

Dans ses *Poésies philosophiques*, nous voyons déjà le naturalisme de Campanella donner les fruits d'un égalitarisme d'ordre supérieur : supérieur, parce que fondé sur l'active rédemption des opprimés et de tous ceux qui selon une de ses métaphores sont « rois par nature ». C'est-à-dire : rois, dans le monde idéal de la vérité ; opprimés, au contraire, dans la société tyrannique qui les environne. Les rois de la terre, les tyrans, portent la couronne comme certains rois parmi les animaux qui sont d'une race différente de leurs sujets, comme chez les abeilles, etc. Mais les hommes n'ont pas ces signes de distinction : le genre humain a une seule échelle de valeur qui est celle même qui a son siège dans le cœur de chacun.

L'homme ne naît point la couronne en tête.

Ainsi :

*Néron fut roi par hasard et en apparence
Socrate par nature et en vérité.*

Dans un autre poème, Campanella voit en Socrate, qui comme on le sait était difforme et avait un visage faunesque, une incarnation de la beauté : « Nés d'un génie nouveau / Les étranges membres de Socrate sont beaux ».

Ainsi l'amour pour le corps, le rêve d'une meilleure descendance humaine, toute cette force physique qui se fait jour dans les projets du Campanella politique sont à la fois une forme de son amour constant pour les symboles et les mythes, et une forme sociale de sa philosophie fondée sur la « distinction » et sur la réalisation de plus en plus parfaite de l'« être soi-même ». Avec cette mythologie de la nature et du corps Campanella a créé l'un de ses mythes les plus puissants, dépôt de vérités acquises et gage de futurs efforts de recherche.

Franco VENTURI

Traduit de l'italien par Yves Branca

NOUVEL ESPRIT UTOPIQUE ET NON-LIEUX DES ESPRITS

Tiphaigne de la Roche

Pendant plus d'un siècle, le débat public sur l'utopie s'est trouvé emporté dans les tourbillons polémiques générés par la pensée marxiste. Dans un premier temps a dominé la condamnation portée par le socialisme « scientifique » sur les rêveurs que le *Manifeste du Parti communiste* qualifie de « critico-utopiques » : à côté d'un hommage un peu condescendant rendu aux Owen, Saint-Simon et Fourier, salués au titre de précurseurs bien intentionnés mais encore naïfs et impuissants, la vulgate marxiste leur reprochera non seulement de se complaire dans « une peinture imaginaire de la société future », mais surtout de rêver d'une émancipation irénique de l'humanité dans son ensemble, au lieu de reconnaître que seul le prolétariat peut être porteur d'un mouvement de transformation socio-historique radical, mouvement dont il s'agit de comprendre scientifiquement les causes et les dynamiques, plutôt que d'en imaginer les issues idéales¹. Dans un deuxième temps, depuis la seconde moitié du XX^e siècle, c'est le combat anticommuniste qui a réinvesti de connotations négatives la notion d'utopie, laquelle, non sans paradoxe, s'est trouvée projetée sur le marxisme lui-même : on ne compte plus les plumes qui ont voulu traquer dans toute velléité utopiste le spectre du Goulag, le fantôme du totalitarisme et le grand-oncle de Big Brother — faisant indistinctement de Morelly, de Marx et de Fourier les inspirateurs, sinon les responsables principaux, des horreurs commises par les régimes de Staline ou de Pol Pot.

1. Ce texte figure désormais dans *La Lotta per la libertà* © Einaudi, Turin, 1996.

2. Sens : sensibilité et sentiment, dans l'acception de conscience, intelligence. De même dans le titre de l'œuvre de 1604, cité plus loin, *Le Sens des choses et de la magie*.

3. Conception antique et traditionnelle de la magie (ici la « Magie naturelle ») comme science ; dans l'esprit de Campanella, proprement théurgique.

4. Franco Venturi se réfère au poème « De la puissance de l'homme » (« Ô rupture des lois que de voir un vermisseau / Être roi, épilogue, harmonie... ») qui était reproduit en regard de son texte dans *Giustizia e Libertà*.

On peut espérer que ce long cycle de gesticulations polémiques, bien plus aveuglantes qu'éclairantes, soit arrivé à son terme avec les mots d'ordre scandés par les jeunes rassemblés dans les manifestations de Seattle et de Gènes qui ont ouvert le XXI^e siècle : affirmer qu'*un autre monde est possible*, comme le font les « alter-mondialistes » dans leurs différents forums annuels, c'est en effet redonner vie à une veine « critico-utopique » qui a de fait nourri toute la modernité depuis le texte fondateur de Thomas More². Sous les simplifications du débat public canalisé par les médias de masse, on peut aujourd'hui s'apercevoir qu'une réflexion riche, profonde et prometteuse s'est poursuivie au cours des dernières décennies sur les fonctions, les caractéristiques, les motivations et les potentiels propres au discours utopique. Tandis que les bataillons de « nouveaux philosophes » et d'intellectuels médiatiques se massaient sous les bannières de l'Utopie ou de l'Anti-utopie, des érudits nous rappelaient que les deux veines ont en réalité co-existé pour se superposer et s'enrichir en une complexe dynamique auto-critique dans la plupart des récits relevant du genre utopique à l'âge des Lumières. Tandis que les célébrations de 1984 se battaient pour savoir si le roman d'Orwell avait mieux anticipé l'oppression glacée du communisme soviétique ou le totalitarisme *soft* de la « pensée unique » néolibérale, des penseurs reconnaissaient dans le déploiement historique du mode utopique l'émergence d'une nouvelle forme de relation de l'humain à l'humain, à l'animal et à lui-même³.

L'article qui suit a pour but d'isoler une veine, à la fois souterraine et omniprésente, de la réflexion menée depuis quelques décennies sur le genre utopique — celle qui en fait le lieu de manifestation privilégié d'une *conception post-individualiste de « l'esprit »* : ce qui se jouerait de plus profond dans l'écriture utopique, ce serait un effort pour comprendre (par l'imagination et par la raison) comment un esprit humain se compose de son interaction avec d'autres esprits humains. En termes plus directement actuels : pour qu'un autre monde soit effectivement possible, il faut commencer par comprendre *l'économie politique des affects* qui bloque aujourd'hui le devenir historique de l'humanité, et dont le déblocage est la clé de son émancipation ultérieure (voire, plus radicalement, de sa survie). Cette thèse générale, tirée d'abord des discours tenus sur l'utopie, servira ensuite de guide à la brève exploration d'une œuvre littéraire, aujourd'hui largement oubliée, mais qui mérite d'être inscrite au premier plan du corpus des textes utopiques — celle produite par le médecin normand Charles-François Tiphaigne de la Roche entre 1750 et 1770, que je proposerai de lire comme l'un des visionnaires les plus suggestifs et les plus imaginatifs de l'économie des affects.

UTOPIE, ANTHROPOTECHNIE ET NOO-POLITIQUE

Partons de la dénonciation la plus constante qui a été opposée à ceux que l'on cherche à disqualifier en les traitant d'« utopistes » : *vous fondez vos récits et vos raisonnements sur une nature humaine imaginaire, qui (a) ne correspond nullement à celle qu'on peut observer dans la réalité et qui (b) n'a aucune chance de jamais voir le jour*. On sait qu'il n'a nullement fallu attendre de mesurer les écueils sur lesquels viennent buter les mouvements à vocation révolutionnaire, ni de constater « l'échec du socialisme réel », pour que prenne forme cette critique, puisqu'on la trouve communément exprimée dès l'âge classique (en particulier chez Pufendorf et Spinoza⁴). On sait également que, loin de suffire à invalider le genre utopique, l'accusation de peindre par l'imagination ce qui n'est observable nulle part peut facilement être retournée pour désigner son mérite principal : lorsque Raymond Ruyer définissait *le mode utopique* de pensée et d'écriture comme « un exercice ou jeu sur les possibles latéraux à la réalité », il le situait dans « l'ordre de la théorie et de la spéculation » comme étant « très proche de tous les procédés ordinaires d'invention scientifique : méthode hypothético-déductive et expérience mentale ». Selon cette vue, nous pratiquons le jeu utopique dans notre quotidien : « j'ai l'intuition immédiate que ma chaise pourrait sans inconvénient être ailleurs que là où elle est. Utopie, puisqu'elle n'y est pas, et que j'imagine un "monde possible" où elle serait à un autre endroit. [...] Il n'y a pas loin de là à imaginer d'autres institutions politiques ou sociales que celles dont j'ai l'habitude dans mon pays, à imaginer d'autres institutions que je n'ai vues "nulle part". » Et ce jeu nous conduit par son mouvement propre à percevoir « le lien étroit entre l'utopie constructive et l'utopie critique » : « l'utopie, en montrant tout le champ des possibles, fait saisir l'abus qu'il y a dans l'usage, en montrant que l'usage est arbitraire. Les possibles latéraux donnent à la fois un terrain pour l'invention, et un champ pour la critique. »⁵

Le mode utopique apparaît ainsi comme central dans le devenir individuel et social puisqu'il donne lieu au *frayage de possibles encore insoupçonnés*. Depuis la parution du livre de Thomas More en 1616, ce mode s'exprime à travers des textes dont Pierre-François Moreau rappelle qu'ils ont la propriété remarquable de nouer ensemble trois types de discours : « un discours *critique*, où se trouve passée au crible la situation [des] pays européens ; un discours *descriptif*, qui oppose à ces désordres la vie sociale de l'île d'Utopie ; un discours *justificatif*, enfin, qui énonce à quelles conditions une telle vie est possible. Les relations de ces trois

discours, telles qu'elles s'établissent dans le parcours du texte, instituent le fonctionnement et les limites du genre pour près de trois siècles.⁶ »

Si ces précisions nous aident à comprendre quel peut être l'intérêt d'imaginer une nature humaine ne correspondant nullement à celle qu'on peut observer dans la réalité, reste à traiter le deuxième aspect de la critique faite aux utopistes, celle qui les accuse de peindre des chimères qui n'ont aucune chance de jamais voir le jour. Le problème consiste ici à savoir où placer la frontière entre l'*irréel* (une chaise qui *pourrait* se trouver ici plutôt que là) et l'*irréaliste* (une chaise qui *pourrait* se plier dans un mouchoir de poche). Une première réponse, un peu facile mais non dénuée de puissance, se contenterait de constater que les frontières du possible ont été historiquement repoussées à force de frayer des voies partant du simple irréel pour s'aventurer dans ce que l'époque considérait comme irréaliste. Ce mouvement se laisse facilement observer au niveau du donné bio-technologique : il était évident pour Spinoza qu'il ne saurait jamais appartenir à la « nature humaine » de pouvoir voler à travers les océans, expérience qui est pourtant de plus en plus commune parmi les humains, grâce aux frayages réalisés par les frères Wright, Lindberg et leurs acolytes. Mais une même évolution s'observe au niveau des réalités sociopolitiques : pour l'immense majorité des penseurs politiques de l'âge classique, il relevait de l'irréaliste et de l'impensable absolu que les destinées d'un pays puissent être confiées aux choix opérés par la majorité de la population résidente, dans la mesure où une telle majorité est composée d'ignorants et, pire encore, de femmes — ce qui ne nous empêche nullement de considérer aujourd'hui le suffrage universel (y compris féminin) comme relevant de l'évidence.

Pour mieux répondre à la question de la frontière entre l'irréel et l'irréaliste, et pour mieux comprendre ses enjeux actuels, il faut toutefois se livrer à un détour un peu plus long, dont je ne ferai qu'esquisser ici quatre étapes principales, mais qui nous permettra à la fois d'entrevoir la spécificité du nouvel esprit d'utopie qui prend forme en ce début de XXI^e siècle et d'y situer une nouvelle réception possible de l'œuvre de Tiphaigne de la Roche.

1. *Le projet miraculeux d'altération de la nature humaine.* Comme l'ont souligné la plupart des historiens du genre utopique, celui-ci tient sa spécificité (par rapport aux genres voisins comme le merveilleux, le fantastique) de ce qu'il met en scène un sous-groupe de l'humanité qui est parvenu à altérer la nature humaine par le moyen d'une réorganisation administrative : en invitant ses lecteurs à « croire à la possibilité de rendre les hommes bons et heureux grâce à une technologie sociale adaptée »,

l'utopie leur donne à voir *des miracles*, « les miracles que crée la société elle-même au sein de la Nature, par l'efficacité de la connaissance qu'elle en a, et par la solidité du travail bien organisé⁷ ». C'est bien un grand récit anthropologique que propose le texte utopique, à l'intersection des deux grands projets qui ont dynamisé le développement de la modernité occidentale, celui tendant vers la *maîtrise rationnelle* du réel et celui tendant vers l'*autonomie* des sociétés et des individualités humaines. Ce que nous font imaginer les innombrables utopies narratives du XVIII^e siècle, et dont des penseurs comme Léger-Marie Deschamps ou Condorcet essaient d'assurer la traduction en discours conceptuel et en programme politique, c'est bien ce miracle d'une humanité qui pourrait maîtriser rationnellement les conditions de sa production et les moduler de façon à s'émanciper en s'épurant des tares qui grèvent sa réalité actuelle.

2. *Le miracle au quotidien.* Ce qui ne pouvait relever que du projet et du rêve d'illuminé à l'époque qui connut l'apogée du genre utopique (entre 1670 et 1850) se trouve toutefois progressivement entrer dans le domaine de la réalité quotidienne, de plus en plus massivement, à partir de la fin du XIX^e siècle. Il est révélateur qu'un penseur comme le sociologue Gabriel Tarde ait rédigé très tôt dans sa carrière un récit utopique (*Fragment d'histoire future*) au moment où il commençait à décrire la façon dont les conditions de vie propres à la modernité industrielle reprogrammaient de fond en comble les comportements humains. Généralisation du mode de production industriel, diffusion du consumérisme de masse, mise en place des organes d'information et de communication de masse (jeux quotidiens, puis radio et télévision), développements parallèles de la médecine, de la biologie et de la psychiatrie : Tarde avait déjà sous les yeux les éléments principaux dont les entrecroisements multiples allaient très bientôt faire de l'altération intentionnelle de la nature humaine par des pratiques humaines, non plus un projet fou, mais une réalité quotidienne. Depuis les techniques sociopolitiques relevant des conditionnements de masse jusqu'aux techniques paramédicales multipliant les micro-altérations individuelles de nos corps (contrôler sa reproduction, changer de rein, de nez, de sexe) ou de nos états mentaux (par les psychotropes, la psychanalyse ou le yoga) — techniques qu'un analyste récent a isolées sous le terme d'*anthropotechnie*⁸ — le XX^e siècle, dans ce qu'il a eu de meilleur comme de pire, a fait entrer dans nos mœurs l'idée de la malléabilité du donné humain. Tout le mouvement de réaction *anti-utopique* est bien entendu à situer dans ce contexte d'une utopie dont on est horrifié de voir que, loin d'être irréaliste, elle est en fait déjà réalisée.

3. *La fin de l'utopie ?* Dans un ouvrage publié en français en 1968 et émanant d'une conférence donnée une année auparavant, Herbert Marcuse proposait précisément de parler « d'une fin de l'utopie » dès lors qu'il n'y a plus personne pour nier sérieusement « qu'il soit possible, au moyen des forces actuelles de production, tant matérielles qu'intellectuelles, de supprimer la faim et la misère, et que l'état présent des choses soit dû à l'organisation sociopolitique du monde ». Pour répondre au second aspect de l'argument anti-utopiste et pour reprendre les termes un peu simplistes dans lesquels s'exprimaient en 1967 des questions qui demeurent plus actuelles que jamais, loin de n'avoir aucune chance de jamais voir le jour, une « société libre » semble *technologiquement* à portée de main : il suffit, pour la rendre effectivement réalisable, d'identifier les blocages *psychologiques* qui en empêchent encore l'établissement. En appelant à « une nouvelle anthropologie, non seulement comme théorie, mais aussi comme mode de vie », ainsi qu'à « la naissance d'une nouvelle morale », le philosophe allemand faisait du *conditionnement des besoins et des désirs* le nouveau nœud de la problématique utopique : « c'est avant tout la continuité des besoins [*Bedürfnisse*] développés et satisfaits dans une société répressive qui reproduit toujours à nouveau la société répressive dans les individus eux-mêmes. Les individus reproduisent dans leurs propres besoins la société répressive, même à travers la révolution, et c'est précisément cette continuité des désirs qui a empêché jusqu'à maintenant le saut de la quantité à la qualité propre à l'avènement d'une société libre. » En rappelant aussitôt que « tous les besoins humains, y compris la sexualité, sont conditionnés historiquement et modifiables historiquement », et en affirmant que c'est de notre capacité collective à produire de « nouveaux besoins vitaux » que dépend la « transformation technique totale du monde vécu »⁹, Marcuse renoue avec la réflexion sur *l'économie des affects*¹⁰ qu'avait esquissée Gabriel Tarde et qui s'est développée depuis, dans le sillage de mai 1968, avec des penseurs comme Foucault, Baudrillard, Deleuze et Guattari ou Negri.

4. *La métempsychose noo-politique de l'utopie.* Le mouvement ainsi esquissé aboutit donc à déplacer et à circonscrire plus précisément le domaine au sein duquel se situent les « possibles latéraux » que cultive le mode utopique — domaine que l'on peut définir globalement avec Maurizio Lazzarato comme relevant de la noo-politique : caractérisant « les nouvelles relations de pouvoir qui prennent comme objet la mémoire et son *conatus* (l'attention) », la *noo-politique* (telle qu'elle s'exerce aujourd'hui à travers « les réseaux hertziens, audiovisuels, télématiques, la constitution de l'opinion publique, de la perception et de l'intelligence collective »)

opère « la modulation des flux de désirs et de croyances, et des forces (la mémoire et l'attention) qui les font circuler dans la coopération entre cerveaux »¹¹. C'est sur la base de ce travail de conditionnement de l'attention et de la mémoire, des désirs et des croyances des différents publics composant nos sociétés modernes que s'assure « la continuité des besoins développés et satisfaits dans une société répressive » et que peuvent se forger les nouveaux besoins, la nouvelle anthropologie et les nouveaux modes de vie que Marcuse appelait de ses vœux.

Autrement dit, c'est dans *l'action d'esprits sur d'autres esprits* — action toujours médiatisée par des infrastructures communicationnelles et par des conditionnements collectifs — qu'il faut situer le nouvel horizon utopique qui a émergé explicitement comme tel depuis le dernier tiers du XX^e siècle. L'utopie a donc doublement vécu une *métempsychose* : d'une part, elle a subi une *transmigration* depuis ce que Pierre-François Moreau appelle judicieusement une « idéologie technique de l'État »¹² d'ordre macro-politique (communauté des biens, division du travail, démocratie, égalité) et technologique (machinisme, associationnisme, anthropotechnie) vers des problématiques relevant surtout de la communication des désirs et des croyances ; d'autre part, et à travers ces déplacements, elle a subi une *involution vers l'intérieur de la psyché*, puisqu'elle s'intéresse désormais non tant aux institutions administratives extérieures qu'à ce qui capte l'attention, à ce qui régit la mémoire, à ce qui, dans l'intériorité des esprits, module les affects (de peur, d'espoir, d'envie, de colère, de haine et d'amour, de tristesse et de joie).

L'HISTOIRE DES GALLIGÈNES : TIPHAIGNE (ANTI-) UTOPISTE ?

Si la caractérisation sommaire esquissée ci-dessus d'un « nouvel esprit utopique » a quelque validité en proposant de situer ce dernier au niveau de l'action des esprits sur les esprits (psyché, *mens*, âme, subjectivité), alors elle permet de porter un regard nouveau sur le statut de l'œuvre de Tiphaigne de la Roche au sein de l'évolution du genre utopique. Charles-François Tiphaigne de la Roche (1722-1774), médecin normand, a publié une demi-douzaine d'ouvrages entre 1749 et 1765. On y trouve en vrac un traité expliquant l'amour par les effets d'une « matière sympathique » (*L'Amour dévoilé ou le système des sympathistes*, 1749), des récits que l'on classe parfois dans le registre de la science-fiction (*Amilec ou la graine d'homme*, 1753 ; *Giphantie*, 1760), des variations ironiques aux limites de l'orientalisme, de la satire morale et de la libre-

pensée philosophique (les *Bigarrures philosophiques*, 1759 ; *L'Empire des Zaziris sur les humains ou Zazirocratie*, 1761), un conte moral *Sanfrein* (aussi intitulé *La girouette, histoire dont le héros fut l'inconséquence même*, 1765), ainsi que des textes à vocation scientifique (sur l'agriculture ou l'histoire économique des mers occidentales) dont l'attribution reste incertaine¹³. Quoique trop obscur et trop méconnu pour être mentionné dans les études générales sur l'histoire de l'utopie, il est cité par les spécialistes les plus pointus de l'utopie narrative des Lumières pour le texte qui s'inscrit le plus clairement dans la tradition du genre instauré par Thomas More, *L'Histoire des Galligènes ou Mémoires de Duncan* (1765, républié en 1770 sous le titre *Histoire naturelle, civile et politique des Galligènes antipodes de la nation française, dont ils tirent leur origine ; où l'on développe la naissance, les progrès, les mœurs et les vertus singulières de ces Insulaires, les révolutions et les productions merveilleuses de leur Isle, avec l'histoire de leur Fondateur*)¹⁴.

Il ne fait guère de doute que le récit du voyage de Duncan au pays des Galligènes ne réponde à la définition précise que Jean-Michel Racault propose de l'utopie narrative des Lumières, soit « la description détaillée, introduite par un récit ou intégrée à un récit, d'un espace imaginaire clos, géographiquement plausible et soumis aux lois physiques du monde réel, habité par une collectivité individualisée d'êtres raisonnables dont les rapports mutuels comme les relations avec l'univers matériel et spirituel sont régis par une organisation rationnellement justifiée saisie dans son fonctionnement concret¹⁵ ». Après le naufrage rituel de son navire et la perte de ses coéquipiers, le Français Duncan échoue sur une île peuplée de 100 000 habitants issus d'un autre Français, le Huguenot Almont, qui a fui les persécutions religieuses et a fondé une société nouvelle, isolée du monde, basée sur la communauté des biens, des femmes et des hommes, sur la tolérance religieuse, sur la liberté d'expression, sur une égalité absolue entre les citoyens, sur une semaine de travail réduite à deux jours et sur une éducation publique enlevant les enfants à leurs parents biologiques pour mieux leur insuffler le souci de l'intérêt général et étouffer tout sentiment de l'intérêt particulier. De ces Galligènes — nés en France, comme l'indique leur nom, mais ayant été réformés (ou révolutionnés) par les lois et préceptes d'Almont jusqu'à représenter l'opposé symétrique de l'image que les Français d'Europe donnent de la « nature humaine » —, on comprend facilement qu'ils aient pu être comptés au rang des « précurseurs inconnus du socialisme utopique » par André Lichtenberg, qui reconnaît à l'auteur des « sympathies communistes », tandis que Lev S. Gordon conclut le

chapitre qu'il consacre à Tiphaigne en suggérant de voir en lui « un témoin caractéristique de la constitution de la conscience sociale dans les années qui précèdent la Révolution », au moment où « l'utopie égalitaire » se développe en direction d'une « utopie communiste¹⁶ ».

À cette image, certes très datée, érigeant l'auteur des *Galligènes* en précurseur de l'utopisme socialiste du XIX^e siècle, la critique plus récente a opposé un portrait qui fait de Tiphaigne un précurseur de l'anti-utopisme du XX^e siècle. Dans plusieurs études qui se recoupent largement entre elles, Raymond Trousson a ainsi inscrit les *Mémoires de Duncan* au sein d'une série de textes qui, dès le XVIII^e siècle, « utilisent l'utopie contre elle-même pour s'en prendre aux fondements du projet utopique et en montrer les périls », anticipant ainsi le retournement par lequel « les grandes anti-utopies contemporaines démontreront tragiquement que ces univers donnés pour parfaits ne constituent ni un idéal accessible, ni surtout un idéal souhaitable¹⁷ ». Le voyageur Duncan, à travers les yeux duquel le lecteur découvre la Galligénie, ne se prive pas de souligner les faiblesses et les aberrations de ce monde moral à l'envers, dans lequel l'amour et l'amitié sont des crimes dès lors qu'ils concentrent l'attention des citoyens sur un individu particulier, au lieu de ne faire que du seul collectif l'objet de l'amour commun. Raymond Trousson fait surtout remarquer, à juste titre, que la description (très conventionnelle) de l'organisation sociale et des mœurs des Galligènes n'occupe que la première partie du récit et que l'originalité principale du texte tient à ce que, dans une bonne part du second tome, ce monde social parfaitement harmonisé par Almont devient le lieu d'un complot, qui en révèle l'instabilité et la fragile historicité, voire les vices cachés.

Peut-on pour autant affirmer que « l'une des premières fois dans l'histoire du genre — Prévost avait précédé Tiphaigne — l'utopie se voit menacée de l'intérieur par un groupe réfractaire, selon le procédé qu'utiliseront les anti-utopistes du XX^e siècle¹⁸ » ? Faire de Montmor (personnage caractérisé de la façon la plus négative par le récit) un ancêtre des résistants et dissidents que mettront en scène Huxley, Orwell et Bradbury relève sans doute d'une lecture tout aussi « idéologique » que celle de Lichtenberg et de Gordon qui faisaient de Tiphaigne un oncle d'Owen ou de Marx. À jouer ce jeu-là, qui relève d'une actualisation toujours intempesive mais jamais dénuée d'intérêt, on pourrait aussi bien interpréter la conspiration de Montmor comme un prototype des « réformes libérales » qui se sont efforcées de « privatiser » la France depuis les années quatre-vingt. Montmor tient en effet un discours politique qui vise à « distinguer les citoyens laborieux des fainéants, que leur travail

entretenoit dans l'oisiveté », pour remplacer un égalitarisme « qui confond celui qui mérite avec celui qui ne mérite pas » par une juste compétition dont l'émulation agira comme « l'aiguillon des grandes âmes » : « jusqu'à quand resterons-nous isolés ? [...] Abolissez un gouvernement inactif, qui engourdit l'ame & flétrit le cœur des citoyens ; établissez les lois européennes, ces lois sages, qui doivent faire votre bonheur & donner une nouvelle vie à la République ; construisez des vaisseaux, & que votre commerce appelle, des bouts de la terre, l'abondance & la prospérité¹⁹ ».

De tels retournements d'un Tiphaigne utopiste proto-socialiste en un Tiphaigne proto-anti-utopiste, métamorphosé en un Tiphaigne dénonçant par avance le « capitalisme utopique²⁰ » promu par les globalisateurs néolibéraux actuels, s'ils doivent nous inciter à mesurer l'historicité de nos gestes interprétatifs, nous permettent aussi de toucher une première richesse essentielle des écrits du médecin normand : s'il peut se laisser ainsi tirer dans tous les sens, c'est qu'il met en place des dispositifs narratifs remarquablement retors, qui piègent toute interprétation simple de la signification de son œuvre. Volker Langenberger a bien montré que la plupart des lectures qui ont été proposées jusqu'à ce jour de *Histoire des Galligènes* ont prononcé des jugements à l'emporte-pièce qui trahissent la *triple structure énonciative* à travers laquelle Tiphaigne agence sa peinture de l'utopie : à (1^o) la parole des informateurs galligènes, qui sont souvent étonnamment lucides sur leur société, s'oppose (2^o) celle du voyageur Duncan, qui dénonce de nombreuses faiblesses dans l'organisation sociale qu'il découvre, mais dont la voix est souvent disqualifiée par (3^o) un narrateur principal qui lit les *Mémoires de Duncan* en les pimentant de ses remarques critiques et ironiques. C'est seulement en cartographiant le détail des inter-relations complexes qu'entretiennent ces diverses voix — dont aucune ne mérite ni une confiance aveugle ni une condamnation sans appel — qu'on peut saisir les évaluations admirablement fines et ambiguës que le texte nous propose des succès et des échecs de la tentative de réforme de la nature humaine imaginée par Almont et incarnée par les Galligènes.

La richesse propre à ce récit tient à ce qu'il « dévoile d'une façon ludique les présupposés de la projection utopique », proposant « une parodie de toutes les utopies qui s'appuient sur la conception éclairée de l'homme en tant qu'individu rationnel et sensible à la fois » : « Tiphaigne élabore, dans une sorte d'expérience fictionnelle, une constitution idéale conforme à l'anthropologie des Lumières » pour démontrer ensuite comment « l'ambition, la passion, l'irrationalité de l'homme réel²¹ », telles qu'elles peuvent se trouver investies par certaines formes de rhétorique politique,

doivent forcer l'analyste à penser la réalité de l'utopie en y intégrant une réflexion sur l'économie des affects. Si, comme le souligne l'un des meilleurs connaisseurs du genre utopique, *Histoire des Galligènes* est bien le premier des récits qui, en France, dédouble la critique de la réalité présente (européenne) d'une critique sceptique et parodique *du dispositif utopique lui-même* (le projet d'Almont et sa description par Duncan)²², il faut pour autant se garder de conclure hâtivement qu'une telle parodie critique et sceptique « voue à l'échec » la tentative de reformation de la nature humaine esquissée par l'État idéal des Galligènes. Volker Langenberger, qui résume ainsi la signification du récit, ajoute en effet aussitôt qu'« en réalité, l'idéal égalitaire des Galligènes est jugé tout à fait positivement²³ » ; si l'on se souvient que Lichtenberg proposait pour sa part de caractériser l'utopisme de Tiphaigne comme relevant paradoxalement d'« un pessimisme ironique et résigné²⁴ », on voit que les œuvres du médecin normand ont la propriété d'affoler toutes les boussoles idéologiques et de court-circuiter toute opposition rigide entre utopie et anti-utopie.

TIPHAIGNE ET LE NOUVEL ESPRIT UTOPIQUE

La complexité des dispositifs narratifs que met en scène Tiphaigne doit en effet nous pousser à reposer la question de l'utopie sur un autre plan. Ce qui compte n'est pas tant de savoir si Almont avait raison (ou non) d'espérer pouvoir réformer la nature humaine, si les Galligènes sont heureux (ou non) en effaçant tout privilège individuel pour ne se concentrer que sur leur essence collective, ou si les tentatives d'altération de la nature humaine peuvent aboutir à un succès (ou sont au contraire vouées à l'échec). Loin de ces choix simplistes parce que binaires, le nouvel esprit (post-)utopique esquissé par Tiphaigne se caractérise précisément par ce qui résiste à de tels choix : comme l'a bien montré l'interprète le plus fin de son œuvre, cet esprit se caractérise par une affirmation de *pluralité*, d'*hybridité*, d'*hétérogénéité*, de la *coexistence des contraires* et du besoin paradoxal de toujours *suspendre le jugement* qu'on ne peut pourtant jamais s'empêcher de porter face à une réalité donnée²⁵.

Pour saisir la puissance de cet esprit (post-)utopique, il faut toutefois savoir sortir des limites de *Histoire des Galligènes*, qui est son texte le moins méconnu, mais aussi peut-être le moins original (en ce qu'il reste le plus aisément identifiable à un genre bien repéré sur notre cartographie de la littérature de l'âge classique). Non seulement on peut aller trouver dans *Amilec* des descriptions utopiques situées dans le monde lunaire, ou dans

la *Giphantie* un voyage à forte connotation utopique qui fait découvrir un nouveau monde ignoré des humains, mais on voit surtout s'esquisser à travers l'hétérogénéité qui caractérise la production du médecin normand une problématique d'ensemble qui ne fait éclater le *genre* utopique que pour mieux relancer la dynamique du *mode* utopique qui se nourrit de l'exploration des « possibles latéraux ».

Livrons-nous à une comparaison apparemment saugrenue qui traverse les disciplines, les époques, les registres et les hiérarchies du savoir, pour rapprocher des types de réalités totalement hétérogènes, comme Tiphaigne lui-même affectionne de le faire dans ses écrits. Si l'on parcourt d'un regard rapide le bric-à-brac que nous proposent ses œuvres complètes, qu'y trouve-t-on ? (a) Des myriades de machines bizarres, d'objets hybrides et de prothèses déroutantes, comme ces plaques capables de capter et de fixer les particules de lumière, dans lesquelles toute une tradition critique a voulu voir une première « invention » de la photographie, ou comme ces « poudres salines » qu'il suffit d'ajouter au plus insipide tofu pour lui donner le goût inimitable d'une aile d'ortolan, ou encore comme ce « globe » sur lequel il suffit de cliquer pour entendre tout ce qui se dit en n'importe quel point de la planète, ancêtre d'une télésurveillance diffusée en direct sur le world wide web²⁶. (b) Des « Zaziris », des génies et autres « esprits élémentaires », qui « se servent de nous [humains] pour leur plaisir et leur utilité, comme nous nous servons des animaux. Ainsi l'homme se joue du singe, & les Zaziris s'amusent de l'homme²⁷ ». (c) Des références multiples, plus ou moins cryptées, toujours ludiques, à la Cabale, à l'alchimie, aux cosmogonies les plus fantaisistes, qui ont longtemps dissuadé tout lecteur sérieux d'aller chercher chez Tiphaigne autre chose qu'un illuminé mystique, alors que c'est tout un rapport méta-rationaliste à la nature que l'on peut aussi voir s'y exprimer²⁸. (d) Une multiplicité de discours présentant comme une dangereuse utopie le monde marchandisé par la morale de l'intérêt égo-centré que promeut en ces années 1750 l'économie politique émergente. (e) Un mélange indécidable de scepticisme radical et de crédulité enfantine, une tendance irrésistible vers une ironie corrosive qui ne conduit pourtant jamais à tempérer une inventivité enthousiaste, avec pour résultat un joyeux auto-sabotage de toute prétention à tenir un discours de savoir, débouchant sur une totale liberté de déplacer de façon absolument inédite les problématiques les plus éculées et les plus centrales de la réflexion philosophique.

Or, que découvre-t-on à la table du double numéro spécial que la revue *Mouvements* a consacré en 2006 au « Nouvel esprit utopique²⁹ » ? (a) Une traduction du *Cyborg manifesto* de Donna Haraway, qui, tout en

« désignant l'ironie comme stratégie rhétorique et méthode politique » (p. 14), décrit nos corps et nos subjectivités comme une hybridation inextricable de machines bizarres, de chairs implantées, de prothèses et de désirs déroutés. (b) Un autre manifeste, le très zaziocratique projet « Grands singes » de Peter Singer et Paola Cavalieri, qui réinscrit l'humanité dans sa continuité avec le monde animal, et propose une charte de responsabilisation de nos comportements envers nos « inférieurs » en animalité (p. 22-35). (c) Un appel qui nous invite à « admettre dans la discussion [de la mondialisation] des cosmologies non occidentales qui, loin de traiter la nature comme un moyen servant à des fins instrumentales, la traitent comme une fin en soi pour l'humanité » (p. 53). (d) Une dénonciation de la conception néolibérale du « marché en tant qu'utopique » (p. 62-63). (e) La définition par Miguel Abensour d'un « nouvel esprit utopique » caractérisé par un « mouvement d'auto-réflexion critique qui a traversé et transformé l'utopie », conduisant à une ironie envers tout ce qui tend à nous proposer « une nouvelle topie », livrée clés en mains, mais conduisant aussi à un renouveau d'intérêt pour ceux qui « font du lieu de nulle part leur séjour, jusqu'à sortir du réel en tant que tel » : « l'utopie a d'abord pour fonction de soulever la pesanteur du réel ou de ce qui se donne comme tel, et pour s'y soustraire, l'utopie le déplace, le fait bouger, le fait sortir de ses gonds pour entrevoir, au-delà de la chape de plomb de l'ainsi-nommé-réel, une altérité, un être autrement » (p. 77, 85-86).

Malgré l'artifice dont relève cette mise en parallèle rapide, qui se veut plus suggestive que démonstrative, j'espère avoir fait sentir à quel point les questions évoquées par les déplacements imaginaires auxquels aime à se livrer Tiphaigne peuvent résonner avec les redéfinitions actuelles du dispositif utopique. Plus que dans la seule *Histoire des Galligènes*, la dynamique utopique qui anime son écriture est à chercher dans un mode de traitement absolument original des rapports (a) entre hommes et machines, (b) entre humains et animaux, (c) entre le savoir scientifique et l'imaginaire merveilleux, (d) entre l'intérêt égo-centré et la production du commun, (e) entre le besoin de solliciter l'imagination pour faire sortir le réel de ses gonds et le scepticisme envers les illusions propres à toute imagination collective.

L'œuvre de Tiphaigne, longtemps méprisée et encore largement ignorée reste un non-lieu de notre histoire littéraire. On peut le regretter et chercher à changer cet état de choses³⁰. On peut aussi y voir le signe que cette œuvre se situe — de par son invisibilité même, qui tient largement à sa dimension auto-ironique et auto-destructrice — au cœur du dispositif

utopique, tel qu'il se trouve aujourd'hui redéfini³¹. On peut surtout tenter de comprendre ce non-lieu comme l'espace indéfinissable dans lequel se déroulent les interactions entre esprits humains. Derrière ses multiples hétérogénéités, la cohérence profonde de l'œuvre de Tiphaigne tient à ce que — après un déplacement initial qui sort le réel de ses gonds (et avec lui, ce qui nous en rend l'approche confortable : la science, la raison) — ses textes en arrivent toujours à proposer un cadre dans lequel on peut envisager sous un jour nouveau la question de comprendre ce qui fait qu'on pense ce qu'on pense. Son intérêt constant pour ces états mentaux « seconds » que sont le rêve, l'hallucination, le somnambulisme, l'inspiration, l'émotion, la sympathie, la contamination imitative, témoigne bien du fait que sa quête intellectuelle porte en priorité sur ce qui agit sur nos pensées — est-ce un hasard si la traduction donnée pour le mot *Zaziris* est celle d'*agents* ? *Qui agit* lorsque je parle, lorsque j'écoute, lorsque j'interprète, lorsque je décide, lorsque j'imagine, lorsque je m'emporte, lorsque je délibère, lorsque je me moque de ceux qui parlent, qui décident, qui s'emportent et qui délibèrent ? La fiction des *Zaziris*, mais aussi celle des « esprits élémentaires » rencontrés en Giphantie, ou encore celle d'Almont, le fondateur de la société galligène, ou celle d'un amour sympathique, ou celle des puissances inspirées par les cosmogonies cabalistiques ou alchimiques, de même que les longues considérations consacrées par les *Bigarrures* aux mécanismes du rêve, du sommeil et du somnambulisme, mettent toutes en scène des entités capables de capter et de moduler l'attention et la mémoire à travers lesquelles se constituent les esprits humains³². Avec le développement exponentiel des technologies communicationnelles au cours des dernières décennies, ce non-lieu des esprits — terrain propre de la noo-politique — devient aussi omniprésent, envahissant et déroutant dans notre monde réel qu'il apparaît omniprésent, envahissant et déroutant dans les livres du médecin normand. Dès lors que son centre est partout et sa circonférence nulle part, le voyage que nous propose Tiphaigne dans ses utopies déplacées nous offre peut-être la voie la plus directe pour comprendre dans quel monde nous vivons.

Yves CITTON

1. Karl Marx et Friedrich Engels, *Manifeste du Parti communiste* (1848), Paris, Éditions sociales, 1976, p. 67-69.

2. C'est précisément sous le titre *Un autre monde possible ? Utopie et philosophie* que Jean-Yves Lacroix a fourni récemment l'une des meilleures et des plus synthétiques introductions à la pensée et à l'écriture utopiques (Paris, Bordas, 2004).

3. La plus importante mise au point récente sur ces questions est sans doute le livre de Fredric Jameson, *Archaeologies of the Future. The Desire Called Utopia and Other Science Fictions*, Londres-New York, Verso, 2005 (traduction française par Nicolas Vieillescazes, parue chez Max Milo en 2007). L'auteur commence par faire de « l'anti-anti-utopisme la meilleure stratégie à adopter dans les positionnements contemporains sur l'utopie » (p. xvi), avant de conclure en mesurant la pertinence actuelle de l'utopie à sa puissance de *disruption* : « Le défaut formel [de la pensée utopique] — comment articuler la rupture utopique de telle façon qu'elle soit transformée en une transition politique praticable — devient maintenant une force politique et rhétorique, en ce qu'elle nous force à nous concentrer précisément sur la rupture elle-même : une méditation sur l'impossible, sur l'irréalisable dans son plein droit » (p. 232).

4. En se référant explicitement à *L'Utopie* de More et à *La Cité du Soleil* de Campanella, et en voulant réfuter la possibilité théorique de la communauté des biens, Pufendorf souligne dans son traité *Du droit de la nature et des gens* (1672) combien « il est facile de supposer les hommes parfaits en idée ; la question est d'en trouver de tels qui existent réellement » (livre IV, ch. 4, § 7, trad. Barbeyrac, Bâle, 1732, I, 500). Dans le premier paragraphe de son *Traité politique* (1677), Spinoza renverse quant à lui par avance les termes du débat en accusant les philosophes qui l'ont précédé — tous prétendument « réalistes » — d'avoir traité d'« une nature humaine qui n'existe nulle part » : « le système politique qu'ils conçoivent doit être tenu pour une chimère ou pour un système qu'on pourrait établir dans un pays d'Utopie ou dans l'âge d'or des poètes où l'on n'en a pas du tout besoin » (chapitre I, § 1, trad. Zac, Paris, Vrin, 1968, p. 29).

5. Raymond Ruyer, *L'Utopie et les utopies* (1950), Saint-Pierre-de-Salerno, G Monfort, 1988, p. 9, 11, 15 et 21.

6. Pierre-François Moreau, *Le récit utopique. Droit naturel et roman de l'État*, Paris, PUF, 1982, p. 11.

7. *Ibid.*, p. 112 et 116.

8. Pour un effort de définition rigoureuse des pratiques relevant de l'anthropotechnie dans nos sociétés contemporaines, voir Jérôme Goffette, *Naissance de l'anthropotechnie : de la médecine au modelage de l'humain*, Paris, Vrin, 2006.

9. Herbert Marcuse, *La Fin de l'utopie* [1967], Neuchâtel / Paris, Delachaux et Niestlé / Seuil, 1968, p. 10-11.

10. Sur cette question, voir Yves Citton, « Esquisse d'une économie politique des affects » dans Yves Citton et Frédéric Lordon (éd.), *Spinoza et les sciences sociales : de la puissance de la multitude à une économie politique des affects*, Paris, Éditions Amsterdam, 2008.

11. Maurizio Lazzarato, *Les Révolutions du capitalisme*, Paris, Les empêcheurs de penser en rond, 2004, p. 83-86.

12. Pierre-François Moreau, *Le récit utopique*, op. cit., p. 137.

13. Pour une bonne description de ce corpus, des quelques rares éléments d'information disponibles sur l'auteur et pour une contextualisation de son écriture dans les courants de pensée du XVIII^e siècle, voir la belle étude de Jacques Marx, *Tiphaigne de la Roche. Modèles de l'imaginaire au XVIII^e siècle*, Éditions de l'université de Bruxelles, 1981.

14. *L'Histoire des Galligènes* a été republiée chez Slatkine Reprints par Raymond Trousson en 1979 ; *Giphantie* a été republié dans la collection des *Voyages au pays de nulle part* par Francis Lacassin (Paris, Laffont, « Bouquins », 1990) ; *Amilec* a été partiellement réédité par Nycéphore Burladon (Montpellier, éditions Grèges, 2001), mais les chapitres de l'utopie lunaire ne sont pas inclus dans cette réédition. La quasi-totalité des ouvrages de Tiphaigne est heureusement disponible désormais sur <http://gallica.bnf.fr> ; c'est à la tomais et à la pagination de ces éditions d'époque que feront référence mes citations.

15. Jean-Michel Racault, *L'Utopie narrative en France et en Angleterre (1675-1761)*, Oxford, Voltaire Foundation, 1991, p. 22.

16. André Lichtenberg, *Le Socialisme utopique. Études sur quelques précurseurs inconnus du socialisme*, Paris, Alcan, 1898, p. 45 ; Lev S. Gordon, « Tiphaigne de la Roche. Ein in Vergessenheit geratener Utopist des 18. Jahrhunderts » in *Studien zur plebejisch-*

- demokratischen Tradition in der französischen Aufklärung, trad. du russe par W. Techtmeier, Berlin, Rütten und Loening, 1972, p. 122.
17. Raymond Trousson, « L'utopie en procès au siècle des Lumières », in J. Macary (éd.), *Essays on the Age of Enlightenment in Honor of Ira O. Wade*, Genève, Droz, 1977, p. 314 (repris dans Raymond Trousson, *D'Utopie et d'Utopistes*, Paris, L'Harmattan, 1998).
18. Raymond Trousson, Introduction à l'*Histoire des Galligènes*, Genève, Slatkine, 1979, p. xiv.
19. *Histoire naturelle, civile et politique des Galligènes* (1765), Genève, Cramer, 1770, tome II, p. 66-71 (noté dorénavant : *Galligènes*, II, 66-71).
20. Pour reprendre le titre du livre de Pierre Rosanvallon, *Le Capitalisme utopique : critique de l'idéologie économique*, Paris, Seuil, 1979.
21. Volker Langenberger, « Tiphaigne de la Roche et son *Histoire des Galligènes* », in Hinrich Hudde et Peter Kuon (éd.), *De l'utopie à l'uchronie : formes, significations, fonctions*, Tübingen, G Narr, 1988, p. 72.
22. Hans-Günter Funke, « Die *Histoire des Galligènes* von Tiphaigne de la Roche : Utopie, Parodie, Utopie-Kritik », *Romanische Forschungen*, 105 : 3-4, automne 1994, p. 334, 350 et 355.
23. Volker Langenberger, « Tiphaigne de la Roche et son *Histoire des Galligènes* », art. cit., p. 72.
24. André Lichtenberg, *Le Socialisme utopique*, op. cit., p. 58.
25. Tous ces thèmes sont brillamment développés dans deux articles (se recoupant partiellement) de Stefan Horlacher, « Une œuvre méconnue : Le récit de voyage et l'utopie selon Tiphaigne de la Roche », *Littératures*, 31, automne 1994, p. 59-77 et « Heterogenität, Kohärenz und das Prinzip der Reise: Amilec, Giphantie und die *Histoire des Galligènes* ou *Mémoires de Duncan* von Tiphaigne de la Roche », *Romantische Zeitschrift für Literaturgeschichte*, 21 : 3-4, 1997, p. 269-296.
26. *Giphantie*, Paris, Durand, 1760, respectivement tome I, p. 132, tome II, p. 6 et tome I, p. 50. Sur ces machines et sur leur rôle, voir l'excellent article de Florence Boulerie, « L'objet scientifique ou la possibilité du progrès moral : l'exemple de *Giphantie*, fiction narrative de Charles-François Tiphaigne de la Roche », in *Lumières*, 5, 2005, n° spécial *Esthétique et poétique de l'objet au XVIII^e siècle*, p. 79-91.
27. *L'empire des Zaziris sur les humains, ou La zazirocratie*, Paris, 1761, p. 2.
28. Guy Marcy a exploré de la façon la plus suggestive cet aspect de l'œuvre dans *Tiphaigne de la Roche, Magicien de la raison*, Montpellier, Le Méridien, 1972.
29. Estelle Ferrarese et Numa Murard, « Le nouvel esprit utopique », *Mouvements*, 45-46, mai-août 2006 (Paris, La Découverte).
30. La rédaction de cet article s'inscrit dans le cadre d'un travail de plus longue haleine devant aboutir à une monographie offrant une vue d'ensemble de la pertinence actuelle de l'invention scripturaire développée par Tiphaigne dans l'ombre des Lumières. Signalons aussi : *Tiphaigne de la Roche et les ambivalences du merveilleux moderne*, colloque international, Université Grenoble, 25-26 mars 2010.
31. L'utopie, suggère en effet Jacques Rancière, « ce n'est pas seulement le non-lieu d'un lieu, c'est le non-lieu d'un non-lieu. L'utopiste n'est pas celui qui dit "Fuyons la réalité". L'utopiste est celui qui dit "Assez d'utopies ! Finissons-en avec les mots, les chimères, l'idéologie" » (cité dans le numéro évoqué plus haut de la revue *Mouvements*, p. 103). Jean-Paul Sermain relevait déjà que « le propre du roman utopique est ainsi de redoubler son statut de fiction (c'est-à-dire de message indirect, figuré) : il crée une conscience neuve de sa propre fictivité (contaminant le discours de la philosophie, de la science, etc.) en la laissant s'ouvrir à une autre modalité, contraire et en même temps solidaire, celle de la rationalité » (*Métafictions (1670-1730). La réflexivité dans la littérature d'imagination*, Paris, Champion, 2002, p. 225).
32. Il faudrait sur ce plan étudier les rapports, directs ou indirects, qu'a pu entretenir le discours de Tiphaigne sur les « esprits » avec celui que développait Margaret Cavendish sur les « spirits » un siècle auparavant dans *The Description of a New World called the Blazing World* (1666).

L'OPTIMISME CONTRE L'UTOPIE

Une lutte idéologique et sémantique

Le nom propre inventé par Thomas More en 1516, « Utopia », s'inscrivait dans un dispositif textuel subtil. Celui-ci permettait, après avoir dénoncé les vices du système économique et politique du moment, de susciter l'imagination politique par la fiction d'un monde meilleur, de représenter une pluralité de points de vue par l'usage du dialogue, et finalement de susciter une croyance paradoxale et distanciée : croyance en la supériorité d'un monde imaginé, mais en même temps, distance à l'égard de ce monde, dont le nom propre ironique, *Utopia* (en grec, non-lieu), signifie précisément que ce monde n'existe pas, qu'il s'agit d'une fiction.

Ainsi, l'invention sémantique de More pouvait inciter à échapper au fatalisme politique, à la soumission au monde tel qu'il est, sans pour autant sombrer dans une foi aveugle en un modèle, puisqu'il était lui-même clairement désigné comme une fiction, et se trouvait soumis à des évaluations divergentes par les personnages de cette fiction.

Que s'est-il passé pour que l'usage du mot « utopie » ignore totalement ce qui constitue la nature même de ce dispositif, et ses effets potentiels sur les lecteurs ? Cette occultation de l'usage rusé que More faisait du mot « utopie » tient au fait que ses adversaires ont emporté la victoire, et que leur combat politique est passé par un combat sémantique. Ces ennemis de l'imagination politique, ce sont d'abord, au début du XVIII^e siècle, des philosophes chrétiens et déistes partisans d'une théologie « optimiste », selon laquelle Dieu a créé le monde *optimal*, une philosophie qui est aussi à l'origine d'un paradigme anthropologique et économique que l'on pourrait qualifier aujourd'hui d'*ultralibéralisme*. Leur victoire sémantique et politique a ensuite été renforcée, à la fin du XIX^e siècle, par un marxisme soucieux de discréditer ses concurrents socialistes, et qui affirmait une