

Temps de la démocratie, temps de l'utopie

Antoine Chollet

DANS **TUMULTES 2017/2 n° 49**, PAGES 31 À 44

ÉDITIONS **ÉDITIONS KIMÉ**

ISSN 1243-549X

DOI 10.3917/tumu.049.0031

Date de mise en ligne : 29/11/2017

Article disponible en ligne à l'adresse

<https://shs.cairn.info/revue-tumultes-2017-2-page-31?lang=fr>



Découvrir le sommaire de ce numéro, suivre la revue par email, s'abonner...
Scannez ce QR Code pour accéder à la page de ce numéro sur Cairn.info.



Distribution électronique Cairn.info pour Éditions Kimé.

Vous avez l'autorisation de reproduire cet article dans les limites des conditions d'utilisation de Cairn.info ou, le cas échéant, des conditions générales de la licence souscrite par votre établissement. Détails et conditions sur cairn.info/copyright.

Sauf dispositions légales contraires, les usages numériques à des fins pédagogiques des présentes ressources sont soumises à l'autorisation de l'Éditeur ou, le cas échéant, de l'organisme de gestion collective habilité à cet effet. Il en est ainsi notamment en France avec le CFC qui est l'organisme agréé en la matière.

Temps de la démocratie, temps de l'utopie

Antoine Chollet

Université de Lausanne

Les utopies et celles et ceux qui tentent de les déchiffrer se préoccupent toujours du temps. Il est « la mesure de l'utopie », selon la formule suggestive de Louis Janover¹. De *L'An 2440* de Louis-Sébastien Mercier aux « archéologies du futur » de Fredric Jameson ou aux « mémoires du futur » de Denis Fernández-Récatala, le non-lieu utopique est surtout l'imagination d'un futur, un *après* plutôt qu'un *ailleurs*². Reinhart Koselleck avait attiré l'attention sur cette « temporalisation de l'utopie » (*Verzeitlichung der Utopie*) en repérant la « métamorphose de l'utopie en philosophie de l'histoire » qui prend place au dix-huitième siècle³. Dans un article important, Miguel Abensour mettra plus tard en garde contre cette temporalisation, enjoignant à l'inverse, en revenant à Thomas More, de s'intéresser à la

1. Louis Janover, « L'utopie, une question au présent », dans Miguel Abensour, *Utopiques I. Le procès des maîtres rêveurs*, Paris, Sens & Tonka, 2013, p. 19.

2. Cf. Fredric Jameson, *Archaeologies of the Future. The Desire Called Utopia and Other Science Fictions*, Londres, Verso, 2007 ; Denis Fernandez-Récatala, *Mémoires du futur. Une anthologie de l'utopie*, Paris, Messidor/Éditions sociales, 1991.

3. Reinhart Koselleck, « Die Verzeitlichung der Utopie », dans Wilhelm Vosskamp (dir.), *Utopieforschung. Interdisziplinäre Studien zur neuzeitlichen Utopie*, vol. 3, Stuttgart, Metzler, 1982, pp. 1-14. C'est toutefois un thème ancien, déjà repéré par Karl Mannheim chez l'historien Alfred Doren. Cf. Karl Mannheim, *Idéologie et utopie* [1929], Paris, Éditions de la MSH, 2006, p. 168.

puissance d'altérité, et donc d'altération du monde, des utopies⁴. Cette lecture réhabilite certes l'action des utopies dans et sur le présent, mais elle ne délaisse pas pour autant les questions temporelles : elle les déplace. Les différentes contributions issues du colloque « Démocratie radicale et utopie » tenu à l'Université Paris Diderot en 2015 en témoignent amplement⁵.

Les nombreux travaux consacrés à la démocratie dite radicale présentent quant à eux un statut temporel apparemment moins assuré, partagés qu'ils sont entre l'anticipation de la « vraie démocratie » à venir — un geste que l'on reconnaît par exemple dans le texte de Cornelius Castoriadis intitulé « Sur le contenu du socialisme⁶ » — et son idéalisation dans le passé. On se tourne alors vers les Athéniens du cinquième siècle, vers les cités libres du Moyen Âge, vers les marges égalitaristes des trois révolutions modernes (les *Levellers* et les *Diggers* durant la *Great Rebellion*, les Anti-fédéralistes lors de la Révolution américaine, les Enragés ou les « bras nus » de la Révolution française, héroïsés par Daniel Guérin⁷), ou encore vers les moments les plus démocratiques de l'histoire du mouvement ouvrier, en se fondant par exemple sur les analyses d'E. P. Thompson sur la classe ouvrière anglaise⁸ ou en relisant les révolutions successives des dix-neuvième et vingtième siècles selon une grille d'analyse démocratique⁹. Ce faisant, on oublie volontiers que la démocratie,

4. M. Abensour, « Utopie : futur et/ou altérité », *L'œuvre du phénomène. Mélanges de philosophie offerts à Marc Richir*, Bruxelles, Ousia, 2009, pp. 215-240 (réédité dans M. Abensour, *Utopiques II. L'homme est un animal utopique*, Paris, Sens & Tonka, 2013, pp. 227-255).

5. Cf. Alice Carabédian, Manuel Cervera-Marzal, Anders Fjeld (dir.), « *Utopia Nova*. La démocratie, radicalement », *Tumultes*, n°47, 2016.

6. Pierre Chaulieu [Cornelius Castoriadis], « Sur le contenu du socialisme », *Socialisme ou barbarie*, n°22, 1957, pp. 1-74 (désormais réédité in C. Castoriadis, *La question du mouvement ouvrier*, tome 2, Paris, Éditions du Sandre, 2012).

7. Daniel Guérin, *Bourgeois et bras nus. Guerre sociale durant la Révolution française, 1793-1795* [1973], Paris, Libertalia, 2013.

8. E. P. Thompson, *The Making of the English Working Class*, Londres, Victor Gollancz, 1963.

9. Jacques Rancière, *La nuit des prolétaires. Archives du rêve ouvrier*, Paris, Fayard, 1981 ; Michèle Riot-Sarcey, *Le procès de la liberté. Une histoire souterraine du XIX^e siècle*, Paris, La Découverte, 2016.

quel que soit par ailleurs son degré de radicalité, est d'abord centrée sur le *présent*, un point sur lequel nous allons revenir.

Conjoindre démocratie radicale et utopie dans une même réflexion, comme y invitait ce colloque, est audacieux. Ses participants ont tous relevé la difficile articulation entre les deux notions en apportant des solutions originales, mais divergentes. Une partie du problème trouve sans doute son origine dans le fait que les penseurs de la démocratie radicale semblent peu inspirés par la question de l'utopie. Pour n'en mentionner que quelques-uns, Cornelius Castoriadis l'attaque explicitement¹⁰, Sheldon Wolin l'évoque du bout des lèvres mais sans véritablement s'y intéresser¹¹, Claude Lefort n'en parle pas, Ernesto Laclau, Chantal Mouffe et Benjamin Barber non plus. Jacques Rancière qui lui a consacré un beau texte¹² affirme par ailleurs : « Le concept d'utopie ne m'a jamais semblé propre à penser quelque événement que ce soit¹³. » Dans cette constellation un peu disparate, seul Miguel Abensour a véritablement travaillé sur la démocratie *et* sur l'utopie¹⁴.

Dans cette contribution, nous souhaitons examiner l'articulation entre démocratie radicale et utopie à partir d'un analyseur spécifique : leurs régimes temporels respectifs. Plutôt que d'opposer à la fois trop rapidement et trop simplement une utopie nécessairement

10. C. Castoriadis, « Le projet d'autonomie n'est pas une utopie » [1993], dans *Une société à la dérive*, Paris, Le Seuil, 2011, pp. 23-24.

11. Cf. Sheldon Wolin, « Political Theory : From Vocation to Invocation » [2000], dans *Fugitive Democracy, and Other Essays*, Princeton, Princeton University Press, 2016, pp. 33-48.

12. J. Rancière, « Sens et usages de l'utopie », *Raison présente*, n°121, 1997 (repris dans M. Riot-Sarcey (dir.), *L'utopie en questions*, Saint-Denis, Presses Universitaires de Vincennes, 2001, pp. 65-78).

13. Entretien avec Judith Revel et Éric Aeschmann paru dans *Libération*, 24 mai 2008.

14. On se reportera à la série des *Utopiques* désormais rééditée chez Sens & Tonka pour avoir une idée plus précise du travail que M. Abensour a accompli sur l'utopie pendant plusieurs décennies. Sur la démocratie, voir M. Abensour, *La démocratie contre l'État. Marx et le moment machiavélien*, Paris, Le Félin, 2004. Pour une analyse de ces deux notions chez Abensour voir Martin Breugh, « Le lien social entre utopie et démocratie », dans Anne Kupiec, Étienne Tassin (dir.), *Critique de la politique. Autour de Miguel Abensour*, Paris, Sens & Tonka, 2011, pp. 79-92.

« futurocentrique » et une démocratie tout uniment « présentiste », il s'agira de montrer qu'utopie et démocratie inaugurent deux rapports distincts au *présent*, ni nécessairement opposés, ni pour autant complémentaires.

Le temps démocratique : un temps au présent

Avant de se lancer dans l'examen croisé des temps démocratique et utopique, quelques précisions sont nécessaires compte tenu de la polysémie profondément politique des deux termes en jeu ici. Par démocratie nous entendrons, en son sens le plus simple, le pouvoir du peuple. Il y a une certaine propension contemporaine à accoler un adjectif pour parler d'une forme seulement de démocratie. Or celle-ci, si l'on veut en conserver le tranchant politique, doit être une¹⁵. Il n'y a pas, ainsi, une « démocratie représentative » en opposition à ou en complément d'une « démocratie directe », chacune étant affublée d'un coefficient de sympathie évoluant au gré des inclinations politiques de chacun. La démocratie est le régime qui institue le pouvoir du peuple, étant entendu que la nature de ce « pouvoir » comme de ce « peuple » est interminablement en débat (et que ce débat n'est pas un défaut de la démocratie, mais en fait partie intégrante). Les frontières du peuple sont par définition irrésolues, et l'étendue du pouvoir de ce peuple et ce qu'il peut ou doit en faire également¹⁶. Certaines des institutions concrètes de ce pouvoir populaire ont déjà existé et existent toujours, sous des formes certes très imparfaites. Parmi celles-ci figurent par exemple les trois modèles identifiés par Paul Lucardie : la démocratie d'assemblée (qu'il baptise *Neathena*), le mandat impératif (*Jacobinland*) et le tirage au sort

15. Quoique l'on puisse à bon droit acquiescer à l'usage « stratégique » du terme de « démocratie radicale » que revendique Manuel Cervera-Marzal (M. Cervera-Marzal, « La démocratie sous tension. Radicalité et utopie, sœurs ennemies de l'aventure démocratique », *Tumultes*, n°47, 2016, p. 145).

16. On aura sans doute reconnu un certain tropisme castoriadien dans cette définition de la démocratie : cf. C. Castoriadis, *La montée de l'insignifiance. Les carrefours du labyrinthe 4*, Paris, Le Seuil, 1996.

(*Aleatoria*)¹⁷. Notons la manière typiquement utopiste de parler de ces trois « cités » à propos desquelles Lucardie imagine à chaque fois un court récit. Il s'inspire ce faisant de l'*Aleatoria*, la cité dans laquelle tous les postes sont tirés au sort inventée par Barbara Goodwin dans *Justice by Lottery*¹⁸.

Cette définition minimale de la démocratie en signale immédiatement quelques-unes des caractéristiques propres. Elle est nécessairement *populiste*, en un sens fidèle à l'histoire de ce terme, car elle repose sur un principe majoritaire et sur la participation de toutes les catégories de la population aux affaires politiques¹⁹. Elle est *autofondée*, sans transcendance ni garant externe²⁰. Elle est *en désordre*, constamment contestée de l'intérieur et de l'extérieur²¹, et elle est enfin *inachevée* car inachevable, processus d'institution continuée et de démocratisation toujours relancée, projet permanent, horizon qui se dérobe.

Toute l'activité de la démocratie, au sens où nous venons de la définir, qu'il s'agisse des délibérations et des décisions à l'assemblée,

17. Paul Lucardie, *Democratic Extremism in Theory and Practice. All power to the people*, Londres, Routledge, 2013.

18. Barbara Goodwin, *Justice by Lottery*, New York, Harvester Wheatsheaf, 1992. Comme spécialiste de la démocratie et de l'utopie, B. Goodwin pourrait d'ailleurs avantageusement rejoindre M. Abensour et servir de passeuse entre ces deux champs de recherche (cf. Barbara Goodwin, Keith Taylor, *The Politics of Utopia. A Study in Theory and Practice*, New York, St. Martin's Press, 1982).

19. Cf. Laura Grattan, *Populism's Power. Radical Grassroots Democracy in America*, New York, Oxford University Press, 2016. Sur l'histoire du terme, peut-être faut-il renvoyer à cette ancienne référence, et singulièrement aux interventions d'Isaiah Berlin : « To Define Populism », *Government and Opposition*, vol. 3, n°2, 1968, pp. 137-179.

20. Ce sont de nouveau les différents textes de Castoriadis sur la démocratie qui élucident le mieux cette dimension.

21. On trouvera chez Claude Lefort l'un des efforts les plus convaincants visant à penser le désordre démocratique, notamment sous la forme de la « démocratie sauvage » (cf. Claude Lefort, « Préface », *Éléments d'une critique de la bureaucratie*, Paris, Gallimard, 1979, p. 23). Je dois indiquer ici une divergence avec M. Cervera-Marzal qui, dans l'article cité plus haut, rapproche démocratie et ordre. À notre sens, ce n'est pas l'utopie qui désordonne la démocratie, mais l'activité instituante de cette dernière, l'effervescence que produit une collectivité d'êtres égaux et les tumultes que leurs humeurs en conflit provoquent.

de la participation aux différents espaces politiques, de l'action politique au sens le plus général du terme, ne peut se penser et s'effectuer qu'au *présent*. Le principe fondateur de la démocratie, l'égalité, l'*isonomia* des Athéniens, est également un principe présentiste, à moins que l'on ne veuille établir cette égalité entre générations que certains ont tenté de théoriser sans s'apercevoir que cela les forçait à sortir du cadre démocratique²². De même que toute fondation peut être révisée, transformée, augmentée et infléchie — pour éviter de se retrouver esclave du passé et échapper à ce que Thomas Paine qualifiait dans *Rights of Man* de « plus insolente de toutes les tyrannies²³ » — les décisions d'aujourd'hui ne peuvent être empêchées sous prétexte qu'elles vont affecter lesdites « générations futures²⁴ ». Ces deux libertés du présent, face au passé et face au futur, sont solidaires l'une de l'autre. Non seulement nos actions auront bien des conséquences dans le futur, mais c'est précisément pour cette raison que nous les entreprenons. Mieux, c'est parce que nous savons que le futur pourra défaire ce que nous faisons aujourd'hui et qu'il aura donc à notre égard la même liberté que nous avons envers notre propre passé, qu'il est possible d'agir aujourd'hui sans être asservis au passé ou au futur. Hannah Arendt, dans *The Human Condition*, donne une explication lumineuse de cette condition de l'action en parlant du pardon²⁵. De la même manière que nous savons bien ne pouvoir défaire *tout* ce qui nous a précédés, nous ne pouvons davantage nous imposer la contrainte d'un principe de précaution absolu qui ne peut conduire qu'à l'inaction et à l'apathie.

22. Voir par exemple Dennis F. Thompson, « Democracy in Time: Popular Sovereignty and Temporal Representation », *Constellations*, vol. 12, n°2, 2005, pp. 245-261.

23. Thomas Paine, *Rights of Man, Common Sense, and Other Political Writings*, Oxford, Oxford University Press, 1998, p. 92.

24. Comme l'écrit Castoriadis : « toutes les décisions gouvernementales non triviales concernent et engagent, dans une obscurité radicale et radicalement inévitable, l'avenir » (C. Castoriadis, « La démocratie comme procédure et comme régime » [1994], dans *La montée de l'insignifiance*, op. cit., p. 231).

25. H. Arendt, *The Human Condition*, Chicago, The University of Chicago Press, 1958, pp. 236-243.

Cette centration sur le présent doit cependant s'accompagner de deux conditions. La première, c'est de poser un « présent élargi » contre les absurdités logiques du présentisme philosophique démontrées il y a plus d'un siècle par McTaggart, puis, un peu plus tard et avec d'autres moyens, par Gaston Bachelard²⁶. Pour pouvoir se déployer, pour que ses membres puissent agir, une démocratie nécessite non ce présent instantané qui, comme le note Bachelard, est solitaire et par conséquent apolitique, mais ce que Maurice Merleau-Ponty appelait un « champ de présence », « ce moment que je passe à travailler avec, derrière lui, l'horizon de la journée écoulée et, devant lui, l'horizon de la soirée et de la nuit²⁷ ». Selon les circonstances, ce champ peut être plus ou moins étendu. C'est dans les moments de grande effervescence politique, lors des révolutions, qu'il l'est le moins : quelques heures, parfois moins. Dans le cours normal de la vie politique démocratique, le présent couvre des semaines, quelques mois, peut-être davantage. Quelle que soit sa durée, ce qui importe est que l'action à l'intérieur de ce champ de présence ne soit pas subordonnée à un passé ou à un futur qui en serait séparé.

La seconde condition consiste à instituer un présent qui soit autonome par rapport au passé et au futur. Il faudrait d'ailleurs plutôt dire, si l'on veut être précis, *aux* passés et *aux* futurs, car ceux-ci sont pluriels. Il s'agit de distinguer ce présent autonome à la fois d'un présent solipsiste ou autarcique qui suppose la disparition de toute autre dimension temporelle²⁸, et d'un présent hétéronome, arraisonné par le passé ou le futur. Les différentes formes de conservatisme ou de

26. John Ellis McTaggart, « The Unreality of Time », *Mind*, vol. 17, n°68, 1908, pp. 457-474 ; Gaston Bachelard, *L'intuition de l'instant* [1931], Paris, Le Livre de Poche, 1994. Pour une discussion plus récente, on se reportera à : David Couzens Hoy, *The Times of Our Lives, A Critical History of Temporality*, Cambridge, The MIT Press, 2009.

27. Maurice Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception* [1945], Paris, Gallimard, 1976, p. 475.

28. On en trouve des critiques, différentes par leur nature, chez Zaki Laïdi (*Le sacre du présent*, Paris, Flammarion, 2000) ainsi que chez François Hartog (*Régimes d'historicité, présentisme et expériences du temps*, Paris, Le Seuil, 2003).

pensée réactionnaire²⁹ tout comme les eschatologies révolutionnaires sont des exemples de présent hétéronome, asservi par un temps qui lui est étranger.

Castoriadis a décrit les caractéristiques de ce présent autonome dans ses séminaires sur la Grèce ancienne : « il y a création d'un temps public substantif lorsque la communauté, au-delà de la répétition, fait siens les événements de son passé tout en se projetant collectivement, de façon plus ou moins explicite, dans un avenir³⁰ ». Il existe une mémoire de la démocratie et une pratique de l'histoire qui ne sont pas asservissement mais conditions d'une action libre dans le présent. Et il y a de même une représentation du futur, sous la forme du projet visant l'extension et l'approfondissement de la démocratie, qui n'arraisonne pas davantage le présent aux nécessités de demain. Comprendre la différence entre des figures asservissantes et des figures autonomisantes du passé et du futur permet d'imaginer ce que serait un temps véritablement démocratique, et comment un présent autonome, qui établit des rapports complexes et enrichissants avec le passé et le futur, peut y exister.

Le temps utopique vient trouer le temps démocratique

Miguel Abensour rappelle que les « publicistes conservateurs » ont toujours condamné l'« éternelle utopie », en lui déniaient tout potentiel émancipateur et révolutionnaire³¹. C'est le cas par exemple de Karl Popper qui, dans *Misère de l'historicisme*, résume l'utopie à la

29. Cf. Corey Robin, *The Reactionary Mind. Conservatism from Edmund Burke to Sarah Palin*, New York, Oxford University Press, 2011. Il n'est pas possible de discuter ici l'idée, avancée par Michael Oakeshott, que le conservatisme ne se préoccupe que du présent (cf. M. Oakeshott, *On History, and Other Essays*, Oxford, Blackwell, 1983). C'est forcément moyennant une séparation à l'intérieur même du présent qu'un conservateur peut s'y déclarer attaché. Ce qui y est au contraire perçu comme l'emprise dangereuse du progrès ou du changement déjà en partie advenu ne peut être valorisé.

30. C. Castoriadis, *La cité et les lois. Ce qui fait la Grèce 2. Séminaires 1983-1984*, Paris, Le Seuil, 2008, p. 124.

31. M. Abensour, « L'homme est un animal utopique » [2006], dans *Utopiques II. L'homme est un animal utopique*, op. cit., p. 266.

conception d'une société parfaite que ses promoteurs voudraient à toute force instaurer. Pour lui comme pour beaucoup d'autres, contre toute vraisemblance historique, l'utopie est ramenée à l'URSS et au totalitarisme³². Cette définition anhistorique, dans laquelle toutes les utopies sont affectées des mêmes tares et fantasment un futur idéal et figé, ne rend pas justice aux textes des utopistes eux-mêmes et se révèle pour ce qu'elle est, à savoir une conception purement polémique. Elle ne peut nous intéresser ici.

Miguel Abensour, après Ernst Bloch et quelques autres, a fait voir au contraire combien l'utopie avait partie liée à l'émancipation. Avec des arguments différents mais en repartant lui aussi de Thomas More, Norbert Elias a lui aussi insisté sur la fonction proprement politique des utopies, en rappelant d'une part qu'elles « se rapportent à des conflits aigus de la société d'origine³³ », d'autre part que « les utopies d'anticipation [...] ne peuvent avoir une influence réelle sur le développement de la société qu'à condition de s'accorder avec les futurs possibles de celle-ci³⁴ ». Pierre Macherey ne dit pas autre chose dans sa longue étude sur les utopies : « l'utopie [...] est une métaphore du présent, c'est-à-dire qu'elle a toujours une valeur d'actualité, en ce sens qu'elle doit se rapporter à une situation historique déterminée dont elle se contente d'effectuer une transposition fictionnée³⁵ ». Très loin de se concentrer sur la fantasmagorie d'une société parfaite, notre approche de l'utopie empruntera donc à ces auteurs, qui ont chacun su reconnaître dans ces

32. Karl R. Popper, *The Poverty of Historicism* [1957], Londres, Routledge et Kegan Paul, 1961. L'assimilation de l'utopie à l'URSS est également établie par des auteurs qui pourtant ne partagent pas les préventions de Popper à l'égard du régime russe : Yolène Dilas-Rocherieux, *L'utopie ou la mémoire du futur. De Thomas More à Lénine, le rêve éternel d'une autre société*, Paris, Pocket, 2007 ; Nestor Capdevila, *Équivoques et tourments de l'utopie. Un concept en jeu*, Paris, Publications de la Sorbonne, 2015.

33. Norbert Elias, « La critique de l'État chez Thomas More » [1982], dans *L'utopie*, Paris, La Découverte, 2014, p. 41.

34. N. Elias, « À quoi servent les utopies scientifiques et littéraires pour l'avenir ? » [1982], dans *L'utopie*, op. cit., p. 106.

35. Pierre Macherey, *De l'utopie !*, Paris, De l'incidence, 2011, p. 80.

œuvres étranges une « matière explosive » (le mot est d'Abensour) qui interpelle directement leur présent le plus immédiat.

Si l'on consent à cette définition-là de l'utopie, l'articulation entre temps démocratique et temps utopique devient à la fois plus compliquée et plus féconde. Ce n'est pas l'opposition entre présent et futur qui permet de distinguer temps démocratique et temps utopique, tous les deux étant avant tout centrés sur le présent. C'est donc autrement qu'il convient de penser leur écart.

Nous partirons de l'idée que le temps public, l'institution sociale du temps dans une démocratie, est nécessairement un temps lacunaire, brisé, troué, *incomplet*. Son flux linéaire est de temps à autre interrompu, renversé, perturbé, cela de différentes manières. Il est d'abord ouvert à la *fortuna*, à l'imprévisibilité des événements et à l'irrationalité de l'histoire. Thucydide et Machiavel relèvent tous les deux la permanence de cette imprévisibilité, en la constituant du même geste comme un avertissement destiné aux citoyens des cités libres. On ne peut croire au progrès ou à l'enchaînement rationnel des événements, car toujours la *fortuna* peut venir déjouer nos plans et renverser nos constructions. Ce temps est ensuite ouvert à différentes formes de réversibilité politique, qui viennent subvertir sa « diachronie substantive³⁶ » et rompre le continuum de l'histoire³⁷. Enfin, et c'est ce qui va nous intéresser ici, ce temps est ouvert aux « *hiatus in time* » dont parle Hannah Arendt dans *On Revolution*³⁸ et qui nous paraissent être de deux ordres. Les premiers sont ceux dont parle explicitement Arendt dans le texte que nous venons de citer. Ils sont extraordinaires, viennent bouleverser le continuum historique ou l'arrêter comme chez Walter Benjamin³⁹, transforment en profondeur les sociétés, inaugurent de nouvelles ères. On leur a généralement donné le nom de *révolutions*. Nous ne reviendrons pas ici sur

36. L'expression est empruntée à C. Castoriadis (*La Cité et les lois*, op. cit., p. 125).

37. Sur la notion de réversibilité en politique, je me permets, n'ayant guère la place de développer ce point ici, de renvoyer à Antoine Chollet, « Défaire son action. Quatre figures possibles d'une réversibilité politique en démocratie », *Raisons politiques*, n°60, pp. 105-128.

38. Hannah Arendt, *On Revolution* [1963], Harmondsworth, Penguin, 1990, p. 205.

39. Walter Benjamin, *Sur le concept d'histoire* [1940], Paris, Payot, 2013.

l'articulation entre démocratie et révolution, au moins aussi difficile que celle qui la lie à l'utopie.

Il est cependant d'autres *hiatus* dans le temps des démocraties qui renvoient, eux, à l'utopie. Contrairement aux révolutions qui « coupent le temps en deux⁴⁰ » avec fracas, le temps utopique agit plus sourdement. Ce sont des *hiatus* constamment répétés qu'il introduit subrepticement dans le temps démocratique. Ce que l'on y trouve, c'est une tension sans cesse réactivée par l'expression répétée du « désir d'une société autre », pour reprendre les mots de Miguel Abensour. L'altérité introduite par l'utopie au cœur des représentations et des actions de la collectivité interdit de penser que cette dernière puisse être réconciliée avec elle-même, elle montre l'écart qui existe toujours entre la société telle qu'elle est et celle que les uns et les autres souhaiteraient qu'elle fût. On sait que des auteurs comme Jacques Rancière ou Claude Lefort ont assigné l'expression de cet écart à la démocratie elle-même, assimilant l'institutionnalisation de cette dernière à sa dégradation, sinon à sa disparition pure et simple. Nous souhaiterions suggérer ici que ce qu'ils repèrent dans la vie démocratique pourrait être propre à quelque chose qui lui est en réalité distinct. L'utopie lui est toutefois nécessaire afin qu'elle ne se dénature pas en une société close ou en un régime stable. S'il y a hétérogénéité radicale entre utopie et démocratie, une démocratie sans utopie est bien prête de disparaître (quoique l'inverse ne soit pas vrai, puisqu'il existe, c'est même le cas le plus fréquent, quantité d'utopies qui apparaissent dans des régimes tyranniques).

En d'autres termes, les hiatus utopiques sont des moments de *mise en mouvement des collectivités démocratiques*, lors desquels un ailleurs, un autre, un tout-différent est imaginé. Inventer ce qui ne peut pas être a bien un effet sur le présent, imaginer deux soleils et quatre lunes comme le faisait Charles Fourier n'est pas une expression littéraire sans signification politique. L'inouï, y compris dans ses formulations les plus invraisemblables, a de toute évidence quelque chose à voir avec la création, avec l'irruption du nouveau. Ces « hors-temps » utopiques scandent le temps de la démocratie, lequel noue

40. J. Rancière, *Malaise dans l'esthétique*, Paris, Galilée, 2004, p. 173.

passé, présent et futur en un ensemble qui, s'il n'est pas pleinement cohérent, ne forme pas moins *une* histoire. Ils sont une source d'incomplétude pour ce temps et cette histoire démocratiques. À l'inverse, ils peuvent aussi être des moments d'avertissement quant aux menaces auxquelles les mêmes collectivités sont exposées sans nécessairement les apercevoir. Nous avons mentionné plus haut les indications de Norbert Elias à propos du rapport étroit entre l'apparition des utopies et les périodes de crise. Dans une *Histoire de l'utopie* à vrai dire fort peu utopiste, Jean Servier observe lui aussi que les utopies « ont jalonné l'histoire de l'Occident et marqué des moments de crise mal perçus par les contemporains, à peine discernés plus tard par les historiens⁴¹ ». Si d'une part les utopies permettent de relancer le temps de la démocratie en le vivifiant périodiquement, elles peuvent aussi lui éviter la sclérose ou l'effacement, en mettant le régime démocratique en question précisément dans les moments où il est menacé ou remis en cause. Les démocraties doivent réagir à ces mises en cause par un surcroît de démocratie, non par un retrait, car ce dernier signifie à brève échéance la disparition pure et simple de toute démocratie. Dans ces moments-là, seule peut-être l'utopie peut voir par-delà la crise et les contestations pour montrer ce que peut signifier ce surcroît.

De Castoriadis à William Morris, et de William Morris à nous...

Ces quelques réflexions sur les rapports entre démocratie et utopie sont en réalité, si l'on y songe bien, la tentative d'un dialogue un peu oblique entre Miguel Abensour et Cornelius Castoriadis. La question fondamentale à laquelle ce dialogue devrait répondre serait alors celle-ci : qu'est-ce qui distingue « Sur le contenu du socialisme » de l'archétype du « nouvel esprit utopique » que sont les *News From Nowhere* de William Morris ? Nous avons peut-être donné dans les lignes qui précèdent quelques indications susceptibles d'y apporter un commencement de réponse.

41. Jean Servier, *Histoire de l'utopie*, Paris, Gallimard, 1991, p. 323.

Tous deux s'adressent aux militants et veulent les porter à l'action dans le présent, tous deux témoignent de la même insatisfaction envers la société de leur temps, tous deux imaginent un avenir désirable. Et pourtant, qu'est-ce qui les sépare si irrémédiablement ? Peut-être ceci : que là où Castoriadis part du plus près — des expériences concrètes du mouvement ouvrier — pour aller le plus loin possible, William Morris part délibérément du plus loin, de cette *epoch of rest* dans laquelle les enfants s'éduquent tous seuls et où le Latakia est disponible en abondance. Comme nous le disions en introduction, ce ne sont pas deux visions du futur qui s'opposent, mais deux rapports distincts au présent, car c'est bien ce dernier qui dans les deux cas est visé. Agir sur le présent à partir des vecteurs qu'il contient et des forces qui l'animent (et parier sur l'une de ces forces contre les autres) — c'est la démocratie. Le subvertir en le retournant, en le rendant étranger grâce à un poste d'observation inventé de toutes pièces et qui est situé, précisément, nulle part — c'est l'utopie. William Morris, dans sa pratique politique et dans ses textes, a montré — c'est l'un des rares à y être parvenu — qu'il était possible de conjoindre ces deux gestes, l'utopique et le démocratique. Pour penser les rapports entre utopie et démocratie, c'est donc vers ce grand socialiste anglais, figure injustement négligée dans le monde francophone et que Miguel Abensour a heureusement contribué à mieux faire connaître, qu'il faut se tourner⁴².

Dans le texte qu'il a consacré aux rapports entre utopie et démocratie, Miguel Abensour conclut de manière significative son examen par une interrogation qu'il laisse ouverte : « Quels passages reste-t-il à découvrir entre la démesure du désir de liberté toujours susceptible d'engendrer un désordre nouveau, de creuser un non-lieu, — dans les termes de Claude Lefort —, et l'excentricité de l'utopie, productrice d'un autre non-lieu, ou d'un non-lieu autre, ce pas hors de l'humain, pour nous ramener à l'humain⁴³ ? »

42. Pour découvrir Morris, outre les textes d'Abensour, rappelons la belle biographie que l'on doit, ce n'est pas un hasard, à E. P. Thompson : E. P. Thompson, *William Morris, Romantic to Revolutionary*, Londres, Lawrence & Wishart, 1955.

43. M. Abensour, « Utopie et démocratie », *Raison présente*, n° 121, 1997 (repris dans M. Riot-Sarcey (dir.), *L'utopie en questions*, op. cit., p. 256).

Au terme de notre examen, cette interrogation demeure à nos yeux entière. Il y aurait même quelque danger à vouloir y répondre trop exactement, croyons-nous.