

IL MANQUE QUELQUE CHOSE...

Sur les contradictions propres au désir d'utopie

*Entretien radiophonique entre
Ernst Bloch et Theodor W. Adorno
animé par Horst Krüger (1964)*

HORST KRÜGER. — *Le mot « utopie » n'a pas bonne réputation aujourd'hui. Il a perdu de sa valeur. On n'utilise plus guère que l'adjectif « utopique », et encore dans un sens exclusivement négatif. Notre sujet, comme le concept d'utopie lui-même, a donc quelque chose de démodé.*

T. W. ADORNO. — Si je peux me permettre de prendre la parole le premier — ce pour quoi je ne suis peut-être pas du tout qualifié, puisque mon ami Ernst Bloch est définitivement celui qui a remis à l'honneur le mot « utopie » avec son premier livre *L'Esprit de l'utopie* —, je voudrais avant tout rappeler que de nombreux rêves prétendument utopiques comme la télévision, la possibilité d'aller sur d'autres planètes, celle de se déplacer à une vitesse supersonique ont été réalisés mais que, maintenant qu'ils l'ont été, ils donnent tous l'impression qu'on a oublié le plus important : ils ne nous ont pas rendus heureux et ont même pris au cours de leur réalisation un caractère qui était jusque-là réservé au désenchantement, à l'esprit du positivisme, voire à l'ennui. Je ne veux pas seulement dire par là que ce qui devient réel aurait par avance un caractère limité qui l'opposerait à ce qui se présente comme indéfiniment possible, mais — ce qui me semble bien plus conséquent — qu'on est presque toujours floué, lorsqu'un rêve se réalise, par le

contenu de celui-ci. Cela se passe comme dans ce conte où l'on offre à un paysan de réaliser trois souhaits : le premier étant — je crois — qu'une saucisse apparaisse sur le nez de sa femme, il est obligé d'utiliser son deuxième souhait pour faire disparaître cette saucisse. Je veux dire par là qu'aujourd'hui, on peut jouir d'une « télé-vision », au sens le plus littéral — on peut voir ce qui se déroule au loin —, mais qu'au lieu que la réalisation de cet idéal contribue à réaliser l'utopie érotique, on voit, dans le meilleur des cas, n'importe quelle chanteuse à la mode, plus ou moins jolie, flouer le téléspectateur dans la mesure où, au lieu d'exhiber sa beauté, elle chante une absurdité quelconque qui se contente en général de faire rimer « roses » avec « clair de lune ». On pourrait encore ajouter, pour généraliser, que la réalisation de l'utopie ne consiste finalement qu'en la répétition d'un « aujourd'hui » toujours identique. On trouve chez [Wilhelm] Busch les vers suivants : « *Schön ist es auch anderswo / und hier bin ich sowieso* » [« C'est également beau ailleurs /, mais, de toute façon, moi, je suis ici »]. Or, ces vers prennent une signification horrible aujourd'hui, au moment où se réalise l'utopie technique : le « *Und hier bin ich sowieso* » tend à s'approprier l'*anderswo* [l'ailleurs] sur lequel le grand Mister Pief rêvait avec sa longue vue.

HORST KRÜGER. — *Monsieur Bloch, croyez-vous, vous aussi, que la dévalorisation du concept d'utopie a partie liée avec cette... comment dire... cette « perfection du monde technique » ?*

ERNST BLOCH. — Oui et non. Cela dépend. La perfection technique n'est, à mes yeux, ni aussi achevée, ni aussi grandiose qu'on veut bien le croire : elle ne débouche que sur des chimères très limitées. On peut encore ajouter à la liste le très vieux rêve de voler, qu'on peut aussi appeler, en référence à un poème de [Richard] Dehmel, si je me rappelle bien, le rêve d'« être aussi libre que l'oiseau ». Ce rêve relève, lui aussi, de l'utopie.

Beaucoup de rêves n'ont pas encore été réalisés et, ce faisant, banalisés — pour ne rien dire de l'idée, plus profonde, selon laquelle la réalisation d'un rêve engendre toujours une forme de mélancolie, la mélancolie de la réalisation elle-même. La réalisation n'est pas effective, pensable ni même seulement postulable sans un reste, mais la dévalorisation de l'utopie a aussi d'autres conséquences. Je crois d'ailleurs que cette dévalorisation est très ancienne, que le slogan : « Ce

n'est qu'une utopie » — qui vise à réduire celle-ci à un « monde purement imaginaire », à un *wishfull thinking* impossible à réaliser, à une *Schwärmerei* [un pur délire], à une rêverie au sens le plus banal du terme —, est très ancien et que notre époque n'est pas la première à avoir opéré cette réduction. Je me demande même si notre époque n'a pas, au contraire, opéré une revalorisation de l'utopie. La différence, c'est que cette dernière ne s'appelle plus « utopie » ; elle s'appelle désormais « science-fiction » dans le domaine technique, et « apporter de l'eau aux vieux moulins » dans celui de la théologie, un domaine où ce que j'ai appelé le « Principe Espérance » joue un rôle très important. L'utopie commence sur le mode optatif par un « et si c'était plutôt ainsi » pour finir par prendre le pas sur la réalité qui veut qu'une chose soit ainsi et pas autrement. L'utopie n'est plus appelée « utopie » ou, quand elle porte encore son véritable nom, c'est en référence aux anciens socialistes utopistes. Je crois que nous vivons extrêmement près de l'utopie : je ne veux pas seulement dire par là que nous ne sommes pas très éloignés de ses contenus mais également de son *topos*, de son lieu propre. Au début, chez Thomas More, l'utopie était la détermination d'un lieu situé sur une île des mers du Sud. Puis cette détermination s'est transformée : elle est sortie de l'espace pour entrer dans le temps. Les utopistes, surtout ceux des XVIII^e et XIX^e siècles, Fourier et Saint-Simon, ont ainsi situé le pays-rêve [*das Wunschland*] dans le futur, transformant du même coup le *topos* même de l'utopie qui, de l'espace, est passé dans le temps.

Dans le cas de Thomas More, le pays-rêve existe déjà : il est situé sur une île lointaine, mais je ne m'y trouve pas. Dans l'autre cas, celui où ce pays est situé dans l'avenir, le problème n'est pas seulement que je ne m'y trouve pas, mais que le pays-rêve lui-même n'est pas encore chez lui. Cette île n'existe pas encore. Elle n'est pas pour autant un non-sens ou une simple *Schwärmerei*, un simple délire ; c'est juste qu'elle *n'existe pas encore* (au sens où une possibilité n'existe pas encore), mais elle *pourrait exister* si nous faisons ce qu'il faut pour cela. Ce n'est pas seulement *si nous allons* vers l'île d'Utopie, mais *dans la mesure où nous allons* vers elle qu'elle émergera de l'océan des possibles — on aura aussi affaire à une utopie dans ce second cas, mais elle aura bien sûr un contenu différent. C'est *en ce sens* que je crois que l'utopie n'a pas tant perdu de sa valeur, malgré l'horrible banalisation qu'elle a subie et malgré l'idée qu'on cherche à nous imposer — là je serais d'accord avec mon ami Adorno — selon laquelle la société actuelle nous

procurerait une satisfaction totale et serait dès maintenant prête à devenir une société sans classes ni contradictions.

T. W. ADORNO. — Oui, je suis parfaitement d'accord avec toi et je reprends l'objection que tu as implicitement exprimée pour corriger un peu ma première intervention. Mon intention n'était pas de rendre la technique et le prosaïsme qui lui est lié responsables de cet étrange rétrécissement de la conscience utopique. Je voulais plutôt parler du fait que chaque nouvelle conquête de la technique s'oppose au Tout et plus précisément au Tout social.

L'utopie, du moins ce qui peut être présenté comme tel, c'est la transformation du Tout. Quant à la représentation de ce en quoi pourrait consister une telle transformation du Tout, elle est fondamentalement différente pour chacune de ces prétendues nouvelles conquêtes utopiques qui, je te le concède, sont effectivement très modestes, très restreintes. J'ai l'impression que ce que l'homme a perdu subjectivement, en termes de conscience, c'est tout simplement la capacité d'imaginer un Tout complètement différent du Tout existant.

Que les hommes se sentent obligés envers le monde tel qu'il est et opposés à cette prise de conscience du possible qui leur est par ailleurs interdite, ce phénomène a en fait une raison très profonde, une raison dont j'aurais tendance à penser qu'elle est *très précisément* liée à cette question de la proximité de l'utopie à laquelle tu t'es confronté. Ma thèse là-dessus serait que, au plus intime de lui-même, chaque homme sait, qu'il veuille se l'avouer ou non, que c'est possible, que les choses pourraient être autres. Les hommes pourraient non seulement vivre sans connaître la faim ni vraisemblablement l'angoisse, mais aussi comme des individus libres. En même temps, le système social est devenu tellement dur vis-à-vis des individus et cela, à vrai dire, sur toute la Terre, que ce qui se tient devant leurs yeux comme une possibilité saisissable, comme l'évidente possibilité d'un changement, se présente également à eux comme radicalement impossible. Si la majorité des gens a fait siennes aujourd'hui les paroles qui étaient, en d'autres temps plus innocents, réservées aux roués petits-bourgeois — « Hélas, ce ne sont que des utopies ! Cela n'est malheureusement possible qu'au Pays de Cocagne ! Comme le monde est mal fait ! » —, j'aurais tendance à dire que cela vient du seul fait que les hommes ne peuvent résoudre la contradiction entre l'évidente possibilité d'un changement et sa tout aussi évidente impossibilité que *d'une seule et unique façon* : en faisant

leur cette impossibilité et en s'identifiant avec elle, afin — pour parler comme [Anna] Freud — de s'identifier avec l'ennemi, et en disant par ailleurs que *ce changement n'a pas lieu d'être*. Ce discours montre bien qu'ils sentent que *ce changement pourrait avoir lieu*, mais qu'il leur est refusé parce que le monde a été ensorcelé.

Horst KRÜGER. — *J'aurais une question à vous poser, Monsieur Bloch. Quel est, selon vous, le contenu précis de l'utopie ? Est-ce le bonheur ? Est-ce le changement ? Est-ce tout simplement — un mot qui a déjà été prononcé — la liberté ? Qu'est-ce qui est ici précisément escompté ?*

Ernst BLOCH. — Les utopies se sont longtemps essentiellement présentées comme des utopies sociales, des rêves d'une vie meilleure. Chez Thomas More, par exemple, c'est précisé dès le titre *De optimo rei publicae statu deque nova insula Utopia*, c'est-à-dire « Sur le meilleur État et la nouvelle île d'Utopie ». Chez lui, l'*optima res publica*, le « meilleur État » est posé comme le but à atteindre. Il s'agit donc d'un changement orienté vers le plus grand bonheur social possible. Il est faux de dire que les utopies n'indiquent aucune « direction ». Leur contenu dépend des rapports sociaux. Thomas More, qui a vécu à l'époque des débuts de l'impérialisme anglais, une époque qui annonçait en soi l'époque élisabéthaine, a prêté aux habitants de son île des passions libérales ; presque cent ans plus tard, à l'époque qui a suivi le règne de Philippe II et la domination espagnole sur une grande partie de l'Italie, pendant le procès de Galilée, Campanella a donné, avec sa *Cité du Soleil*, le modèle d'une liberté alternative. Il a dit que l'ensemble des rapports ne pouvait être ordonné que si régnait le plus grand ordre possible, si tout était mis, comme on dit de façon expressive, « d'aplomb ». L'*objectif* que visent ces deux auteurs appartient au domaine du rêve éveillé [*Wachtraumreich*], un domaine qui est plus ou moins objectivement fondé — du moins l'est-il dans le rêve — et non à celui totalement absurde du rêve diurne [*Tagtraumreich*] d'une amélioration de la vie sociale. À côté de cela, les utopies techniques se dessinent déjà chez Campanella et d'une façon encore bien plus nette dans la *Nouvelle Atlantide* de Bacon. Son *Templum Salomonis* [Temple de Salomon] est ainsi la parfaite anticipation d'une grande école d'ingénieurs où l'on se fixe tout un programme et où l'on fait des découvertes inouïes.

Mais il y a encore une bien plus ancienne couche d'utopies que nous ne voudrions pour rien au monde laisser s'évanouir : ce sont les contes. Ils ne sont pas seulement remplis d'utopies sociales, c'est-à-dire d'utopies d'une vie meilleure et plus juste, mais aussi d'utopies techniques — surtout les contes orientaux. Dans le conte des *Mille et une Nuits* intitulé « Le Cheval enchanté », il y a, par exemple, un levier qui fait monter et descendre le cheval en question. Ce cheval est un véritable « hélicoptère ». On peut aussi lire les *Mille et une Nuits* comme un réservoir d'inventions.

Bacon avait compris cela et s'est démarqué des contes en disant explicitement ce qu'il voulait : cette magie réelle est dans le même rapport aux images-souhais des contes que les faits d'armes d'Alexandre ou ceux des chevaliers de la Table Ronde du roi Arthur. Les contenus des utopies se transforment donc avec la situation sociale. Au XIX^e siècle, le lien entre les utopies et la société de l'époque est clair aussi bien chez Saint-Simon que chez Fourier, qui était un grand analyste, précis et objectif. Dès 1808, dans sa *Théorie des quatre mouvements*, ce dernier avait prophétisé le capitalisme monopoliste. L'œuvre de Fourier contient donc également une utopie négative. Pour être précis, les contenus de l'utopie varient mais l'utopie, elle, ne change pas de direction. Psychologiquement, l'utopie s'exprime comme le désir, le désir qui est une propriété permanente de l'homme, la seule chose qu'il possède honnêtement, c'est-à-dire indépendamment de tout contenu particulier.

C'est maintenant que surgissent les questions et qu'il faut commencer à nuancer. Quel est l'*optimum* que je souhaite ? Pour répondre, il faut « quitter » la « maison mère » de l'utopie — à savoir les utopies sociales —, tenir compte du Tout, comme tu dis, et mentionner également les régions de l'Utopie qui ne s'appellent pas « Technique ». D'abord, il y a l'architecture qu'on a dessinée mais qui n'a jamais été construite — les grands styles architecturaux qu'on a rêvés —, l'architecture des théâtres où l'on a construit en carton, et par conséquent pour pas cher, des choses pour lesquelles il n'y avait pas d'argent ou qu'il était techniquement impossible de réaliser. Dans le baroque et surtout dans le théâtre baroque viennois, on a ainsi construit des bâtiments grandioses que personne n'a jamais habités parce qu'ils étaient faits de carton et de lumière mais qui ont néanmoins vu le jour. Ensuite, il y a les utopies médicales dont le contenu n'est rien de moins que la suppression de la mort — un objectif lointain et complètement fou —

ou, plus prosaïquement, le soulagement, voire la suppression de la douleur. C'est un objectif qui est devenu plus simple à atteindre aujourd'hui qu'autrefois grâce à l'anesthésie. Il ne s'agit pas seulement d'obtenir la guérison de la maladie, mais *également* de faire en sorte que, après avoir subi une opération, un homme soit en meilleure santé qu'avant. Il s'agit donc ici de modifier l'organisme comme, ailleurs, de modifier l'État. Enfin et surtout, il y a des choses comme la dimension utopique de la religion dont j'ai déjà parlé au début de cet entretien. C'est le Royaume céleste, celui qui apparaît à la fin, celui qui a été annoncé, celui que nous apporte le Messie, le Christ. Ces lointaines images-souhaits ont un contenu si prodigieux et une telle profondeur qu'il faut, à mon avis, regarder chez les utopistes sociaux, ce qui est en consonance avec elles et ce qui en découle. Quoi qu'il en soit, on ne peut discuter ces images-souhaits qu'individuellement, en tenant compte à chaque fois des conditions de leur réalisation, c'est-à-dire du *topos*, du lieu où elles peuvent devenir réelles et objectives. Ce n'est pas par hasard que la catégorie de la possibilité est si maltraitée, traitée comme un « enfant disgracié », et qu'elle n'est pas clairement nommée. La possibilité...

T. W. ADORNO. — ... elle a également été maltraitée par Hegel.

Ernst BLOCH. — Elle a également été maltraitée par Hegel. Elle ne pouvait d'ailleurs qu'être maltraitée par lui, à cause de la vieille idée selon laquelle tout ce qui est possible pourrait devenir réel. Ce qui est possible est réel. Une chose ne serait pas réelle si elle n'avait pas auparavant été possible. La possibilité est donc une catégorie absolument subjective et réflexive chez Hegel.

T. W. ADORNO. — C'est pour cette raison qu'elle « en prend pour son grade ».

Ernst BLOCH. — Elle en « prend pour son grade ». Mais si l'océan des possibilités est bien plus grand que le pays de la réalité dans lequel nous habitons — un pays qu'on pourrait appeler, sans vouloir susciter des associations, je te demande de m'excuser pour l'emploi de ce terme, *Zurhandenheit* [le pays de ce qui est sous la main]...

T. W. ADORNO. — S'il te plaît !

Ernst BLOCH. — ... sans en abîmer pour autant l'*Eigentlichkeit* [l'authenticité] —, on comprend pourquoi la catégorie de la possibilité a eu si mauvaise presse. Elle n'a été maltraitée qu'à cause du très clair intérêt qu'on avait à refuser la transformation du monde en une « chose » possible. On a tenu cette catégorie trop éloignée de l'horizon philosophique et, quand on l'en a rapprochée, c'était, comme on l'a dit tout à l'heure, pour l'insulter en même temps que l'utopie.

T. W. ADORNO. — Oui. Je peux peut-être encore revenir un instant sur la question soulevée par Monsieur Krüger relativement au contenu de l'utopie. Je crois que tu as énuméré toute une série de... comment dire... de types de consciences utopiques. Cette pluralité est directement liée au sujet : l'utopie n'a pas de contenu unique et fixe. Quand j'ai parlé du « Tout », je ne pensais pas au seul système de la vie sociale, mais réellement au fait que *toutes* les catégories peuvent se transformer en fonction de leur propre composition. J'ai envie de dire qu'il est fondamentalement caractéristique du concept d'utopie de ne pas se laisser ramener à une catégorie unique, prise au hasard et à partir de laquelle tout se constitue comme, par exemple, lorsqu'on fait de la seule catégorie du bonheur la clef de l'utopie.

HORST KRÜGER. — *Pas même la catégorie de la liberté ?*

T. W. ADORNO. — *Pas même* la catégorie isolée de la liberté. Si l'on finissait par regarder la catégorie de la liberté comme la *seule* clé de l'utopie, alors l'utopie aurait exactement le même contenu et le même sens que l'idéalisme, car l'idéalisme ne veut rien d'autre que la réalisation de la liberté, sans pour autant penser véritablement à la réalisation du bonheur.

Toutes ces catégories forment un complexe dans lequel la catégorie du bonheur — qui, prise isolément, semble misérable et a toujours l'air de mentir aux autres catégories — finit par se transformer et la catégorie de la liberté cesse également d'être un but absolu, le but absolu de notre vie intérieure, pour n'être plus qu'un programme à accomplir.

Je crois à vrai dire — et cela m'a beaucoup touché que *tu* reviennes là-dessus, Ernst, car, ces derniers temps, j'ai beaucoup pensé à cette question — que l'idée d'une suppression de la mort est bien en fait le point névralgique de l'utopie. C'est le véritable cœur de notre sujet. On peut l'établir facilement. Il suffit de parler de la possibilité de supprimer

la mort à des hommes « bien intentionnés » [*bei « wohlgesinnten » Menschen*] — j'emprunte cette expression à Ulrich Sonnemann, qui l'a inventée et introduite. On obtiendra *immédiatement* la même réaction que lorsqu'on jette une pierre sur un commissariat de police et qu'un policier se précipite à la porte : « Quand la mort sera supprimée, quand les hommes ne mourront plus, ce sera la pire et la plus épouvantable des choses ! » J'ai envie de dire que c'est à ce genre de réactions que se heurte le plus souvent la conscience utopique. L'identification des hommes avec la mort dépasse leur identification avec les rapports sociaux existants, une identification par laquelle ils en prolongent d'ailleurs l'existence. La conscience utopique est une conscience pour laquelle il n'y a rien d'effrayant dans la *possibilité* que les hommes ne meurent plus puisque c'est, au contraire, *ce qu'elle veut*. Tu as parlé tout à l'heure de *Zurhandenheit* [ce qui est sous la main]. Il est hautement significatif que Heidegger ait à sa façon dévalorisé la question de la *possibilité* d'une existence sans mort, qu'il n'y ait vu qu'une question ontique concernant l'existant. Il a considéré que la mort était en quelque sorte la dignité ontologique absolue de l'existant, sa dignité essentielle, mais l'a fait disparaître en même temps, au niveau ontique, du domaine empirique de l'étant. Cette sacralisation ou absolutisation de la mort, qui est la catégorie-clé de la philosophie actuelle, en fait, à mes yeux, une philosophie résolument anti-utopique. Je dirais donc, pour conclure, qu'il est impossible de nommer l'utopie à l'aide d'une *seule* catégorie mais que, si l'on veut voir comment ce grand complexe fonctionne, la question de la mort s'avère centrale.

Horst KRÜGER. — *Monsieur Bloch, acceptez-vous ce que nous venons de mettre en relief, à savoir que l'angoisse de l'homme devant la mort, le fait que celui-ci doit mourir serait d'une certaine façon la plus profonde et la plus légitime racine de son mode de pensée utopique ?*

Ernst BLOCH. — Oui, la préoccupation de la mort apparaît dans deux régions de la pensée : dans la médecine — sur un mode pratique, empirique et pour ainsi dire administratif — et dans la théologie. C'est avec l'appel : « Je suis la Résurrection et la Vie ! » que le christianisme a triomphé dans les premiers siècles, et non avec le Sermon sur la Montagne ou avec l'eschatologie. La mort représente en fait la plus dure des contre-utopies. Le scellement du cercueil met fin à la série de toutes nos tentatives individuelles et dévalue également tout ce qui l'a précédé.

Et s'il n'y avait rien d'autre ? Il existe une image du désespoir qu'on doit à Voltaire : il s'agit du désespoir absolu d'un naufragé qui nage, lutte pour sa vie, se débat parmi les vagues et à qui l'on apprend que l'océan dans lequel il se trouve n'a pas de rives, mais que la mort, en revanche, est tout entière présente dans l'instant où il se tient. Ses efforts ne le mèneront nulle part car il n'y a nulle part où aller. Cette situation ne peut pas évoluer. Cette image, la plus forte des contre-utopies, est toujours actuelle et doit être rappelée afin de bien présenter notre sujet dans toute sa complexité. Autrement, s'il n'y avait pas dans la réalité quelque chose d'inéluctable, quelque chose n'ayant pas eu d'histoire jusqu'à présent et n'ayant connu aucun changement dans le procès de la réalité, il ne pourrait pas y avoir cet « être » heideggerien [*dieses Heideggersche Wesen*] —, même si la réalité ne résistait pas aux efforts de cet « être » d'une façon aussi extraordinaire que dans l'exemple imaginé par Voltaire.

Venons-en maintenant au *pathos* de la liberté. Il est apparenté aux « rêves de vie meilleure » que les socialistes utopistes ont décrit, tout en s'en distinguant néanmoins. Dans les utopies sociales en particulier, la meilleure vie sociale possible n'est déterminée ni par la liberté ni par l'ordre. La liberté n'y est qu'une variable ou une construction auxiliaire en vue de la meilleure vie possible. Ce n'est pas dans l'utopie mais dans le droit naturel, et plus précisément dans le droit naturel du XVIII^e siècle, que la liberté intervient en tant que *pathos*, en liaison avec la droiture, avec la dignité qu'elle seule peut accorder. *Guillaume Tell* et les drames d'Alfieri sont pleins de ces figures de la liberté de grand style, ne devant rien à personne et criant « *in tyrannos !* » [« À bas les tyrans ! »]. C'est là qu'est le droit naturel. Il se trouve également dans l'espace de la possibilité objective et réelle mais n'est pas pour autant identique à l'utopie sociale. Il y a donc deux sensibilités utopiques : d'une part, l'utopie sociale en tant que construction d'une condition dans laquelle les hommes ne seront plus accablés par la peine et le travail, et, d'autre part, le droit naturel en tant que construction d'une condition dans laquelle les hommes ne seront plus humiliés ni blessés. C'est la deuxième de ces sensibilités que j'ai essayé d'exposer dans mon livre *Droit naturel et dignité humaine*. Maintenant, il faut ajouter une troisième sensibilité aux deux précédentes. L'« enfant chéri » de la foi n'est pas le miracle mais la suppression de la mort ; il n'y a pas de meilleure façon de définir la foi. Il faut tout de même un miracle pour soustraire la mort à notre vue. Ce miracle, c'est la résurrection du Christ. Cette croyance — cet autre « qui me sauvera de la mort, de la

morsure de la mort ? » —, comme il est dit dans *La Bible*, dans *Le Nouveau Testament* est transcendantale : c'est quelque chose que nous ne pouvons pas faire nous-mêmes. Nous avons besoin ici de l'aide du baptême, de la mort du Christ et de sa résurrection. Voilà un exemple qui montre comment l'utopique peut être transcendé par le choix des moyens auxquels on a recours pour le faire advenir. Et pourtant cet exemple appartient également à l'utopie.

T. W. ADORNO. — Oui, je le crois aussi. Ce dont il s'agit ici, ce n'est sans doute pas d'imaginer simplement la suppression de la mort comme une sorte de progrès scientifique permettant de franchir le seuil séparant vie organique et vie inorganique à l'aide de nouvelles découvertes. À vrai dire, je crois que sans la représentation d'une vie sans entraves, d'une vie libérée de la mort, *l'idée d'utopie ne peut même pas être conçue*. Par ailleurs, il y a une indication dans ce que tu viens de dire — avec raison, à mon avis — à propos de la mort. Dans toute l'histoire de l'utopie, il y a quelque chose de profondément contradictoire : d'un côté, elle ne peut absolument pas être conçue sans la suppression de la mort mais, de l'autre, elle est inhérente à l'idée même de mort, je veux dire, à la lourdeur de la mort et à tout ce qui lui est lié. Si elle n'était pas inhérente à cette idée, si elle ne permettait pas de penser en même temps le seuil de la mort, alors il n'y aurait pas à proprement parler d'utopie. Il me semble que cela a une conséquence très importante sur l'épistémologie de l'utopie — si je peux m'exprimer d'une façon aussi grossière —, à savoir qu'il est impossible de peindre l'utopie de façon positive. Toute tentative visant simplement à décrire ou à peindre l'utopie — à dire : ce sera ainsi et ainsi — est au fond une tentative pour surmonter cette antinomie de la mort, parler de la suppression de la mort et faire comme si la mort n'existait pas. C'est peut-être la plus profonde raison, la raison métaphysique pour laquelle on ne peut proprement parler d'utopie que d'une façon négative, comme la grande philosophie l'a déjà établi chez Hegel et, d'une façon encore plus réfléchie, chez Marx.

Ernst BLOCH. — Parler de l'utopie « d'une façon négative » ne signifie bien entendu pas la « déprécier »...

T. W. ADORNO. — Non, il ne s'agit pas d'une « dépréciation » de l'utopie mais de la négation déterminée de ce qui *est*. La négation déterminée est l'unique forme dans laquelle la mort est également

incluse — parce que la mort n'est rien d'autre que la puissance de ce qui se contente d'*être* tout en étant, en même temps, une tentative pour sortir de ce simple *être*. Voilà pourquoi je crois — même si, énoncé ainsi, cela peut avoir l'air d'une thèse — que l'interdiction d'« esquisser » l'utopie et d'en préciser les moindres détails, comme Hegel et Marx l'ont...

Ernst BLOCH. — Hegel ?

T. W. ADORNO. — ... Hegel a déprécié l'utopie dans la mesure où il a critiqué dans son principe même la figure de celui qui veut rendre le monde meilleur [*den Weltverbesserer*] pour lui opposer l'idée de tendance objective — une idée que Marx a immédiatement reprise — ainsi que celle d'un Absolu se réalisant dans l'Histoire. Ce qu'on peut appeler aujourd'hui « la critique hégélienne de l'utopie », c'est la critique de ce qu'on appelait ainsi à l'époque de sa jeunesse. Ce qui est visé là, c'est à proprement parler l'interdiction de donner une image de l'utopie pour le salut de l'utopie elle-même — ce qui est intimement lié au commandement : « Tu ne feras pas d'image ! » Ce commandement est aussi vraisemblablement un refus de l'utopie à trop bon marché, de la fausse utopie, de l'utopie qui se laisse acheter, qui laisse acheter ce qui a été pensé.

Ernst BLOCH. — Je suis parfaitement d'accord avec toi. Cela nous ramène à la première question, à la question et à la situation pour ainsi dire actuelles : Pourquoi l'utopie perd-elle toute sa force quand je la présente comme déjà existante, comme déjà acquise, alors que je n'ai encore payé pour elle qu'un « acompte » ? Avec l'expression « payer un acompte pour l'utopie », je vise la façon dont on « réalise » cette dernière dans les livres. L'utopie gagne déjà un peu de réalité lorsqu'elle est décrite dans un livre. Elle y est, comme tu dis, « esquissée », mais on est en général déçu. En se « réalisant » dans un livre, l'utopie perd sa force ; ses tendances, éphémères ou non, s'y réifient et elle devient, ontologiquement parlant, bien plus qu'un être-en-tendance [*mehr als Intendenz-Sein*] : la description livresque de l'utopie donne l'impression que le grand jour est déjà arrivé. Une rébellion iconoclaste contre une telle réification me semble aujourd'hui souhaitable. Il faut protéger l'utopie contre ses insuffisances — le fait que la mort n'ait toujours pas été supprimée justifie cet impératif. Car la mort n'est pas un simple « maintenant il faut s'en aller », comme disait le vieux Schopenhauer,

mais une provocation permanente planant au-dessus de toute satisfaction, aussi grande et aussi lourde de miracles économiques et sociaux soit-elle. Une interdiction [*ein Nicht-Sein-Sollendes*] subsiste : celle de passer de l'utopie, du désir à un ordre, une organisation globale où règnerait la liberté, où tout serait en place, « d'aplomb », dans un sens à la fois beaucoup plus profond et plus large que ne l'entendent les utopies sociales. Un tel désir est pourtant présent, ainsi que — pour revenir à la mort — l'angoisse humaine de la mort, une angoisse fondamentalement différente de ce que peuvent ressentir les animaux. Il y a, d'un côté, cette angoisse humaine de la mort non « esquissée » constituant une expérience plus riche que celle des animaux et, de l'autre, le sentiment qu'il n'y a plus de séries causales orientées vers une fin. Car il n'y a bien sûr pas d'utopie sans séries causales orientées vers une fin. L'utopie est absolument impossible dans un monde non téléologique. Si le matérialisme mécaniste s'est révélé incapable d'engendrer la moindre utopie, c'est parce qu'en lui, tout est présent, tout appartient à un même présent mécanique. Mais le fait qu'il existe dans le matérialisme mécaniste une telle prévention contre l'interdiction, quelle qu'elle soit, montre qu'il y a aussi de l'utopie dans ce domaine où il lui est pourtant si difficile de pénétrer, et je crois, Teddy, qu'ici nous sommes parfaitement d'accord : la fonction essentielle de l'utopie est de critiquer ce qui est présent. Si nous n'avions pas déjà dépassé les barrières, nous ne pourrions pas les percevoir comme des barrières.

T. W. ADORNO. — Oui, en tout cas, l'utopie se loge essentiellement dans la négation déterminée de ce qui se contente d'être et qui, finissant toujours par se concrétiser sous la forme de quelque chose de faux, fait toujours en même temps signe vers ce qui devrait être.

Hier, au cours de la conversation, tu as cité la phrase de Spinoza : « *Verum index sui et falsi* » [« Le vrai, signe de lui-même et du faux »]. J'ai opéré une petite variation sur cette formule au nom du principe dialectique de la négation déterminée et elle est devenue : « *Falsum index sui et veri* » [« Le faux, signe de lui-même et du vrai »]. Cela signifie que même le vrai se détermine à partir du faux, de ce qu'on peut reconnaître comme faux. Bien que ne pouvant pas « esquisser » l'utopie, bien que ne sachant pas à quoi ressemblerait la juste utopie, nous savons en tout cas exactement en quoi consiste la fausse utopie. À vrai dire, c'est même la seule forme sous laquelle elle nous est en général donnée. Ce que je veux dire — et peut-être devrions-nous en

parler, Ernst —, c'est que si la question de l'utopie est si complexe, c'est parce qu'il nous est interdit d'en donner des images. Cela a une autre conséquence fâcheuse, à savoir qu'on peut d'autant moins se représenter de choses déterminées parmi celles qui doivent exister qu'il ne peut être question d'elles que négativement. Ce qui est encore plus angoissant, c'est que cette interdiction de donner une expression concrète à l'utopie tend à discréditer et à absorber la conscience utopique dont dépend la volonté que les choses soient différentes. Il est certain que la grisaille qui règne aujourd'hui à l'Est est en partie liée au fait que, suite à la critique que Marx a faite à son époque des socialistes français et d'Owen, l'idée d'utopie a complètement disparu de la conception actuelle du socialisme. Les questions relatives à la structure, au « comment », aux moyens d'organiser une société socialiste ont pris le pas sur les questions relatives à son contenu : on ne peut ni de doit rien dire des multiples contenus possibles d'une société socialiste. Farouchement hostile à l'utopie, la théorie socialiste tend ainsi à devenir une nouvelle idéologie travaillant à dominer l'humanité. Je crois me rappeler que, à l'époque de ton conflit avec [Walter] Ulbricht, à Leipzig, ce dernier t'a dit en substance, je ne prétends pas le citer, car je ne sais pas à quel point mon souvenir est exact : une utopie comme celle dont vous nous parlez n'est absolument pas réalisable. C'était une phrase de philistin. Il aurait pu te dire directement : nous ne voulons pas réaliser une utopie comme celle dont vous nous parlez.

À cette phrase, nous devons en opposer *une autre* : s'il est vrai qu'une vie libre et heureuse est aujourd'hui possible, une telle vie est l'une des figures théoriques de l'utopie. Je ne suis sûrement pas compétent et — pour autant que je peux en juger — toi non plus pour dire ce qui serait possible compte tenu de l'état présent des forces de production de l'humanité, mais je suis sûr que cela peut être dit concrètement, simplement et sans le moindre arbitraire. Si cela n'est pas dit, si l'image n'apparaît pas, j'ai presque envie de dire « de façon saisissable », alors on ne sait absolument pas au fond dans quel but le Tout existe, dans quel but l'ensemble de la structure a été mis en mouvement. Excusez-moi de jouer ici le rôle inattendu de l'avocat du positif, mais je crois que, sans lui, on ne peut rien faire dans une phénoménologie de l'utopie.

HORST KRÜGER. — *Monsieur Bloch, puis-je vous demander si vous acceptez la déclaration de Monsieur Adorno selon laquelle l'élément utopique a radicalement disparu du socialisme qui domine à l'Est aujourd'hui ?*

Ernst BLOCH. — Oui, si l'on ajoute qu'il a également disparu à l'Ouest et qu'il existe des tendances semblables des deux côtés qui confirment l'unité de l'époque par-delà d'aussi grandes oppositions.

T. W. ADORNO. — D'accord.

Ernst BLOCH. — L'Ouest et l'Est sont *d'accord*. Ils sont embarqués sur le même sinistre bateau dès lors qu'il s'agit de dire qu'il ne doit rien exister d'utopique. Mais il y a une différence entre, d'un côté, l'interdiction d'« esquisser » l'utopie et, de l'autre, l'injonction ou l'ordre de la rejeter. Le principe ou, mieux dit : la maxime, dont Marx avait besoin pour travailler lui commandait de ne pas trop parler de l'utopie, mais cette maxime polémique n'était dirigée que pour une plus ou moins longue période contre les utopies abstraites qui, en tant que pionnières, avaient cru qu'il suffisait de s'adresser à la conscience des riches pour qu'ils commencent à scier la branche sur laquelle ils étaient assis. C'est pour s'opposer à la surestimation de l'intellectualisme des hommes — si caractéristique des socialistes utopistes — que Marx a eu recours au concept d'intérêt et a fait sien le regard porté par Hegel sur la concrétude. C'était pour lui un remède probablement nécessaire contre la pensée trop spéculative, contre l'esprit trop spéculatif de cette époque mais, sans lui, Marx n'aurait jamais écrit *Le Capital*.

Conditionnée par l'époque, cette prise de position contre l'utopie a eu des effets effrayants. Combien d'erreurs esthétiques du marxisme proviennent du fait que Marx a « esquissé » trop peu de choses sur la littérature, sur l'art — autant de questions à propos desquelles il ne cite que le seul nom de Balzac. Il y a de nombreuses lacunes qu'auraient pu combler des initiatives de Marx : elles auraient ainsi permis au marxisme d'être plus cultivé. On peut, selon moi, expliquer historiquement et scientifiquement la décision de Marx mais, maintenant que la situation historique et scientifique qui l'a produite est passée, maintenant que nous ne souffrons plus d'une pléthore d'utopies, celle-ci devient sans objet. Les conséquences effrayantes de la prise de position de Marx viennent du fait qu'on a continué à répéter la lettre de ses propos dans une situation historique complètement différente de la sienne.

Du point de vue marxiste, il est absolument nécessaire d'agir ici comme un détective, de suivre la piste et de découvrir de quoi il s'agit sans oublier la moindre trace de positivisme, bien au contraire — au nom des droits qu'il nous faut acquérir —, mais sans oublier non plus

l'autre du positivisme, c'est-à-dire l'utopie. Car le but du jeu n'est pas d'instaurer une technocratie...

Horst KRÜGER. — ...*Quel serait le but du jeu ?*

Ernst BLOCH. — Nous venons de parler du Tout dont cela dépend. Comment se fait-il qu'on se lève tous les matins ? Comment se fait-il qu'au milieu du XIX^e siècle, soit apparue une situation assez forte pour que Wilhelm Raabe ait pu écrire la phrase suivante : « Quand je me lève le matin, ma prière quotidienne est celle-ci : Donne-moi aujourd'hui mon illusion, mon illusion quotidienne » ? Les illusions nous sont devenues nécessaires, elles sont devenues quelque chose d'indispensable à la vie dans un monde complètement dénué de conscience et de sens utopiques...

T. W. ADORNO. — ... on trouve le même motif chez Baudelaire qui a glorifié le mensonge d'une façon très similaire. Sinon, à part ce détail, entre Baudelaire et Raabe, il n'y a que peu de correspondances.

Ernst BLOCH. — Il n'y aurait pas eu de Révolution française sans les « héroïques illusions », comme dit Marx, qu'avait engendrées le droit naturel. Ces illusions ne sont bien sûr pas devenues réelles et ce qui d'elles est devenu réel — le marché libre de la bourgeoisie — n'est absolument pas l'utopie dont on rêvait à l'époque, bien que cela ait également été souhaité, espéré et demandé. Si, en ce moment, un monde était sur le point d'apparaître mais qu'il en était en même temps empêché pour des raisons évidentes, si ce monde était parfaitement possible, on pourrait trouver étonnant qu'il *ne soit pas*. Si on « laissait respirer » et s'exprimer librement un tel monde d'où la faim et tous les autres besoins immédiats — mais pas la mort — auraient disparu, on peut être sûr qu'il n'inspirerait pas un sentiment de platitude, une prose grise ou encore l'idée que la situation est totalement désespérée et privée de perspectives. Comme l'homme est, au contraire, libre de gagner son pain mais pas de s'appropriier le monde, s'imposent ce soupçon lourd d'espoir et ce décisif aiguillon de l'utopie que résume la courte phrase de Brecht : « Il manque quelque chose » [*Etwas fehlt*]. Cette phrase, qui figure dans *Mahagonny*, est l'une des plus profondes que Brecht a écrites bien qu'elle ne soit faite que de deux mots. Elle ne dit pas ce qui manque. Comme on ne peut pas « esquisser » ce qui manque, je me

contente de le présenter comme quelque chose. Je veux ainsi signifier qu'on ne peut pas l'éliminer en faisant comme s'il ne s'agissait pas vraiment, au sens pratique, d'une « chose » dont on pourrait dire, par exemple, qu'elle est décisive. Si tout cela est exact, je crois que les choses ne vont malgré tout pas s'arranger et que la technique, qui peut et doit donc absolument être rattachée au grand royaume de l'utopie, n'en est en fait qu'une toute petite région. Cette image spatiale ne convient pas vraiment ici, mais on peut en trouver une autre dans la vieille maxime paysanne qui dit qu'« on ne danse pas le ventre vide ». Il faut d'abord que les hommes soient rassasiés et ensuite seulement ils pourront danser. C'est une condition *sine qua non* pour pouvoir parler sérieusement et honnêtement du reste. C'est seulement quand tous les invités sont assis à la table que le Christ peut venir. Ainsi, le marxisme dans son ensemble, présenté sous sa forme la plus lucide et — par anticipation — comme complètement réalisé, n'est finalement que l'une des *conditions* d'une vie libre, heureuse, accomplie et pleine.

T. W. ADORNO. — Puis-je encore dire un mot ? Nous sommes arrivés remarquablement près de la preuve ontologique de l'existence de Dieu, Ernst...

Ernst BLOCH. — Cela me surprend !

T. W. ADORNO. — ... car, dans ce que tu dis, il y a l'idée qu'en fait, nous ne pourrions absolument pas avoir le concept du « il manque quelque chose » — comme tu l'as appelé avec Brecht — s'il n'y avait pas en nous des ferments, des germes de ce qui correspond à ce concept.

Pour ma part, j'aurais tendance à penser que, s'il n'y avait pas la moindre trace de vérité dans la preuve ontologique de Dieu, si le moment de la réalité du concept de Dieu ne participait pas de la puissance même de ce concept, alors il ne pourrait non seulement pas y avoir d'utopie mais il ne pourrait même carrément pas y avoir de pensée.

HORST KRÜGER. — *C'est précisément sur ce concept que je voudrais revenir pour conclure. Nous avons déjà dit cela, Monsieur Adorno. Nous avons déjà dit que l'utopie faisait référence à ce qui manque. La question que je voudrais poser pour conclure serait celle-ci : Dans quelle dimension l'homme réalise-t-il l'utopie ? Comme le mot qu'on attend ici est celui d'« espérance », il faudrait commencer par expliquer ce qu'est l'espérance et ce qu'elle n'est pas.*

Ernst BLOCH. — L'espérance est espérance de la perfection et il n'est donc pas déplacé d'évoquer ici la preuve ontologique de l'existence de Dieu. Mais Anselme suppose que l'être le plus parfait contient simultanément tout ce qu'il y a de plus réel. Or, ce n'est pas tenable. Il vaut mieux se contenter de dire que toute critique de l'imperfection, de l'incomplétude, de l'intolérance et de l'impatience présuppose la représentation, le désir d'une possible perfection. Il n'y aurait pas d'imperfection si, dans le *Prozeß*, n'intervenait pas quelque chose qui ne devrait pas s'y trouver, si la perfection n'y revenait pas en tant que moment critique. On peut certainement argumenter contre cela mais, une fois que nous aurons prévenu certaines confusions, vous me l'accorderez : l'espérance est le contraire de la certitude ; elle est à l'opposé de l'optimisme naïf ; elle abrite en permanence la catégorie du danger. L'espérance n'est donc pas la même chose que le ferme espoir...

Horst KRÜGER. — *L'espérance ne peut pas être déçue.*

Ernst BLOCH. — L'espérance n'est pas le ferme espoir. Si elle ne pouvait pas être déçue, elle ne serait pas l'espérance. Être déçue est une des possibilités de l'espérance. Autrement, elle serait « esquissée », elle se laisserait marchander, elle capitulerait et dirait : « Voilà ce que j'espère ». En fait, l'espérance est critique et peut donc être déçue. Elle attache toujours un drapeau au mat, même au cœur du naufrage qu'elle refuse encore d'admettre au moment où le navire commence à sombrer. L'espérance n'est pas le ferme espoir ; elle est cernée par le danger. Elle est en même temps la conscience du danger et la négation déterminée de ce qui suscite sans cesse le contraire de la chose possible qu'on espère.

La possibilité n'est pas un patriotisme triomphant. Le possible contient également son contraire ; il contient également la possibilité de l'échec. Ainsi l'espérance recèle aussi bien la possibilité de l'échec que celle de la réussite. J'ai utilisé le mot de *Prozeß* qui a de multiples significations — un sens chimique, un sens médical, un sens juridique et un sens religieux. Il n'y aurait aucun *Prozeß* s'il n'y avait à l'origine quelque chose qui ne devrait pas être tel qu'il est. Pour conclure, je voudrais encore citer une phrase remarquablement claire d'Oscar Wilde : « Une carte du monde sur laquelle ne figure pas le pays d'Utopie ne mérite pas le moindre coup d'œil. »

Traduit de l'allemand par Christophe David