiration sociale à l'amélioration des conditions matérielles de chacun, ce qui constituerait en somme, le corollaire de l'octroi des droits civiques révolutionnaires, qui donnera à l'utopie son sens historique le plus développé dans la figure du socialisme. Loin des projets axés sur l'équilibre trouvé par le développement d'une économie de subsistance et la petite production marchande des utopies du XVIII^{ème} siècle, les théories de Saint-Simon¹⁴, universalistes et positives, serviront l'idée que « *la nation n'a plus besoin d'être gouvernée, mais administrée au meilleur marché possible* », et que « *les hommes les plus capables, étant entendu ceux dont les travaux servent le plus la prospérité de la nation, étant les artistes, les savants et les industriels* », « *le mode d'administration des affaires publiques, existant encore aujourd'hui, sera complètement changé, qu'il sera totalement anéanti* ». La raison devient, chez Saint-Simon, une nouvelle

¹² Cité par G. Jean, *Voyages en Utopie*, Découverte Gallimard, p. 77.

¹³ Voir Babeuf G., *le Manifeste des égaux*, in Oeuvres choisies, Messidor, Paris, 1951

¹⁴ Saint-Simon, *Le système industriel*, cité par Jean G., op. Cit. p.88

religion, le politique cédant le pas à l'économique, le travail devenant la valeur centrale de la société moderne. Nous pourrions dire, ce qui doit ici retenir toute notre attention, qu'à partir de ce moment, l'utopie n'a eu pour seule destination que d'être réalisée.

Nombreuses ont été les tentatives de concrétisation utopique au cours du XIX^{ème}. Citons les *familistères* de Godin, cellules ouvrières d'une fonderie de 1600 personnes, à Guise, dans les Ardennes, qui se développèrent à partir de 1859 et qui ne disparurent qu'en 1968 ; *Icarie*, inventé par l'avocat Etienne Cabet qui entraîna de 1847 à 1898 de nombreux colons en Amérique, ou encore le projet brésilien de *Cecilia* (*la commune socialiste*) du médecin vétérinaire de Pise, Giovanni Rossi qui, reprenant à Owen l'idée de la coopérative de production, fonda, en 1890, une communauté libertaire anarchiste basée sur l'éducation naturelle et l'amour libre (dont s'inspireront les communautés issues du mouvement de 1968 en Occident). Mais l'utopie concrète la plus importante, du point de vue de notre problématique, reste celle de Charles Fourier (1772-1837), basée sur l'exaltation des passions humaines comme condition d'accès au bonheur. Il proposa de tenter l'expérience avec une communauté de 1500 à 1600 personnes, regroupées dans ce qu'il nommait un « phalanstère ». S'inspirant de la cité imaginaire de Claude Nicolas Ledoux, Fourier concevait le phalanstère - entre « phalange » et « monastère » - comme une coopérative de production et de consommation dont les membres auraient été actionnaires et propriétaires, essentiellement des paysans. Aucun ne devait être salarié et tous devaient participer aux bénéfices de la coopérative, les enfants étant élevés également en commun. De nombreuses tentatives de réalisation fouriéristes virent le jour, après sa mort, dans la seconde moitié du XIX^{ème} siècle. Ainsi, pendant la révolution de 1848, de nombreux militants appelaient-ils à la fondation d'une *commune modèle*, sur le principe du phalanstère. Sous une forme extrêmement réductrice, l'invention des *cités ouvrières* en Europe occidentale à partir de 1850, renvoyait à certaines idées utopiques : rapprochement de lieu de travail et de logement des travailleurs pour augmenter la cohésion et la disponibilité dans le travail, trouver une nouvelle forme d'inscription de la structure familiale (souci qui restera permanent jusque dans la révolution agricole française), fournir une alimentation et un logement décents à tous les ouvriers (avec l'essor du paternalisme, au sens de l'obligation envers le patron). Mais ces inspirations ne sont qu'en apparence, car il faut considérer que la cité ouvrière a, en réalité, constitué une réponse opposée à l'utopie socialiste dans le sens où elle favorisait l'émergence d'une aliénation nouvelle à la production en échange des quelques avantages sociaux, nécessaires à la reproduction de la force de travail, acquis en contrepartie. Les tentatives communautaristes

traduisent bien, selon nous, la possibilité d'un devenir collectif déterminé par un groupe social contribuant prendre en charge son destin, à « écrire son histoire ». Mais jamais les rapports entre la modernité historique, historiciste et déterministe, et la société n'auront été plus présents que dans la translation qui s'est opérée, au cours du XIX^{ème} siècle, du « socialisme utopique » au « socialisme scientifique ».

Pour Engels, ce passage s'inscrit dans la nécessité - historique - d'appliquer la démarche scientifique, au sens d'une démonstration rationnelle et universelle, à la mise en œuvre des grands projets modernes, en l'occurrence le socialisme, les doctrines utopiques restant selon lui trop contingentées dans le registre des idées et des convictions. Il ne s'est plus agi, dès lors, de substituer à la réalité historique la fiction d'une organisation de la société, mais de « *prendre part au mouvement historique révolutionnaire* » ou encore de « *transformer le monde* » à partir des forces productives et dans la lutte des classes. Le processus révolutionnaire fut alors interprété comme relevant d'une analyse scientifique de la réalité - au sens de la contradiction - historique - devant conduire à considérer la rupture révolutionnaire (la *Tabula rasa*) et la société idéale sur laquelle elle était censée déboucher, non plus comme une alternative possible à la société en place, mais comme une nécessité absolue légitimée par le sens scientifique donné à l'histoire. Cette force inéluctable du développement historique a trouvé sa formulation la plus significative dans la pensée de Marx, qui qualifiait la lutte des classes de « moteur de l'histoire », au sens où le moteur transforme l'énergie en force, et donc en mouvement. Mais le socialisme scientifique n'était pas, chez Marx et Engels, totalement dissocié de l'utopie première, celle que nous avons décrite comme construction d'un devenir hors de l'histoire, à l'instar des utopies radieuses des Lumières. Le socialisme réel devait, en effet, déboucher sur une société de laquelle l'Etat, et son pouvoir coercitif, ainsi que la lutte des classes, moteur de l'histoire, auraient disparu, la réalisation historique de la société idéale ne pouvant passer, en somme, que par la fin de l'Histoire. Le communisme idéal ne devait avoir ni Etat, ni classes sociales : il devait abolir l'Histoire.

Si le socialisme réel, comme science historique absolue, a pu précipiter une fin de l'histoire, ce n'est probablement pas par la réalisation de l'utopie d'un monde de l'unité retrouvée, un monde d'après la division de la société, mais bien plus par la réalisation littéralement catastrophique du progrès technoscientifique non maîtrisé, comme nous le

rappelle la catastrophe de Tchernobyl¹⁵. Dès lors, il faut en déduire que d'autres utopies, liées aux développements des *technosciences*, ont supplanté la question du politique et de la morale qui constituait l'interrogation première sur le sens de l'Histoire. Pour l'heure, celle du développement des biotechnologies à l'échelle nanométrique et liées à technologies de l'information, nous reprendrons, en guise de conclusion, l'interrogation angoissée du philosophe russe Berdiaev sur le tournant nouveau que prendra au XXème siècle la relation entre l'utopie et la société moderne, dans son exergue au *Meilleur des monde* d'Aldous Huxley : « *Les utopies sont beaucoup plus réalisables qu'on ne le croyait. Aujourd'hui nous sommes confrontés à une question urgente : comment peut-on éviter la réalisation définitive des utopies ? Les utopies sont réalisables. La vie marche vers les utopies* ».

¹⁵ Ackerman G., *Tchernobyl, retour sur un désastre*, Paris, Gallimard, folio, 2007.