

# Vaut-il la peine d'étudier les rapports entre utopie et communication ?

Philippe Ricaud

► **To cite this version:**

Philippe Ricaud. Vaut-il la peine d'étudier les rapports entre utopie et communication?. X° Colloque bilatéral franco-roumain, CIFSIC Université de Bucarest, 28 juin – 3 juillet 2003, Oct 2003. sic\_00000774

**HAL Id: sic\_00000774**

**[https://archivesic.ccsd.cnrs.fr/sic\\_00000774](https://archivesic.ccsd.cnrs.fr/sic_00000774)**

Submitted on 21 Oct 2003

**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.

### Vaut-il la peine d'étudier les rapports entre utopie et communication ?

Ces dernières années, on a employé de manière récurrente le mot utopie pour caractériser un certain nombre de phénomènes de communication. Abstraction faite des emplois de sens commun, on compte quand même plusieurs auteurs qui entendaient utopie dans son sens technique et fort de modèle de cité idéale. Il s'agit, entre autres, de Breton (1992), de Mattelart (1999), de Flichy (2001). Mais, comme le remarque Lucien Sfez, rien ne garantit que la notion d'utopie garde la même pertinence et la même utilité, une fois élargie à la communication en général (*Quaderni*, n° 28, p. 7). Et il est sans doute trop tôt pour proposer l'utopie comme concept opératoire en sciences de la communication, ainsi qu'en témoigne son absence de la plupart des dictionnaires des sciences de la communication.

Pourtant, on ne peut pas dire que le thème soit absent ou ignoré. En fait, *il est présent presque partout mais de manière diffuse*. C'est pourquoi, malgré toutes les réserves que l'on peut faire, il nous paraît d'un grand intérêt pour les sciences de la communication de chercher à dégager une valeur heuristique que pourrait prendre l'utopie. Il est possible de commencer en se demandant comment l'utopie traite la communication : Quelle image de la communication nous renvoie-t-elle ? Quelle place est accordée à la communication dans la quête de la société parfaite ? Leur rencontre est-elle purement accidentelle ? Voilà, en quelques mots, la problématique générale de notre recherche.

Par contre, le propos de cet article sera, plus modestement, de relire l'*Utopie* (1516) de Thomas More (1478-1535) afin d'entamer un dialogue avec ce grand texte, de le gloser, un peu à la manière médiévale et scolastique, en portant une attention particulière à la position de More envers les systèmes de représentation. Nous aimerions montrer qu'elle est teintée d'idéalité entendue dans ses deux acceptions : est idéal, premièrement ce qui est parfait, et deuxièmement ce qui fait abstraction du sensible (au sens où on parle des objets idéaux de la géométrie). Cette idéalité, pensons-nous, tantôt conduit au rejet de certains systèmes de représentation, tantôt elle les tire vers la perfection, comme dans le cas du langage que nous allons aborder maintenant.

\* \* \*

Dans la centaine de pages qui composent le livre second, les indications sur la langue utopienne sont rares et fragmentaires. Mais ce serait une erreur d'en minimiser l'importance car, sur ce chapitre, More présente un double intérêt : il reflète les idées de son temps et il ouvre une voie nouvelle. More est le reflet de son temps en ce qu'il affecte à la langue utopienne tous les traits de la perfection telle que se la représentaient les hommes du XVIème siècle. Il innove et ouvre une voie dans laquelle s'engouffrera toute une lignée d'utopistes, d'interlinguistes et d'écrivains (de science fiction par exemple).

Idéale, la langue utopienne l'est, en premier lieu, parce qu'elle dérive du grec dont elle « conserve quelques traces (...) dans les noms de villes et de magistratures » ; elle est « très proche au surplus du persan » (p. 187). De la part d'un humaniste comme More, cette prédilection pour le grec ne saurait surprendre.

More est encore de son temps lorsqu'il lui attribue les qualités suivantes : un vocabulaire riche ; une harmonie qui la rend plaisante à l'oreille ; une unité à peine entamée par quelques menues variations régionales ; et surtout une adéquation quasi miraculeuse qu'elle établirait entre contenu et expression (cf. p. 171). Elle est la très fidèle traduction des choses par les sons, tout comme d'ailleurs la musique utopienne (seul art mentionné dans le récit ; cf. p. 228) ; dans *L'Homme dans la lune* (1638), Godwin ira jusqu'au bout de l'idée : il fusionnera langue et musique en imaginant une langue musicale.

Quant à la grammaire, More n'en dit rien. Mais un détail infime en apparence incline à penser qu'il s'agit d'une langue agglutinante, c'est-à-dire qui recourt systématiquement à la dérivation lexicale pour former des mots nouveaux. Voici le détail en question : les administrateurs de l'île se divisent en deux rangs appelés *phylarque* pour le rang inférieur et *protophylarque* pour l'autre. Nous remarquons que l'idée de supériorité hiérarchique est rendue par l'adjonction d'un préfixe (*proto* « premier ») au radical. Or, la dérivation lexicale, si elle était poussée à l'extrême (ce qu'aucune langue naturelle ne fait), conférerait à une langue plus de logique et plus de simplicité, qualités souvent associées à la conception qu'on se fait de la perfection linguistique, comme le note M. Yaguello (YAGUELLO 1984, p. 150). Ceci d'ailleurs nous remet en mémoire une autre langue agglutinante, le novlangue imaginé par Orwell dans *1984*, qui préfère au mot *mauvais* (déjà décidément mauvais !) une forme dérivée : *inbon* ; c'est que pour Big Brother et ses adorateurs, le couple antonymique *bon / inbon* est harmonieux, logique, économique, alors que *bon / mauvais* est dissonant, boiteux, lourd.

Cette langue parfaite, More la place dans une société idéale, et c'est en cela qu'il fait preuve d'originalité. Pris séparément, chacun des thèmes est bien antérieur à More, aussi bien celui de la langue parfaite, qu'il s'agisse de la recherche de la langue des origines (cf. OLENDER 1989) ou de la création d'une langue philosophique (cf. ECO 1994), que celui de la cité idéale, qui remonte au moins à *La République* de Platon. Réunir ces deux thèmes est une manière d'affirmer *qu'une société modèle est inconcevable en dehors d'un cadre linguistique lui-même parfait*, que l'un ne peut aller sans l'autre. Les successeurs de More ne s'y tromperont pas. Ils ne se priveront pas de lui emboîter le pas et lorsqu'ils imagineront des mondes merveilleux, ils les doteront de langages merveilleux aussi, en allant parfois jusqu'à créer des pasigraphies. Il faut citer ici d'autres utopistes (Godwin, Wilkins, Foigny, Veyras, etc.), des auteurs de science fiction (cf. GOIMARD 1993) et bien sûr des anti-utopistes comme Orwell dont il était question plus haut.

Sur un autre point More fera école, quand il fait dire à Raphaël (le narrateur) que l'actuelle langue en a évincé une autre, laissant entendre qu'une page est ainsi tournée. Rien n'est dit sur les raisons qui ont conduit à abandonner l'ancienne langue. Les vraies raisons sont symboliques. Cette nouvelle langue est plus que le signe d'appartenance à la communauté utopienne (comme n'importe quelle langue), elle se donne comme signe d'une ère et d'une humanité nouvelles. On se rappelle qu'à l'origine le territoire s'appelait Abraxa, qu'il était un isthme et que, sous la conduite d'Utopus, le fondateur, les habitants ont eu pour première tâche de supprimer la langue de terre reliant le territoire au continent. La presqu'île est un symbole d'imperfection, et l'île, une image de la perfection. Abraxa devient Utopie et passe de l'état de nature à l'état de culture. L'Histoire utopienne est divisible en deux époques : un avant et un après (évalué à 1760 années), séparés par une rupture radicale et soudaine, comme le coup de scalpel tranchant un cordon ombilical. Cette métaphore est tout à fait appropriée : on assiste à une naissance. Le fort symbolisme géographique et historique

s'accompagne d'un symbolisme linguistique. La vision duelle du temps, la naissance d'une humanité nouvelle et l'adoption d'une langue nouvelle : ces thèmes anciens, à consonance religieuse et mythologique (pensons à la Genèse, Babel, la Pentecôte, la glossolie religieuse, etc.), font ainsi leur entrée dans la littérature profane, par l'intermédiaire de l'utopie morienne. Et avec une fréquence frappante, de nombreux récits utopiques ou dystopiques les adopteront.

\* \* \*

Mais si l'idéalité peut hisser au rang de la perfection le langage, elle peut dans le même temps abattre d'autres systèmes de représentation. Ainsi, l'image divine est interdite. Les temples sont de magnifiques édifices. Ils baignent dans la pénombre. La lumière extérieure trouble la méditation, distrait, détourne les pensées des réalités célestes. La vraie lumière doit venir de l'intérieur. Les Utopiens, dont les croyances sont diverses, s'entendent sur un fond commun de croyances : l'existence d'un être suprême, créateur de l'univers, et une vie après la mort. Un même nom est invoqué par tous : Mythra. Les assemblées cultuelles se bornent à exprimer ce dénominateur commun et rien de plus. Le reste est affaire privée et ne doit pas être proclamé publiquement. « Les rites particuliers de chaque secte s'accomplissent dans la maison de chacun ; les cérémonies publiques s'accomplissent sous une forme qui ne les contredit en rien » (p. 225). Tout prosélytisme zélé est sévèrement sanctionné. L'usage de la parole, de manière générale, est strictement encadré. Pendant les repas, la conversation est certes libre pourvu que les convenances soient sauves. Mais au sénat, avant toute discussion, un délai d'un jour de réflexion est exigé, pour « éviter de la sorte de bavardes improvisations » qui pourraient conduire ceux qui s'en rendent coupables de persister dans leurs erreurs par amour propre (p. 146). Quant à débattre de la chose publique en dehors du cadre institutionnel, c'est puni de mort (*id.*).

L'iconoclasme utopien prend place dans ce cadre philosophico religieux. Représenter, ce serait enfreindre la règle qui censure la profession publique d'une foi particulière. Car l'image particularise, l'image individualise. Représenter Mythra, c'est en imposer une vision spécifique, concrète, dans laquelle tous ne se reconnaîtraient pas. L'image divine sera donc interdite ; interdits aussi sont les sacrifices sanglants. Que reste-t-il pour exprimer la dévotion ? De l'encens et d'autres parfums, des cierges pour composer une mise en scène étonnamment dépouillée. La grandeur de Dieu n'a besoin de rien, pas même des prières des hommes. La transcendance divine est soulignée. Elle n'est sans doute pas totalement étrangère au rejet de l'image.

Cet iconoclasme est toutefois tempéré par la représentation d'hommes éminents, dans un but d'édification morale : ces hommes sont donnés en exemple. Leurs statues sont exposées sur les places publiques « à la fois pour perpétuer le souvenir de leurs œuvres et afin que la gloire des ancêtres serve d'éperon pour exciter leurs descendants à faire le bien » (p. 196). Voilà qui rappelle la doctrine classique de l'Eglise latine, recommandant l'utilisation des images à des fins pédagogiques. Les images sont bonnes dans la mesure où elles servent à fixer dans la mémoire les épisodes principaux de l'histoire du peuple de Dieu et à exciter la ferveur des fidèles (cf. MENOZZI 1991, p. 73-77). L'exemple est un moyen très privilégié en Utopie parce qu'il est plus doux, plus respectueux d'autrui que la prédication ou l'exhortation fanatique. Les syphogrates, bien que dispensés de travail manuel par la loi, s'y soumettent volontairement pour l'édification de tous (p. 152).

De peinture profane, il n'est fait aucune mention. Il n'y a sans doute pas d'art visuel à attendre car la couleur elle-même est déconsidérée, comme le montre le passage concernant les vêtements. Taillés sur le même patron, ceux-ci ont « partout dans l'île une seule et même couleur, celle de la laine naturelle » (p. 153). Cette mesure provient-elle du souci (bien réel) d'uniformiser la tenue ? Cette explication n'est pas satisfaisante, car ce qui est écarté n'est pas la diversité chromatique, mais bel et bien n'importe quelle teinture, et donc la couleur en tant que telle. C'est pourquoi il est plus juste d'y reconnaître un cas de *chromoclasme* (PASTOUREAU 2002, p. 37 sq. et 85 sq.), c'est-à-dire de rejet de la couleur, comme l'iconoclasme est un rejet de l'image. Ce rejet, dans les deux cas, se fonde sur des raisons autres qu'esthétiques. Les théologiens du Moyen Âge étaient divisés sur la question de la présence de la couleur dans les églises. Les uns assimilaient la couleur à la lumière ; Dieu étant lumière, la couleur était licite. D'autres (Bernard de Clairvaux entre autres) tenaient la couleur pour de la matière et adoptaient envers elle une attitude hostile. Cette explication rend-elle compte du chromoclasme utopien ? Nous ne le pensons pas, pour la raison suivante. Le débat ne porte pas sur le vêtement cultuel, qui paradoxalement est teint (blanc pour les fidèles et bigarré pour les prêtres ; p. 227). La couleur pour le vêtement cultuel remplit une fonction symbolique dans l'expression de mystères cachés. Les mystères divins ne trouvent de juste et licite expression que dans le symbole et non dans la représentation figurée : voilà encore un point commun avec l'iconoclasme byzantin, qui lui aussi ne tolérait que l'usage de symboles comme la croix (sans le Christ) (GRABAR 1984, p. 215-216). Une explication plus plausible du chromoclasme utopien pourrait être celle-ci : la couleur s'ajoute inutilement à son support. Elle est une superfluité, un luxe, un travestissement de la réalité.

Pour résumer, l'image, en Utopie, sert la perfection en représentant des d'hommes modèles, mais renonce à figurer l'absolument irréprésentable, à rendre sensible ce qui doit rester précisément idéal.

\* \* \*

Parmi les autres modes de représentation déconsidérés, on pourrait inclure la monnaie et la loi. Là encore, on est, comme pour l'image divine, dans une idéalité envisagée comme dépassement du sensible, et au nom de laquelle ces systèmes sont jugés défailants.

La société utopienne ignore les échanges monétaires sur son territoire. La « nature propre » des métaux précieux est « bien inférieure à celle du fer, sans lequel les mortels ne pourraient vivre, pas plus qu'ils ne sauraient se passer de l'eau ou du feu » (p. 165). Leur valeur réelle est non pas la valeur d'échange mais la valeur d'usage : toujours le principe de l'adéquation entre chose et représentation de la chose (comme l'adéquation entre pensée et mot dont il a été question plus haut). De par leur nature matérielle, l'or et les autres métaux précieux sont impropres à représenter autre chose qu'eux-mêmes. Pour que les Utopiens n'oublient jamais cette vérité, l'or est destiné aux usages les plus bas (les vases de nuit), les plus abjectes (la corruption des ennemis ou l'embauche de mercenaires), les plus infâmants (les chaînes portées par les esclaves).

Quant à la loi, elle est sous le feu d'une critique sévère. More (qui était juriste, ne l'oublions pas) préconise un système législatif allégé au maximum parce que c'est une condition *sine qua non* de sa transparence. Des lois à tout propos sont sources de confusion, nul ne pouvant suivre une loi qu'il ignore de bonne foi. More fustige au passage l'obscurité et l'ambiguïté des textes législatifs, incompréhensibles pour le commun des mortels tout en

autorisant, par des juristes retors, des interprétations contradictoires, voire contraires à l'esprit de justice. Mais le principal reproche adressé à la loi est qu'elle n'informe pas, qu'elle n'éduque pas. Elle est cantonnée dans une pure fonction de rappel à chacun de son devoir. Enoncer les principes moraux ou fixer les détails pratiques de la vie quotidienne, ce rôle est dévolu à la constitution. C'est à la lumière de la seule raison que les magistrats interprètent les principes théoriques de la morale utopienne pour rendre la justice et régler les conflits. La loi ne joue presque pas le rôle d'intermédiaire entre les principes et l'agir.

\* \* \*

Nous avons essayé de montrer que More a donné un cadre social à la communication parfaite et un cadre communicationnel à sa société idéale. Après lui, on n'envisagera de moins en moins la société idéale sans envisager aussi la communication mise en œuvre par cette société. Il nous semble souhaitable de pousser plus avant la recherche sur utopie et communication. Plusieurs directions s'offrent, l'une étant d'élargir notre lecture communicationnelle à d'autres textes utopiques ou anti-utopiques, et de poursuivre jusqu'à la communication dans des sociétés bien réelles mais prétendument idéales comme les sociétés totalitaires, les milieux concentrationnaires, etc. Une autre serait d'approfondir notre connaissance des rapports entre l'utopie et le religieux, sous le rapport de la communication idéale : pourrait-on dire, à titre d'hypothèse, qu'avec More la communication idéale sort de son lit naturel (le religieux) et qu'elle investit un nouveau territoire (celui de la société parfaite comme œuvre humaine) ? Cela pourrait signifier que, des hautes sphères du religieux et du mythe où elle évoluait (voir par exemple MARKUS 1996, chapitre 4 : « Signs, communication and communities in Augustine's *De Doctrina Christiana*), elle se situerait désormais, grâce à l'utopie, entre ciel et terre. Et qu'avec les interlinguistes du XIX<sup>e</sup> siècle, elle descendrait complètement sur terre, puisque les langues dites a posteriori (le volapük, l'espéranto, etc.) ont été créées dans le but de réconcilier les hommes entre eux. Une troisième direction consisterait à dégager la part d'imaginaire dans la communication réelle, comme certains auteurs ont commencé de le faire. Chacune de ces directions s'annonce prometteuse et devrait nous conforter dans notre conviction que l'utopie est d'un grand intérêt pour les sciences de la communication.

\* \* \*

## REFERENCES

BRETON, Ph., *L'Utopie de la communication, le mythe du village planétaire*, La Découverte / Poche, Paris, 1997 (1<sup>ère</sup> édition 1992)

*Dictionnaire critique de la communication*, sous la direction de Lucien SFEZ, PUF, Paris, 1993

*Dictionnaire encyclopédique de l'information et de la communication*, sous la direction de Bernard LAMIZET et Ahmed SILEM, Ellipses, Paris, 1997

ECO, U., *La Recherche de la langue parfaite dans la culture européenne*, Seuil, « Points » n° 351, Paris, 1994

FLICHY, P., *L'Imaginaire d'Internet*, La Découverte, Paris, 2001

GOIMARD, J., « Science-fiction », in *Dictionnaire critique de la communication*, t. 2, PUF, Paris, 1993, p. 1621-1624

GRABAR, A., *L'Iconoclasme byzantin, le dossier archéologique*, Flammarion, Paris, 1984

*Langages*, « Les Glossolalies », n° 91, coordonné par J.-J. COURTINE, Larousse, Paris, 1988

MARKUS, R.A., *Signs and Meanings, World and Text in Ancient Christianity*, Liverpool University Press, Liverpool, 1996

MATTELART, A., *Histoire de l'utopie planétaire*, La Découverte / Poche, Paris, 2000

MENOZZI, D., *Les Images, l'Eglise et les arts visuels*, Cerf, « Textes en mains », Paris, 1991

MORE, Th., *L'Utopie ou le traité de la meilleure forme de gouvernement*, GF Flammarion, Paris, 1987

OLENDER, M., *Les Langues du paradis, Aryens et Sémites : un couple providentiel*, Seuil, « Points » n° 294, Paris, 1989

PASTOUREAU, M., *Bleu, histoire d'une couleur*, Seuil, « Points » n° P 1028, Paris, 2002

SFEZ, L., Préface à *Quaderni*, « Utopie et imaginaire de la communication », n° 28, 1996, p. 7-10

YAGUELLO, M., *Les Fous du langage, des langues imaginaires et de leurs inventeurs*, Seuil, Paris, 1984

\* \* \*