

AVERTISSEMENT

Les essais et improvisations choisis pour ce recueil s'échelonnent entre la fin de l'année 1989 et 1996. Ils ont été remaniés et mis en ordre pour la présente publication ; la date indiquée entre parenthèses est celle de leur première conception.

Que le sous-titre ne soit pas une énigme : longtemps, le fabuleux an 2000 a brillé utopiquement à notre ciel comme une étoile lointaine au bord de l'horizon. Il s'est terriblement rapproché, nous y touchons. Il n'éveille plus ni appréhension, ni espoir. La magie de son chiffre s'est dissipée. Il conserve, toutefois, une certaine séduction, il entre dans le calcul des échéances programmées. Attendons-le donc !

Mais 2000 n'étant plus la limite absolue, il convenait de l'entamer. 2001 ? C'est la grandiose *Odysée de l'espace* de Stanley Kubrick, fort peu utopique à notre goût, porteuse plutôt des mythes les plus décourageants que la civilisation a pu enfanter. Alors que l'utopie ne peut en être que la critique immanente et s'adresse à l'homme de désir.

Et puis le 1 ne chiffre que l'identité à soi ; c'est avec 2 seulement que commencent le nombre et le mouvement, la multiplicité, l'amour.

Si le choix, enfin, paraît trop divers et même disparate, j'aimerais dire, avec Fourier, qu'il y en a pour tous les goûts et qu'aussi bien qu'aux curieux et aux critiques, il s'adresse aux voluptueux.

PRÉAMBULE

Dans les textes qui suivent, il est question d'utopie. De l'illustration ou, pour mieux dire, de la réhabilitation d'une pensée utopique, en un temps où l'effondrement des systèmes politiques fondés sur une utopie sociale semble avoir totalement discrédité jusqu'au nom de celle-ci. Ces écrits sont des répliques ; une riposte indispensable à un plat langage médiatique, à la « sordide prose de l'actualité » qu'abhorrait Pasolini¹.

Il est vrai que l'utopie que ce livre expose ne se laisse pas aisément définir, ni immobiliser. Cerner, tout au plus, suggérer même. Mais jamais fixer de manière univoque – ni surtout pas totalitaire.

Cette ou ces utopies proposées au cours des toutes dernières années, offrent, à des occasions diverses et à propos de différents sujets (si le mot ne prêtait à contresens, je préférerais dire « objets »), leurs aperçus, par principe dispersés, indifférents aux délimitations, aux frontières.

En un mot, *nomades*.

Ce mot est, pour une grande part, inspiré par l'usage qu'en fait Gilles Deleuze dans *Logique du sens* où il qualifie les significations multiples dispersées dans l'univers et dans l'esprit sans qu'il soit légitime ni possible de leur conférer une même origine, une unique source, de les faire dépendre de la transcendance d'un principe. Elles sont immanentes au cours même de la vie, de toutes les vies foisonnantes dont elles expriment, à chaque fois, en chaque point, les singularités. Une « distribution nomade des singularités² ».

Il nous a paru que l'utopie, elle aussi, circule et se distribue nomadiquement, surgissant, toujours singulière, à propos de tel ou tel problème, en tel ou tel point.

L'utopie est nomade dans son déploiement et en son sens, avant même de concerner les déplacements

1 Pier Paolo Pasolini, *Théorème*, Paris, Gallimard, 1978, p. 96.

2 Gilles Deleuze, *Logique du sens*, Paris, Éd. de Minuit, 1969, p. 125.

du nomadisme proprement dit de l'être humain en son errance. Aussi, dans sa nature intime et secrète, leur est-elle particulièrement appropriée, en affinité avec eux, en osmose. Nulle utopie ne peut, à l'heure présente, se concevoir qui ne s'adresserait pas aux nomades, peuples et individus, aux sans-logis, aux exclus.

L'utopie nomade à laquelle nous pensons ne se laissera jamais enclorre dans le cadre restreint d'une cité, fût-elle la *Cité du soleil* de Campanella, et, encore moins, celle, idéale, *Callipolis*, de Platon. Ces épures contraignantes et finalement, élitistes, fermées aux étrangers ou ne les accueillant qu'à titre exceptionnel et temporaire, ont donné trop de prise aux détracteurs de toute utopie. Tel Cioran dans son vigoureux pamphlet où il dénonce le mécanisme et les illusions de « nouvelles terres » qui ont pris de plus en plus l'allure d'un « nouvel enfer³ ». À l'utopie il a été possible d'opposer, avec raison, une réalité historique plus riche, plus diverse, plus généreuse parfois que ses fictions. À titre d'exemple, n'est-il pas vrai que la cité athénienne, tout au long de son histoire, depuis la réforme de Clisthène, n'a cessé de prendre des mesures en faveur des métèques et des esclaves, de favoriser leur accès à la citoyenneté, opposant une démocratie réelle à l'utopique oligarchie platonicienne⁴ ?

En ce sens, l'utopie nomade pourrait reprendre à son compte la formule par laquelle Nietzsche a voulu définir sa pensée : « un renversement du platonisme ». En face du « monstre froid » de l'État, contre sa machinerie hiérarchique et écrasante, elle constitue une véritable « machine de guerre ». Le mot, cette fois, est de fabrication deleuzienne⁵. Il se trouvera d'un usage utile pour contourner les embûches d'une définition préliminaire qui serait forcément restrictive, unilatérale. On jugera de l'utopie à son fonctionnement. En tant que « machine de guerre », elle est un instrument dans une stratégie : celle de la résistance à l'ordre des États, comme

3 Émile-Michel Cioran, *Histoire et Utopie*, Paris, Gallimard, coll. Idées, 1969, p. 124.

4 Cf. article « Métèques » du *Dictionnaire des Antiquités grecques et romaines* de Charles Daremberg et Edmond Saglio.

5 Gilles Deleuze, Félix Guattari, *Mille Plateaux*, Paris, Éd. de Minuit, 1980, p. 434.

à celui, supraétatique mais de même mouture, de l'ordre mondial qui prétend désormais nous régenter et nous pénétrer de l'intérieur en nous moralisant à son service.

Délaissant l'espace des îles bienheureuses, l'utopie s'introduit dans la dimension d'un devenir. Non seulement celle d'un futur, projetée dans l'à-venir, mais dans le mouvement même de l'histoire se faisant, pour opposer sa résistance à son apparente inéluctabilité. Elle n'est pas à chercher ailleurs, mais ici et maintenant, présente sans être actuelle, à l'état de virtualité. Dans le présent, elle correspond à ce qui est le plus familier tout en restant encore lointain et momentanément inaccessible dans sa réalisation : l'ordre des désirs.

Le désir, pas plus que le virtuel, n'est à retrancher du réel. Il le compose, il le complète, il exprime son mouvement même. La réalité, ce n'est pas seulement l'ensemble des possibles actualisés, mais les virtualités dites « impossibles », laissées pour compte par l'histoire se faisant dans son imperturbable et aveugle avancée dominatrice. C'est l'histoire écrite « du point de vue des vaincus », celle de « tout ce qui n'a pas été hypothéqué par de grandes intentions » – pour reprendre ici de frappantes formules d'Adorno à propos de Walter Benjamin⁶.

L'utopie n'isole pas ni ne s'isole dans l'imaginaire, si l'on entend par là l'irréel d'une idéologie de dissimulation ou de fuite. Elle agit comme l'étranger dans une contrée bornée et chauvine. En l'étranger se mélangent le proche et le lointain. Il vient d'ailleurs, installé parmi nous dont il fait éclater les mesquineries et les travers. Il critique, analyse, révèle. Ainsi l'utopie nomade, dans une familière étrangeté, révèle à la fois « ce qui ne va pas » et ce que, intimement, nous aspirons à être en dehors de toutes nos suffisances.

Déjà, dans son ton, elle contredit à toute arrogance, à tout dogmatisme. Elle tourne en dérision le sérieux

⁶ Theodor W. Adorno, *Minima Moralia*, Paris, Payot, 1980, p. 143-144.

pontifiant des théories et des hommes d'importance. Elle est jeu, joie, et en réplique à la pesanteur, allègement. Elle n'hésite pas à divaguer pour décaper et révéler, sous le masque de l'importance, ce qui compte vraiment, ce qui importe.

Elle ne cherche pas de conformité à un modèle, elle ne se fixe pas sur un étalon, ouvrant au contraire l'éventail enrichi de tous les sens possibles et impossibles.

Tel, chez Fourier, celui des passions, exemple même d'une utopie non arrogante et nomade. Loin de se laisser enclorre, comme on l'a trop longtemps interprétée, dans le cloître d'un phalanstère, elle n'a de sens que par l'occupation de la terre entière qu'elle sillonne avec des bandes industrielles et amoureuses, entretenant à sa surface un incessant va-et-vient.

Utopie. Fourier, d'ailleurs, ne prend jamais le mot à son actif pour qualifier sa propre invention de « l'attraction passionnée ». Il se défie de son ambiguïté aux nuances péjoratives. Il revendique, tout au contraire, *le réel* à l'inverse des leurres que les sciences politiques et morales, économiques, présentent à une humanité abusée.

Le paradoxe de l'utopie, puisqu'il faut bien la nommer ainsi pourtant, est qu'elle seule touche au réel dans un monde d'artifice. Après Guy Debord, on dira : « de spectacle » ; avec Jean Baudrillard, « de simulation ». Monde amputé de sa meilleure part, de la plus assurée, que sont les désirs, les passions, trame et consistance du quotidien.

Bien que n'ayant jamais jugé utile de disserter théoriquement sur l'utopie, Fourier a inséré dans son œuvre de très précieuses indications pour toute orientation dans une théorie de la recherche utopienne : une boussole pour cette enquête vagabonde aux quatre coins d'une civilisation en dérive. On les trouvera condensées en quelques paragraphes de la *Théorie des quatre mouvements*⁷ dans la troisième partie, sous le titre :

« Préambule sur l'étourderie méthodique ». Avec son ironie accoutumée, son inimitable naïveté, sincère ou feinte, Fourier met au compte de « l'oubli » l'incapacité des modernes à résoudre les problèmes politiques, économiques, sociaux qui les assaillent. S'ils ne le peuvent, c'est qu'ils ont tout simplement oublié l'essentiel. Omis ou méconnu le vrai problème, le point où il y a problème. Et sans position du problème, pas de solution. Pas de conceptualisation possible, dirait aujourd'hui Deleuze, en ce qui concerne la philosophie. Le familier de Deleuze ou de Bergson pensera immédiatement, à ce propos, à l'importance centrale, chez eux, du discernement du problème.

Qu'est-ce qui a été ainsi oublié, détournant toute pensée du problème ? Le concret de la vie, ses difficultés et ses contradictions, là où il y a justement, pour l'humanité égarée, « problème ». Oublis fondamentaux interdisant : de rechercher le principe de l'association des producteurs empêchant de réprimer l'accaparement et l'agiotage, les « crimes du commerce » et de la bourse qui ruinent l'économie ; de reconnaître au « sexe faible » les mêmes droits qu'au plus fort ; d'inclure aux droits de l'homme le premier en principe, le droit au travail « sans lequel tous les autres sont inutiles ». Détournant de « l'unité administrative du globe » en privilégiant les antagonismes entre nations.

Combien actuelles ces remarques pour nos politiques soumis aux impératifs de l'économie monétaire, de la concurrence, d'une « croissance » dépourvue de finalité humaine ; qui, dans leurs calculs, « oublient » tout simplement les effets catastrophiques de leurs décisions. Transposons à leur adresse les critiques que Fourier, au début du siècle dernier, en homme qui a traversé les drames de la Révolution et de l'Empire, adresse aux philosophes imprévoyants du XVIII^e siècle : « Les philosophes ont donc la bizarre propriété d'oublier les

7 Charles Fourier,
*Théorie des quatre
mouvements*, Dijon,
Les presses du réel,
1998, p. 302.

problèmes fondamentaux de chaque science ; c'est une *étourderie méthodique* puisqu'elle porte régulièrement sur les questions primordiales ».

La place et la fonction de l'utopie sont très précisément indiquées dans ces omissions politiques et philosophiques. C'est à elle qu'il revient de poser les « problèmes fondamentaux », les vrais problèmes de la vie. Compenser l'oubli, réparer l'étourderie, c'est là, pourrait-on dire en reprenant la célèbre expression de Roland Barthes, le « degré zéro » de son écriture, de sa stratégie. La remise en mémoire de ce qui est oublié est le moment où elle commence à se faufiler dans le tissu d'une réalité dite impénétrable pour en distendre les mailles. Laisser percer – l'image est aussi fouriériste – quelque « lumière diffractée ».

Notre choix d'utopies nomades, après en avoir dessiné les *contours*, s'est fixé sur les problèmes des *mœurs* et des finalités de *l'éducation*, s'illustrant de quelques *portraits* de personnages qui, pour nous, brillent au ciel utopique – mes divinités tutélaires, mes saints en utopie.

Le concept est le contour, la configuration, la constellation d'un événement à venir.

Gilles Deleuze, Félix Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie ?*

L'UTOPIE REFORMULEE [1992]

Ce qui est en cause à l'orée du XXI^e siècle, le problème de notre temps – le problème jeté devant nous comme une énigme à résoudre et comme une tâche –, c'est incontestablement *l'habitation* de la terre.

Le XIX^e siècle a vécu sur l'illusion de la conquête du Globe par une civilisation dominatrice, et le XX^e, encore tout assombri par les désastres que cette tragique bête a provoqués, s'achèvera sans leur avoir trouvé d'issue.

Philosophie, Utopie

Il s'agit donc de penser d'ores et déjà ce que va pouvoir être, dans l'immédiat futur, une occupation enfin humaine de notre monde habité. Projet ambitieux, certes, mais philosophiquement incontournable. En lui utopie et philosophie se rejoignent, toutes deux ne pouvant penser et se prononcer qu'à l'échelle de la terre, c'est-à-dire à la fois sur la base d'un sol qui offre sa résistance à tous les déplacements possibles – y compris ceux, aériens, qui ont besoin de l'air : que l'on songe à la colombe de Kant, désemparée dans le vide –, un sol sans transcendance ; et au sein d'un espace idéal dépassant toutes les divisions ou stratifications intermédiaires, restrictives, contraignantes. Cet espace de la pensée sera dit « lisse » relativement à tout ce qui le morcelle en le hérissant de frontières. Selon l'expression frappante de Deleuze et Guattari¹ un « plan d'immanence » où s'abolissent toutes les transcurrences des divisions « territoriales » de la morale et de la

¹ Gilles Deleuze, Félix Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie ?*, Éd. de Minuit, p. 82-108. Cf. également *Mille Plateaux*, *op. cit.*, « Le lisse et strié », p. 592-625.

politique : celles de la famille, de la nation, de l'État... bien d'autres encore auxquelles la « distribution nomade des singularités » se heurte sur son parcours.

Le plan d'immanence de l'utopie et celui de la philosophie ne font qu'un : c'est la terre entière dont elles affirment toutes deux, d'emblée, l'unité indivisible. Elles n'ont que faire des territoires partiels, tant symboliques que réels. Pas d'utopie, pas plus que de philosophie « provinciale », qui ne vaudrait que pour un canton. L'utopie comme la philosophie sont les ennemies-nées des « racines ». Et s'il arrive – la philosophie surtout – qu'elles se sédentarisent en ce sens, c'est à contresens de leur vocation. Elles sont, d'origine et de principe, ouvertes, cosmopolites et cosmopolitiques ; elles procèdent à d'incessantes « déterritorialisations » relativement aux patries, institutions, habitudes et croyances.

Bien assises sur la terre et l'arpentant dans la totalité de son étendue, géo-philosophie et géo-utopie sont requises d'inventer le concept et l'image selon lesquels cette terre deviendra pensable, c'est-à-dire vivable, c'est-à-dire en tous points hospitalière à tous, habitable humainement.

Induit par l'image de la terre, ce concept n'est autre que celui d'*hospitalité*. Tout au moins est-ce celui que j'estime le mieux approprié pour correspondre à tous les problèmes qu'une terre disloquée, dispersée, propose et pose à la réflexion. Le premier concept, qui est, sans doute, aussi une image et un mot d'ordre : l'hospitalité. Ou : laisser circuler, accueillir, installer. Et il n'est pas besoin de réfléchir très longuement pour s'apercevoir à quel point ce concept parmi nous fait sentir sa force corrosive et utopique, déjà. Corrosive parce qu'utopique, à l'encontre de tout le mouvement historique réel en train de s'accélérer.

Concept simple, trop simple même, à première vue,

naïf et fragile, qui ne semble tenir d'autre recommandation pour la pensée de d'avoir été allégué par Kant dans son *Projet de paix perpétuelle* (1795)² comme premier et, à vrai dire, seul principe inconditionnel du droit international. Sans entrer dans le détail de l'exposition kantienne, ce qui n'est pas ici mon propos³, je me contenterai d'en retenir l'idée : celle de la remarquable relation établie par Kant entre le principe d'une « hospitalité universelle », c'est-à-dire qui ne refuse à nul étranger « le droit de visite », et la forme même de la terre, sa rotondité. Cette sphère offrant au parcours un plan fini mais illimité est l'image immanente au concept. C'est *parce que la terre est ronde* que les hommes ont fini et finiront toujours par se rencontrer et que personne n'est ni plus ni moins qu'un autre, au lieu qui, en propre, lui revient. Principe de condition de possibilité : en langage kantien « transcendantal » ; mais plus « réfléchissant » que déterminant, ou, en d'autres termes, n'ayant valeur et sens que pour l'homme empirique fait de corps, l'habitant de cette terre. L'homme qui marche est celui qui rencontre et qui accueille. Éclair fulgurant sur la priorité du nomade dans l'humanisation. On y reviendra.

Une existence terrestre par commun est le corollaire de cette rencontre inscrite nécessairement dans le destin de l'espèce humaine, en laquelle se forge la notion polysémique d'Humanité.

Retenons soigneusement ce présupposé théorique qui, quelque lointain et général qu'il paraisse, est inhérent à l'habitation d'une terre qui n'a jamais permis de dissocier de l'installation des hommes, leur circulation.

Habitation, peuplement

Habitation n'est pas un synonyme de peuplement, ni d'occupation totale. C'en serait plutôt le contraire. L'idéologie du peuplement qui a fait fortune dans

2 Emmanuel Kant, *Projet de paix perpétuelle*, Paris, Vrin, 1948, p. 29.

3 Pour un plus ample commentaire, se reporter à *Zeus Hospitalier*, Paris, Armand Colin, 1993, chap. II, p. 40 ; 2^{ème} édition, Paris, La table ronde, 2006.

l'histoire est celle de la colonisation, dont on connaît les méfaits passés. C'est la même qui, sous d'autres noms – par exemple, celui de « purification ethnique » – implante un peuple sous l'égide de l'État conquérant et refoule, annihile, un autre occupant.

Cette même idéologie dévastatrice a son correspondant dans l'idéologie d'une exploitation intégrale de la terre et de ses ressources. Terre domestiquée, épuisée pour les besoins d'une agriculture elle-même dérégulée, pour l'alimentation d'une industrie affolée. Fertilisation forcée d'un sol qui s'épuise, détérioration matérielle de la planète, de l'air et des climats, devenues les thèmes de l'écologie récente, Fourier les dénonçait déjà dès le début du siècle dernier en une utopie préfiguratrice⁴.

L'idéologie du peuplement, de même que celle connexe du progrès industriel, ravage la terre et ne l'habite pas. Une habitation humaine de la terre a besoin de zones sauvages, désertiques même, de steppes, d'espaces de liberté et de parcours, aussi bien pour les espèces animales que pour les peuples nomades. Mais les unes et les autres, on ne songe, dans l'idée d'un progrès irrésistible, qu'à en restreindre le développement ou à les éliminer. Bévée, étourderie, crime des « philosophies » régnautes. La philosophie et l'utopie, la philosophie de l'utopie trouvera son lieu tout désigné dans cette absence de lieu que la civilisation leur ménage.

Il ne s'agirait d'ailleurs pas, sur ce point, de suivre littéralement Fourier. La terre de son temps est encore, en grande partie, inexplorée, inexploitée. Ses ressources paraissent inépuisables. Le problème, la hantise des inventeurs sociaux et des faiseurs de rêve, est l'abondance ; sans crainte de surproduction ni d'épuisement de la nature. L'économie domestique de Fourier se glisse dans ce moule, bien qu'elle ne s'y soit trouvée jamais à l'aise et le fasse, par endroits, éclater. Mais c'est encore pour

4 Manuscrits de Fourier : « Détérioration matérielle de la planète », *La Phalange*, 1848. Le manuscrit est d'avant 1822, date de la parution du *Traité d'association domestique agricole*. Cf. Œuvres, III, Anthropos, 1966. Publié dans : René Schérer, *L'écologie de Charles Fourier*, Paris, Anthropos-Economica, 2001.

mieux multiplier à l'infini ses paysages de terres cultivées, de campagnes riantes, d'animaux féroces familiarisés. L'alliance ne s'étend pas plus loin. Sans mauvais jeu de mots, cette économie domestique est celle de la domestication d'une flore et d'un bestiaire apprivoisés.

Nous ne croyons plus à cette acculturation de la nature ni à ses bienfaits, n'en ayant que trop éprouvé les effets pervers. Aussi, un des déplacements fondamentaux d'une utopie requise aujourd'hui est-il de ne plus admettre, en tant qu'idéal et fin, une maîtrise et possession intégrale de la nature par l'homme. Elle se détournera, par principe, de cette forme brutale que le cours de l'histoire a imposée.

Alliance, équilibre

S'il est possible encore de tracer, pour les déplacements actuels de l'utopie, une ligne directrice, elle passe, pour les repérer et les formuler en autant de problèmes, par tous ces déséquilibres mortels qui mettent la terre en péril. Déséquilibre entre les « mondes », classés « Tiers », « Quart », et bientôt cinquième ; entre la prodigieuse avancée technologique dans les domaines du spatial et de l'informatique, et la pénurie quotidienne croissante ; entre la libération possible du travail entrevue et les affres de l'asservissement et du chômage ; entre la proclamation verbale des libertés, et même des « laxismes » sur tous les fronts : social, national, individuel, sexuel, et l'exacerbation des contrôles, des contraintes, l'obscurcissement des consciences.

On peut prendre pour nous, sans abusive transposition, ce que le poète Schiller écrivait sur ses contemporains : « Ainsi voit-on l'esprit du temps hésiter entre la perversion et la sauvagerie, entre l'éloignement de la nature (*Unnatur*) et la simple nature, entre la superstition et l'incrédulité morale, et seul l'équilibre du mal lui assigne quelquefois des limites⁵. »

5 Friedrich Schiller, *Lettres sur l'éducation esthétique de l'homme* (1795), Paris, Aubier-Montaigne, trad. P. Leroux, 1943, p. 99.

En réplique à ces déséquilibres ou à l'équilibre du mal, l'utopie déroule le plan d'immanence d'une terre rééquilibrée.

Un double équilibre. *Premièrement*, celui d'une répartition équitable des biens et des forces entre les nations et les régions inégalement pourvues : la « mise en attraction industrielle du genre humain », selon Fourier, sans tenir compte de frontières ni d'inégalités de développement. Mais en tenant compte, *deuxièmement*, et même en priorité, de l'équilibre entre l'exploitation de la terre et de ses populations animales et végétales avec leurs habitats.

Il ne s'agit plus alors de maîtrise, de possession unilatérale, mais d'alliance⁶, ou d'une harmonie que Fourier avait nommée déjà, même s'il ne l'entendait pas comme nous. Le concept propre à dessiner le contour de cette utopie restera encore, avec les modifications requises, celui de l'hospitalité : une hospitalité élargie, « généralisée », au sens où Bataille l'entendait de l'économie⁷.

Hospitalité, car c'est bien la terre qui, dans toutes ses productions, ses richesses manifestes ou latentes, est, en tout premier lieu, hospitalière à l'homme, « fils de la terre » dans l'immanence qui le lie à elle. D'où il découle que l'homme, par son travail, abuserait de cette hospitalité s'il la transformait en entreprise destructrice de son équilibre vital.

La même proportion se rencontrera ici à propos de cette hospitalité universelle dont parle Kant, qui s'est retournée en son contraire lorsque, au nom du « droit de visite », les conquérants et colonisateurs ont abusé d'elle en se livrant au pillage, au massacre, au génocide des populations autochtones.

Le sens de l'événement
C'est dans ce contexte qu'il convient de situer et d'évaluer

6 Ilya Prigogine et Isabelle Stengers, *La Nouvelle Alliance*, Paris, Gallimard, 1979.

7 Cf. Georges Bataille, *La Part maudite*, Paris, Éd. de Minuit, 1967.

le sens d'une Europe qui a cessé d'appartenir à la sphère exaltante et inventive de l'utopie pour se faire, au contraire, repliement sur soi, territorialisation exclusive. D'évaluer tout d'abord, le sens complexe de l'événement autour duquel nous n'avons pas fini de débattre : la chute du communisme soviétique et la dislocation de son Empire.

Il ne saurait être question évidemment, pour nous ici, que de quelques notes d'orientation, et de tracer certaines lignes permettant de replacer l'événement dans le champ de l'utopie à reformuler.

En guise de préliminaire, il faut avant tout dissiper une équivoque, puisque, à l'effondrement du communisme, l'idée d'une fin, autrement dit d'une disparition, d'une liquidation de l'« utopie », a été associée. Mais quelle utopie ? Que concernait-elle, quel était son plan, là où, au contraire, s'exerçait la plus dure des lois d'un réel dépouillé de ses virtualités, où régnaient les plus pesantes et archaïques territorialisations ?

La classification que j'ai adoptée en commençant, d'origine deleuzienne, permet de voir plus clair et de décider contre cet abus de langage qui a fait dénoncer, en l'Union soviétique, en ses satellites, la domination de l'utopie, et célébrer, en leur chute, avec sa disparition, le triomphe de la simple réalité ; une réalité sans préjugés, sans idéologies de couverture, enfin libérée dans sa fraîche nudité matinale, heureuse.

Les choses ne vont pas ainsi. S'il faut parler d'utopie à propos des régimes soviétiques et similaires – car pourquoi avoir peur d'un mot, même si nous en contestons l'usage ? –, alors ce sera d'une utopie détournée de son sens d'origine, pervertie, d'une utopie « transcendante », reprenant à son actif toutes les formes et idéologies de domination, tous les mythes de recouvrement⁸ ; à l'opposé même de la vie, comme de l'utopie qui l'accompagne, qui lui est immanente.

8 Sur cette notion, voir notre *Pari sur l'impossible*, P.U. Vincennes-Saint-Denis, 1989, 185-210.

Idéologie transcendante de l'exploitation à outrance de la terre, d'une illusoire transformation forcée de l'homme, idéologie de peuplement et de transferts de population ; bref, tout ce qui est désormais dénoncé comme ayant été imposé par une machine despotique d'État, par la terreur bureaucratique.

Sans doute, du bien connu ; inutile d'y insister. L'idée inverse qu'en regard il convient d'ériger et de faire prévaloir est que la chute de ce régime et de cet Empire n'est due qu'à l'entretien d'une foi utopique qu'aucun réalisme, qu'aucune *Real Politik* n'a jamais suffi à éteindre. L'événement, loin de signer la fin de l'utopie, en sera bien plutôt la manifestation et le nouveau départ. Il est devenu le signe que l'utopie, ou *l'aspiration à l'impossible*, selon toutes les prévisibilités des calculs politiques réalistes, cette « faible force » dont parlait Walter Benjamin, est indestructible et, à l'échelle du devenir, prévalente. Du devenir, du devenir-humain, devenir-habitable, de la terre ; du *devenir* plus que d'une histoire aux probabilités sans cesse déjouées. Mais le devenir est le mouvement invincible de la vie immanente pour elle-même. Le réel même, mais en un tout autre sens que celui d'un réalisme politique ; un réel tissé de ses virtualités, et non contradictoire avec l'utopie.

En d'autres termes, il *est* cette utopie qui ne fait qu'un avec les passions, les désirs, invincibles, incoercibles, résistant aux répressions, aux Terreurs. Cette utopie que Fourier a refusé de nommer telle, car elle est bien, en face de tous les revêtements trompeurs, le réel « tel qu'en lui-même » il consiste et devient.

L'événement ne peut être séparé de son devenir. Il n'est jamais une chose figée, un fait établi une fois pour toutes, un acquis. On ne sait que trop, l'on n'a que trop sous les yeux ce que valent les retombées. Mais l'événement en lui-même conserve son sens et son importance en fonction de l'utopie – pourrait-on

formuler de « l'utopisme », voire de « l'utopicit  » ? – de sa production. L'événement dans l'instant de son surgissement, de son explosion ; dans cet instant, qui soulève la fatalité de l'histoire, l'ouvre sur d'autres destinées. C'est cet instant du devenir, où la vie et la liberté surmontent tout abandon à la fatalité qu'il faut désigner comme utopie.

Un tel phénomène...

La dimension utopique ainsi entendue confère à l'événement le plus marquant, je crois, de cette fin de siècle, cet étonnant aspect de contingence mêlée de nécessité qui est le signe de toute une aspiration vitale. De nouveau, pour parer au risque de voir la notion d'utopie sombrer sous les ricanements de ses détracteurs, ayons recours à Kant, à son extraordinaire acuité. Kant, auquel le communisme soviétique a voulu opposer le réalisme de la dialectique hégélienne ; Kant, dont Ernst Bloch écrivait qu'il « avait ouvert les voies que Hegel a referm es⁹ ».

Cette fois, il s'agit du *Conflit des facultés* (1798), où la Révolution française est saluée et présentée comme le « signe historique » d'une tendance irréversible de l'humanité au « progrès moral », ou, en d'autres mots, à l'affirmation de sa liberté. Sans doute « l'utopie » est-elle étrangère au vocabulaire kantien (mais, on ne le dira jamais assez, au vocabulaire de Fourier aussi !) ; elle est dans l'idée, l'inspiration, le ton. Or, c'est bien une utopie, le moment de l'utopie moderne à son lever que Kant célèbre, avec *l'événement* de la Révolution française, et, plus encore, avec le poids qu'il accorde à la réception universelle, chez ses « spectateurs », de l'événement.

Une analyse de détail de ce texte fondamental étant hors de propos ici, qu'il suffise d'un aperçu et d'un extrait.

D'abord l'événement en lui-même et sa marque indestructible dans l'histoire : « Un tel phénomène dans l'histoire de l'humanité *ne s'oublie plus*, parce qu'il a révélé

⁹ Ernst Bloch,
L'Esprit de l'utopie,
Paris, Gallimard,
1964, p. 212 et suiv.

dans la nature humaine une disposition et une faculté pour le mieux, telle qu'aucune politique n'aurait pu, avec toute sa subtilité, la dégager de la marche des  v nements jusqu'à aujourd'hui, et que seules la nature et la liberté réunies dans l'espèce humaine suivant les principes intérieurs du droit, pouvaient promettre, mais, en ce qui concerne le moment, seulement d'une manière indéterminée et comme un événement contingent¹⁰. »

Contingence essentielle par où l'imprévisible utopique participe au jeu, au coup de d  auquel est suspendue l'histoire et qui, par-delà elle, lui permet de toucher à une temporalité plus profonde, sans programmation, sans la précipitation dans laquelle l'historique est emporté. Contingent, l'événement utopique *a tout son temps*, tout *le temps* pour lui. Ce qui n'empêche que, simultanément, il soit, en tout temps, à tout instant, à la fois requis et possible. Une tension, un paradoxe constitutif de l'utopie au moment où elle se formule, à la fois comme impératif dans le temps présent et comme pouvant attendre ; exigence transtemporelle.

C'est là ce qui entraîne la conséquence que l'événement ne se mesure pas à ses suites, à ses retombées. C'est en son sein seulement, dans son *moment naissant* que l'utopie explose et se conserve, quoi qu'il arrive après.

« Cependant,  crit Kant, même si le but visé par cet événement n'était pas aujourd'hui atteint, même si la révolution ou la réforme de la constitution d'un peuple échouait finalement, ou bien si, après une durée de quelque temps, tout retombait dans la primitive ornière (comme maintenant certains politiques l'annoncent), cette prédiction philosophique néanmoins ne perd rien de sa force. »

Ce serait conçu à notre intention, on ne pourrait mieux dire. La déception post-communiste, à la suite des méfaits de l'économie libérale, aggravée par les antagonismes jaloux des nationalités naissantes, par les

¹⁰ Emmanuel Kant,
Le Conflit des facultés,
Paris, Vrin, 1955,
p. 105-106.

guerres ethniques ou de résonance colonialiste, ne saurait porter atteinte, au sens premier, à son « influence trop étendue dans le monde et toutes ses parties » (Kant).

Il faut ajouter, à la composition de l'utopie de l'événement, ou de « l'événement utopique », cette autre composante, cet « ingrédient » utopique (pittoresque expression de Cioran) qu'est son effet de « publicité ». À cet effet Kant attache la plus haute signification, le plaçant même au premier rang dans son analyse. Il vient parfaire le contour conceptuel qui risquerait de se dissiper en considérations floues et incontrôlables sur « les actions ou méfaits importants commis par les hommes ». Tout cela, écrit Kant, n'appartient pas à l'événement : « Non, rien de tout cela. Il s'agit seulement de la manière de penser des spectateurs qui se trahit *publiquement* dans ce jeu des grandes révolutions ».

Et de quelle manière les spectateurs, par définition extérieurs à l'événement, « sur la touche », « stratèges de café du commerce » (là, c'est moi qui parle) interviennent-ils ? Par leur *sympathie*, par leur *enthousiasme*.

L'on me permettra de citer encore ce passage magnifique : « Que la révolution d'un peuple spirituel que nous avons vu s'effectuer de nos jours réussisse ou échoue ; qu'elle amoncelle la misère et les crimes affreux au point qu'un homme sage, s'il pouvait espérer, l'entreprenant une seconde fois, l'achever heureusement, se résoudrait cependant à ne jamais tenter l'expérience à ce prix – cette révolution, dis-je, trouve néanmoins dans les esprits de tous les spectateurs (qui ne sont pas engagés dans ce jeu) une *sympathie* d'aspiration qui touche de près à l'enthousiasme. »

Je m'arrête ici, car c'est l'essentiel pour notre propos, la suite concernant une « disposition morale du genre humain » dont cet enthousiasme est l'effet. Mais cela nous engagerait dans une discussion sur la sublimité d'un

tel spectacle, trop complexe, sinon hors sujet. Ce qui importe plutôt à la compréhension de la dimension utopique de l'événement, c'est sa communicabilité au spectateur, ce renvoi à l'autre, c'est cette réflexion dans le regard de l'autre.

En cet échange, en son lieu insituable d'une rencontre spirituelle où l'événement se constitue, jaillit l'étincelle. À une autre occasion, mais répondant à la même structure de communication, Fourier concevra son *Harmonie sociétaire* comme une « traînée de poudre » s'embrasant sur toute la surface du Globe. L'immanence de l'utopie, c'est cela : cette instantanéité, cette extra-temporalité, cette omniprésence, cette réceptibilité d'un langage enfin commun à toute la terre. Non pas par la diffusion d'idées, mais en raison du partage de la même expérience existentielle.

Certes, c'est bien « la raison universelle » dont l'idée s'exprime et se manifeste ainsi. Mais l'expérience, l'évidence vécue de la quotidienneté est toujours singulière, et c'est à son niveau que l'utopie opère, qu'elle entre dans l'événement.

Nous disions « habiter », et que cela signifie plus et autre chose qu'occuper un territoire, que cela signifie même le contraire de l'occupation, lorsqu'il s'agit d'habiter la terre et l'espace lisse de son plan déterritorialisé. Il convient maintenant de qualifier cet « habiter », en le reliant à l'événement, d'« utopique », puisqu'il est en relation avec l'utopie de l'événement qui, loin d'avoir clos le temps des utopies, ouvre sur la possibilité de leur nouvelle énonciation.

L'hospitalité au regard du séjour
Reprenons : les utopies – la philosophie de l'utopie – que l'écroulement du communisme soviétique a rendu possibles ne peuvent plus être les mêmes que celles accréditées par la tradition, ou mieux, par la pensée

routinière des classifications. À celles-ci, les déviations du socialisme d'État ont porté une atteinte fatale. Il ne s'agit plus de savoir si une utopie peut ou non être appliquée, réussir ou non, est libératrice ou mortifère, en la traitant comme un type particulier d'idéologie, comme le faisait Karl Mannheim dans son livre classique *Idéologie et Utopie*¹¹. Mais il s'agit de débarrasser l'utopie de cette confusion, en la délivrant de son aspect idéologique, autrement dit de dissimulation du réel.

Opération que l'on peut déceler chez Kant, que les révolutions qui ont abattu le communisme européen prolongent, si l'on sait comment les évaluer à la faveur de cette lecture.

En rangeant l'utopie et la philosophie dans une même classe, en raison de la Terre qu'elles revendiquent ensemble, nous posons en principe que l'utopie tire sa force de n'être pas une idéologie, ou encore qu'elle n'est pas un recouvrement du réel par les idées, mais le chemin qui mène à celui-ci. Un réel qui, périodiquement, se réveille et s'affirme, après avoir été maintenu dans l'ignorance et la servitude.

Ce réel, dans l'ère qui succède à la fin d'un Empire – et qui n'est, faut-il le préciser, ni fin de l'histoire ni celle de la modernité – a pour nom l'habitation de la terre ; à quoi, pour éviter toute équivoque, il conviendra d'adjoindre un qualificatif : *habitation utopique*. Le retour au réel, après les masques idéologiques, rend l'habitation problématique, il la formule en problème. Le concept offrant à ce problème une solution est l'*hospitalité*. Voilà ce que nous avons dit.

« Habiter ». Depuis le début de cet entretien, ce mot a, certainement, suggéré sourdement un nom, celui de Heidegger. C'est ce philosophe, en effet, qui, vraisemblablement le premier dans la pensée contemporaine, a attiré l'attention sur l'ontologie de « l'habiter », en le mettant en relation fondatrice avec l'être même de l'homme, avec la pensée¹².

11 Karl Mannheim, *Idéologie et Utopie*, Paris, Marcel Rivière, 1956.

12 Martin Heidegger, *Essais et Conférences*, Paris, Gallimard, 1958, « Bâtit, Habiter, Penser » (1951).

13 Martin Heidegger, *Qu'appelle-t-on penser ?*, Paris, PUF, 1959, p. 179-181, puis p. 254-255.

Le penser devient le mode de séjour auprès de l'Être, de même que l'habiter est le mode de séjour de l'homme sur la terre. Et qu'est-ce que séjourner, sinon découvrir ou rendre la terre accueillante, hospitalière ? L'hospitalité primordiale de la terre est une invitation faite à chacun à pratiquer l'hospitalité de l'hôte, à présenter au voyageur les biens que la terre prodigue. Ainsi s'enchaînent, en renvoyant à une commune ontologie fondamentale, l'hospitalité de la terre et celle de l'homme en son séjour.

Par d'autres voies que Kant, et d'une certaine manière en opposition géométrique avec lui, puisque le mouvement de sa pensée mène au « site » au lieu d'ouvrir à l'exploration des lointains, Heidegger, dans sa méditation ontologique sur « le penser », affirme la dignité éminente d'une hospitalité donatrice d'être et de sens.

Le domaine de son intérêt méditatif n'est pas celui où se nouent et se défont les relations entre nations, car elles sont simplement du ressort des volontés conscientes et des règles juridiques relatives, circonstancielles. L'hospitalité en cause n'est pas de l'ordre d'un principe juridique rationnel. Dans son rapport avec « l'habiter », dans le rapport de celui-ci avec l'être et le penser, se manifeste une connexion « sans raison » plus fondamentale que la relation du discours rationnel. Elle est de l'ordre du poétique, non du discursif. Du poétique, en tant que « l'homme habite en poète », comme il est écrit dans un texte célèbre de Heidegger sur Hölderlin.

C'est de Hölderlin aussi qu'il est question dans le passage de *Qu'appelle-t-on penser ?* où il est fait recours à l'hospitalité pour orienter une longue digression sur le *Poème* de Parménide. Au risque de trahir et d'appauvrir la pensée complexe qui ici s'exprime, la langue qui ne cesse de s'enrouler autour de la sentence parméniennienne pour en faire la patiente exégèse sans la clore, disons que tout gravite d'abord autour du mot grec « il faut » (krè) dans le vers : « Krè to legein te noein t'eon emmenai¹³ »

Mot que ni « il faut », ni « il est d'usage », ni « il est nécessaire » ne traduisent correctement. Il s'agit d'une « appartenance essentielle » qu'approcherait le « il est besoin » allemand (*es braucht*). C'est à ce point que le poème « L'Ister » de Holderlin vient donner « accompagnement » à Parménide : « *Es braucht aber Stiche der Fels...* » :

« Mais il faut des fentes à la roche
Des sillons à la terre
Où serait l'hospitalité sinon
le séjour ? »

L'hospitalité est inhérente à l'implantation de l'homme sur la terre. Et il convient ici d'entendre : de l'agriculteur, du défricheur de sol fixé à sa demeure. Car la première condition de l'hospitalité est de pouvoir offrir pain et vin : « Ici, le 'il faut' (*es braucht*) désigne une appartenance essentielle du rocher et des fentes, de la terre et des sillons. Mais cette appartenance essentielle, de son côté, est déterminée par l'essence de l'hospitalité et du séjour. Donner et recevoir l'hospitalité, et séjourner, caractérisent la demeure des Mortels sur la terre. »

Ce texte est incontestablement profond. Il est le seul qui, dans la philosophie contemporaine, accorde à l'hospitalité une fonction qui, dans l'ordre ontologique, puisse être mise en parallèle avec celle que lui accorde Kant. Mais nous avons dit que cette ontologie allait en sens inverse de la démarche kantienne : la sédentarité paysanne.

Au regard de l'Errance
Et, à se référer maintenant au poème de Hölderlin dans son intégralité, il apparaît même que le fragment détaché induirait un contresens. Car, l'hymne à l'Ister, nom ancien du Danube, ne célèbre pas le paysan souabe, mais les

peuples barbares qui, depuis l'Orient, sont venus s'installer sur ses rives. De sorte que la rêverie poétique sur le Danube devient une vision grandiose sur l'Orient originel, l'Asie par-delà la Grèce même :

« Mais voici que ce fleuve semble presque vouloir remonter vers sa source
et il me semble venir de l'Orient »¹⁴

Le poème de Holderlin, dont l'idéal est cosmopolitique, n'est pas célébration de la permanence de l'Être, mais du Devenir. Celle de la provenance orientale des peuples d'Europe, encore plus nettement saluée dans un hymne antérieur, « À la source du Danube¹⁵ » : « Asie, ô mère, je te salue ! », évoquant la « voix formatrice des humains », « l'étrangère », « l'éveilleuse ». Le contraire apparemment de ce que Heidegger suggère et « fonde » sur sa lecture de Hölderlin dans *Qu'appelle-t-on penser ?* Mais seulement « apparemment », et pour une lecture tout aussi tronquée. Plus attentive, plus complète, elle permettrait de découvrir que :

1. L'objet de la recherche heideggerienne, la « Demeure » de l'Être et de la pensée (finalement le langage) ne s'identifie pas au séjour hospitalier ; ce dernier est un des jalons de cette recherche, d'ailleurs non close dans les leçons de 1951 ;

2. « L'Ister » de Hölderlin a fait l'objet en 1942 de tout un séminaire, aujourd'hui seulement publié¹⁶. Ce séminaire est du plus haut intérêt, car il nous révèle un Heidegger pas du tout « sédentariste » ni « paysan » souabe (du moins apparemment), mais attentif à dégager du poème de Hölderlin tout ce qui accorde à l'étranger, à l'hôte, une place de choix, une fonction constitutive auprès du résident : « L'appropriation de ce qui nous est propre n'est que dans la confrontation et le dialogue

14 Cité d'après Friedrich Hölderlin, *Poèmes*, Paris, Aubier, 1943, p. 433 (trad. Geneviève Bianquis).

15 *Ibid.* p 358.

16 Martin Heidegger, *Hölderlin's Hymne « Der Isrer »*, Klostermann, Francfort, 1984, 175 et suiv.

hospitalier avec l'étranger ». Le fleuve est lieu de passage ; en lui le séjour, le site (*die Ortschaft*) se conjugue avec l'errance (*die Wanderschaft*).

Plus intéressante encore, pour ce qui concerne notre idée d'utopie nomade, est, dans ce cours de 1942, la notation que « le rapport au propre (*das Eigene*) ne peut jamais consister en la simple affirmation autosuffisante de ce qu'on appelle le naturel et l'organique », que « le propre est le plus lointain » (*das Eigene, das Fernste*). Écho de Nietzsche, distances prises avec une idéologie de la race et du sang. Manière également, peut-être, comme l'avait fait *Être et Temps* avec Wilhelm Dilthey et sa « philosophie de la vie », de reprendre en compte certaines analyses de Georg Simmel sur l'importance de l'étranger, sa fonction critique. Mais de les reprendre en les détournant, dans un cadre où l'abstraction ontologique élude le juif de Simmel, où tout converge, comme plus tard dans *Qu'appelle-t-on penser ?*, vers l'ontologie de la langue. L'objet du séminaire devient finalement l'apport à la langue poétique allemande de la langue philosophique grecque.

Cette inflexion de l'hospitalité de l'homme vers celle de la langue, ne saurait du reste être traitée simplement comme une manière d'éluder de plus pressants problèmes. Jabès, de son côté, célébrera aussi « l'hospitalité du livre¹⁷ ». Ce n'est pas là ce qui nous retient, qui fait que nous ne pouvons adopter la voie ontologique que Heidegger propose. Le différend est ailleurs. L'essentiel de cette divergence est encore le présupposé de sédentarité : le langage, « demeure » de l'être, sa maison. Là où Hölderlin évoque des flux, Heidegger pense des demeures. Un instant inspirée à la suite du poète cosmopolitique, cette pensée en change le ton et le cours, comme elle le fait pour Nietzsche, pendant la même période : une absorption de la puissance passionnelle, de l'affirmation du mouvement et du

17 Edmond Jabès, *Le Livre de l'hospitalité*, Paris, Gallimard, 1991.

devenir, de la vision utopique d'un nouveau monde, dans la calme ontologie du retour.

Car, toujours dans l'ontologie heideggerienne, il s'agit d'un retour aux Grecs, et d'un retour à partir d'un oubli (oubli de l'Être) qui en rend impossible l'accès ; qui immobilise toute pensée dans l'attente d'une impossible présence. Il projette sur les autres – les poètes avec lesquels il entre en « dialogue », Hölderlin, Nietzsche – ce mouvement arrêté. Tandis que pour Hölderlin et Nietzsche, il s'agit moins d'un retour aux Grecs que de faire revenir leurs dieux, d'épouser leur passion : le Dionysos de Nietzsche, utopiquement porté parmi nous.

L'esprit de l'utopie, à reformuler dans l'ouverture du plan d'immanence de la terre, n'est pas une ontologie de la présence – pas plus que d'une supposée absence qui lui est corollaire. Il ne se préoccupe pas du tout de « l'être » oublié ; ce qui aurait pu être suggéré par l'assimilation de l'utopie à « l'âge d'or ». Mais cette image, qui reste parfois suggestive, n'a jamais correspondu au concept de l'utopie moderne. Celle-ci se développe dans une ouverture « au-delà de l'être », dans un « autrement qu'être, au-delà de l'essence » que ces expressions, empruntées cette fois à Emmanuel Lévinas¹⁸, expriment parfaitement. Comme l'exprime aussi l'idée levinassienne que la priorité « ontologique » revient à « l'autre », non au moi-sujet, à « l'égoïté », ou, dit plus simplement, à l'égoïsme auquel Fourier opposait la « passion foyère » de « l'unitéisme ».

L'utopie selon son pli
L'utopie nomade – mais est-il même besoin, désormais, de lui adjoindre ce qualificatif impliqué dans la plénitude de son concept et de son jeu ? – est, par elle-même, unitéiste. L'unitéisme est la propriété de son sujet, mieux, des processus de subjectivation, des productions de subjectivité qu'elle entraîne. Processus de subjectivation : langage de Foucault, de Guattari, de Deleuze, qu'il me

18 Emmanuel Lévinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, La Haye, Martinus Nijhoff, 1974.

convient d'associer pour nommer les subjectivités nouvelles, individuelles et collectives, qui appellent aujourd'hui de nouveaux modes d'habiter : que ce soit relativement aux « habitations » proprement dites ou aux villes, aux « sans domicile fixe », aux vagabonds et aux nomades, aux voyageurs de tous genres, aux déplacements forcés de peuples, ou à leur recherche obsessionnelle d'un territoire portant leur nom. En tout cela, de multiples processus sont engagés, souvent antagonistes les uns des autres, comportant des objectifs incompatibles, se déroulant dans des temporalités de différents niveaux.

Le monde est tout entier dans chacun de ces points de vue, et n'existe nulle part ailleurs que dans leur entrecroisement. Il y est, selon le mot-concept choisi par Deleuze, *plié*. Tous coexistent, sont « compossibles » dans le langage de Leibniz qui s'impose ici. Le plan de l'utopie est celui de ces compossibilités, qui sont toutefois de principe seulement, sans avoir trouvé le mécanisme de leur accord. On peut concevoir l'utopie, s'en former l'image, comme un pli, « pli de subjectivation¹⁹ » qui parcourt la terre la réfléchit en soi dans la pensée, l'exprime, en formule « le problème » et lui donne sens.

L'utopie est alors le plissement – plissement de subjectivation de la terre. Ou si l'on veut, énoncé de façon plus « humaniste » : la manière dont nous sommes décidés à habiter la terre en tant que sujets.

Mais cette formulation est précisément *trop* humaniste, de cet humanisme du sujet abstrait du droit, du sujet raisonnable qui a été pris du vertige de son identification européenne dont on sait les désastres auxquels elle a conduit et continue de conduire.

La subjectivation en tant que pli élude le sujet et sa transcendence. La concevoir dans l'immanence, c'est-à-dire non comme transcendence vers l'être (ou identification à l'être transcendant), est l'enrichir de

19 Sur tout ceci, voir Gilles Deleuze, *Foucault*, Paris, É.d. de Minuit, p. 101 et suiv.

virtualités multiples, de singularités sans point de convergence « au-dedans », mais tendant au contraire vers des points de fuite « au-dehors ». Le pli est le dehors, la « force du dehors » (Blanchot) pénétrant le sujet du droit, lui donnant accès à l'autre, le rendant perméable à toutes les autres conditions.

Plissement de subjectivation est l'hospitalité sur le plan de la terre, où elle vient courber, ployer les forces hostiles, révéler leur compossibilité et les transformer en bienveillance.

L'utopie de Fourier ne fut pas davantage dépendante d'un sujet du droit, idéalement rationnel, en ce sens « humaniste ». Elle recourbe le mouvement cosmique en une subjectivation passionnelle qui assure l'unité des « quatre mouvements » et finalement les commande, conférant à l'utopie, non le sens d'un projet volontariste de l'homme seul, mais d'une expression de l'univers ; ou, selon sa vision qui procède toujours par multiplicités, des univers, de « l'omnivers ».

Clausule : fin d'une illusion

Ce pli, on s'en aperçoit, est loin d'être celui de l'Europe frileuse et repliée sur soi, incapable de se déplier pour s'adresser au monde. Pourtant, selon son pli, elle fut longtemps une utopie positive et crédible qui allait dans le sens de la terre, qui occupait son plan d'immanence. Ce pli a laissé ses traces en Paul Valéry, Romain Rolland, Thomas Mann, Husserl, Nietzsche aussi. « Nous Européens » pouvait vouloir dire quelque chose ; mais quoi, au juste ?

En ce cas, comme en d'autres, l'hospitalité est le critère. Mort de l'hospitalité européenne, mort de son utopie, mort de l'Europe pour la pensée. Schengen et Maastricht en ont signé la fin.

Je lis – entre autres, et les exemples peuvent se ramasser à la pelle – dans *Le Monde* du 8 janvier 1996,

le titre « Inhospitalité occidentale », avec le commentaire : « Chaque jour un peu plus, l'Occident – Europe de l'Ouest et États-Unis confondus – ferme ses portes aux demandeurs d'asile politique ». Un autre article antérieur, du journal *Libération* celui-là, et concernant plus spécialement la France, établissait, chiffres à l'appui, qu'elle tenait le premier rang en Europe dans les refus d'asile (novembre 1995), sans compter les innombrables tracasseries administratives auxquelles les étrangers sont soumis²⁰.

Oui, l'utopie européenne est morte, morte de son inhospitalité. Cette mort donne à penser. Donne à se retourner sur l'Europe elle-même, sur une Europe de l'Esprit qui, bien que ne s'étant jamais confondue avec l'Europe politique, et encore moins avec l'Europe présente, n'est pas sans avoir été entachée de ses limitations.

On a, au cours de ces dernières années, et à juste titre, pointé dans Hegel et sa philosophie de l'histoire, des jugements à l'emporte-pièce, excluant les peuples non-européens du développement du Concept : Afrique, Asie. Mais plus près de nous, Edmund Husserl, dans sa conférence « La crise de l'humanité européenne et la philosophie » (1935), ne compte pas non plus dans l'Europe « au sens spirituel », « les Esquimaux ou les Indiens des ménageries foraines (*sic*), ni les Tsiganes qui vagabondent perpétuellement en Europe »²¹.

Il ne peut être question, bien sûr, de jeter unilatéralement la pierre à ce philosophe rationaliste, victime lui-même, en tant que juif, de l'ostracisme nazi, mais de mettre le doigt sur une curieuse cécité, une étrange étroitesse de la raison dite universelle. Tout se passe comme si l'Europe avait toujours fonctionné, non comme un principe d'accueil et d'ouverture, mais comme une machine d'exclusion. Tout au moins en ce qui concerne les dits, les auto-proclamés « grands

20 Complément, en 1996, d'un texte rédigé en 1992.

21 Edmund Husserl, *La Crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, Paris, Gallimard, 1976, p. 352 (trad. Gérard Granel).

Européens » autour d'une pensée majoritaire et consensuelle. Chaque fois que l'Europe s'est auto-affirmée en prétendant positivement se définir, elle s'est sédentarisée, refermée sur soi, a éliminé toute autre forme de pensée, nié toute pensée et forme de vie autres. Nié l'autre même, en tant que tel, s'est refusée à lui. Et aujourd'hui, concrètement, en sa personne et en sa chair, le refuse et le chasse.

Si l'Europe a voulu, à un certain moment et dans un certain contexte, signifier quelque chose, c'est dans son mouvement affirmatif contre les frontières nationales et les États. Contre la France fermée et cocardière, contre une Allemagne impérialiste. L'affirmation européenne de Nietzsche a ce sens. Européen synonyme d'apatride, d'anarchiste, d'immoraliste : « Nous sans patrie. » « Il ne manque pas aujourd'hui d'Européens qui puissent se dire des sans-patrie, au sens flatteur, avec quelque raison de le faire ; c'est à eux que je recommande ma secrète sagesse, mon gai savoir²². » ou plus loin : « Nous, sans patrie, nous sommes encore d'origine trop diverses, nous sommes de races trop mêlées pour faire des 'hommes modernes' ; nous sommes donc peu tentés d'aller participer à ces auto-admirations ethniques et à ces impudicités dont on fait parade en Allemagne comme d'une cocarde loyaliste. » Paroles aisément transposables contre le nouveau patriotisme européen qui se mijote sous nos yeux. Le « bon Européen » que Nietzsche, toutefois, se dit être, n'est pas le citoyen de l'Europe chrétienne, mais le voyageur de l'incroyance, le perpétuel émigrant. Non pas le majoritaire se ralliant, mais le minoritaire refusant toutes les idéologies en cours, qu'elles soient ou non « progressistes ». Minoritaire comme se dit Kafka – cet autre Européen, grand par sa marginalité, par son appartenance à ce que Deleuze et Guattari ont appelé une « littérature mineure ». Autour de ceux-ci : Nietzsche, Kafka – et j'ajouterais Jean Genet qui l'a bien incarnée,

22 Friedrich Nietzsche, *Le Gai Savoir*, Gallimard, Paris, 1950, livre V, n° 277, p. 210 (trad. Alexandre Vialatte).

à l'étranger, aux États-Unis parmi les *Blacks Panthers*, en Palestine –, pourrait se définir une utopie pour laquelle le qualificatif d'europeen ne serait pas une tache ou un signe de suspicion ; et qui prendrait en considération et en compte les exclus, les vagabonds, les nomades. Leur invocation illustre, allégorise le mouvement, en Europe même ou ailleurs, des sans-lieu, que l'on nomme aussi personnes « déplacées ». Elles seules deviennent aujourd'hui porteuses et révélatrices de l'utopie qui vient²³. C'est en ayant les yeux fixés sur elles qu'on s'oriente ; elles sont « boussole d'harmonie », aurait dit Fourier.

Mais si leur destinée nous guide, les perspectives utopiques qu'elles ouvrent ne sont pas pourtant celles d'une « nouvelle demeure ». Elles donnent le sens au mouvement. Relativement à elles, en elles, la pensée utopique doit se faire inventive de sociétés enfin libérées de la quête obsessionnelle des identités, des « racines », des territorialisations archaïques. Une utopie aussi, qui assurera, autrement que des déclarations creuses, une ouverture de la terre et de ses chemins à la circulation et à la différence.

Une utopie dont les tenants pourraient retrouver leurs aspirations dans cette poétique phrase que j'emprunte à Nietzsche pour conclure : « Nous, les prodiges et les riches de l'Esprit, nous nous tenons au bord des routes comme des fontaines et ne pouvons empêcher personne de venir puiser dans nos eaux²⁴. » Une utopie du *voyageur*.

Texte écrit pour le colloque « Crollo del comunismo sovietico » qui se tint à Lecce, en 1992, entièrement remanié en 1996. Une version italienne (trad. Laura Tundo) a paru dans les Actes de ce colloque sous le titre « Spostamenti dell'utopia dopa il crollo » in *Crollo del comunismo sovietico e ripresa dell'utopia*, sous la dir. de Arrigo Colombo, Edizioni Oedalo, Bari, 1994, p. 120-129.

23 À l'instar de « la philosophie qui vient » de Walter Benjamin (1925), (*Gesammelte Schriften*, II, 1, p. 157, Francfort, Suhrkamp, 1972 : « Über das Programm der kommenden Philosophie ») et de Giorgio Agamben, *La Communauté qui vient*, Paris, Seuil, 1990.

24 Friedrich Nietzsche, *op. cit.*, n° 378, p. 212.

CE QUI NOUS POUSSE [1993]

Antienne

L'Accélération de l'histoire ne nous laisse pas en repos. Tout en étant sinistrement répétitive, elle excède toujours, en bien comme en mal, et en mal plutôt, par un jeu de bascule, les prévisions. À peine connus et communiqués, les événements sont dépassés, démodés. Rien, dans l'égarement d'une raison sans boussole, n'est capable de donner la mesure des choses.

La crise qui a emporté le communisme et qui devait assurer la remise en marche de l'histoire dans la voie de la liberté, faire triompher l'humanisme de la terreur, se retourne convulsivement sur elle-même, contre ses propres fins. Elle met en échec nos naïvetés et les ridiculise, elle s'est moquée de nos espérances. Au lieu de paix, elle a préparé et entretenu des guerres absurdes et cruelles ; fait naître la barbarie de la civilisation même ; elle a ouvert les portes aux tourments d'un libéralisme qualifié de « sauvage » par ses propres promoteurs. Après avoir tout misé sur la disparition du socialisme d'État, elle a déchaîné les ravages de l'économie de marché. Les idées directrices ont fait long feu ; nul ne croit plus en leur efficacité. Celle de l'Europe, à peine concrétisée, est morte en tant que proposition d'avenir.

Voici que, dans le domaine d'une réalité enfin reconquise contre « les utopies », celle de l'économie monétariste, du libre-échange, de la concurrence mondiale au bénéfice des nations riches, des monopoles multinationaux, les soupçons s'éveillent sur la capacité de ce « réel » à s'orienter de son propre chef, et même à poursuivre sa marche en avant sans perspective inventive, sans conscience de ses destinées. Prise au piège, la « réalité » qui devait sanctionner la fin des utopies, leur inutilité, leur nocivité, exprime le besoin d'imaginations