

# L'HOMO UTOPICUS AU PRISME DE L'IMAGINAIRE POLITIQUE KUNDERIEN : DE L'ÉCHEC DU SUBLIME À L'IMPOSSIBILITÉ DE L'UTOPIE

**Marieme Senihji - Hassan Chafik**

Université Sidi Mohamed Ben Abdellah, Faculté des Lettres et des Sciences  
Humaines Saïs-Fès, BP 59 Route Immouzer CP 30000 Fès, Maroc  
senihjimeryem@gmail.com – hassan.chaf61@gmail.com

**Homo utopicus in the prism of the Kunderian political imaginary: from the failure of the sublime to the impossibility of utopia**

**Abstract:** Milan Kundera's imagination is situated in the context of terminal modernity. The great myths that have haunted modern man are nothing more than old, impossible dreams. Homo utopicus as the archetype of modern man becomes, for Kundera, a mere ridiculous puppet who witnesses the collapse and overthrow of his utopias. If any political utopia transferred to the field of action inevitably passes through a brief ephemeral moment that Marc Richir calls "sublime", this utopia is taken over by the forces of the symbolic institution to deviate towards an aestheticization of politics. The Kunderian imagination questions this fatal diversion, which refers to the passage from the moment of political revolt to that of institutionalized revolution, from a phenomenal singularity to a totalitarian mass. This totalitarianism seems to be the basis of the tragedy which presides over the realization of any political utopia: how the homo utopicus who launches into the world an action which aims for happiness and freedom becomes, in Kundera, the one who carries out the hunt for the lost action? This tragic travesty seems to be linked to the failure of the moment of the sublime, which cannot survive in a society of the masses where the quixotic ego cannot exist without being linked to the symbolic institution and to a form of totalitarianism which haunts all utopian imaginations and connects political prophecy to what we can call an Oedipus effect. For Kundera homo utopicus becomes a political impossibility. Indeed, in a universe where there is an absence of singularities and where the characters become light, the great political utopias cannot work for the sublime nor resist the tragedy of the lost action.

**Keywords:** Milan Kundera; homo utopicus; sublime in politics; totalitarianism; political tragic; political quixoticism

**Résumé :** L'imaginaire de Milan Kundera se situe dans le cadre d'une modernité terminale. Les grands mythes qui ont hanté l'homme moderne ne sont plus que de vieux rêves

impossibles. L'homo utopicus en tant qu'archétype de l'homme moderne devient chez Kundera un simple pantin dérisoire qui assiste à l'effondrement et au renversement de ses utopies. Si toute utopie politique transférée dans le champ de l'action passe inéluctablement par un bref moment éphémère que Marc Richir nomme « sublime », cette utopie est récupérée par les forces de l'institution symbolique pour dévier vers une esthétisation de la politique. L'imaginaire kunderien interroge ce détournement fatal qui renvoie au passage du moment de la révolte politique à celui de la révolution institutionnalisée, d'une singularité phénoménale à une totalité-masse. Cette totalité semble à la base du tragique qui préside à la réalisation de toute utopie politique : comment l'homo utopicus qui lance dans le monde une action visant le bonheur et la liberté, devient-il chez Kundera celui qui effectue la chasse à l'action perdue ? Ce travestissement tragique semble se rattacher à l'échec du moment du sublime, qui ne peut survivre dans une société des masses où le moi donquichottesque ne peut exister sans se lier à l'institution symbolique et à une forme de totalité qui hante tout imaginaire utopique et relie le prophétisme politique à ce que nous pouvons appeler un effet-Œdipe. L'homo utopicus devient chez Kundera une impossibilité politique. En effet, dans un univers de l'absence des singularités et où les personnages deviennent légers, les grandes utopies politiques ne peuvent œuvrer pour le sublime ni résister au tragique de l'action perdue.

**Mots-clés :** Milan Kundera ; homo utopicus ; sublime en politique ; totalité ; tragique politique ; donquichottisme politique

## 1. Introduction

Devenant avec Thomas More<sup>1</sup> un genre littéraire à part entière, l'utopie n'a cessé de changer de conceptions. Alors que l'utopie classique répondait à l'étymologie du terme, qui signifie « n'être nulle part », et à son désir originel d'une construction de société idéale, l'utopie à l'ère de la modernité devient sollicitation à l'action sous l'influence des théoriciens du contrat (Hobbes, Rousseau) et de l'idéologie révolutionnaire, d'où la nécessité de la concevoir comme une vision du monde<sup>2</sup> qui mobilise une puissance de l'imagination et une puissance d'action. L'homme moderne est essentiellement un homo utopicus. Se fiant à son pouvoir de changer le monde et à sa raison suffisante, il fait de ses utopies le moyen d'un accès immédiat au bonheur et au salut terrestres.

L'imaginaire de Kundera ne se fie pas à cette logique et creuse la distance vertigineuse qui sépare les rêves de l'homme utopien de la réalité à laquelle ils ont donné naissance. Ce que Kundera désigne par « la chasse à l'action perdue » est le renversement de ce bien initial qui régit l'imaginaire politique utopien en mal implacable que Marcel Gauchet désigne comme « l'expérience d'une déception, politique et intellectuelle, l'expérience d'une illusion de l'Histoire et d'une désillusion » (Gauchet 2003 : 27). Ce renversement tragique nous a amené à interroger le passage

<sup>1</sup> Thomas More a publié en 1516 un ouvrage en latin, intitulé *L'Utopie ou Le Traité de la meilleure forme de gouvernement*. Ce livre fondateur pour le genre littéraire utopique et la pensée utopiste est à l'origine du mot « utopie ».

<sup>2</sup> « Une vision du monde, c'est précisément cet ensemble d'aspirations, de sentiments et d'idées qui réunit les membres d'un groupe (le plus souvent d'une classe sociale) et les oppose aux autres groupes » (Goldmann 1955 : 26).

de l'utopie en tant qu'ambition de changer le monde à l'agir effectif sur le monde. L'évocation du premier moment de toute révolution, conçu chez Marc Richir comme un moment du sublime en politique, nous amènera à analyser chez Kundera le passage de l'utopie politique à l'institution symbolique qui est à la base de la formation du kafkaïen comme archétype de l'homme dé-singularisé. Nous nous pencherons ensuite sur l'imaginaire utopique en relation avec le concept de totalité<sup>3</sup>, ce qui nous éclairera sur les contradictions qui le régissent et sur le donquichottisme politique et le tragique de l'effet-Œdipe qui en ressortent.

## **2. L'utopie politique : de l'échec du sublime au monde du kafkaïen**

### **2.1. Du sublime en politique ou l'utopie de la singularité**

Le sublime peut se concevoir comme l'expérience de ce qui en l'homme dépasse l'homme. Dans *Critique de la faculté de juger*, Kant soutient que devant les phénomènes naturels comme les volcans ou les tempêtes, nous éprouvons le sentiment cumulé de notre insignifiance physique et de notre grandeur éthique. Selon la conception de Richir, le vrai moment sublime en politique est celui de la phénoménalisation de la vie sociale. L'homme se trouve dans un espace de liberté indéterminée où les repères symboliques classiques s'effondrent. Les acteurs révolutionnaires se surprennent à faire des choses dont ils ne se sentaient pas capables. C'est dans ce sens que Richir désigne ce moment comme celui d'une communauté utopique et en donne comme exemple le moment très bref du point de vue historique qui sépare la Révolution française de l'institutionnalisation de la Terreur par Robespierre :

Le sublime en politique paraît comme l'élément dissolvant de toute institution sociale donnée, comme un pôle d'aspiration vers l'anarchie libertaire, égalitaire et fraternelle... c'est un moment presque insaisissable, en tout cas utopique par rapport à la réalité empirique de l'histoire (Richir 1991 : 79-80).

Le moment sublime est ce moment de liberté, un moment d'euphorie qui précède l'institutionnalisation de la révolte en révolution<sup>4</sup>. C'est celui du retour de l'individu à sa phénoménalité, d'où découle sa singularité. Il est présent dans toute révolution et renvoie à ce bref moment où surgit en abîme la puissance ambiguë de l'instituant symbolique. Partant de l'idée que la vraie utopie politique chez Richir est en réalité une utopie trans-politique, le rapport entre utopie et idéologie est mis au jour par l'évocation du moment du sublime en politique comme le seul moment utopique dans toute révolution, étant essentiellement un moment indéterminé par des concepts totalisants issus et forgés par l'instituant symbolique. La révolte qui s'accorde avec le moment du sublime en politique est essentiellement située hors du

<sup>3</sup> Nous considérons la totalité dans le sens que lui donne Christian Godin : « la totalité apparaît comme quelque chose d'originel qui se situe avant le début du processus historique, comme une norme éternelle dont nous gardons la nostalgie et vers laquelle nous aspirons plus ou moins consciemment » (Godin 1997 : 20).

<sup>4</sup> « La revendication de la révolte est l'unité, la revendication de la révolution historique, la totalité » (Camus 1951 : 298).

temps et hors de l'espace institués. Elle dialogue avec la définition étymologique de l'utopie en tant que « non-lieu » :

La nature ou l'inconscient phénoménologique sont sans ipséité définie, sans « soi », car le soi pour ainsi dire y est partout et nulle part, toujours ailleurs sans jamais être ici, en dispersion dans la multiplicité à l'origine des cheminements comme amorces de temps/espaces (Richir 1991 : 48-49).

Ainsi est-il possible de dire que les deux moments euphoriques intermédiaires entre la révolte et l'établissement de l'institution totalitaire sont chez Kundera ceux qui correspondent au coup de Prague, par lequel les communistes sont arrivés au pouvoir, et au printemps de Prague, qui renvoie à la volonté des jeunes d'instaurer un socialisme à visage humain ou un socialisme démocratique. Cette épreuve est présente dans *Le livre du rire et de l'oubli* à travers la métaphore musicale des notes qui s'égaillent pour sortir de la symphonie totale :

C'est cette dernière période qu'on appelle généralement le printemps de Prague : les gardiens de l'idylle se voyaient contraints de démonter les microphones des appartements privés, les frontières étaient ouvertes, et les notes s'enfuyaient de la grande partition de Bach pour chanter chacune à sa façon. C'était une incroyable gaité, c'était le carnaval (Kundera 1985 : 941).

L'utopie de la singularité, chez Richir comme chez Kundera, ne s'accomplit que pendant ce bref moment du sublime, lorsque l'homme fait l'épreuve de la mort de tout ce qui constitue son individualité empirique pour se retrouver dans la nudité d'une ipséité neuve et radicale. L'utopie qui renvoie au moment du sublime en politique ne s'inscrit pas dans les limites conceptuelles de l'institution symbolique. La joie commune est une euphorie de l'instant indéterminé et innommable qui renvoie l'individu à sa singularité radicale. La question reste donc de savoir comment se fait le passage brusque de ce moment du sublime à celui de la terreur qui renvoie à l'ère des totalitarismes et à l'esthétisation de la politique, au moment où les cris volontaires deviennent des cris obligatoires : « À Prague, l'année 1949 fut pour les étudiants tchèques cette curieuse transition où le rêve n'était déjà plus seulement un rêve, leurs cris de liesse étaient encore volontaires mais déjà obligatoires » (Kundera 1987 : 622-623).

## 2.2. Moi léger et besoin du repère symbolique

Le moment sublime en politique renvoie à l'instant indéterminé qu'est celui de l'inconscient phénoménologique. Cependant, dès que ce moment se ritualise, qu'il donne lieu à des célébrations et à des calculs, c'est qu'il s'est déjà retiré. La révolution se glace. Si le sublime en politique a échoué pendant la Révolution française et n'a pas pu engendrer la liberté attendue, il est devenu presque impossible dans l'imaginaire de Kundera où le politique tire sa légitimité de son hégémonie sur une masse rattachée frénétiquement et fanatiquement à l'institution politique. En effet, dans les romans de Kundera, ce moment de liberté où l'individu révolté retourne à sa phénoménalité, à son indétermination symbolique, est conçu comme un moment éphémère, voire impossible dans un monde où les individus légers ne peuvent

exister sans s'identifier à l'institution sur laquelle ils projettent leur idéal du moi. Le personnage kunderien en proie à l'incomplétude psychique construit son moi par procuration, devient incapable d'exister sans se lier à une ronde, sans s'identifier à une masse. Il ne peut franchir les limites de la mort en tant qu'horizon de sens, en tant qu'expérience qui renvoie le dasein, au sens heideggérien, à son authenticité. À la place de l'être pour la mort du dasein authentique, ce moi léger érige un être-pour-autrui, se dilue dans l'attitude du « on » et dilue également son individualité phénoménale dans la masse des individus empiriques :

La caractérisation de l'être propre vers la mort dans sa projection existentielle se résume ainsi : la marche d'avance révèle au Dasein la perte dans le nous-on et le place devant la possibilité d'être soi-même dans cette liberté passionnée, débarrassée des illusions du on, factive, certaine d'elle-même et s'angoissant : la liberté envers la mort (Heidegger 1986 : 267).

Se lier aux autres, collaborer avec les autres n'est pas seulement un désir, mais un besoin. Car l'individu empirique moderne est incapable de dépasser sa peur dans l'épreuve ultime de la mort, c'est en cela qu'il opte pour l'attitude du « on » dans l'illusion groupale de l'immortalité. Entre le soi empirique de la masse et le soi utopique de l'inconscient phénoménologique, la légèreté devient une frontière infranchissable. Les personnages de Kundera tuent leurs singularités phénoménales au profit de la grandeur des destins politiques et historiques rattachés à l'institution politique et sur lesquels ils projettent leurs idéaux de plénitude et d'éternité. Le moi moderne en tant que pantin dérisoire, un homme labyrinthique dont nous pouvons ainsi dire avec Nietzsche « qu'il ne cherche jamais la vérité, il ne cherche que son Ariane, quoiqu'il puisse nous dire » (Friedrich Nietzsche, *Ainsi parlait Zarathoustra*), est chez Kundera facilement récupérable par l'institution totalitaire pour devenir le moi kafkaïen.

### **2.3. Du moi sublime au moi kafkaïen**

Le moment du sublime en politique étant celui de l'euphorie des singularités, le passage à l'institution politique devient celui de la politisation extrême. L'image du « kafkaïen » chez Kundera devient l'archétype de cet homme piégé dans un monde qui place le politique au-dessus de l'homme et non à son service. C'est dans cet univers du kafkaïen que se perd la distinction fondamentale qui selon Carl Schmitt est à l'origine de la notion même de politique : la distinction entre l'ami et l'ennemi car : « le sens de cette distinction de l'ami et de l'ennemi est d'exprimer le degré extrême d'union ou de désunion, d'association ou de dissociation » (Schmitt 1992 : 64). Or, le parti communiste peut écraser aussi bien ses partisans que ses opposants. Ainsi, si le communisme a été le fruit d'une raison suffisante et essayait de donner un sens à la réalité, il devient dans sa version bureaucratique une réalité incongrue et inintelligible qui échappe à toute essence véritablement politique ou rationnelle. Le premier aspect du kafkaïen renvoie à cet abîme qui s'ouvre entre l'hyper-intelligibilité théorique du communisme et l'intelligibilité totale de cette nouvelle réalité affreuse : « Primo, chez Kafka, l'institution est un mécanisme obéissant à ses propres lois qui ont été programmées on ne sait plus par qui ni quand, qui n'ont rien à voir

avec des intérêts humains et qui sont donc inintelligibles » (Kundera 1986 : 768). L'individu piégé dans le monde bureaucratisé ne peut exister par lui-même, il existe par référence à la masse. Il est en permanente recreation de son moi à l'image du moi standard posé par le parti comme modèle. Kundera met en avant, en définissant le kafkaïen, cette fissure entre l'idée que l'on se fait du moi et le moi réel tel qu'il est. Les idées théoriques se superposent aux faits vrais pour les éclipser : « dans le monde kafkaïen, le dossier ressemble à l'idée platonicienne, il représente la vraie réalité, tandis que l'existence physique de l'homme n'est que le reflet projeté sur l'écran des illusions » (Kundera : *Ibid.*). L'idéologie totalitaire est comme la paranoïa dont elle est psychiquement proche, une caricature de l'esprit de système. Incapable de penser qu'un phénomène quelconque (l'art, l'amour, le jeu) puisse être une fin en soi, avoir un sens en soi, il lui faut constamment rapporter l'élément à la totalité. Le totalitarisme est un globalisme pathologique et le principe de totalité exacerbée par le fantasme totalitaire ne nie pas seulement l'individu dans sa liberté, au profit de la masse (de la nature, de l'Histoire, de l'État), il le nie dans son existence même, à telle enseigne qu'on pourrait dire que du point de vue du totalitarisme, l'individu est impossible. Le totalitarisme déploie toute la brutalité dont il est capable pour empêcher objectivement l'individu d'agir seul. Cette contrainte sera considérée rétroactivement comme la nature même des choses : il est objectivement impossible qu'un individu puisse agir seul. Ainsi, dans l'univers de Kundera comme dans celui de Kafka, la liberté et l'originalité de l'individu deviennent impossibles car l'homme n'est rien d'autre que l'instrument de quelque force extrahumaine (l'Histoire, la bureaucratie) : « Il y a des tendances dans l'histoire moderne qui produisent du kafkaïen dans la grande dimension sociale à concentration progressive du pouvoir tendant à se diviniser ; la dépersonnalisation de l'individu qui en résulte » (Kundera 1986 : 772).

### 3. Vers l'impossibilité de l'utopie

#### 3.1. Utopie et syndrome de la totalité

Dans l'imaginaire kunderien, l'homo utopicus devient un homme total par excès de sérieux. La conception idyllique du monde qui anime souvent les personnages de Kundera peut être rattachée à la prise de conscience de la fausse totalité de l'existence. Cette attitude, Vladimir Jankélévitch l'appelait « le sérieux » et il la concevait comme essentiellement exclusive : « Le sérieux est l'attitude de l'homme qui cherche à se totaliser lui-même dans chaque expérience » (Jankélévitch 1963 : 195).

Si la totalité grecque et cosmique est disparue à jamais de l'univers de l'homme dialectique et théorique, la rupture de ce dernier avec la transcendance divine qui lui assurait la cohérence existentielle de son être a été une autre forme de totalité qui s'est éclipisée de son horizon sémantique. L'homme moderne n'a jamais remédié à la blessure de la totalité perdue ; elle gît toujours en lui et attend les moments opportuns pour ressurgir, non nécessairement sous sa forme première puisqu'elle peut prendre de nombreuses formes, y compris les plus affreuses : « mais la totalité n'est pas seulement oubliée, elle est refoulée et, comme toujours, prête à ressurgir,

tentatrice » (Godin 1997 : 33). Dès lors va s'opérer la quête d'une nouvelle forme de totalité dite conceptuelle. Cette nouvelle totalité n'est pas vécue ou ressentie comme telle, mais reliée à l'action et à la hantise de l'homo utopicus de transformer le monde. L'homme dialectique abhorre les contradictions et déteste les imprévus. Ses inclinations d'ordre utopique lui offrent un territoire sûr où son moi aussi fragile qu'immatrice trouve une parfaite consolation. L'idée utopique de révolution vulgarise l'avenir et donne à l'homme l'illusion d'œuvrer pour un destin grandiose. Le roman kunderien interroge un homme qui s'identifie intégralement à ses utopies. L'utopie du socialisme a été pour Kundera une des formes des totalités modernes et hyper-conceptuelles. La relation intrinsèque à un temps communautaire et total, le désir de guider la marche de l'Histoire vers un seul but nécessaire, le rejet immédiat et systématique de tous les éléments qui ne peuvent œuvrer à la réalisation du projet politique, tels sont les aspects qui totalisent cette utopie et l'intègrent déjà dans une sensibilité pré-totalitaire qui émane d'une logique totalisante :

L'utopie est l'ancêtre du totalitarisme, elle diffuse une sensibilité pré-totalitaire, qui est comme l'écho amplifié de la logique totalisante des sociétés idéales. Le totalitarisme est l'image temporelle de la société utopique. L'Etat totalitaire obéit à une logique propre qui coïncide précisément avec la logique utopienne, celle de la totalité (Wunenburger 1979 : 201).

F. Ainsa parle à propos des auteurs du système utopique « d'une obsession de définitif qui les conduit à la formulation d'un système dans lequel tous les problèmes auront été résolus une fois pour toutes » (Ainsa 1997 : 90). Le propre de l'utopie chez Kundera est contradictoirement de rendre l'utopie (son au-delà) impossible en prétendant donner la solution finale, être une élévation, mais une élévation essentiellement collective, et donc future massification. La joie désirée devient Joie obligatoire. « L'utopie réalise la devise du totalitarisme, tout ce qui n'est pas obligatoire est interdit » (Godin 2003 : 17). Nous pouvons ainsi dire que pour Kundera l'expression « être nulle part » est ce qui est le plus utopique dans toute utopie, car dès qu'un monde se fixe à l'éternité, imaginé dans tous ses détails et forcé à la réalisation immédiate, le nulle part utopique laisse place à un chronotope déterminé et hyper-conceptuel, total et exclusif. Il serait donc plus exact de parler à propos de l'utopie d'un « chez soi » plutôt que d'un « nulle part », car « l'utopie est un ailleurs qui exclut lui-même tout ailleurs. Et comme la société d'utopie ignore l'autre à l'extérieur, elle n'admet aucune lacune à l'intérieur, elle est compacte, sans jeu ou interstice » (Godin : *Ibid.*). Le rêve du bonheur qui anime toutes les utopies, y compris l'utopie socialiste chez Kundera, est aussi et surtout un rêve de fusion. Le bonheur total ne peut être atteint dans les contradictions et les différences. La volonté d'atteindre la Joie commune devient démesurée. Louis Dumont a cette formule juste, « l'hybris de la volonté » (Dumont 1983 : 154), pour désigner cette obsession de l'homme utopien d'atteindre le bonheur total et immédiat. Le totalitarisme ne peut donc rien être d'autre que cette forme que prend l'idée de totalité lorsqu'elle cesse d'être une idée pour devenir un objectif social (Polin 1977 : 115). Ainsi, « le fait que les comités révolutionnaires, les sociétés secrètes dans tous les pays s'appellent cercles n'est pas un hasard sémantique, le mot revoie directement à leur dimension totalitaire en même

temps qu'à l'île d'utopie » (Polin : *Ibid.*). Le leitmotiv du cercle qui traverse l'œuvre de Kundera désigne cet espace total de l'utopie. Sachant que derrière toute pensée de la totalité se dresse le spectre du totalitarisme, nous pouvons dire que l'encerclement de l'espace idyllique ne réfère pas chez Kundera à une protection positive, à l'homme qui veut sauver son île utopique des atteintes malveillantes du dehors, mais à un espace total et totalitaire d'où retentit le rire angélique mystificateur. Ce n'est pas le dehors qui menace le dedans, c'est-à-dire l'espace utopique, mais c'est le cercle des anges qui devient menaçant par son rire contagieux et ensorcelant. Ce n'est pas le monde qui menace l'utopie, mais c'est l'utopie qui menace le monde. « L'utopie est l'ancêtre du totalitarisme » (Wunenburger 1979 : 201) et « l'Etat totalitaire obéit à une logique utopienne, celle de la totalité » (*Ibid.* : 213). P. Watzlawik, J. Weakland et R. Fisch appellent « syndrome d'utopie » (Watzlawik, Weakland et Fisch 1975 : 67) « cette conviction d'avoir trouvé (ou de pouvoir trouver) la solution définitive, totale » (Godin 2003 : 37). La fictionnalisation de la politique et le sur-sens donné à la réalité qu'opère l'utopie quand elle est mise en action s'ajoutent au fantasme morbide de tout recommencer à zéro, pour faire de l'utopie comme forme de raisonnement paranoïde qui refuse tout échec et toute erreur une obsession du bonheur immédiat, une totalité hystérique.

### 3.2. De l'homo utopicus à l'homo hystericus ou le donquichottisme politique

Dans le contexte de la modernité, les sentiments érigés en valeur renvoient à une attitude d'un type d'homme que Kundera appelle « l'homo sentimental », qui est essentiellement un homme perdu dans le domaine du mimétique. C'est que l'épopée, écrit Marthes Robert, « est devenue impossible aujourd'hui sans imposture, car l'ordre épique, jadis relié à un ordre réel du monde, ne tient plus au présent que par des fils ténus, à demi ou complètement cassés » (Robert 1963 : 169). À l'instar de l'homme épique, l'homme utopien peut également se concevoir chez Kundera comme un homo sentimental. Le moi révolutionnaire imite l'idéal révolutionnaire comme Don Quichotte qui imitait l'idéal chevaleresque. Le passage de l'homo sentimental à l'homo hystericus survient dans l'imaginaire de Kundera lorsque le sentiment se détache de la réalité pour s'ériger en valeur autonome et objet de quête. Cette dissociation entre la réalité objective et le sentiment érigé en valeur unique est à l'origine de cette hystérie qui œuvre à l'échec de toute forme de sublime chez Kundera, y compris celle de l'utopie révolutionnaire. Il en ressort que toute forme de messianisme théologico-politique sera un donquichottisme. C'est dire que chez Kundera, ce n'est pas seulement les êtres conformistes qui sont frappés de cécité à l'égard de la réalité, mais les êtres rebelles, qui veulent s'opposer à tout et à tous, sont également obéissants, du moment qu'ils ne se révoltent que contre ce qui est digne de révolte. Ainsi, si la révolte peut se concevoir dans son sens original comme une sortie de la masse, elle n'est en réalité qu'une réintégration servile d'une nouvelle masse. Le moi ne se révolte pas réellement, mais par imitation d'un moi révolté :

Quatre univers communistes personnels, greffés sur quatre passés européens : Ludvik, le communisme qui pousse sur l'esprit corrosif voltairien ; Jaroslav : le communisme en tant

que désir de reconstruire le temps du passé patriarcal conservé dans le folklore ; Kostka : l'utopie communiste greffée sur l'évangile ; Hélène : le communisme, source d'enthousiasme d'un homo sentimental. Tous ces univers personnels sont saisis au moment de leur décomposition : quatre formes de désintégration du communisme ; ce qui veut dire aussi : effondrement de quatre vieilles aventures européennes (Kundera 1993 : 822).

Ce que Kundera appelle « destin » n'est autre que cette image donquichottesque qui se détache du moi, devient plus réelle que lui. Don Quichotte se fixe l'image et le destin du chevalier errant, et ce destin devient la motivation de ses actes ; le personnage kunderien se fixe celui du révolutionnaire. Tous les personnages de Kundera qui sont des homo hystericus semblent effectuer, à l'instar de Don Quichotte, la chasse à l'action perdue. Don Quichotte a lancé son action dans le monde, celle de rétablir les ordres de chevalerie, mais cette action lui échappe petit à petit, si bien qu'il devient l'homme écrasé par son action, qui, au départ, était reliée à un destin plus grand que celui du Hidalgo :

Destin. Vient un moment où l'image de notre vie se sépare de la vie elle-même, devient indépendante et, peu à peu, commence à nous dominer... En effet, un hédoniste se défend contre la transformation de sa vie en destin. Le destin nous vampirise, nous pèse, il est comme un boulet de fer attaché à nos chevilles (Kundera 1986 : 783-784).

Épris de son utopie, désireux d'éternité et d'absolu et pris dans la course vertigineuse vers l'idylle totale, l'homme utopien dans les romans de Kundera s'intéresse davantage à la victoire de n'importe quelle cause qu'à la remise en question de la nouvelle réalité et de son décalage avec les prémisses premières de l'utopie. Dès qu'il est pris dans le piège de l'utopie, la réalisation de celle-ci devient quasi-obsessionnelle et empêche toute manifestation de pensée critique. Ainsi, l'homme utopien peut aussi bien, à son insu, servir une utopie que son contraire. Le renversement de l'utopie vers sa dystopie n'atténue en aucun cas son lyrisme frénétique et ses rires angéliques. L'image de la ronde des hommes qui dansent à Prague dans *Le livre du rire et de l'oubli* alors qu'un communiste a été pendu la veille est révélatrice de cette dimension hypnotique et donquichottesque de l'utopie qui dès qu'elle s'empare de l'homme léger, ne tarde pas à devenir sa raison d'être et à s'emparer de la totalité de son existence. La dimension hystérico-quichottesque de l'utopie réside chez Kundera dans le fait de plaquer l'idéal sur le réel, voire de rejeter et de méconnaître le réel, de lui substituer les paradigmes de l'utopie. Le conflit réel/idéal ne constitue pas un écueil pour la conception utopique du monde, car il en est la base, mais le vrai problème se profile derrière la négation du réel qui ne prend pas en considération la dimension temporelle et les différents enjeux qui peuvent empêcher la réalisation de l'utopie. L'imaginaire utopique à l'ère de la modernité devient fortement don quichottesque et joue sur le besoin et le désir qu'à l'homme de redevenir heureux, de retrouver son idylle perdue. L'homme moderne est un homme labyrinthique et désenchanté, perdu dans les dédales d'un monde insignifiant. L'utopie sera cet espoir salvateur, l'Ariane qui l'arracherait au labyrinthe en lui faisant croire qu'il a une mission grandiose à accomplir, celle de transformer le monde et de promouvoir le bonheur, oubliant qu'en réalité « il n'y a pas de groupes humains qui soient par eux-mêmes investis d'une mission socialement salvatrice et politiquement libératrice » (Ellul 2011 : 56).

### 3.3. Utopie et effet-Œdipe

L'utopie politique du socialisme n'a pas pris les dimensions d'un imaginaire qui postule la possibilité d'un avenir meilleur de liberté, mais elle est allée jusqu'à mobiliser un discours politique messianique que nous pouvons rapprocher d'une forme de prophétie. La prophétie en tant que concept théologique a une dimension eschatologique qui renvoie à une prédiction stricte, sacrée et indubitable du futur. Aussi pouvons-nous dire que ce déplacement symbolique du paradigme de la croyance du champ de la religion vers celui de la politique à travers les discours messianiques a été un moment fatal dans l'échec de l'utopie politique. En effet, l'homme moderne, épris de son action dans le monde, ne peut se conformer à l'imaginaire prophétique qui le met dans une position d'inertie en attente de la réalisation des prédictions. C'est dans ce sens que nous pouvons rattacher l'utopie politique comme forme de prophétie à un effet-Œdipe qui renvoie à l'action de l'homme dans le processus prophétique. « Toute prophétie concernant l'avenir entraîne un effet Œdipe, puisqu'elle suscite des forces sociales qui tentent soit d'accélérer l'événement prédit, soit de l'empêcher. Cet argument porte en effet contre toute prédiction absolue », écrit René Bouveresse (1998 : 168). L'utopie politique a prophétisé la fin de l'Histoire et la disparition des classes, et l'homme n'a pas eu la patience d'attendre que la prédiction se réalise. Il a lui-même tué son utopie de liberté en sapant les singularités pour aboutir à la masse totale, au parti unique car « d'ordinaire, quand une chose irrévocable est sur le point de se produire, on accélère encore la course des événements (peut-être pour démontrer qu'on a tout de même un minimum de pouvoir sur leur déroulement) » (Kundera 1987 : 571). L'Accélération vertigineuse de l'histoire semble se rattacher chez Kundera à cet effet-Œdipe que déclenche toute prophétie. L'homme en proie à l'enthousiasme démesuré veut hâter l'heure de la victoire :

Je songeais à Judas Iscariote dont un auteur spirituel a dit qu'il a trahi Jésus justement parce qu'il croyait infiniment en lui ; il n'a pas eu la patience d'attendre le miracle par lequel Jésus devait manifester à tous les juifs sa puissance divine ; il l'a donc livré aux sbires pour le contraindre enfin à l'action. Il l'a trahi parce qu'il voulait hâter l'heure de sa victoire (Kundera 1986 : 50).

Nous pouvons comprendre d'après Marc Richir que les révolutionnaires qui veulent réaliser les prémisses du moment du sublime dans l'immédiateté empirique ne peuvent qu'accélérer l'avènement de la terreur et renverser l'utopie en son contraire. Vouloir assurer, voir créer la communauté utopique dans le réel empirique, exige un exercice de la dictature pour tuer les singularités et préserver l'uniformité :

Nous presentons en tout cas que les acteurs révolutionnaires ont pu devenir des acteurs de la terreur, non plus fondatrice mais destructrice, pour avoir cru, plus ou moins sincèrement selon les cas, que l'instituant symbolique, surgissant en abîme dans l'épreuve phénoménologique du sublime, était propre à instituer directement sans médiation, la société dans toutes ses dimensions, y compris donc dans le réel le plus immédiatement perceptible (Richir 1991 : 80-81).

C'est ce décalage entre utopie et terreur qui devient source du tragique dans l'imaginaire de Kundera. La logique causaliste a opéré une déconstruction du tragique

oublié au profit de l'illusion qu'un acte raisonné conduira inéluctablement au dessein escompté. L'homme dialectique s'est nourri de cette certitude d'une synthèse historique prévisible émanant de la confrontation entre deux moments historiques. Or, qu'est-ce qui a fait que la synthèse qui consistait en une fin de l'Histoire accomplie dans la liberté et le salut a paradoxalement donné naissance aux plus affreux régimes totalitaires qu'a connus l'Histoire de l'humanité ? « Telle est l'aporie dont toutes les situations tragiques sont des approximations, car il est tragique que je fasse du mal précisément en voulant faire le bien, il est tragique que je doive écraser la liberté d'un autre pour conquérir la mienne » (Domenach 1967 : 25). L'univers romanesque kunderien interroge ce tragique relié à l'homo utopicus moderne qui se confronte au fossé insensé entre le bien initial de l'utopie et le mal du réel empirique auquel elle a donné lieu :

Ayant eu jadis l'occasion d'observer les hommes d'Etats communistes, j'ai dû constater, surpris, qu'ils étaient souvent extrêmement critiques envers la réalité née de leurs actes qu'ils avaient vus se transformer sous leurs yeux en une incontrôlable chaîne de conséquences. Mais on ne peut pas exclure qu'au moins quelques-uns aient agi guidés par le sens de leur responsabilité à l'égard d'un acte qu'ils avaient jadis aidé à lâcher dans le monde et dont ils n'avaient pas renié la paternité, caressant toujours l'espoir qu'ils seraient capables de le corriger, de l'infléchir, de lui redonner un sens. Plus cet espoir se révélait illusoire, plus ressortait le tragique de leur existence (Kundera 2005 : 1086).

Si toute utopie se veut essentiellement réalisable, le passage de l'imaginaire utopique à la réalité empirique ne peut échapper à ce que Kundera appelle « la chasse à l'action perdue », qui devient chez lui une des formes prégnantes du tragique politique moderne. Comment concilier l'institution politique comme forme de totalité avec la singularité de l'homme ? Comment faire la révolution sans se lier à la masse ? Voilà autant de problèmes qui hantent l'imaginaire politique de Kundera et auxquels il ne trouve qu'une seule réponse : toute élévation collective est une future massification. Seul l'art comme territoire de désertion de l'espace social et politique peut devenir un moyen de se singulariser par une élévation essentiellement individuelle. L'unique homo utopicus possible dans le monde terminal de Kundera est l'homo artisticus :

Les temps modernes ont fait de l'homme, de l'individu, d'un ego pensant le fondement de tout. De cette nouvelle conception du monde résulte aussi la nouvelle conception de l'œuvre d'art. Elle devient l'expression originale d'un individu unique. C'est dans l'art que l'individualisme des Temps modernes se réalisait, se confirmait, trouvait son expression, sa consécration, sa gloire, son monument (Kundera 1993 : 998).

### **Bibliographie**

- AINSA, Fernando (1997), *La reconstruction de l'utopie*, Unesco : Arcantères.  
BOUVERESSE, René (1998), *Karl Popper ou le rationalisme critique*, Paris : Librairies philosophiques J. Vrin.  
CAMUS, Albert (1951), *L'homme révolté*, Paris : Gallimard.  
DOMENACH, Jean-Marie (1967), *Le retour du tragique*, Paris : Seuil.  
DUMONT, Louis (1983), *Essai sur l'individualisme*, Paris : Seuil.  
ELLUL, Jacques (2011), *De la révolution aux révoltes*, Paris : La table ronde.

- GAUCHET, Marcel (2003), *La condition historique*, Paris : Stock.
- GODIN, Christian (1997), *La totalité, prologue, pour une philosophie de la totalité* (préface de François Dagognet), Seyssel : Champ Vallon.
- GODIN, Christian (2003), *La totalité, tome 6. La totalité réalisée, l'Histoire*, Seyssel : Champ Vallon.
- GOLDMANN, Lucien (1955), *Le Dieu caché*, Paris : Gallimard.
- HEIDEGGER, Martin (1986), *Être et temps* (traduit de l'allemand par François Veizin), Paris : Gallimard.
- JANKÉLÉVITCH, Vladimir (1963), *L'aventure, l'ennui, le sérieux*, Paris : Montaigne.
- KUNDERA, Milan (2011-2016) [1985], *Le livre du rire et de l'oubli*, Paris : Œuvre complète, Bibliothèque de la Pléiade, tome 1.
- KUNDERA, Milan (2011-2016) [1986], *Risibles amours*, Paris : Œuvre complète, Bibliothèque de la Pléiade, tome 1.
- KUNDERA, Milan (2011-2016) [1986], *L'art du roman*, Paris : Œuvre complète, Bibliothèque de la Pléiade, tome 2.
- KUNDERA, Milan (2011-2016) [1987], *La vie est ailleurs*, Paris : Œuvre complète, Bibliothèque de la Pléiade, tome 1.
- KUNDERA, Milan (2011-2016) [1993], *Les testaments trahis*, Paris : Œuvre complète, Bibliothèque de la Pléiade, tome 2.
- KUNDERA, Milan (2011-2016) [2005], *Le rideau*, Paris : Œuvre complète, Bibliothèque de la Pléiade, tome 2.
- POLIN, Claude (1977), *L'esprit totalitaire*, Paris : Sirey.
- RICHIR, Marc (1991), *Du sublime en politique*, Paris : Payot.
- ROBERT, Marthes (1963), *L'Ancien et le Nouveau : de Don Quichotte à Kafka*, Paris : Grasset.
- SCHMITT, Carl (1992), *La notion de politique, théorie du partisan*, Paris : Flammarion.
- WATZLAWIK, P. – WEAKLAND, J. – FISCH, R. (1975), *Changements, paradoxes et psychothérapie* (traduit de l'anglais par Pierre Furlan), Paris : Seuil.
- WUNENBURGER, Jean-Jacques (1979), *L'utopie ou la crise de l'imaginaire*, Paris : Jean-Pierre Delarge.