



HAL
open science

L'Utopie sans peine

Gautero Jean-Luc

► **To cite this version:**

Gautero Jean-Luc. L'Utopie sans peine. Peine et Utopie. Représentations de la sanction dans les oeuvres utopiques. Colloque international de Nice., Dec 2017, Nice, France. hal-01959959

HAL Id: hal-01959959

<https://hal.archives-ouvertes.fr/hal-01959959>

Submitted on 19 Dec 2018

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

L'Utopie sans peine

Jean-Luc Gautero

(CRHI, UCA)

L'idée selon laquelle « les œuvres qui forment le corpus utopique [...] conservent à la peine, en particulier en matière pénale, toute sa place dans le processus de régulation sociale » a quelque chose d'insatisfaisant, et on y verrait volontiers un fantasme de juriste, qui ne serait capable de concevoir une société heureuse sans qu'y soit maintenu ce que l'on peut considérer comme le cœur de sa profession. Ce serait une erreur, et force est de constater qu'en effet les utopies, de la première ainsi nommée à la plus moderne Utopie de Wells, certes maintenant vieille de plus d'un siècle, se penchent bien souvent sur la façon de contraindre les indésirables. La dernière essaie d'ailleurs de le justifier : « tant que certaines espèces de gens sont laissées libres, il n'existe pas, en public, de liberté sociale »¹. Mais bien souvent n'est pas toujours : il y a d'une part des utopies qui, simplement esquissées, ne détaillent pas tous les aspects de la vie quotidienne, et passent complètement sous silence la question des crimes, des délits et des peines (on peut citer par exemple *La vague montante*, de Marion Zimmer Bradley). Ce sont certes celles qui réfutent le plus nettement toute affirmation sur l'importance de la question de la peine en utopie, puisqu'en ignorant celle-ci, elles semblent la considérer comme dépourvue d'intérêt : mais il est dès lors difficile de s'appuyer sur elles pour en tirer quelque analyse détaillée que ce soit. Fort heureusement pour qui ne conçoit une société heureuse que comme une société sans obligation ni sanction, il y a aussi maintes œuvres utopiques qui se dispensent, de manière plus ou moins explicite,

¹ H. G. Wells, *Une Utopie Moderne*, tr. Henri-D. Davray et B. Kozakiewicz, Mercure de France, Paris, 1907, ch. V, §2, p. 158.

de tout ce que nous considèrerions comme des peines. De ce qui se dit à ce qui se fait, il peut toutefois y avoir un écart considérable, ce qui doit nous amener à nous interroger : est-il nécessaire, est-il suffisant, qu'une société utopique refuse la mise en place d'un système pénal pour qu'on puisse la dépeindre comme une utopie sans peine ? Et à supposer que nous en rencontrions dans la littérature qui méritent véritablement ce nom, pouvons-nous déterminer le ou les facteurs qui permettent de faire une différence entre elles et celles pour lesquelles le refus de la peine n'est qu'apparent, entre les sociétés qui, au minimum, prétendent se passer de peines, et celles qui considèrent que les peines sont des nécessités incontournables ?

Des utopies sans peine

À la dernière question, il y a bien sûr une réponse facile, qu'il est permis de trouver trop facile : une utopie peut se passer de peines parce que la bonne organisation de la société a suffi pour rendre tous les humains parfaits, et qu'ainsi nul n'est responsable d'une action qui lui vaudrait un châtiment. C'est le cas dans l'utopie anarchiste de Joseph Déjacques, l'Humanisphère : les habitants de cette terre future « ne font pas à autrui ce qu'ils ne voudraient pas que leur fit autrui, et ils font à autrui ce qu'ils voudraient qu'autrui leur fit. Voulant le bien pour eux, ils font le bien pour les autres. Ne voulant pas qu'on attente à leur libre volonté, ils n'attendent pas à la libre volonté des autres »². Maintenir un système de peines là où les gens sont à ce point irréprochables relèverait de la perversité, et celle-ci fait partie précisément de ces caractéristiques malheureuses qui ont disparu de la société. Il n'y a rien d'étonnant dès lors à ce que l'Humanisphère ait éliminé toute peine, tout ce qui peut s'en rapprocher de près ou de loin, tout ce qui est

² Joseph Déjacques, *L'Humanisphère, utopie anarchique* in *À bas les chefs !*, Champ Libre, Paris, 1971, p. 148.

nécessaire pour l'infliger : « Comme il n'y a là ni esclaves ni maîtres, ni chefs ni subordonnés, ni propriétaires ni déshérités, ni légalité, ni pénalité, ni frontières ni barrières, ni codes civils ni codes religieux, il n'y a non plus ni autorités civiles, militaires et religieuses, ni avocats ni huissiers, ni avoués ni notaires, ni juges ni policiers, ni bourgeois ni seigneurs, ni prêtres ni soldats, ni trônes ni autels, ni casernes ni églises, ni prisons ni forteresses, ni bûchers ni échafauds »³.

On serait assez tenté de rapprocher cette description de celle que donne Rabelais de l'abbaye de Thélème, dont l'unique règle « Fay ce que voudras » laisse assez difficilement imaginer la possibilité de sanctions. Comme les Humanisphériens, les Thélémites, libres de toutes contraintes, ont pour unique souci la satisfaction des autres, dont ils ont conscience qu'elle va de pair avec la leur : « Iceulx, quand par vile subjection et contrainte sont deprimez et asserviz detournent la noble affection, par laquelle à vertuz franchement tendoient, à déposer et enfreindre ce joug de servitude ; car nous entreprenons tousjours choses defendues et convoitons ce que nous est denié. Par ceste liberté entrerent en louable emulation de faire tous ce que à un seul voyaient plaire. Si quelq'un ou quelcune disoit: "Beuvons," tous buvoient ; si disoit: "Jouons," tous jouoient ; si disoit: "Allons à l'esbat es champs," tous y alloient »⁴. Il y a néanmoins une différence importante entre Thélème et l'Humanisphère, qui rend la première plus vraisemblable, mais l'empêche d'être un véritable modèle utopique : c'est que n'y entre pas qui veut, il n'y a que pour les « gens liberes, bien nez, bien instruitz, conversans en compaignies honnestes » que l'on peut être sûr qu'ils « ont par nature un instinct et aguillon, qui tousjours les poulse à faictz vertueux et retire de vice »⁵. L'organisation bonne de la société libère sans doute de bien des problèmes que pose le comportement

³ *Id.*, p. 184.

⁴ Rabelais, *Gargantua*, chapitre LVII, Gallimard, Pléiade, p. 149.

⁵ *Ibid.*

humain, mais vraisemblablement pas de tous. Regardons donc maintenant les utopies qui ne poussent pas l'optimisme aux mêmes extrémités que celle de Déjacques.

Dans le chapitre V de *Sur la pierre blanche*, Anatole France nous présente la fédération européenne en l'an 2270. Si l'on ne peut dire qu'en a disparu toute pénalité, on doit du moins constater que celles qui subsistent sont fort légères : « Tout notre corps judiciaire se compose de prud'hommes élus qui jugent gratuitement les contraventions et les contestations »⁶. Aucune sanction sévère ne s'y exerce plus : « Nous n'avons aucun pouvoir de contrainte ou de répression, et nous en trouvons bien. Dans les âges barbares, les hommes se faisaient de grandes illusions sur l'efficacité des peines. Nos pères ont supprimé tout l'ordre judiciaire. Ils n'en avaient plus besoin »⁷. Bien sûr, la bonne organisation de la société a fait disparaître nombre de crimes : « En supprimant la propriété privée, ils ont supprimé du même coup le vol et l'escroquerie »⁸. Mais elle ne suffit pas, et les progrès de la technique ont aussi contribué à une baisse radicale de la violence : « Depuis que nous portons des défenses électriques, les attentats sur les personnes ne sont plus à craindre »⁹. Anatole France n'envisage pas pour autant qu'il soit possible d'éradiquer toute délinquance : « Les crimes dureront autant que la vieille et sombre humanité »¹⁰. C'est ainsi que, par exemple, « on commet encore des crimes passionnels, on en commettra toujours »¹¹. Mais, simplement, les châtier serait contre-productif : « ces sortes de crimes, quand ils sont impunis, deviennent plus rares »¹². S'il n'indique pas explicitement pourquoi, Anatole France le suggère néanmoins : « l'homme

⁶ Anatole France, *Sur la pierre blanche*, Slatkine, Genève, 1971, p. 309.

⁷ *Id.*, p. 308-309.

⁸ *Id.*, p. 309.

⁹ *Ibid.*

¹⁰ *Id.*, p. 265.

¹¹ *Id.*, p. 309.

¹² *Ibid.*

est devenu respectable à l'homme »¹³. Cette respectabilité serait-elle maintenue si l'on s'avisait de mettre en place un système de punitions, si la société elle-même en venait à considérer que certain.e.s ne sont pas respectables, ou sont moins respectables que les autres ?

Les mêmes idées sont exprimées dans l'Angleterre future des *Nouvelles de nulle part*, de William Morris : toute peine est indigne d'une société harmonieuse, civilisée : « Ce châtement dont on discourait si judicieusement et qu'on appliquait de façon aussi stupide, qu'était-ce donc, sinon l'expression de la peur ? Et les gens avaient des raisons d'avoir peur, puisqu'ils, — c'est-à-dire les maîtres de la société, — étaient dans la situation d'une bande armée, au sein d'un pays ennemi. Mais nous, qui vivons parmi des amis, nous n'avons nulle raison de craindre, ni de châtier. Si, par crainte d'un homicide exceptionnel et fortuit, d'un geste brutal fortuit, nous allions solennellement et légalement commettre un homicide et un acte de violence, nous ne serions assurément qu'une société d'êtres lâches et féroces »¹⁴. Cependant, on voit bien que, contrairement à Déjacques, et comme Anatole France, William Morris ne nous dépeint pas une société dans laquelle tout acte répréhensible aurait disparu : l'homicide étant qualifié d'« exceptionnel et fortuit », il ne relève pas du pur fantasme, il en existe bel et bien dans cette utopie. Comme chez Anatole France, les assassinats ne semblent pas les fruits d'une préparation longue et minutieuse (les crimes longuement prémédités ont disparu avec la propriété privée qui leur servait de motivation), mais d'une impulsion passagère et irraisonnée : « La chaleur du sang a ses égarements. Il se peut qu'un homme en frappe un autre, que celui-ci riposte et que, le pire arrivant, un homicide en résulte »¹⁵. Châtier

¹³ *Ibid.*

¹⁴ William Morris, *Nouvelles de nulle part*, tr. Victor Dupont, L'Altiplano, Paris, 2009, ch. XII, p. 195.

¹⁵ *Id.*, p. 194.

le coupable ne servirait pourtant à rien : « Aurons-nous donc assez médiocre opinion les uns des autres pour croire que le mort crie vengeance, alors que nous savons fort bien que s'il n'avait été que blessé il aurait, lorsque le sang-froid lui serait revenu, et avec lui la faculté de peser toutes les circonstances, pardonné à l'auteur de sa blessure ? Ou bien encore, est-ce que la mort du meurtrier ramènera à la vie sa victime et guérira la douleur de ceux qui l'ont perdu ? »¹⁶. Ce serait même, là encore, contre-productif : « Faut-il que nous, ses semblables, nous aggravions le mal ? »¹⁷, « demandez-vous si le fait de supprimer un homme qui céda à un moment de colère ou de folie, ou de lui porter un grave préjudice, constitue un dédommagement pour la communauté. Ce ne peut être, assurément, qu'une aggravation du mal »¹⁸. C'est pourquoi l'un des habitants de cette société future peut affirmer : « nous n'avons pas non plus de législation criminelle »¹⁹ (« non plus », car il était question auparavant de la « législation civile », qui « s'est abolie d'elle-même »).

Dans les deux textes qui précèdent, tout système répressif a été explicitement supprimé, il ne subsiste au pire, chez Anatole France, qu'un appareil juridique léger, et des sanctions tout aussi légères (des contraventions). La suppression est un peu moins explicite sur l'une des planètes peuplées d'exilé.e.s où le gouvernement terrestre cherche à établir son autorité dans *La Grande explosion* d'Eric Frank Russell. Mais elle découle assez naturellement de la constatation que sur cette planète, il n'y a manifestement aucun État qui pourrait exercer le monopole de la violence légitime : en effet, quand un émissaire terrien demande dans un restaurant : « Dites-moi simplement où trouver un fonctionnaire, n'importe lequel : le chef de la police, le trésorier municipal,

¹⁶ *Ibid.*

¹⁷ *Ibid.*

¹⁸ *Id.*, p. 195-196.

¹⁹ *Id.*, p. 191.

le gardien du cimetière, voire le juge de paix », il n'obtient pour toute réponse que les questions stupéfaites de gens qui ne comprennent pas de quoi il parle : « — Qu'est-ce qu'un fonctionnaire ? s'enquit Matt, ahuri. — Qu'est-ce qu'un juge de paix ? ajouta la petite brune »²⁰.

Dans la société d'Anarres, l'une des deux que nous dépeint Ursula Le Guin dans *Les dépossédés*, ce sont dans leur ensemble les idées liées à notre système pénal qui semblent inconcevables aux écoliers, tellement elles sont éloignées de leur expérience quotidienne. Ainsi un professeur d'histoire essaie-t-il de leur présenter, « avec la répugnance d'un adulte convenable forcé d'expliquer une obscénité à des enfants » ce qu'était (autrefois, sur une autre planète) une prison : « un endroit où un État mettait les gens qui désobéissaient à ses Lois »²¹. Ce qu'était un État, les élèves le savent déjà, ou se soucient peu de ne pas le savoir. Ce n'est pas là-dessus que portent leurs questions, ce qui leur paraît vraiment déconcertant, c'est le concept de prison : « Mais pourquoi ne se contentaient-ils pas de quitter cet endroit ? Ils ne pouvaient pas partir, les portes étaient verrouillées. Verrouillées ? Comme les portes d'un camion qui roule, pour qu'on ne tombe pas au-dehors, idiot ! »²². Les écoliers ne sont pas au bout de leur incompréhension : « Les prisonniers étaient parfois condamnés à travailler. Condamnés ? Eh bien, cela veut dire qu'un juge, une personne à qui la Loi donne un certain pouvoir leur a ordonné de faire un quelconque travail physique. Leur a ordonné ? Et s'ils ne voulaient pas le faire ? Eh bien, ils étaient forcés à le faire ; et s'ils ne travaillaient pas, ils étaient frappés. Un frisson passa parmi les enfants qui écoutaient,

²⁰ Eric Frank Russell, *La Grande Explosion*, tr. C. et L. Meistermann, Bragelonne-Milady, Paris 2010, édition électronique, Chapitre 9.

²¹ Ursula Le Guin, *Les Dépossédés*, tr. Henry-Luc Planchat, Livre de Poche, Paris, 2016, ch. II, p. 48.

²² *Ibid.*

âgés de onze ou douze ans, dont aucun n'avait jamais été frappé, ni n'avait vu frapper une personne, sauf à l'occasion d'une colère personnelle et passagère »²³.

On pourrait également faire figurer au nombre des utopies sans peine l'Icarie de Cabet. Cette référence semblera quelque peu incongrue à qui n'en a pas lu le texte même, mais se fie, par exemple, à la présentation qu'en donne Lewis Mumford, et que résume bien ce bref passage : « un corps d'ingénieurs et de fonctionnaires a pris le pouvoir dans la dictature d'Icarie et dirige les affaires de la communauté »²⁴. Ce qu'écrit Mumford n'est pas forcément faux, et l'on peut avoir l'impression d'une oppression insupportable dans cette société où tout est réglementé, jusqu'à l'heure des repas et la forme et la couleur des vêtements. Il n'est pas sûr cependant que ces règlements aient un caractère impératif, et ne pas s'y conformer n'est pas mentionné comme un « crime ». Car il y a « cependant de grands crimes » en Icarie : « le retard ou l'inexactitude dans l'accomplissement de quelque devoir, un distributeur qui n'aura pas envoyé assez, quelqu'un qui aura trop demandé, un tort causé par imprudence... »²⁵.

La liste certes se termine par des points de suspension, et il est permis d'imaginer que manger en dehors de l'heure prescrite (ou porter un vêtement autre que celui souhaité) se trouve ainsi dans le prolongement de cette énumération, à moins que ce ne soit considéré comme un retard ou une inexactitude dans l'accomplissement d'un devoir. Cependant, à supposer même que tel soit le cas, il faudrait voir les peines encourues pour ces crimes — car peine il y a, l'Icarie n'est pas au sens strict, c'est vrai, une utopie sans peine, elle a « des crimes [on vient de les voir], des lois pénales, des tribunaux »²⁶.

²³ *Id.*, p.48-49.

²⁴ Lewis Mumford, *The story of utopias*, Boni and Liveright, New York, 1922, ch. VIII. 3, p. 155. C'est moi qui traduis.

²⁵ Étienne Cabet, *Voyage en Icarie*, Bureau Populaire, Paris, 1845, Première partie, ch. XIV, p. 130.

²⁶ *Ibid.*

Mais les peines, « terribles », sont « la déclaration du délit par le tribunal, la censure, la publicité du jugement plus ou moins étendue (dans la Commune, ou dans la Province, ou dans la République) ; la privation de certains droits dans l'école ou dans l'atelier, ou dans la Commune, l'exclusion plus ou moins longue de certains lieux publics, même de la maison des citoyens... »²⁷. Cela, de fait, ne paraît pas si effrayant, et Valmor, Icarien qui présente ces sanctions, ajoute immédiatement, à l'intention des visiteurs : « Vous avez l'air de rire ! Eh bien, sachez que l'éducation nous habitue à redouter ces peines autant qu'ailleurs on redoute le carcan ou l'échafaud »²⁸. Il n'y a donc ni carcan ni échafaud en Icarie, ce qui peut nous sembler la moindre des choses, mais il n'y a « pas même de prisons »²⁹.

Comme tout cela pourrait paraître un peu abstrait, nous avons même droit à la lecture d'un jugement publié dans le journal, à l'issue d'un procès pour calomnie. Citer l'article dans son intégrité serait un peu long, et on se contentera de sa conclusion, qui mentionne précisément la sanction : « le rapporteur et deux autres membres du comité de censure ayant rapidement délibéré entre eux et proposé, pour toute peine, la publication des débats dans le journal communal, avec le nom des parties, et la publication du jugement dans le journal provincial et dans le journal national *sans aucun nom*, cette proposition est unanimement adoptée par l'assemblée populaire »³⁰. En bref, les gens qui, localement, ont déjà connaissance du problème vont apprendre que l'assemblée populaire, pour le cas où ils l'auraient manquée, a reconnu comme responsable et qui elle a reconnu comme victime ; les autres savent seulement que tel comportement a été jugé répréhensible, sans que celui qui l'a manifesté soit désigné à

²⁷ *Id.*, p. 131.

²⁸ *Ibid.*

²⁹ *Ibid.*

³⁰ *Id.*, p. 133.

leur vindicte pour le cas où ils viendraient à le rencontrer. Entre cette peine et l'absence de peine, la différence semble vraiment mince. Jean Servier le résume justement : « Le seul châtement, généralement suffisant, est la publicité donnée à la faute »³¹ : à la faute, et non au coupable.

Mais, aurait-on tendance à demander, qu'en est-il des véritables crimes, de ceux que nous considérons comme tels, des violences, des assassinats...? Cabet a prévu la question, et la place dans la bouche de l'un des visiteurs de l'Icarie : « Mais, dis-je à mon tour, s'il y avait quelque brutal dont la violence menaçât la sécurité publique ? »³². Le début de la réponse a de quoi inquiéter : « Nous n'avons pas de bête de cette espèce »³³. Traiter le violent de « bête », nier son humanité, n'est-ce pas un moyen commode de s'autoriser à lui infliger les pires supplices, les traitements les plus indignes ? La suite apparaît alors rassurante : « s'il y en avait, on traiterait l'individu dans un hospice »³⁴. Le visiteur insiste : « Mais enfin, quelque désintéressés et sages que vous soyez généralement, ne pourrait-il pas y avoir quelques meurtres par jalousie d'amour ? »³⁵. À nouveau, la réponse est en deux temps : d'abord, le déni : « Non », et ensuite, la solution : « On traiterait le meurtrier comme fou »³⁶. Pas de peine, donc, mais une thérapie / réhabilitation du malade / coupable. Les psychologues, au regard de leur définition de la maladie mentale, ne seraient sans doute pas d'accord pour voir dans toute personne qui agit de manière violente quelqu'un qui présente des troubles psychiques ; mais qui n'est pas psychologue peut penser qu'un vain recours à la violence est la marque d'un manque de rationalité, et donc d'un fonctionnement intellectuel déficient qui doit être

³¹ Jean Servier, *Histoire de l'utopie*, Folio, Paris, 1991, ch. XV, p. 204.

³² É. Cabet, *op. cit.*, Première partie, ch. XIV, p. 131.

³³ *Ibid.*

³⁴ *Ibid.*

³⁵ *Ibid.*

³⁶ *Ibid.*

rétabli. Et même sans avoir cette analyse, on pourrait se dire que la médicalisation est un progrès par rapport à un châtiment, dans lequel se dessine toujours en arrière-plan, qu'on le veuille ou non, une volonté de vengeance.

La peine sans peine

La substitution de la thérapie à la peine est-elle vraiment très rassurante ? Si pour qui n'a aucun goût pour la violence celle-ci est une maladie, celles et ceux qui n'ont aucun problème à manger aux heures prévues par les règlements ne verront-ils pas comme des malades à soigner celles et ceux qui n'arrivent pas à respecter ces horaires ? Celles et ceux qui se préoccupent peu de leur parure et acceptent sans sourciller de porter les vêtements préconisés ne verront-ils pas comme des malades celles et ceux qui préféreront se singulariser en portant d'autres costumes et d'autres couleurs que ce qui correspond à leur âge et à leur profession ? Celles et ceux qui trouvent bonnes les lois en vigueur ne considèreront-ils pas comme des malades celles et ceux qui veulent les faire évoluer ? On se souvient du concept de schizophrénie torpide développé dans l'ex-URSS à l'encontre des dissident.e.s qui ne présentaient aucun des symptômes traditionnels de la schizophrénie mais dont la critique politique ne pouvait que présenter un caractère maladif, annonciateur de troubles plus graves, puisque l'on était dans une société socialiste en route vers le communisme. Il est injuste d'affirmer sans nuance que l'Icarie est une société totalitaire, mais ce serait de l'inconscience que de nier qu'elle puisse l'être ; la description de Cabet présente des ambiguïtés qui peuvent faire de son utopie aussi bien le modèle qu'il y voyait que le contre-modèle que d'autres y ont trouvé.

Cette même remarque que l'on vient de faire à propos de la paire peine/thérapie, on peut l'énoncer aussi à propos du statut de la police en Icarie. D'un côté, l'un des visiteurs nous dit, enthousiaste (et son enthousiasme amuse beaucoup les Icarieuses) :

« Plus d'huissiers, ni de recors, ni de gendarmes, ni de sergents de ville, ni de mouchards, ni de geôliers, ni de bourreaux ! Plus de juges grands et petits, rouges et noirs, séides de la tyrannie et suppôts de Lucifer !!! »³⁷. On l'a vu, il est rapidement démenti en ce qui concerne la justice, puisqu'il y a en Icarie des « lois pénales et des tribunaux ». Il ne l'est pas en ce qui concerne la police. Ce n'est cependant qu'une façon de voir les choses. Certes, il n'y a pas un corps de policiers séparés de la population. Mais un Icarien l'affirme fièrement : « nulle part la *police* n'est aussi nombreuse ; car tous [les] fonctionnaires publics, et même tous [les] citoyens, sont obligés de surveiller l'exécution des lois, et de poursuivre et de dénoncer les délits dont ils sont témoins »³⁸. L'absence de police, c'est donc d'une certaine façon la police partout, une société où la surveillance est généralisée, ce qui encourage bien plus le conformisme que l'autonomie de la pensée.

Cabet, assurément, n'est pas conscient des ambiguïtés de son utopie ; Ursula Le Guin l'est pour celle qu'elle présente, elle sous-titre d'ailleurs *Les dépossédés : Une utopie ambiguë*. La violence institutionnelle y a certes disparu, mais quand les colères individuelles passagères se trouvent à l'unisson, elles donnent lieu à des scènes très éloignées de ce que l'on attend d'une société harmonieuse : au début du roman, le héros quitte sa planète pour une autre, plus riche, où on lui a promis de l'aider à mener à bien ses recherches scientifiques. Ce départ est vu par certains comme une trahison, et une foule s'amasse sur la voie qui conduit au port spatial : « Certains d'entre eux étaient venus pour tuer un traître. D'autres pour l'empêcher de partir, ou pour lui crier des insultes, ou simplement pour le regarder ». La violence n'étant pas coutumière sur Anarres, « leur inexpérience sauva la vie du passager »³⁹. Mais cette violence n'est pas pour autant anodine : « Ils touchèrent de justesse l'homme qu'ils voulaient à l'épaule, au

³⁷ *Id.*, p. 130.

³⁸ *Id.*, p. 132.

³⁹ U. Le Guin, *op. cit.*, ch. I, p. 14.

moment même où il atteignait le vaisseau, mais une pierre d'un kilo frappa un membre de l'équipe de la Défense sur le côté de la tête et le tua sur le coup »⁴⁰. En raison de l'absence d'un système de sanctions, cet homicide, d'une certaine façon involontaire puisque la victime n'était pas celle visée, ne va pas avoir de conséquences : « Les membres de l'équipe de la Défense repartirent en emportant leur compagnon mort ; ils ne firent aucun effort pour arrêter les meneurs de la foule qui se précipitaient vers l'astronef, mais la chef d'équipe, pâle d'indignation et de colère, leur cria des insultes quand ils passèrent près d'elle, et ils firent un détour pour l'éviter. Une fois devant le vaisseau, le désir de vengeance de la foule se dissipa et demeura hésitant. [...] Au bout de dix minutes, le terrain était libre, la foule s'étirait sur la route d'Abbenay. Rien ne semblait être arrivé, après tout »⁴¹. Rien ne semblait être arrivé, sauf pour le mort (il est vrai qu'il n'est plus là pour se rendre compte qu'il est arrivé quelque chose), sauf aussi pour ses proches, qui ont perdu un ami, un parent...

L'utopie sans peine d'Anarres a un goût amer. La peine n'est pas institutionnalisée, mais la volonté de peine existe néanmoins, et cette foule qui cherche à s'en prendre à qui veut quitter la planète vaut-elle vraiment mieux que les gardes dont la fonction était d'abattre celles et ceux qui cherchaient à abandonner les pays du bloc de l'Est pour passer à l'Ouest ?⁴² Cette violence populaire spontanée ne doit-elle pas nous faire penser à la Grande Révolution Culturelle Prolétarienne, où l'on a fini par découvrir que l'enthousiasme émancipateur des Gardes Rouges (« On a raison de se révolter ») était de fait, sans qu'eux-mêmes en aient conscience, suscité par des conflits internes au sein

⁴⁰ *Id.*, p. 15.

⁴¹ *Id.*, p. 15.

⁴² On se souvient qu'à l'époque, les Occidentaux avaient imposé par les accords d'Helsinki (1975) un principe de libre circulation des hommes et des idées. On aimerait qu'ils s'en souviennent aujourd'hui que les réfugiés ne viennent plus de l'Est mais du Sud.

d'un pouvoir totalitaire, et qu'il allait pour finir renforcer encore ce pouvoir, non sans avoir, au passage, détruit beaucoup de vies ? (Les plus lucides, comme Simon Leys, n'eurent pas à attendre pour faire cette analyse.) Celui contre lequel se déchaîne l'émeute est bien décrit comme un traître, et pas seulement, comme cela apparaît d'emblée, parce qu'il veut quitter sa planète, mais aussi parce qu'avant ce départ, il a critiqué l'organisation sociale, a voulu y apporter des changements. L'absence officielle d'un appareil juridique répressif sur Anarres, bien loin d'aider à la libération de ses habitants, les a conduits en masse à intérioriser les contraintes, et a été propice au développement d'un conservatisme d'autant plus oppressant qu'il se pare des atours de la liberté la plus extrême (la société d'Anarres s'est organisée selon les plans d'une anarchiste revendiquée, Odo) : « la conscience sociale domine complètement la conscience individuelle, au lieu d'être en équilibre avec elle. Nous ne coopérons pas — nous *obéissons*. Nous craignons d'être proscrits, d'être traités de paresseux, de dysfonctionnels, d'égotistes. Nous craignons l'opinion de notre voisin plus que nous ne respectons notre liberté de choix »⁴³.

Il n'y a pas besoin de lois pour que se mettent en place, à l'encontre de celles et ceux qui refusent le consensus, des peines qui ne se reconnaissent pas comme telles : quand nous n'acceptons pas de parler à quelqu'un dont les actes ou les propos nous ont déplu, quand éventuellement nous nous en moquons, nous n'avons pas l'impression d'infliger une peine, puisqu'il ne s'agit que d'une réaction individuelle. Mais qu'en est-il quand de telles réactions individuelles se multiplient et entrent en résonance ? « Qu'arrive-t-il à un homme qui refuse de coopérer ? »⁴⁴ Notons que l'on peut refuser de coopérer parce que l'on n'approuve pas la décision qui a conduit au projet pour lequel

⁴³ *Id.*, ch. X, p. 380.

⁴⁴ *Id.*, ch. V, p. 179.

les autres coopèrent, et que d'ailleurs, l'expression du désaccord même peut être vue comme un refus de coopération : en n'opinant pas, on empêche que soit atteint un consensus, on fragilise la décision collective. « Eh bien, il [l'homme qui refuse de coopérer] s'en va. Les autres se fatiguent de lui, voyez-vous. Ils se moquent de lui, ou bien deviennent brutaux et lui flanquent une rossée ; dans une petite communauté, ils peuvent se mettre d'accord pour retirer son nom de la liste des repas, et il devra faire sa cuisine et manger tout seul ; c'est très humiliant. Alors il déménage et reste dans un autre endroit pendant un moment, puis s'en va peut-être encore. Certains font cela toute leur vie »⁴⁵.

Plus exemplaire encore que ce qui arrive au héros est ainsi le sort de l'un de ses amis d'enfance, nommé Tirin : « Tirin a écrit une pièce et l'a montée. C'était très drôle — délirant — tu sais le genre de choses qu'il appréciait. [...] Elle pouvait paraître anti-odonienne si l'on était stupide. Et beaucoup de gens sont stupides. Il y a eu beaucoup d'histoires. Il a reçu une réprimande. Une réprimande publique »⁴⁶. Sa réaction est compréhensible, mais elle frise la paranoïa — peut-on faire autrement qu'être paranoïaque quand se manifeste publiquement une hostilité générale à votre rencontre ? « Tirin n'a pas pu le supporter. Je crois que cela l'a rendu un peu dingue. Après ça, il croyait que tout le monde était contre lui. Il s'est mis à parler trop — à parler avec amertume. Ce n'était pas irrationnel, mais toujours critique, toujours acerbe. Et il parlait comme ça à tout le monde »⁴⁷ : y compris à ses ami.e.s, y compris à celles et ceux qui, initialement, n'avaient rien contre lui, mais qui en venaient ainsi naturellement à avoir des griefs à son encontre. Les choses, quand elles sont ainsi mal parties, ne peuvent s'arrêter là : « Enfin, il a achevé ses études à l'Institut, s'est qualifié comme instructeur

⁴⁵ *Id.*, p. 180.

⁴⁶ *Id.*, ch. VI, p. 202.

⁴⁷ *Ibid.*

en mathématiques, et a demandé un poste. Il en a eu un. Dans une équipe de voirie, dans le Sud. Il a protesté en disant que c'était une erreur, mais les ordinateurs de la Ditrav ont confirmé. Alors il y a été »⁴⁸.

À ce moment du récit, le héros n'a pas encore pris conscience des limites du système. Il prend la défense de cette affectation — qui n'a pas bien sûr un caractère impératif, qui est simplement vivement conseillée : « Tir n'a jamais travaillé à l'extérieur durant tout le temps que je l'ai connu [...]. Depuis qu'il avait dix ans. Il se débrouillait toujours pour travailler dans des bureaux. La Ditrav a eu raison »⁴⁹. Et on pourrait ajouter, qu'en effet, il n'est pas sensé de donner une charge d'enseignement à quelqu'un que son caractère aigri amènerait sans cesse à insulter ses élèves. Mais est-il plus sensé de lui confier une tâche pour laquelle il n'a aucun goût ? La situation, dès lors, ne peut aller qu'en se dégradant : « Il m'a écrit plusieurs fois, et chaque fois on venait de lui attribuer un nouveau poste. Et toujours un travail physique, dans des petites communautés des confins »⁵⁰. L'étape suivante n'a rien de surprenant : il se retrouve en thérapie, dans un asile, plus exactement à « l'Asile, dans l'île de Segvina »⁵¹. Et celui qui raconte cela au héros s'interrompt alors dans sa narration, pour marquer son indignation : « Thérapie ! Tirin avait-il tué quelqu'un ? Avait-il violé quelqu'un ? À part cela pourquoi t'envoie-t-on à l'Asile ? »⁵². Donc, sur Anarres, il n'y a pas de peine, mais il y a un hôpital psychiatrique, pour les violeurs, les assassins, et ceux qui manifestent un esprit critique trop développé. Le héros peut bien protester : « On ne t'envoie pas du tout à l'Asile. C'est toi qui demande à y recevoir un poste » ; et expliquer : « Que crois-tu qu'est l'Asile — une prison ? C'est un refuge. S'il y a là-bas des meurtriers et des gens qui

⁴⁸ *Ibid.*

⁴⁹ *Ibid.*

⁵⁰ *Ibid.*

⁵¹ *Id.*, p. 201.

⁵² *Id.*, p. 203.

n'arrivent pas à garder leur travail, c'est parce qu'ils ont demandé à y aller, là où ils ne subiront pas de pressions et sont à l'abri des vengeances »⁵³. Peut-être a-t-il raison. Mais la différence semble bien mince entre une prison, institution à l'intérieur de laquelle on est forcé de rester parce qu'il est interdit d'en sortir, et cet Asile, une autre institution dans laquelle on est forcé de se réfugier parce qu'en dehors d'elle, tout contribue à vous rendre la vie insupportable et risquée.

L'absence apparente de peine peut même aller jusqu'à une peine de mort, qui bien sûr ne s'affiche pas comme telle : on en trouve l'exemple dans *La Grande Explosion*, dans l'histoire de Jack l'Oisif. Il ne s'agit certes que d'« un conte pour enfants », « une histoire qu'on raconte le soir aux enfants ». Mais la désinvolture avec laquelle l'habitant de l'« utopie » la raconte montre qu'elle pourrait bien devenir réalité sur cette planète sans que cela pose problème au narrateur, ni vraisemblablement au romancier : Jack l'Oisif « décida de devenir un gratteur », c'est-à-dire « quelqu'un qui prend tout ce qui passe et ne donne rien en retour ». Dans une première ville, il peut sans problèmes dans un premier temps prendre librement « des repas, des vêtements et toutes sortes de choses gratuites ». Mais « ce n'était pas une grande ville, il n'y en a pas sur cette planète. [...] En quelques mois, la ville entière savait que Jack était un gratteur invétéré. [...] Toutes les sources se sont taries. Partout où allait Jack, on lui répondait : *"Je Refuse"*. Il pénétra par effraction dans le garde-manger de quelqu'un ». Il ne subit toujours aucune peine, mais un seul repas ne suffit pas à vivre. Jack est donc amené à recommencer, et à recommencer encore... « Les gens devinrent prudents, enfermèrent leurs affaires et les surveillèrent. Les choses se firent de plus en plus dures pour lui. À tel point qu'il ne tarda pas à lui être plus aisé de quitter la ville pour aller ailleurs », c'est-à-dire dans une autre ville — où bien sûr tout se passe de la même façon, mais plus rapidement, car les villes

⁵³ *Ibid.*

ne sont pas isolées, communiquent entre elles, et la réputation de Jack l'Oisif finit par le précéder : « il n'atteignit jamais sa vingt-huitième ville. [...] Il partit en rase campagne et tenta de vivre comme un animal, de racines et de baies sauvages. Puis il disparut... jusqu'à ce qu'un jour des promeneurs l'aperçoivent en train de se balancer à un arbre. Son corps était émacié et vêtu de loques. La solitude, l'abandon de soi et sa propre bêtise s'étaient combinés pour le tuer. Tel fut Jack l'Oisif, le gratteur, il n'avait pas vingt ans »⁵⁴.

Le représentant Terrien proteste : « Sur Terra, fit remarquer Gleed d'un air vertueux, nous ne pendons pas les gens mous et paresseux »⁵⁵. Remarquons « l'air vertueux », qui suffit à indiquer pour qui n'a pas lu le reste du roman que les Terriens ne sont en rien les porte-paroles de l'auteur : nous avons affaire à une protestation qui manque de sincérité, il n'y a pas d'indignation véritable, parce qu'il n'y a pas de quoi être indigné. Et le Terrien s'attire donc la réponse, par rapport à laquelle l'auteur, en revanche, ne prend nulle distance : « Nous non plus. Nous faisons tout pour les inciter à se pendre. Et une fois cela accompli, quel débarras ! »⁵⁶. Pas de peine, donc, mais l'exaltation de la pendaison, même si c'est une auto-pendaison, pour les « gens mous et paresseux » : on dépasse là en sévérité l'immense majorité des codes pénaux existants de nos jours.

Faut-il donc considérer que les utopies sans peine ne sont qu'un trompe-l'œil, le masque séduisant des pires totalitarismes ? Ce serait sans doute passer d'un excès d'angélisme à une paranoïa extrême. La nécessité de la prudence ne doit pas conduire à un scepticisme tellement systématique qu'il en devient paralysant. Outre Ursula Le Guin, l'un au moins des utopistes que nous avons présentés se rend bien compte qu'il y a d'autres contraintes que légales, et qu'il ne suffit pas de bannir ces dernières pour

⁵⁴ E. F. Russell, *op. cit.*, ch. 11.

⁵⁵ *Ibid.*

⁵⁶ *Ibid.*

garantir une société libre. Il l'affirme certes dans un cas particulier, celui des relations sentimentales, mais il semble clair que le propos de William Morris, puisque c'est de lui qu'il s'agit, ne se limite pas à ce domaine : « je vous ai dit qu'il n'existait plus de tribunaux chargés de faire respecter des contrats d'ordre sentimental ou passionnel ; mais l'homme est si étrangement fait que vous allez peut-être bien vous scandaliser si je vous dis qu'il n'existe aucun code d'opinion publique pour se substituer à cette contrainte — et *risquer de s'avérer tout aussi tyrannique, tout aussi déraisonnable* »⁵⁷. Il insiste ainsi sur le fait que dans la société qu'il dépeint, ce n'est pas simplement au niveau juridique, au niveau de la superstructure, que la peine est bannie, mais au niveau même de la société qu'une organisation meilleure a conduit à un respect d'autrui supérieur, qui empêche que s'exerce en toute bonne conscience une répression qui ne se reconnaît pas comme telle : « nous n'avons pas de système de règles conventionnelles et inflexibles au nom desquelles sont jugés les gens ; pas de lit de Procuste pour y torturer ou estropier leur esprit et leur existence ; pas d'hypocrites excommunications qu'*imposent* à ceux qui les prononcent, soit leurs propres habitudes routinières, soit la menace qu'ils sentent peser sur eux d'un interdit mineur s'ils se relâchent dans leur hypocrisie »⁵⁸. Il n'a pas d'ailleurs l'illusion, aussi pourrait-on considérer que c'est abusivement que l'on qualifie la société qu'il nous présente d'utopiste, que la perfection y est déjà atteinte ; grâce à son organisation, elle est meilleure que celles du dix-neuvième siècle, mais celles et ceux qui y vivent ont bien conscience que des progrès sont encore à faire : « je suis à peu près certain, comme je vous l'ai indiqué il y a quelques instants, que la somme de souffrance soit pour les hommes, soit pour les

⁵⁷ W. Morris, *op. cit.*, ch. IX, p. 141. C'est moi qui souligne.

⁵⁸ *Id.*, p. 141-142.

femmes, est bien inférieure à ce qu'elle était autrefois »⁵⁹. L'utopiste qui prétendrait avoir atteint la perfection, en refusant de voir tout ce qui ne va pas dans le monde qu'il nous dépeint, More, Cabet ou Eric Frank Russell, nous parlerait avec optimisme d'une somme de joie maximisée, et non d'une somme de souffrance simplement inférieure à ce qu'elle était autrefois. Si l'on peut considérer la société décrite par Morris comme une véritable société heureuse, c'est parce qu'il se refuse à masquer qu'elle ne l'est pas pleinement, et qu'il n'attend pas la solution d'une instance supérieure qui viendrait lui imposer le bonheur, mais du mouvement réel de cette société elle-même.

Comme chez Cabet, comme sur Anarres, certaines violences vont être l'objet d'un traitement médical, d'une rétention en asile : car dans le cas où le coupable est malade ou fou, « la contrainte doit s'exercer jusqu'à ce qu'il soit guéri de sa maladie ou de sa démence »⁶⁰. Mais la société s'étant prémunie contre le conformisme, il n'y a pas de raisons que cette contrainte s'étende à qui pense en dehors des règles conventionnelles, puisque celles-ci n'existent pas. Pour autant, tout n'est pas parfait : même quelqu'un de sain peut être pris d'une crise de folie passagère ; alors « il est clair que le chagrin et l'humiliation ne peuvent manquer de suivre le méfait ; et la société se chargera de lui ouvrir les yeux, au cas où il ne s'en rendrait pas compte ; et là encore, quelque sorte d'expiation suivra, pour le moins un acte manifeste de contrition et d'humilité »⁶¹. Mais ce n'est pas simple, William Morris ne feint pas de croire que ça l'est, il affirme même que ça ne l'est pas : « Est-il donc si difficile de dire : Voisin, je te demande pardon. Eh bien ! oui, c'est parfois difficile »⁶². Et loin de nous donner un exemple édifiant où tout se terminerai bien, il aborde le cas d'un homicide involontaire dont le coupable est torturé

⁵⁹ *Id.*, p. 142.

⁶⁰ *Id.*, ch. XII, p.. 196.

⁶¹ *Id.*, p. 196-197.

⁶² *Id.*, p. 197.

par le remords, où l'on ne sait quelle solution est la meilleure, entre l'inciter à un exil lointain ou à une retraite « à peu près seul, dans un coin du voisinage »⁶³, le risque étant, dans tous les cas, qu'il se suicide et soit suivi dans la mort par celle qu'il aime et qui l'aime.

Prendre la peine à la racine

Le fait que même lorsqu'elle est authentiquement dépourvue de peine l'« utopie » présente encore des imperfections doit nous amener à sortir d'une vision trop dichotomique, et à revoir de manière plus gradualiste les sociétés que nous avons présentées, avec, à un extrême, celle de William Morris, et à l'autre, sans doute, celle de Eric Frank Russell. Essayons maintenant de mettre en évidence ce qu'elles ont en commun, et qui leur permet de se présenter comme des utopies sans peine, essayons d'approcher ces caractéristiques communes en y introduisant des nuances qui pourraient correspondre à l'effectivité plus ou moins grande de la disparition de la peine.

Elles n'emploient pas forcément le mot, mais on peut immédiatement remarquer que toutes sont des sociétés communistes, en tant que la propriété privée y a été abolie. C'est le cas dans l'Humanisphère, trop parfaite pour que nous nous y attardions — donnons-en cependant un exemple : « Tout ce qui est œuvre du bras et de l'intelligence, tout ce qui est objet de production et de consommation, capital commun, propriété collective, *appartient à tous et à chacun* »⁶⁴. Certains pourraient protester : comment ? L'Humanisphère, utopie anarchiste, serait communiste ? N'associe-t-on pas là deux mouvements que tout oppose ? Mais quoiqu'en pensent les incultes dogmatiques, qu'ils se réclament de l'anarchisme ou du communisme, l'opposition entre ces deux branches

⁶³ *Id.*, ch. XXV, p. 399.

⁶⁴ J. Déjacques, *op. cit.*, p. 151.

du mouvement révolutionnaire ne se situe pas dans l'utopie qui leur sert d'horizon, mais dans les voies qui leur servent à aller vers cet horizon : Marx lui-même l'écrit, précisément dans une polémique contre Bakounine : « Tous les socialistes entendent par anarchie ceci : le but du mouvement prolétaire, l'abolition des classes, une fois atteinte, le pouvoir de l'État qui sert à maintenir la grande majorité productrice sous le joug d'une minorité exploitante peu nombreuse disparaît, et les fonctions gouvernementales se transforment en de simples fonctions administratives »⁶⁵.

Sur la question de la propriété, Anatole France, de son côté, livre une analyse marxiste tout à fait orthodoxe : « Au commencement du XIX^e siècle de l'ère close il se fit dans l'industrie une évolution mémorable. À la mince production des petits artisans propriétaires de leurs outils se substitua la grande production actionnée par un agent nouveau, d'une merveilleuse puissance, le capital »⁶⁶ ; « le collectivisme ne vint qu'à son heure. Les socialistes n'auraient pu supprimer le capital et la propriété individuelle si ces deux formes de la richesse n'avaient été déjà à peu près détruites en fait par l'effort du prolétariat et plus encore par les développements nouveaux de la science et de l'industrie »⁶⁷. On l'a déjà noté incidemment, ce passage au collectivisme a permis la disparition d'une bonne part de la criminalité, qui n'a plus aucun sens avec l'organisation nouvelle de la société : « En supprimant la propriété privée, ils ont supprimé du même coup le vol et l'escroquerie »⁶⁸.

William Morris insiste plus encore sur les effets bénéfiques de la disparition de la propriété privée : « la propriété privée abolie, toutes les lois et tous les faits qualifiés de

⁶⁵ Karl Marx et Friedrich Engels, « Les prétendues scissions dans l'Internationale », in : Marx/Bakounine : *Socialisme autoritaire ou libertaire* 1, 10/18, Paris, 1975, p. 300.

⁶⁶ A. France, *op. cit.*, p. 275

⁶⁷ *Id.* p. 282-283.

⁶⁸ *Id.*, p. 309.

crimes et de délits qu'elle avait inventés disparurent tout naturellement »⁶⁹. Parmi ces faits, il y a bien sûr les violences qui y sont directement liées : « voyons d'où proviennent les actes de violence. Parmi ceux-ci, les plus nombreux de beaucoup étaient jadis l'effet des lois sur la propriété privée, qui ne permettaient qu'à quelques privilégiés la satisfaction de leurs désirs naturels — et de la coercition évidente et généralisée qui résultait de ces lois. Toutes ces causes de violences-là ont disparu »⁷⁰. Mais il y en a aussi d'autres, qui ne le sont qu'indirectement : « un grand nombre d'actes de violence provenaient de la perversion artificielle des passions sexuelles, laquelle engendrait une jalousie dévorante et d'autres misères du même ordre. Or, si vous les examinez de près, vous découvrirez que ce qu'il y avait à leur origine, c'était principalement l'idée (qu'avait inventée la loi) que la femme était la propriété de l'homme, que ce fût le mari, le père, le frère ou n'importe qui. Cette idée-là a disparu, naturellement, en même temps que la propriété individuelle, ainsi que certaines sottises touchant le "deshonneur" des femmes qui avaient obéi à leurs instincts naturels »⁷¹. William Morris ne nie pas qu'il puisse y avoir des crimes passionnels : le cas problématique qu'il présente est lié à une querelle amoureuse. Mais il dénonce déjà en bon nombre de ceux-ci des crimes qui en réalité ont plus à voir avec une culture patriarcale qui institue les hommes en propriétaires des femmes qu'avec un amour véritable et déçu — les féministes contemporaines s'accordent généralement sur cette analyse.

Sur Anarres, il n'y a pas d'opposition entre un passé criminel où la propriété privée aurait existé et un présent où sa disparition a eu pour corollaire celle des crimes et de la peine : parce qu'il n'y a pas de passé sur Anarres, société construite par des exilé.e.s qui ont refusé la société de propriétaires d'Urras. Mais l'inexistence de la propriété privée

⁶⁹ W. Morris, *op. cit.*, ch. XII, p. 191.

⁷⁰ *Id.*, p. 191-192.

⁷¹ *Id.*, p. 192.

semble être la toute première leçon qu'apprend le héros, encore à la crèche : « À moi ! dit-il d'une voix aigüe et retentissante. Mon soleil ! ». Et l'éducatrice lui répond aussitôt : « Il n'est pas à toi, déclara la femme borgne avec la douceur d'une profonde certitude. Rien n'est à toi. C'est pour utiliser. Pour partager. Si tu ne partages pas, tu ne peux pas utiliser »⁷². Et à défaut d'être mise en relation avec la disparition des peines, cette inexistence de la propriété privée est clairement reliée à la liberté de chacune et de chacun : « nos hommes et nos femmes sont libres... ne possédant rien, ils sont libres. Et vous, les possédants, vous êtes possédés. Vous êtes tous en prison »⁷³.

C'est dans l'utopie d'Eric Frank Russell que le lien entre absence de peine et disparition de la propriété privée est le moins net ; d'une part, parce que l'absence de peine institutionnelle, qui n'est pas clairement explicitée, va de pair, on l'a vu, avec la possibilité de peines effectives particulièrement sévères ; d'autre part, parce qu'il n'y a pas non plus d'insistance sur l'absence de propriété privée. Elle est cependant nettement suggérée : « Sur cette planète, tout terrain appartient entièrement à la personne sur place, celle qui en use véritablement. Personne ne lui dispute ce droit tant qu'elle continue à en faire usage. Il suffit pour cela de chercher un terrain inutilisé mais approprié — il en existe à profusion —, et de le cultiver. Dès cet instant, il vous appartient. Dès que l'on cesse de s'en servir et que l'on part, n'importe qui peut s'en emparer. [...] De plus, si vous cherchez et avez un peu de veine, vous pouvez revendiquer une ferme que quelqu'un a abandonnée pour raison de décès ou de maladie, ou par désir d'aller ailleurs, à cause de quelque chose que ladite personne a préféré, ou pour toute autre excellente raison. Dans ce cas, vous récupérez un sol déjà travaillé, avec ferme,

⁷² U. Le Guin, *op. cit.*, ch. II, p. 40.

⁷³ *Id.*, ch. VII, p. 268.

laiterie, granges et le reste. Et cela n'appartient qu'à vous »⁷⁴. Au demeurant, l'Ambassadeur terrien considère que les habitants de cette planète possèdent « un système économique non-monétaire »⁷⁵, et il ne semble pas évident de donner une place à la propriété privée dans un tel système.

A contrario de ces utopies (plus ou moins) sans peine, *L'Utopie moderne* de Wells, que l'on a signalée d'emblée comme affirmant la nécessité d'un appareil pénal, affirme également l'« utilité de la propriété »⁷⁶ (c'est l'un des sous-titres que fait apparaître le découpage du chapitre III). Sans doute y aura-t-il quelques restrictions, tout ne pourra être propriété individuelle : ainsi Wells, constatant que « la pensée moderne s'insurge contre la propriété privée du sol, des objets ou produits naturels », décide qu'« en Utopie, ces choses seront la propriété inaliénable de l'État ». Mais il s'empresse de le nuancer : « le sol sera concédé à des compagnies ou des individus », même si c'est « pour des périodes qui ne dépasseront jamais cinquante ans »⁷⁷.

On pourra objecter que le lien ainsi établi entre peine et propriété privée, entre absence de peine et communisme, serait bien plus convaincant en l'absence de contre-exemple. De même qu'un seul corbeau blanc suffit à réfuter que tous les corbeaux sont noirs, une seule utopie communiste avec un système pénal sévère suffit à réfuter que les utopies communistes sont des utopies sans peine. Or l'Utopie de More, même si elle ne se réclame pas explicitement du communisme, ayant été rédigée bien trop tôt pour cela, est indéniablement une utopie communiste : « c'est le premier ouvrage, estime Cabet, où l'on trouve la Communauté appliquée à une Nation toute entière, et à une grande

⁷⁴ E. F. Russell, *op. cit.*, Chapitre 11.

⁷⁵ *Id.*, ch. 10.

⁷⁶ H.-G. Wells, *op. cit.*, ch. III, p. 82.

⁷⁷ *Id.*, ch. III, §5, p. 109.

Nation »⁷⁸. Il est pourtant permis de trouver son code pénal particulièrement rigoureux : « La récidive en adultère est punie de mort »⁷⁹. Il ne faut pas toutefois confondre sujet et prédicat d'une universelle. Ce que l'on a affirmé, ce n'est pas que les utopies communistes sont des utopies sans peine, mais que les utopies sans peine sont des utopies communistes : le communisme est une condition nécessaire d'une utopie sans peine, ce n'en est pas une condition suffisante. Car il n'y a pas un seul communisme. Marx lui-même en distingue trois formes, et la seule dont il soit vraiment partisan est la troisième. Or l'Utopie de More relève plutôt de la première : « Le communisme, sous sa première forme, est une simple *généralisation* et un *parachèvement* de ce rapport [de propriété privée]. (...) la condition du travailleur n'est pas abolie, elle est étendue à tous les hommes (...) Le communisme vulgaire ne fait que parachever cette envie et ce nivellement en imaginant un minimum. Il applique [aux besoins] une mesure déterminée, limitée. L'abolition de la propriété privée n'y est point une appropriation réelle, puisqu'elle implique la négation abstraite de toute la sphère de la culture et de la civilisation, le retour à une simplicité peu naturelle d'homme dépourvu et sans désir, qui non seulement ne se situe pas au-delà de la propriété privée, mais qui n'y est même pas encore parvenu »⁸⁰. À lire cette citation, on pourrait même voir une adéquation parfaite. Mais pour abrégé, j'ai supprimé la communauté des femmes, ainsi considérées comme des biens comme les autres, l'un des graves défauts selon Marx de cette première forme de communisme, que l'on ne trouve assurément pas dans l'Utopie de More.

Plus subtil que la simple opposition binaire entre société communiste et société non communiste, le découpage ternaire de Marx, néanmoins, regroupe encore des

⁷⁸ É. Cabet, *op.cit.*, deuxième partie, ch. XII, p. 480.

⁷⁹ Thomas More, *L'Utopie*, tr. Victor Stouvenel, Paulin, Paris, 1842, Livre II, p. 218.

⁸⁰ Karl Marx, *Économie et philosophie (Manuscrits parisiens de 1844)*, tr. Jean Malaquais et Claude Orsoni, in : *Œuvres II*, Gallimard, Paris, Pléiade, 1968, pp. 76-78.

éléments qui peuvent être séparés ; du moins a-t-il la vertu de nous amener à une vision plus nuancée, même s'il est difficile de faire entrer exactement les diverses utopies examinées dans l'une ou l'autre des trois formes qu'il distingue. *L'Utopie Moderne* de Wells, qui ne se veut d'ailleurs pas communiste, ne peut ainsi relever de la première forme, Wells partage avec Marx l'horreur pour « le retour à une simplicité peu naturelle d'homme dépourvu et sans désir » ; mais elle n'atteint cependant pas la deuxième : « Le communisme : a) de nature encore politique, démocratique ou despotique ; et b) visant la suppression de l'État, mais d'une nature encore imparfaite, encore affligée de la propriété privée, c'est-à-dire de l'aliénation de l'homme »⁸¹. Wells ne vise nullement la suppression de l'État, elle est pour lui inenvisageable, et l'on peut considérer que cela va de pair avec son attachement à la propriété privée.

Dans la société décrite par Eric Frank Russell, l'État semble bien supprimé, mais c'est dans une perspective plus libertarienne que libertaire, et on ne peut à nouveau estimer que l'on est dans la deuxième forme de communisme. Le « système économique non-monétaire » dont parle l'Ambassadeur terrien n'est non-monétaire que pour qui possède une conception très restrictive de la monnaie : car son bon fonctionnement repose sur un échange d'obligations, appelées obs (« Pourquoi utiliser un grand mot quand un petit fait l'affaire ? »⁸²), qui ne sont après tout qu'une forme non-conventionnelle de monnaie : « vous avez fait quelque chose pour moi. Cela veut dire que vous m'avez planté une ob. Je ne vous remercie pas pour ce que vous avez fait. C'est inutile. Je n'ai qu'à me débarrasser de l'ob. [...] Voilà ce qui va se passer : Seth Warburton, deux portes à côté, a une demi-douzaine de mes obs sur le dos. Je me débarrasse donc de la mienne envers vous et le soulage d'une des siennes envers moi en vous envoyant

⁸¹ *Id.*, p. 79.

⁸² E. F. Russell, *op. cit.*, ch. 9.

manger chez lui »⁸³. À la différence de certaines formes d'unités d'échange non monétaires, auxquelles on recourt parfois de nos jours pour tenter de construire une voie de sortie du capitalisme — typiquement, les (grains de) SEL —, les obs sont capitalisables, chacun.e est propriétaire de ses obs, et peut s'en servir pour établir avec d'autres un rapport d'employeur à salarié. Bien plus conscient des réalités de son modèle planétaire que l'Ambassadeur terrien, le narrateur de l'histoire de Jack l'Oisif affirme ainsi : « les gens honorent leurs obs par nécessité économique »⁸⁴. La société est encore affligée de la propriété privée, et il n'est donc pas surprenant que l'absence de peine n'y soit qu'apparente.

La fédération européenne ne semble pas elle non plus avoir tout à fait atteint le deuxième niveau du communisme, même si elle a clairement quitté le premier : nulle négation en elle de toute la sphère de la culture et de la civilisation : « Tous [les] camarades un peu affinés possèdent des objets d'art »⁸⁵. On sursautera peut-être : « possèdent » ? Mais comment est-ce possible sans propriété privée ? À cela, Anatole France a une réponse, là encore parfaitement marxiste : « la propriété individuelle que nous avons totalement supprimée, c'est la propriété des moyens de production, sol, canaux, chemins, mines, matériel, outillage, etc. Ce n'est pas la propriété d'une lampe, ou d'un fauteuil. Ce que nous avons détruit, c'est la possibilité de détourner au profit d'un individu ou d'un groupe d'individus les fruits du travail ; ce n'est pas la naturelle et innocente possession des choses qui nous entourent »⁸⁶. Cette forme de « propriété » (que Proudhon n'aurait pas considérée comme un vol ; il emploie déjà à son propos le terme de « possession ») ne pose aucun problème. Ce qui en pose, en revanche, et qui

⁸³ *Ibid.*

⁸⁴ *Ibid.*

⁸⁵ A. France, *op. cit.*, p. 287.

⁸⁶ *Id.*, p. 288.

montre que la propriété privée n'est pas encore pleinement dépassée, c'est ce que dit un autre des habitants de cette fédération européenne : « nos grands intellectuels, [...] nos chirurgiens, nos doctresses, nos chimistes, savent très bien profiter de leurs travaux et de leurs découvertes pour accroître démesurément leurs jouissances. Ils se font attribuer des machines aériennes de soixante chevaux, des palais, des jardins, des parcs immenses. Ce sont des gens, pour la plupart très âpres à s'emparer des biens de la vie »⁸⁷. Si ce n'est dans cette âpreté, c'est dans la jalousie de celui qui s'exprime que l'on peut se rendre compte que ce communisme est encore affligé de la propriété privée. Il est de plus de nature encore politique : il y a un État, « l'État collectiviste »⁸⁸, qui ne vise nullement à disparaître ; mais est-ce vraiment un État, une superstructure qui se situerait au-dessus de la société, quand l'un des habitants de la fédération européenne peut dire « que l'État n'est pas distinct de nous et qu'il n'est que l'expression de la collectivité »⁸⁹ ? Un autre affirme même l'identité de l'État et de la collectivité : « la collectivité, ou, comme on disait autrefois, l'État »⁹⁰. Cependant, ce n'est pas la collectivité dans son ensemble, l'État dans son ensemble, qui « ordonne beaucoup trop de grands travaux », mais le « Comité fédéral », de même que ce ne peut être la collectivité dans son ensemble qui « retient un certain nombre de minutes pour les affecter aux ouvrages improductifs, aux réserves alimentaires et métallurgiques, aux maisons de retraite et de santé, etc., etc. »⁹¹, mais sans doute ce même Comité, dont on ne sait vraiment comment il est choisi.

La fédération européenne vise tellement peu à la disparition de l'État que l'on y considère que ceux qui peuvent le plus la menacer, ce sont « ses ennemis du dedans »,

⁸⁷ *Id.*, p. 294-295.

⁸⁸ *Id.*, p. 293.

⁸⁹ *Id.*, p. 286.

⁹⁰ *Id.*, p. 292.

⁹¹ *Ibid.*

« les anarchistes »⁹². Ce qui leur est reproché montre bien qu'il y a un appareil étatique, qui n'assure pas simplement une gestion administrative des choses, mais aussi une gestion autoritaire des gens : « Ils attribuent à la réglementation du travail et des produits la plupart des maux qui affligent encore la société »⁹³. Par ailleurs, ces anarchistes sont définis de manière assez caricaturale : « Ils prétendent que l'humanité ne sera heureuse que dans l'état d'harmonie spontanée qui naîtra de la destruction totale de la civilisation »⁹⁴. Cette caricature peut certes se réclamer d'une déclaration de Bakounine : « notre moyen de révolution est dans le *déchaînement organisé* de ce qu'on appelle les *mauvaises passions* et la *destruction de ce que, dans la même langue bourgeoise, on appelle l'ordre public* »⁹⁵. Mais lus avec attention, les propos de Bakounine sont plus subtils qu'il n'y paraît : il n'y est pas question de n'importe quel déchaînement des passions, mais d'un déchaînement *organisé*, de *ce qu'on appelle dans la langue bourgeoise...* Il y est question de la révolution à faire dans une société capitaliste, non de ce qu'il conviendrait de faire dans une société qui n'est assurément plus capitaliste.

Le texte d'Anatole France, par ailleurs auteur de ce que l'on peut qualifier de grand roman anarchiste, *La révolte des anges*⁹⁶, devrait sans doute être lu lui aussi avec plus d'attention qu'il n'est possible de le faire ici, où il ne constitue qu'une source parmi d'autres : les anarchistes sont peut-être les ennemis du dedans de la fédération européenne, mais ses « chimistes, [ses] professeurs de sciences et de lettres sont

⁹² *Id.*, p. 308.

⁹³ *Ibid.*

⁹⁴ *Ibid.*, p. 308.

⁹⁵ Mikhaïl Bakounine, « Programme de la Fraternité Internationale » 2, in *Œuvres complètes*, volume 6, Champ Libre, 1978, p. 182.

⁹⁶ Spoiler : au moment de mener la bataille finale qui va l'amener à renverser un despote, le meneur des rebelles comprend qu'il va devenir celui qu'il a combattu, que le problème n'est pas dans la méchanceté de ceux qui exercent le pouvoir, mais dans un système qui donne à certains du pouvoir sur les autres.

presque tous anarchistes »⁹⁷. (On remarquera que les chimistes sont à la fois dénoncés par l'un comme profiteurs du système, et rangés par un autre au rang de ses ennemis les plus résolus et les plus redoutables.) « Ils sont dangereux », dit un habitant de la fédération européenne des anarchistes. « Ils le seraient davantage si nous les réprimions. Mais nous n'en avons ni l'envie ni les moyens »⁹⁸. Mais à défaut de les réprimer, essaie-t-on de les guérir ? Nous n'en savons rien. L'incertitude sur la façon dont pourrait s'exercer une peine qui n'ose pas dire son nom va de pair avec l'incertitude sur la forme précise de communisme mise en place.

On passera rapidement sur l'Icarie, car elle semble pouvoir sans hésitation être rangée dans la deuxième forme de communisme : si la répartition institutionnalisée des vêtements ne convainc pas qu'elle est encore affligée de la propriété privée, on fera attention à cette précision de Marx : « affligée de la propriété privée, c'est-à-dire de l'aliénation de l'homme ». Or l'aliénation de l'homme, ce n'est pas seulement pour Marx ce que nous entendons par propriété privée. Car « la division du travail nous en fournit d'emblée le premier exemple, aussi longtemps que les hommes se trouvent dans la société primitive, donc aussi longtemps que subsiste la distinction entre intérêt particulier et intérêt général, et que l'activité n'est pas divisée volontairement, mais naturellement, le propre acte de l'homme se dresse devant lui comme une puissance étrangère qui l'asservit, au lieu que ce soit lui qui la maîtrise. En effet, du moment où le travail commence à être réparti, chacun entre dans un cercle d'activité déterminé et exclusif, qui lui est imposé et dont il ne peut s'évader: il est chasseur, pêcheur, berger ou 'critique critique', et il doit le rester sous peine de perdre les moyens qui lui permettent

⁹⁷ A. France, *op. cit.*, p. 308.

⁹⁸ *Ibid.*

de vivre »⁹⁹. On serait tenté d'écrire au regard de cette citation que bien plus que la propriété privée, c'est la division du travail, qui l'engendre, qui est la cause de l'aliénation, laquelle consiste justement en ce que le propre acte de l'être humain se dresse devant lui comme une puissance étrangère qui l'asservit. Propriété privée et aliénation seraient ainsi corrélées, comme conséquences d'une même cause, plus qu'elles ne seraient directement dépendantes l'une de l'autre. Mais en réalité, pour Marx, il n'y a pas de distinction entre division du travail et propriété privée : « division du travail et propriété privée sont des expressions identiques, la première exprimant par rapport à l'activité ce que la seconde exprime par rapport au produit de cette activité »¹⁰⁰. On voit bien, alors, qu'aucune des utopies abordées jusqu'ici dans cette partie n'a dépassé la deuxième forme du communisme : dans toutes, les femmes et les hommes sont enfermés dans un champ restreint d'activités.

Il en est de même dans la société d'Anarres, même si c'est celle qui l'accepte le plus difficilement : car en théorie, chacun.e est libre de pratiquer les activités de son choix. En pratique, cependant, il est très difficile de refuser les affectations de la Ditrav (Direction du TRAVail). Parallèlement, et ce n'est pas un hasard selon l'analyse de Marx, l'État est censé y avoir disparu — on l'a déjà indiqué : Odo, qui a conçu les plans de cette société, se réclamait explicitement de l'anarchisme — mais en pratique, la CPD (Coordination de la Production et de la Distribution) y joue le rôle de gouvernement, et les précautions prises pour empêcher toute dérive hiérarchique (« Des volontaires, tirés au sort ; une année de préparation, puis quatre ans d'activité ; puis on part »¹⁰¹) n'empêchent pas

⁹⁹ Karl Marx, *L'Idéologie allemande*, tr. Maximilien Rubel avec la collaboration de Louis Évrard et de Louis Janover, in : *Œuvres III*, Gallimard, Paris, Pléiade, p. 1065.

¹⁰⁰ *Id.*, pp. 1063-1064.

¹⁰¹ U. Le Guin, *op. cit.*, ch. 6, p. 200

certain, les conseillers, sans pouvoir officiel (« Ils ne participent pas aux votes »¹⁰² ; ce qui leur permet de rester indéfiniment des conseillers) d'être de fait les dirigeants de cette société sans dirigeants. La société d'Anarres vise la suppression de l'État, mais elle est de nature encore politique, donc d'une nature encore imparfaite, et l'aliénation n'y a pas disparu. D'où l'existence de peines qui ne sont pas reconnues comme telles, ce qui va bien avec une répartition contrainte du travail qui n'est pas reconnue comme telle et un État qui n'est pas reconnu comme tel. Pour bâtir une société heureuse, les bonnes intentions ne suffisent pas. Ursula Le Guin est soucieuse de ne pas imposer sa vérité à qui la lit, et elle nous présente un dialogue entre deux personnages qui donnent à cette insuffisance des raisons différentes : pour l'un, il s'agit de caractéristiques incontournables de l'esprit humain, « de la couardise innée de l'esprit humain moyen »¹⁰³ : « il est toujours plus facile de ne pas penser pour soi. De trouver une petite hiérarchie tranquille et de s'y installer. Ne faisons pas de changements, ne risquons pas la désapprobation »¹⁰⁴. L'autre y voit une conséquence de la situation misérable de la planète : « Ce n'est pas notre société qui gêne la créativité individuelle. C'est la pauvreté d'Anarres. Cette planète n'était pas faite pour supporter une civilisation »¹⁰⁵. Les deux ne sont d'ailleurs pas incompatibles : à supposer qu'il y ait un conformisme spontané de l'esprit humain, il sera encouragé dans une situation où la misère générale impose de collaborer même aux projets que l'on pense être erronés sous peine d'être privé des moyens de survie que fournit la société.

Dans les sociétés que nous avons passées en revue, il n'y en a finalement que deux dans lesquelles la peine a véritablement et pleinement disparu : celle de l'Humanisphère,

¹⁰² *Ibid.*

¹⁰³ *Id.*, p. 197.

¹⁰⁴ *Id.*, p. 200.

¹⁰⁵ *Id.*, p. 199.

où grâce à la technique il n'y a plus d'aliénation humaine (et il est possible de faire un lien entre la confiance immesurée en la technique et la croyance sans doute trop optimiste qu'avec des circonstances favorables, toutes et tous auront en permanence un comportement irréprochable), et la verte Angleterre que nous présente William Morris, où il semble que chacun.e s'adonne librement aux activités de son choix, où toutes les créations humaines, réalisées avec soin et amour, sont des œuvres d'art, où l'on prend librement ce dont on a besoin dans les marchés sans rien donner en échange que ses remerciements (on n'entre pas dans le cycle infernal du don et du contre-don, tout aussi pernicieux que celui de l'échange marchand). Ce sont aussi les seules qui atteignent la troisième forme du communisme selon Marx, la seule authentique, où le communisme et l'anarchie se rejoignent : « Le communisme en tant que dépassement positif de la propriété privée, donc de l'auto- aliénation humaine et par conséquent en tant qu'appropriation réelle de l'essence humaine par l'homme et pour l'homme ; c'est le retour total de l'homme à soi en tant qu'homme social, c'est-à-dire humain, retour conscient, accompli dans toute la richesse du développement antérieur »¹⁰⁶.

¹⁰⁶ Karl Marx, *Économie et philosophie (Manuscrits parisiens de 1844)*, p. 79.