

## Aventures et mésaventures de l'utopie

Momchil Hristov<sup>1</sup>

---

**Résumé:** L'utopie n'a pas bon cours dans les sciences humaines et sociales en Bulgarie: rarement étudiée, elle est souvent vue comme la matrice de tous les totalitarismes. Dans cet article j'envisage une enquête sur le changement radical qu'a subi la conceptualisation de l'utopie dans les années 1990. Jusqu'à la fin des années 1980 l'utopie constitue – dans le sillage de Engels (*Socialisme utopique et socialisme scientifique*) – un témoignage idéologique de la lutte des opprimés contre les systèmes d'exploitation féodal et bourgeois. Historiens, sociologues et philosophes s'efforçaient de détacher le contexte concret de luttes sociales qui donnait corps à des textes utopiques comme ceux de Thomas More ou Tommaso Campanella. A la fin de l'époque de la Perestroïka et au début de la «transition» du «socialisme développé» à l'«économie de marché», une mutation affecte le thème de l'utopie: à la place d'une multiplicité historique et hétérogène de projets utopiques s'instaure l'intérêt pour l'Utopie en tant que telle. De nombreux chercheurs tentent – souvent dans un même effort – de dégager son noyau théorique et politique, ainsi que son essence destructrice (ultra-rationaliste ou irrationnelle, selon le cas), afin d'analyser les structures du régime socialiste et de les dénoncer comme inhumaines. En un mot, la figure de George Orwell remplace celle de Friedrich Engels comme maître penseur. Dans cette étude j'envisage d'entreprendre une archéologie de ce remplacement dans le domaine des sciences humaines et sociales en Bulgarie en transition. Plus particulièrement, je me propose d'analyser la formation de l'«inconscient positif» (Foucault) de cette époque qui, quoique souvent invisible pour les acteurs, n'en fait pas moins partie du discours scientifique et organise ses concepts, objets et domaines de recherche. Je pars de l'hypothèse que dans le cas de l'utopie, c'est cette série de présupposés non articulés (et non explicités) sur son essence qui va affecter les études sur l'époque socialiste en introduisant en leur sein le paradigme du «totalitarisme».

**Mots-clés:** utopie, anti-utopie, socialisme, totalitarisme, sciences humaines et sociales, Bulgarie, transition

La place qu'occupe l'utopie dans l'étude des sociétés socialistes est devenue à la fois un lieu commun et une source de disputes et de malentendus. Souvent abordée comme la clé d'explication de tout gouvernement socialiste et notamment des ceux, issus de la Révolution d'octobre 1917, l'utopie semble intimement liée à tout effort de construction politique d'une société fondée sur l'abolition de la propriété privée capitaliste et sur l'égalité

---

1. Université de Sofia, Département de sociologie. E-mail: momchilhrist@gmail.com

économique et politique. De nombreux chercheurs se sont efforcés de montrer soit les racines utopiques de l'arrivée des bolcheviks au pouvoir, soit les projets utopiques qui ont pris place dans les années suivant la Révolution d'octobre; soit, enfin, la chute des régimes socialistes au début des années 1990 comme une «fin de l'utopie» survenue avec la fin de la «machinerie totalitaire» (Kolakowski, 1982; 1992), identifiant par là tout Etat socialiste réel à une utopie totalitaire. Ainsi, comme utopiques sont qualifiés tour à tour idéologies, politiques (la «haute» politique et les politiques au jour le jour), économie, culture (la «haute» culture et les cultures populaires), art, théâtre, urbanisme, langage, sentiments, décoration, vêtements, gestes, mythes, rituels, symboles. Utopiques seraient, par exemple, les projets de meubles et d'ustensiles des constructivistes russes, qui voulaient détruire le caractère aliénant des objets du monde bourgeois; les logements collectifs et les grands ensembles urbains; l'urbanisation socialiste et les projets de désurbanisation des architectes d'avant-garde comme Nikolay Milyutin; la collectivisation staliniste et la résistance contre elle de la part des paysans qui baseraient leur réticence sur leurs propres utopies populaires (Stites, 1988; Groys, 1992; Paperny, 2002; Buck-Morss, 2002). Utopistes seraient les chefs du Parti bolchevik, les apparatchiks et les intellectuels d'avant-garde, Lénine, son entourage et les masses, Staline et les artistes réprimés par sa politique de terreur. De manière générale, utopiennes seraient «la pensée et la culture russes» des dix derniers siècles (Heller, Niqueux, 1995). Bref, l'utopie c'est le pilier épistémique qui tente de réunir toute l'hétérogénéité de l'expérience soviétique et ses antécédents. Mais souvent elle est aussi un thème politique qui rassemble autour de lui tous les fossoyeurs du socialisme et/ou du bolchevisme ou simplement de tout «collectivisme» – de Berdiaev à l'antimarxisme, d'Orwell à l'anticommunisme, en passant par Friedrich von Hayek et Karl Popper. Dans ce sens la qualification d'utopique est devenue une manière de disqualifier tout «planisme» (Hayek, 1985, pp. 24-30) qui tenterait de libérer les masses de la pauvreté et du besoin, car par là il serait nécessairement condamné à sacrifier la liberté individuelle et à recourir systématiquement à la violence (Popper, 1986) pour subjuguier un monde social ontologiquement «imparfait» (Djilas, 1994) à un schéma rationnel, à une «idée». En voulant instaurer le bonheur universel par une organisation «parfaite» du monde sociale, toute utopie (socialiste) serait vouée à multiplier les maux et la misère, à aggraver la souffrance humaine<sup>1</sup>.

Dans cet article je n'ai pas l'intention de compléter ici la liste de sujets et d'objets utopiques, ni de démêler la polysémie du terme. Au lieu de prononcer sur la nature supposée utopique du socialisme, je questionnerai l'histoire de l'équation entre utopie et «socialisme d'Etat» en me concentrant sur les transformations conceptuelles dans les sciences humaines et sociales en Bulgarie et plus précisément sur l'évolution qu'ont subie ces dernières au tournant des années 1990 avec l'effondrement du modèle soviétique et la «victoire» de la démocratie libérale et de l'économie de marché. La question que je me pose est plutôt comment et à partir de quel moment les chercheurs bulgares ont commencé à associer le gouvernement socialiste – qu'ils connaissaient de près, dans leur vie quotidienne et dans leurs pratiques professionnelles – avec la structure (la mentalité, la pensée, le pouvoir) de l'utopie. Autrement dit, je m'intéresse au statut épistémique que les sciences humaines et sociales bulgares ont conféré à la notion d'utopie afin de comprendre, expliquer, voire dénoncer la réalité du dit «socialisme réellement existant» et de

1. Pour une critique de telles conceptions de l'utopie qui abondent dans le contexte des années qui suivent la chute des régimes socialistes, voir Kumar, 1993.

ce qui s'est avéré y être lié – l'idéologie marxiste-léniniste, l'appareil bureaucratique, les politiques économiques, etc. Dans ce sens, je m'intéresse aux ruptures épistémologiques au sein de ce champ de savoir qui ont survenu avec la réinterprétation du thème de l'utopie. Car, disons-le d'emblée: si jusqu'aux années 1980 l'utopie est vue comme un témoignage idéologique de la lutte historique des opprimés contre les systèmes d'exploitation féodale et bourgeois, après l'effondrement du régime socialiste elle change résolument de statut et commence à apparaître aux yeux des chercheurs comme la matrice du «totalitarisme» et par là comme la vérité cachée de l'Etat socialiste. Plus précisément encore, jusqu'à l'époque de la Pérestroïka l'utopie est encore un texte, une caractéristique d'une multiplicité de textes historiques qui reflètent des tactiques et des projets d'émancipation des masses populaires. Après cet événement charnière son sens glisse lentement et elle commence à refléter une pratique totalitaire de pouvoir, un mécanisme d'opprimer et de manipuler les masses. Autrement dit, avant la toute fin de 1989 et au début de 1990 – le moment de la destitution de Todor Jivkov comme chef du Parti communiste bulgare et la réinvention de ce dernier en Parti socialiste: moment accepté comme inaugural de la période de la «transition» en Bulgarie – l'utopie avait déjà commencé à changer de statut. Petit à petit, dans les structures cognitives des sciences humaines et sociales s'introduisent des oppositions fondatrices de la pensée libérale comme Etat contre individu et/ou société civile, idéologie englobante contre savoir spécifique, égalitarisme tyrannique contre liberté individuelle, etc. Ces oppositions – quoique rarement explicitées par les chercheurs et souvent invisibles pour leurs usagers scientifiques – forment le socle épistémologique des sciences humaines et sociales et fonctionnent comme leur «inconscient positif» (Foucault, 1994, p. 9) en organisant concepts, objets et domaines de recherche<sup>1</sup>. Mais ce schéma conceptuel constitue aussi une base politique qui oriente les sciences humaines et sociales dans l'exercice de leur fonction critique, cette fois mobilisée contre le socialisme d'Etat et ses pratiques de gouvernement et d'organisation sociale, en suivant le paradigme du «totalitarisme»<sup>2</sup>. Dans l'étude qui suit, je me pose également la question de l'implémentation de ce paradigme, avec son appareillage conceptuel et son éthos anti-socialiste, dans le champ des sciences humaines et sociales en Bulgarie. Dans ce sens, l'histoire de ce champ lors de la période de sa «transition», pourrait être lue comme une longue série de tentatives de se débarrasser de l'héritage conceptuel et éthico-politique de la tradition socialiste soviétique et de dénoncer l'expérience du «socialisme d'Etat» à travers la réinterprétation de sa réalité par une compréhension noire de l'utopie.

Pour faire surgir les transformations du sens et du contenu de la notion d'utopie, je me concentre sur un corpus hétérogène de textes qui s'étend des articles sociologiques aux essais philosophiques, en passant par la littérature, l'histoire des idées et l'analyse politique. Un intérêt particulier représente la réception d'auteurs connus – ou reconnu, malgré eux, – pour leur critique virulente de l'utopie et du marxisme comme George Orwell; je m'efforce de faire apparaître les liens entre le roman dystopique et l'analyse sociale. Cependant, cette entreprise nécessite un détour historique par la tradition interprétative qui précède le tournant épistémico-politique des années 1990 et qui se profile en

- 
1. Pour une approche emblématique sur l'inconscient positif dans les études historiques sur l'URSS et les sociétés socialistes voir Krylova, 2000.
  2. Dans la masse d'études sur la formation et les enjeux du paradigme du «totalitarisme», je voudrais attirer l'attention notamment sur les travaux critiques de Kotkin, 1995; Fitzpatrick, 2000; Hellbeck, 2000; Losurdo, 2004; Deyanova, 2009.

fort contraste avec lui: pour bien délimiter la spécificité dont les sciences humaines et sociales ont vécu l'effondrement du régime socialiste et l'avènement du régime hétéroclite de démocratie libérale et marché capitaliste, je vais me focaliser, dans un premier temps, sur la conceptualisation des relations entre utopie et socialisme dans ces sciences avant 1989.

## Le socialisme comme science et comme utopie

La première association connue entre socialisme et utopie naît sous la plume de Friedrich Engels dans sa brochure *Socialisme utopique et socialisme scientifique* (1880), extraite de son livre *Anti-Dühring* (1878). Dans ce petit texte destiné à populariser la méthode du matérialisme dialectique, Engels s'efforce de retracer l'histoire des idées et des pratiques pour une organisation socialiste et communiste de la société en remontant aux origines du capitalisme comme mode de production à la fin du 15<sup>e</sup> et au début du 16<sup>e</sup> siècle. Cette esquisse généalogique a une double fonction: d'inscrire la pratique et l'analyse socialistes de la fin du 19<sup>e</sup> siècle sur une longue tradition de réflexion politique, riche d'idées et de leçons; ainsi que de distinguer la vision socialiste, qui soit adéquate à la réalité et donc capable d'une transformation réelle de la société et d'une abolition du mode de production capitaliste, de ses précurseurs «fantaisistes» que Engels regroupe sous l'étiquette du «socialisme utopique». Comme il l'explique lui-même, le socialisme de la fin du 19<sup>e</sup> siècle est une expression théorique de la lutte des classes actuelle. Cependant, en tant que «théorie nouvelle», il «a dû d'abord se rattacher au fonds d'idées préexistant si profondément que ses racines plongent dans les faits économiques» (Engels [1880], 1950, p. 33): il est tout aussi le résultat de la critique d'une conjoncture économique que le prolongement de l'héritage de la critique philosophique de l'injustice sociale. L'histoire de cet héritage remonte, selon Engels, au 16<sup>e</sup> siècle et à la Réforme, s'étend aux philosophes français des Lumières, en passant par le rationalisme cartésien, pour aboutir aux «trois grands utopistes» – Saint-Simon, Charles Fourier et Robert Owen. Dans cette panoplie d'idées ce qu'attire son attention ce sont ces «tendances» théoriques qui manifestent les «intérêts des diverses classes laborieuses», des salariés, des exploités – paysans, petits artisans, ouvriers, comme précurseurs du prolétariat industriel.

Ce que retient Engels des mouvements contestataires présocialistes, c'est l'effort révolutionnaire dans la théorie. Il s'esquisse d'abord comme des «peintures utopiques» (souvent associées à *L'Utopie* de Thomas More et à *La cité du soleil* de Tommaso Campanella) et aboutit à la critique rationaliste des inégalités économiques et à l'idée de l'abolition de la propriété privée. Pourtant, comme la classe ouvrière est encore *in statu nascendi* et ne peut pas exprimer son point de vue, les théories égalitaires virent à un «communisme ascétique» et à un «égalitarisme grossier» ou tout simplement expriment les intérêts de la bourgeoisie. Ce que critique Engels dans les théories présocialistes c'est leur prétendu rationalisme (qui s'avère n'être «rien d'autre que l'entendement idéalisé du citoyen de la classe moyenne»), leur incapacité de reconnaître la réalité de la lutte des classes ou la classe ouvrière comme moteur de la révolution socialiste. Des auteurs comme Saint-Simon, Owen ou Fourier sont pour Engels des idéalistes qui veulent libérer toute l'humanité par le seul instrument de la raison et donc par leurs propres modèles d'organisation sociale. C'est aussi ce qui les rend «utopistes»: en niant la réalité historique des contradictions entre forces productives et relations de productions ainsi que les conditions

historiques de leur résolution nécessaire, leurs «systèmes sociaux», aussi détaillés qu'ils soient, sont néanmoins condamnés à «se perdre dans la fantaisie pure». Seule la méthode dialectique pourrait donner au socialisme son contenu réaliste et le transformer en science. En d'autres termes, la qualification d'utopisme vise à disqualifier tout volontarisme dans la politique, toute tentative de transformation radicale de la société, qui entend cette dernière comme une simple conformation aux éternels principes de la «raison», car selon ces utopistes si le monde est injuste, c'est parce que son organisation est irrationnelle.

Il est donc évident que Engels n'utilise pas le terme «utopie» pour condamner les projets des «fondateurs du socialisme»: au contraire, non seulement il ne nie pas l'importance des idées égalitaristes comme l'abolition de la propriété privée (présente dans presque tous les auteurs de ce courant de pensée), l'élimination des privilèges de classe, la suppression de l'opposition entre riches et pauvres, etc., mais il en perçoit les fondements théoriques du socialisme moderne. Dans les écrits des «trois grands utopistes», Engels retrouve des «idées de génie» qui «contiennent en germe» «les idées des socialistes postérieurs». Seulement, la mise en pratique de ces plans et projets dans la réalité sociale et économique ne pourrait avoir lieu que dans des conditions historiques précises où le prolétariat se sera pleinement développé comme une classe et aura fait jour «la possibilité d'assurer au moyen de la production sociale, à tous les membres de la société [...] l'épanouissement et l'exercice libres et complets de leurs dispositions physiques et intellectuelles».

Autrement dit, dans son pamphlet Engels ne conçoit pas le terme «utopie» sur un simple plan négatif mais à travers une opération dialectique (Suvin, 2006) dont l'enjeu est à la fois d'approprier la «largeur de vues géniale» du socialisme utopique – ses critiques de la société bourgeoise et du capitalisme, ses projets d'organisation sociale égalitaire, ses anticipations d'une politique socialiste: bref, l'imaginaire social révolutionnaire – et de renoncer aux stratégies irréalistes de mise en pratique de cet imaginaire. Ce qui est désigné comme «utopique» n'est pas une idée – au contraire, les idées des auteurs «utopistes» sont d'une grande importance pour l'orientation de la lutte socialiste qui attend la formation du prolétariat comme classe. Il s'agit plutôt d'une mise en pratique virtuelle de ces idées qui ne pourrait avoir lieu dans les conditions historiques de leur formulation. Les auteurs de ces projets de société n'envisagent pas leur réalisation par l'action politique et comptent seulement les faire adopter par les classes aisées.

L'utopie niée et dénigrée comme une pure fantasmagorie infantile par la tradition marxiste? Loin de là, son sens de construction d'une portée révolutionnaire va s'imposer comme un monument littéraire de la lutte populaire pour l'émancipation de l'exploitation capitaliste. A travers la perspective analytique d'Engels, l'utopie va même coloniser des régions de la pensée politique et sociale qui ne correspondent pas aux signes distinctifs du genre littéraire qu'on qualifie habituellement ainsi, pour inventer rétroactivement un héritage historique du socialisme moderne dont le contenu ne cesse de croître. Le nombre de textes qui sont vus comme portant en germes les idées socialistes se multiplie grâce au remaniement du thème de l'utopique effectué par les fondateurs du socialisme scientifique. La raison principale étant la présence constante de «propositions» socialistes comme la critique des inégalités sociales et des formes d'oppression politique et économique qui les sous-tendent, l'abolition de la propriété privée, la distribution égalitaires

1. Ce qui semble être le verdict prononcé au début des années 2000 par l'un des détracteurs de la tradition historico-matérialiste dans l'étude de l'utopie (Kiossev, 2003)

des biens et la fin de l'exploitation, l'émancipation collective, etc. A tel point, que y sont inclus des auteurs qui non seulement n'ont jamais écrit des «utopies», proprement dit, mais se sont pratiquement engagés dans la révolution communiste, comme un Gracchus Babeuf, ou des auteurs comme Saint-Simon, Owen et Fourier qui ont délibérément consacré leurs efforts scientifiques à minutieusement calculer les étapes et les coûts de la réalisation de leurs projets de justice sociale. En les traitant de «grands utopistes», Engels va profondément réorienter la réception de leurs œuvres, qui réapparaîtront comme des exemples de l'utopie sociale au 19<sup>e</sup> siècle. Par l'ensemble de ses opérations théoriques, il trace les grandes lignes d'un paradigme d'étude de l'utopie qui, à l'aide de la méthode du matérialisme historique, contextualise œuvres et auteurs dans la réalité historique du développement du capitalisme et de la lutte des classes, qui lui est concomitante et consubstantielle.

## L'utopie rechargée

C'est ce même paradigme qui va s'encaster durablement dans l'approche que les sciences humaines et sociales en Bulgarie vont pratiquer à l'égard de l'utopie, qui – malgré cette influence d'autorité – restera jusqu'aux années 1980 un thème relativement marginal. Néanmoins, et dans le sillage de Engels, ce thème fait apparaître de nouvelles positivités historiques, et permet d'approfondir la compréhension du développement du capitalisme en Europe. Certes, l'utopie est associée étroitement au socialisme naissant et son analyse s'effectue sur la surface téléologique du passage presque inéluctable à la scientificité révolutionnaire. Cela est particulièrement visible dans le mode de publication, pour la première fois, des traductions bulgares de textes originaux comme *L'Utopie* de More, *La cité du soleil* de Campanella, *Le manifeste des plébéiens* de Babeuf, *Le nouveau monde* de Fourier, des extraits des œuvres de Robert Owen et de Saint-Simon: de 1970 à 1980 ces textes sont édités, en format «poche» et à couverture rigide, dans une collection spéciale des Editions du Parti communiste bulgare (*Partizdat*) qui porte le titre significatif «Précurseurs du communisme scientifique».

Au premier regard, la fonction de cette collection est de former les jeunes communistes, d'éclairer le regard sur les fondements historiques de la construction du socialisme déjà en cours, à travers l'expérience de la lecture des écrits authentiques (sous la conduite théorique des préfaces rédigées par des spécialistes en marxisme-léninisme), de montrer, enfin, la ténacité de «l'idéal communiste» (Davidov, 1977) à travers les siècles et dans les moments les plus sombres pour les classes populaires. Bien entendu, cette formation politique est orientée par l'interprétation matérialiste du texte et de son contexte. De manière générale, les travaux inscrits dans le courant du socialisme utopique proviennent des contradictions sociales caractéristiques du féodalisme tardif et représentent une «réaction naturelle des paysans et des éléments plébéiens dans la ville contre l'inégalité et l'exploitation de l'homme par l'homme», comme le stipule l'article «Socialisme utopique» de la *Courte encyclopédie bulgare* (1969).

Les premiers traités utopiques sont vus comme reflétant les conflits de classes entre la bourgeoisie naissante et l'aristocratie féodale, caractéristiques de la crise des formes sociales et économiques du Moyen âge; leurs origines remontent à la formation de nouvelles relations sociales pendant la transition du féodalisme au capitalisme. Bref, ce sont des «formes idéologiques» spécifiques de la «Renaissance européenne». Toutefois, leur critique

virulente non seulement du pouvoir institué et de la religion institutionnalisée, mais aussi des nouvelles tendances politico-économiques, les transforment en armes de bataille contre les classes dominantes. Les projets de sociétés communistes fondées sur la propriété commune, le travail en commun et l'absence d'exploitation, le libre développement de chaque individu, la liberté de religion ou l'égalité entre les sexes – ces projets-là sont analysés comme relevant d'une interprétation radicale du thème humaniste du bien commun et représentent «la complexité de la nature de classe» du courant humanisme lui-même (Ossinovskii, 1978, p. 4) qui dépasse l'intérêt étroit de la bourgeoisie et parfois exprime les aspirations et les espoirs du «pré-prolétariat» en processus de formation<sup>1</sup>.

Ainsi, par exemple, le petit ouvrage de More n'est rien d'autre qu'«un reflet des aspirations et des luttes des masses populaires» (Davidov, 1970, p. 10). Plus concrètement, dans son versant critique (représenté notamment dans la première partie du livre), il fait apparaître les origines du capitalisme en Angleterre, à travers le développement des manufactures de laine et la formation des premières sociétés de commerce, et dénonce les méthodes violentes de l'«accumulation primitive du capital» (selon la notion de Marx), en mettant l'accent sur l'expropriation prédatrice des populations campagnardes par la pratique des enclosures des terres arables et la transformation de ces dernières en pâturages de moutons pour la production de laine brute, destinée à l'industrie (processus représenté dans *L'Utopie* par l'allégorie des moutons qui mangent des hommes). Ce processus de privatisation de la propriété communale engendrerait à la fois une paupérisation massive de la population paysanne et une propriété privée capitaliste que Marx avait déjà analysé lui-même, en se servant de More comme d'un témoin perspicace (Marx, 1993, pp. 810, 827-828). Ce qui aurait conduit More à donner une expression communiste de son «idéal humaniste pour justice sociale et égalité à l'échelle de toute l'humanité» (Davidov, 1970, p. 22). La forme de roman utopique proviendrait de l'immaturité des conditions historiques à instaurer en pratique ces principes politiques qui devraient attendre l'apparition du socialisme scientifique pour être effectués «par les centaines de millions de travailleurs dans les pays du socialisme vainquant» en suivant l'exemple de l'Union soviétique (Davidov, 1970, p. 24).

Ceci étant dit, et dans un deuxième plan, la redécouverte de l'héritage utopiste dans le champ des sciences humaines et sociales et Bulgarie des années 1970, vise un cible plus populaire que le publique restreint des spécialistes, à savoir une réactivation générale de l'imaginaire communiste dans un contexte de construction de la société socialiste. La seule publication du roman de More s'élève à 10.000 exemplaires! L'accent de la réception de cet héritage est mis aussi sur leurs articulations concrètes comme: l'éducation gratuite et de qualité pour les enfants des ouvriers, les logements hygiéniques pour tous les travailleurs, l'organisation égalitaire du travail industriel, la réduction du temps de travail, la production coopérative (des idées qu'on trouve chez Robert Owen) (Davidov, 1977, pp. 192-194). De même, l'émancipation du prolétariat, la centralisation et la planification de la production économique, la conversion de la politique en science de gouvernement des «choses» économiques et la disparition de l'Etat comme un instrument de violence de classe (qu'on rencontre chez Saint-Simon) (Davidov, 1972, pp. 14-16); la transformation du travail en plaisir, la fin de la spécialisation étroite et le développement

1. En Bulgarie l'interprétation matérialiste de l'utopie est largement inspirée par les travaux des chercheurs soviétiques qui constituent toute une école, riche de découvertes et de débats, et mériterait à elle seule une étude approfondie.

harmonieux de la personnalité parallèlement avec l'augmentation de la productivité (selon Fourier) (Mitev, 1975, pp. 18-22). S'ouvre ainsi un espace d'usages possibles de pensées qualifiées d'utopiques mais dont le temps de réalisation est déjà venu. Ces usages sont justifiés par des exemples tirés de Marx, Engels ou Lénine qui avaient fait appel aux «socialistes utopistes», pour disposer de moyens théoriques facilitant la compréhension d'une situation ou sa transformation politique (Davidov, 1972, p. 15; Davidov, 1977, p. 194; Mitev, 1975, pp. 30-34, 42). Le message est claire: les utopies sont plus que jamais d'actualité<sup>1</sup>.

Elles le sont aussi dans un autre sens. Leur réactivation au sein du marxisme se fait dans une «situation de lutte idéologique aiguë» (Davidov, 1972, p. 5) entre le monde capitaliste et le mouvement socialiste. Dans cette situation l'enjeu n'est rien de moins que le «développement de la théorie marxiste-léniniste» et cela passe par une «étude approfondie des sources du socialisme utopique». Dans ce contexte de conflit politique global, la lutte idéologique affecte le sens et le contenu des écrits des penseurs utopiques et les fixe selon les intérêts de la partie qui les approprie. Ainsi, par exemple, l'«idéologie bourgeoise» représente Owen comme un «philanthrope», érige Saint-Simon en inventeur du «capitalisme populaire» et en «prophète génial du post-industrialisme»<sup>2</sup>, et de son côté Thomas More est canonisé par l'Église catholique en 1935. Le sens de ces entreprises interprétatives est analysé par les chercheurs socialistes comme une «tentative à réconcilier les contradictions de la société capitaliste contemporaine, à affaiblir la lutte des classes et à renouveler les fondements idéels» (Levandovski, 1977, p. 313) du capitalisme vacillant. La réponse socialiste sera de réapproprier les penseurs utopistes et de relancer leurs critiques du capitalisme en montrant qu'elles sont toujours en vigueur. Mais à travers cette tactique, les sciences humaines et sociales bulgares seront obligées à redonner vie à l'utopie elle-même et à ressusciter son élan vers l'égalité démocratique, sans distinction de classe, comme une arme politique.

## De l'utopie à l'anti-utopie

Un nouveau rapprochement entre utopie et socialisme s'opère à la toute fin des années 1980. Cette fois la tâche principale est de découvrir l'utopisme immanent aux sociétés socialistes «réellement existantes», mais à travers une clé analytique nouvelle, à savoir le roman dystopique du 20<sup>e</sup> siècle. Au tournant de l'année 1990 sont publiés pour la première fois en langue bulgare des classiques de ce genre: *1984* de George Orwell sort en décembre 1989, *Le meilleur des mondes* d'Aldous Huxley en janvier 1990, et au mois de mars la même année<sup>3</sup> voit le jour une anthologie qui comprend *R.U.R.* de Karel Čapek, *Nous autres* d'Eugène Zamiatine, *La ferme des animaux* d'Orwell, et *Fahrenheit 451* de Ray

1. Comme le souligne le sociologue Pétrar-Emil Mitev par rapport aux œuvres de Fourier, elles «doivent être périodiquement nettoyées de la poussière. Les nouvelles positions historiques montrent leur fraîcheur sous un angle inédit» (Mitev, 1975, p. 42).
2. Selon la formule du sociologue américain Daniel Bell; voir Levandovski, 1977, p. 313.
3. Il faut quand même noter que le travail sur l'anthologie en question et sur le roman de Huxley – traductions et préfaces – est achevé, dans le premier cas au mois d'août, et dans le deuxième cas au mois d'octobre 1989, c'est-à-dire avant le 10 novembre et la destitution de Jivkov qui déclenchera une série d'événements où sera mis en cause le pouvoir du Parti communiste et le marxisme comme son idéologie et moyen de propagande utopiste. Comme nous allons le voir plus loin, ce détail de temporalité est symptomatique pour la forme conceptuelle et idéologique de la première réception de ces romans.

Bradbury – des «exemples célèbres de l'anti-utopie» (comme l'expliquent les éditeurs). Le titre de cette anthologie – *Soleil noir* – est bien révélateur du changement épistémique dans la conception de l'utopie: dès lors, il s'agit de montrer le versant inquiétant, voire «pessimiste» de toute recherche de perfection sociale et de toute tentative de réalisation des idéaux d'une existence en «harmonie».

Le propre de toute utopie est d'être «impossible», explique dans sa préface du *Soleil noir* l'anthropologue Ivaylo Ditchev (1990, p. 7). Le danger pour l'humanité commence lorsque quelqu'un – «le théoricien utopiste» – essaie de «réparer le monde» de ses maux. La recherche pratique d'une «société idéale» engendre des «cauchemars» réels, «l'utopie incarnée se transforme en anti-utopie». Cela est dû à une «contradiction fondamentale» inhérente à toute utopie: «elle vise la libération de l'homme, mais le moyen pour aboutir à cette fin [est] une concentration sans précédent de pouvoir» (*ibidem*, p. 6). De la même manière, l'application pratique du principe de l'égalité entre tous les membres de la société, qui aurait dû mettre fin à toute domination, produit nécessairement une clique de puissants (les cochons dans la *Ferme*, la caste des alphas dans *Le meilleur des mondes*) ou un chef (le *Big brother* orwellien, le *Bienfaiteur* de *Zamiatine*) et sacrifie l'«homme» au profit d'un monde où tous les individus se ressemblent, sont indistincts et interchangeables (encore 1984; les hommes-numéros de *Nous autres*) – des êtres «privés de leur Moi» et sans âme (*ibidem*, pp. 11-12). Placé dans des conditions d'existence égales pour tous, l'homme particulier «perd son caractère unique»; ses valeurs, ses ambitions, ses besoins sont «manipulés» par les institutions. De par leur fonction intermédiaire, ces dernières, au lieu de créer des liens sociaux et de rendre la vie sociale possible, exproprient les humains de leurs traits essentiels, de leur mémoire, de leur biographie, de leur langue, du contact immédiat, et donc «authentique», entre Moi et l'Autre. L'amour devient impossible, le bonheur – «une corvée» (*ibidem*, p. 14). L'utopisme comme une tentative de transformation du monde social selon les «principes de la raison» crée une société «homogène» où l'égalité se révèle comme «une aliénation égale pour tous», et où chacun est soumis à la logique du commun, lui-même vampirisé par les «institutions». L'utopie sociale vire à la «société totalitaire». Car, à en croire Ditchev, toute société totalitaire est utopique de par l'imposition d'un seul principe à la totalité des choses et des actions. Ainsi s'esquisse une conceptualisation de la nature totalitaire de l'utopie.

L'utopie ne représente plus un moteur d'émancipation sociale; elle est un mécanisme rationnel de «concentration de pouvoir», un «laboratoire» où on expérimente sur des êtres humains et dont le résultat est le sacrifice de la liberté au profit de l'égalité, de l'amour au profit de la santé publique. Les exemples de la tendance totalitaire de toute utopie se profilent selon Ditchev de Platon à Pol Pot, en passant par More, Campanella, Babeuf, Saint-Simon, Owen et Staline; utopique serait aussi la logique qui mène aux camps de concentration et aux chambres à gaz nazis. C'est une «machine à égalité» (Ditchev, 1989, p. 6) qui nivèle, aliène, piétine et finalement sacrifie l'homme concret au nom de la perfection sociale, d'un «utopique demain». L'enjeu de la réception des romans dystopiques, cadrée par Ditchev, est précisément de montrer cette nature terrifiante de l'utopie et de son influence destructrice dans l'histoire mondiale, pour prévenir l'humanité des dangers mortels de l'égalité, de la raison, de la technologie et de la science. Les conclusions tirées dans les préfaces vont vers un refus éthico-analytique de toute tentative politique qui repose sur les postulats des utopies historiques, et témoignent d'une attitude proprement anti-utopique.

La notion d'utopie change de contenu et dorénavant désigne une tentative pratique d'organisation «parfaite», «idéale» de la société, une sorte de paradis terrestre. L'utopie

n'est plus ce qu'elle était pour la tradition historico-matérialiste: une critique politique des inégalités sociales qui exprime des tendances révolutionnaires vers un monde, non pas parfait, mais «meilleur», sans inégalités et institutions qui les sous-tendent (comme la propriété privé capitaliste); une arme politique dans la lutte des classes. Maintenant elle devient une technologie de répression, produit de l'hypertrophie de la raison qui voudrait une soumission totale du monde à ses principes au cours de la réalisation d'un idéal (l'égalité, la liberté collective). Elle serait bonne, lorsqu'elle se bornerait à être une critique du monde présent; elle deviendrait mauvaise, quand quelqu'un s'efforcerait de le changer, en suivant cette critique (Ditchev, 1990, p. 7), car cela mènerait nécessairement à une fin apocalyptique de l'histoire, à une catastrophe sans fin. Mais alors, pourquoi critiquer?

S'esquissent ainsi, à la fin des années 1980, les grands contours d'une identification du socialisme au phénomène totalitaire, ou plutôt d'une démarche critique, au sein des sciences humaines et sociales, qui démasque tout gouvernement socialiste comme totalitaire, c'est-à-dire, comme produisant des systèmes de contrôle total des individus. Le moyen conceptuel qui rend possible cette démarche, c'est la réinterprétation anti-utopique du thème de l'utopie à la lumière des fictions dystopiques qui ont fonctionné comme machines de guerre littéraires lors de la Guerre froide contre le communisme (White, 2019). Ces histoires romanesques d'un futur inhumain sont présentées comme des descriptions hyperboliques d'une réalité sociale. Dans les préfaces de Ditchev, on est ramené à voir en celles-ci la terreur et les purges de l'époque staliniste; dans la *novlangue* et la réécriture du passé chez Orwell, on lirait le pouvoir idéologique de l'Etat socialiste; dans les habitations de verre chez Zamiatine, on déchiffrerait la standardisation des conditions de vie des masses et la surveillance omniprésente, ainsi que l'écrasante solitude de l'individu et l'éradication de la sphère privée, après l'abolition de la propriété privée; dans la mise en feu des livres chez Bradbury, on devrait reconnaître non pas les autodafés nazis, mais les pratiques de censure du jdanovisme (Ditchev, 1990, p. 11).

A travers les fictions dystopiques s'enracinent, petit à petit, les catégories du paradigme du «totalitarisme» propre à la critique politique du socialisme après la Seconde guerre mondiale. La réception de ces romans introduit les traits caractéristiques d'une «dictature totalitaire», identifiés dans les années 1950 par les politologues américains Carl Friedrich et Zbigniew Brzezinski – idéologie, système d'un parti unique, terreur policière, monopole étatique sur les moyens d'information, propagande et économie planifiée. Plus fondamentalement encore, s'introduisent des préceptes idéologiques propres à la critique libérale du communisme et de la Révolution russe en tant qu'exemples typiques de l'«utopisme» en politique: l'horreur de la planification économique et l'écrasement de la liberté individuelle (chez Hayek), la nature violente de l'utopie avec son désir d'aboutir à l'égalité et à la justice sociale par la soumission de la réalité humaine et sociale à un plan scientifique rationnel et par la conviction sociologique que les individus sont formés par des forces sociales externes (chez Popper), l'avènement d'une «tyrannie de la majorité» (Tocqueville) comme un pendant de l'égalitarisme démocratique<sup>1</sup>. On y retrouve aussi les bases d'une généalogie conservatrice du socialisme comme totalitarisme: l'idée d'un philosophe comme Berdiaev (1935, pp. 238, 273) que l'utopie qui se veut libératrice, se

1. Comme le formule au milieu des années 1990 un chercheur avisé, «aux moyens de la fiction les dystopies font ce que font, aux moyens de la philosophie, Popper, Hayek, Oakshott, Dahrendorf et d'autres penseurs libéraux» (Donskis, 1996, p. 197).

caractérise par une «démence rationaliste» et «créé une tyrannie nouvelle et encore plus amère»; sa conviction – avec l'exemple de la Révolution russe en tête, – que le 20<sup>e</sup> siècle a rendu «réalisables» les utopies d'«un ordre social parfait» (Berdiaev, 1927, p. 264), et que cela représente «une réelle menace aux peuples chrétiens» (Berdiaev, 1933, p. 70); la condamnation de la pensée utopique et de ses avatars – les philosophes matérialistes du 18<sup>e</sup> siècle comme Morelly, Mably, Holbach, Rousseau, et les jacobins – par un historien comme Jacob L. Talmon (1952; 1957) selon qui cette pensée engendre toute «coercition totalitaire», de par son désir de réconcilier la tension ontologique entre la liberté humaine et la cohésion sociale; sa dénonciation de l'«homme abstrait» des droits de l'homme et de la Révolution française qui seraient le produit d'une sacralisation de la «Raison» comme la seule vérité et se trouveraient à l'origine du déclin de la religion et à l'ascension de la «démocratie totalitaire»<sup>1</sup>. D'où la conviction de Talmon que l'utopie est le simulacre sécularisé de la religion, et ses architectes – des prophètes d'un messianisme profane, des fanatiques en politique.

Toutefois, et pour le moment, le nouveau statut du thème de l'utopie comme clé d'explication du phénomène totalitaire n'affecte pas les sociétés et les États socialistes actuels. Dans sa préface du roman de Huxley, le littéraire Krastan Diankov est persuadé qu'«à l'instar de *Zamiatine*», *Le meilleur des mondes* fonctionne comme une alerte sur les dangers inhérents de la science et de la technologie qui pourraient asservir l'homme moderne, mais qu'«aujourd'hui, dans un monde encore plus stable et équilibré, plus tranquille et plus sage», la pronostic anti-utopique de Huxley dessine le «portrait d'un monde terriblement dépassé» (Diankov, 1990, pp. 8-9). Chez Ditchev, le totalitarisme utopique est à la fois relégué au passé staliniste et propre à l'«esprit rationaliste» de l'âge moderne. L'époque poststaliniennne d'après 1956 est qualifiée comme un «retour aux valeurs humaines», où la «coexistence paisible» entre les mondes capitaliste et socialiste témoigne d'un dépassement des mécanismes de propagande orwelliens; la fin de la «stagnation» en 1984 représente «un dépassement définitif du socialisme aliéné», ce qui nous montrerait que «le monde de Orwell est déjà derrière nous» (Ditchev, 1989, pp. 18, 22). Selon lui, c'est précisément Huxley qui s'avère plus pertinent pour une analyse des tendances utopiques totalitaires du présent: elles se manifestent, pourtant, dans les périls de la société de consommation qui englobe socialisme et capitalisme et réactive le cauchemar de l'égalité aliénante et de la «société homogène» devant la production marchande standardisée (Ditchev, 1990, pp. 8, 15). Et loin de rejeter l'arsenal conceptuel du marxisme comme un moyen de propagande, cette tendance anti-utopique au sein des sciences humaines et sociales bulgares réactive le jeune Marx comme un penseur «anti-utopique»<sup>2</sup> (*ibidem*, p. 16). C'est sa critique de la puissance aliénante de la marchandise et de la propriété privée qui est mobilisée – aux côtés des analyses de Marcuse sur «l'homme unidimensionnel» – pour démontrer les mécanismes de domination totale propres à la modernité industrielle tardive. Dans la même veine, le «cauchemar anti-utopique» de *Zamiatine* est mobilisé<sup>3</sup> par la sociologue Liliana Deyanova (1990) comme un symptôme, non pas de la condition de l'*homo sovieticus*, mais de la personnalité moderne en général.

1. Les racines intellectuelles de cette généalogie conservatrice du totalitarisme remontent aux premières réactions théoriques contre les Lumières chez des penseurs comme Edmund Burke et Joseph de Maistre (Sternhell, 2009).
2. Cela est certainement dû à la redécouverte théorique de ses «manuscrits économique-philosophiques» de 1844 dans le cadre de l'humanisme socialiste des années 1970; voir sur ce point Valiavicharska, 2021 (à paraître).
3. Dans un texte signé Octobre 1989.

Le monde de *Nous autres* est analysé à travers une lecture de *Surveiller et punir* de Foucault et figure comme une hyperbole de la tendance disciplinaire déclenchée par les Lumières: c'est le monde du panoptisme, où l'homme perdrait son intégrité physique et sociale et deviendrait individualisé, morcelé, modelé, nivelé, interchangeable sous le regard constant d'un pouvoir omniprésent.

La fiction dystopique n'est pas employée exclusivement au sujet de la réalité du gouvernement et de la société socialistes, mais aussi pour détacher une condition historique bien plus large, à savoir celle de la modernité. Cependant, les préceptes du paradigme du «totalitarisme» sont déjà entrés dans le jeu de l'analyse sociale et l'orientent de loin. Il n'y aura qu'un pas à faire pour adopter la téléologie libérale-conservatrice utopie – socialisme – totalitarisme.

## L'anti-utopie au pouvoir

Le processus de démantèlement du régime socialiste entamé au début des années 1990 place les sciences humaines et sociales bulgares dans une nouvelle conjoncture de forces politiques, économiques et idéologiques. Leur existence ultérieure dépend d'une large mesure de leur attitude négative vis-à-vis de ce régime en train de se défaire et de leur encastrement dans son fonctionnement historique. Le moment est venu d'un bilan critique du rapport entre le socialisme et les sciences de la société qui très souvent cohabite indistinctement avec un discours nomothétique. Dans cette entreprise, la notion d'utopie est appelée à jouer un rôle prépondérant. D'un thème jusqu'ici relativement secondaire, elle devient vite un des instruments principaux pour rendre compte des réalités nouvelles, à travers une analyse des «illusions» du passé. Déjà repensée comme une matrice de pouvoir total, l'utopie doit expliquer les mécanismes de production des illusions au moyen desquels le «système totalitaire» a tenu en soumission individus et population. Elle acquiert le double statut d'être à la fois une illusion et une réalité, un simulacre puissant qui produit de la réalité à des fins de domination absolue.

Prenons comme exemple le cas de la sociologie. Plusieurs voix s'élèvent contre le statut qu'eut cette discipline au sein du régime socialiste en Bulgarie: son fonctionnement dépendit exclusivement du financement de l'Etat, de par la dite «commande sociale», ce qui orienta les enquêtes et les analyses proposées à des fins étatiques, pour servir les politiques de l'Etat dans tous ses domaines; à tel point que cela rendit la sociologie biaisée et littéralement partielle (à cause de son lien intime avec le Parti communiste au pouvoir). La sociologie fut née d'un «mariage d'argent» (Dimitrov, 1991, p. 6) avec l'Etat, liée avec un fil d'or à la «charrette du néostalinisme, du zhivkovisme» (Dobrianov, 1991, p. 4). Se profile une diagnose rétrospective presque unanime: les rapports avec le pouvoir «totalitaire» créèrent la sociologie comme une idéologie d'Etat, et qui plus est comme une «idéologie du socialisme triomphant» (Okéanov, 1991a, p. 17); ses travaux durent témoigner de la «fiabilité socialiste» de la sociologie et de la société, ses méthodes durent intégrer le paradigme du matérialisme historique (*Istmat*). Tout cela ôta la sociologie non seulement de son autonomie, mais aussi de son statut de science, de son «objectivité», de son essence de «critique sociale». Ainsi, pour certains, il s'agit d'un cercle vicieux politique: «les données sociologiques étaient possédées par ceux qui avaient le pouvoir, et ceux qui avaient le pouvoir, devenaient des sociologues» (Deyanova, 1991, p. 17). Pour d'autres, plus radicaux, les données ne fussent même pas possibles, à cause d'une «paralyse totale» de la société «pendant des décennies» de gouvernement socialiste; et les

sociologues contribuèrent dans cette paralysie, en fonctionnant comme des «techniciens de l'appareil administratif» et des «secrétaires de l'idéologie» (Okéanov, 1991b, p. 18) ou comme fournisseurs de «façade sociologique» au régime (Mitev, 1991, p. 3). La conclusion s'impose: pour rendre à la sociologie son statut de science dans la «situation post-totalitaire», il faut (re)conquérir son objectivité et sa fonction critique à travers une rupture radicale avec le passé totalitaire. Cependant, pour effectuer cette rupture les sociologues doivent: a) se débarrasser de l'«héritage totalitaire» (Mihaylovska, 1991, p. 16) au sein de la sociologie en forme de paradigmes méthodologiques; b) soumettre le régime socialiste à une étude non-idéologique, c'est-à-dire critique et rationnelle. Dans son discours au congrès de l'Association bulgare de sociologie en 1991, Pétar-Emil Mitev le formule ainsi:

Aujourd'hui la société a besoin d'une connaissance de soi rationnelle. Surtout de son propre passé, du chemin historique traversé. En tant que sociologues, nous sommes obligés de dire [«ensemble avec les autres sciences sociales»] ce que c'était la société dans laquelle nous avons vécu aussi longtemps, la société que nous nommons «socialisme réel» et considérons comme une étape supérieure, et qu'aujourd'hui nous caractérisons comme «totalitarisme» et déviation de la société normale (Mitev, 1991, pp. 3-4).

Pour cette stratégie de rupture légitimatrice, le concept d'utopie, retravaillée comme une matrice totalitaire à l'aide des romans dystopiques à la fin des années 1980, s'avère particulièrement efficace. Premièrement l'utopie donne l'occasion de rompre avec le marxisme comme schème interprétatif principal et de le dénoncer comme une idéologie, c'est-à-dire comme une «mystification» de la réalité sociale à des fins politiques; d'appropriation le prisme interprétatif actuel envers le passé «totalitaire» et de se prononcer, après coup, sur la construction du socialisme en la jugeant comme impossible; de qualifier d'illusions idéologiques la socialisation des moyens de production, l'égalité socio-économique, l'abolition des conflits de classe et de la propriété privée. Deuxièmement, elle rend possible la compréhension positive des possibilités de la nouvelle réalité en la présentant comme son antipode et par conséquent comme un retour à la vie «normale», c'est-à-dire non-socialiste; ainsi la sociologie peut répondre à un autre devoir civique, à savoir «notre sortie de la crise et la transition vers une société civile démocratique, fondée sur l'économie de marché et la démocratie parlementaire» (Dimitrov, 1991, p. 8). Troisièmement, enfin, la notion d'utopie totalitaire peut restituer à la sociologie à la fois sa prétention d'objectivité et son statut de critique, car: a) elle réserve la place neutre et distanciée aux chercheurs: s'ils décrivent le pouvoir socialiste comme une ingénierie sociale désastreuse, c'est parce qu'ils voient claire et ne sont pas leurrés par les fantasmagories utopiques, à la différence de la population piégée par elles; b) une telle analyse dissocie la sociologie de son rapport au pouvoir manipulateur et dresse ses théories contre le dernier. Bref, le passé socialiste s'offre à la sociologie comme un terrain fructueux de sa légitimation dans le présent et la critique de ce passé en termes d'utopie constitue un des moyens pour l'atteindre.

La nouvelle critique anti-utopique est couplée d'un renversement de la critique matérialiste de l'utopie. Si pour Engels et ses successeurs l'utopisme se distingue du «socialisme scientifique» par son volontarisme politique, dans la conjoncture post-1989 c'est précisément ce dernier qui est démasqué comme volontariste. De même, si chez Engels le «socialisme utopique» ce caractérise par une foi inébranlable, mais inadéquate, dans les pouvoirs de la raison de transformer le monde social selon ses principes de justice, la nouvelle critique

s'attache de montrer que c'est précisément le «socialisme scientifique» qui est le moteur d'une rationalisation sans faille de la société toute entière, avec comme résultat une mécanisation fondamentale de la vie en général. Si, enfin, l'utopique était analysé comme un vecteur d'émancipation des masses opprimées, dorénavant elle est vue comme l'instrument principal d'oppression totale de ces mêmes masses.

On arrive ainsi à une conception de la société du «socialisme réel» sans humains et sans histoire, où la vie sociale – avec ses manières de faire hétérogènes, ses logiques multiples et interprétations conflictuelles – apparaît comme impossible parce que absorbée par le «système» de l'Etat totalitaire, et tout est soumis à la logique unique de reproduction du pouvoir. C'est comme si les sciences humaines et sociales se privent de leurs moyens traditionnels qui leur permettraient de percevoir, par exemple, des rapports de forces, des tensions, des contradictions, des dominations multiples et des changements historiques au sein de la société et des institutions mêmes du pouvoir comme les structures du Parti ou les institutions d'Etat.

Pour résoudre ce déficit théorico-empirique certains chercheurs bulgares recourent au grand schéma de l'opposition entre «le» pouvoir et «la» résistance où se déroule la vie sociale supposée authentique, c'est-à-dire en dehors du pouvoir totalitaire. Voilà pourquoi, la résistance devait se passer dans les marges du système. Comme si elle ne pouvait avoir lieu qu'à l'abri de l'influence aveuglante de l'utopie, où l'individu aura sauvegardé une partie d'autonomie propre. «Sa» résistance, donc, se développe à partir d'un for intérieur vierge de pénétration idéologique et lutte pour des valeurs qui sont présentées comme étant tout simplement «humaines», mais qui ressemblent étrangement aux celles de l'individualisme libéral: le professionnalisme dans le travail, la recherche du gain, l'attachement à sa propriété, la liberté d'expression, l'expression de son talent inné, etc. Selon les différentes interprétations de la résistance contre le régime socialiste, de pareils individus, soit coopèrent pour créer une vie sociale alternative au régime, soit sont marqués par une existence solitaire ou «schizophrène» (Kiossev, 1998, p. 200) – entre leur vie publique, selon les lignes idéologiques du régime, et leur expérience privée qui est non communicable car déviante du langage idéologique du système.

Voici, comme exemple de cette approche interprétative du début des années 1990, le sociologue Guéorgui Fotev qui démasqué le «socialisme réel» comme un «système totalitaire-communiste». Il est le résultat de la plus grande «expérimentation sociale dans l'histoire de l'humanité» dont les origines remontent au rationalisme des Lumières, mais ses applications extrêmes en vue d'une «restructuration radicale» de la société produisent une «réalité incroyablement irrationnelle» (Fotev, 1992, pp. 3, 6). A la société, que ce système a produite, est attribué le statut ambigu de «réelle-utopique». Ce qu'il s'agit de comprendre donc, c'est la réalité utopique (ou l'utopie réelle) du socialisme, son irrationalité rationnelle. Elle apparaît à travers des substituts qui déforment les institutions de la «modernité» et structurent un monde social gris, violent et profondément inefficace: l'entreprise socialiste est une «quasi-entreprise» parce qu'elle n'est pas orientée vers la maximisation du profit dans un contexte de concurrence de marché, et génère une économie de pénurie; au lieu de guérir, l'hôpital socialiste rend malade. Ces simulacres sont qualifiés eux aussi de choses «réelles-utopiques, réelles-imaginaires». Mais ce ne sont pas des choses inertes, elles possèdent une fonction de système à leurrer les masses. Car, de manière générale, l'utopie de la construction du «futur radieux» est utilisée pour détourner le regard de la société du présent dystopique. Sa description est paradoxale: d'une part, l'utopie marxiste d'un Etat rationnel désenchanter le monde et remplace Dieu par la

«raison du prolétariat»; d'autre part, en supprimant religion, tradition, «authenticité nationale» et structure de classe, elle produit un «enchantement de la vie politique et du monde social qui est colossal et sans précédent» (*ibidem*, p. 7). L'utopie c'est un «emballage» de la société, ou plutôt une technologie de masquer les milliers de dysfonctionnements qu'elle avait produits en s'incarnant dans des pratiques politiques. Ce n'est qu'après la fin de l'utopie du «socialisme réel» qu'on peut voir à travers l'emballage et «nommer les choses de leur propre nom». Un peu comme dans le vieux schéma marxiste tant fustigé, la fin du régime se vit et s'analyse comme une libération de l'illusion idéologique et un retour à la perception immédiate de la réalité.

On le voit, ce n'est que sur le fond de la réalité occidentale capitaliste – perçue comme une version modérée du rationalisme des Lumières et comme une norme «planétaire» – que le socialisme réel peut apparaître, après son effondrement, comme illusoire, aberrant, voué à l'échec. Voilà pourquoi la situation «post-totalitaire» est perçue à travers un schéma inversé et «anti-utopique», c'est-à-dire antisocialiste et prétendument antitotalitaire, un schéma selon les «principes du libéralisme» (*ibidem*, p. 11). La situation de crise dans laquelle se trouve la société bulgare à ce moment-là nécessite une «normalisation de [ses] sphères de vie fondamentales», sa «restructuration radicale». Cela comprend: restitution de la propriété privée expropriée par les communistes et privatisation de la propriété «totale» de l'Etat; développement de l'entrepreneuriat privé et de l'éthos capitaliste qui le sous-tend; formation de classes sociales (ce qui mettrait fin au chaos actuel dans la vie politique); «renaissance» de la religion et de la tradition nationale, «brutalement rompue par l'expérimentation communiste». Ici encore, les similitudes avec la méthode marxienne sautent aux yeux. De même qu'elle procède par négation de la négation et lie l'émancipation à l'expropriation des expropriateurs capitalistes, la libération de l'illusion communiste nécessite une restructuration de la restructuration de la société effectuée par elle, qui pourtant ne mène pas en avant, mais à un «retour» à réalité de la vie «normale», déniée par les utopistes.

Dans les sciences humaines et sociales en général cette attitude anti-utopique à l'égard de l'utopie du «communisme totalitaire» s'exprime dans des discours multiformes et parfois à la limite du fantastique. Pour certains la puissance de l'utopie sociale au pouvoir produisit d'une part, un homme «utopique», sans personnalité propre, «un vis dans une énorme machine», «un être tellement artificiel qu'il est surprenant qu'il avait vécu» (Kabaktchieva, 1991, p. 70); d'autre part, petit à petit elle céda la place à l'«idéologie totale unique» qui engendra une «conscience quotidienne» – sorte de vie sociale non idéologique et alternative à l'Etat – qui lui résista jusqu'à la fin du régime. Pour d'autres le pouvoir totalitaire détruisit la vie autonome, mais créa des individus à «existence double» (Fotev, 1992, p. 7) qui conservèrent une part d'authenticité non avouée dans le public où ils agirent selon les valeurs de l'utopie communiste. Pour d'autres encore cette dernière essaya de pervertir la nature humaine à tel point qu'elle voulut «supprimer toutes les différences entre les hommes et notamment celles entre les sexes» (Todorov, [1995] 2009) au profit d'un exemplaire male mais démasculinisé: dans l'utopie incarnée du socialisme «la femme ressemble à un homme, l'homme n'a point de qualités phalliques» (Ditchev, 1997, p. 77). Ainsi le régime forgea une espèce de «troisième sexe» (Nikoltchina, 2002, p. 95). De même, en se fondant sur l'utopie, le pouvoir totalitaire produisit à la fois un nivellement total et une nouvelle classe dominante. Pour cela faire, il façonna une psychologie de masse imprégnée d'«illusions» révolutionnaires d'égalité et d'émancipation, mais les masses utilisèrent ces illusions pour négocier leur liberté relative au sein du

régime; sans pour autant «ne jamais sortir de l'espace de l'illusion» (Znepolski, 1997, pp. 22-23, 26-27). L'«illusion communiste» donna naissance à un régime qui créa une société fermée tout en exprimant des tendances «impérialistes» (Bogdanov, 1997). On retrace les origines de l'utopie communiste totalitaire chez le régime de Staline, dans la pensée de Lénine, ou dans la mort de Lénine et sa momification comme le début de l'incarnation monumentale de l'utopie révolutionnaire (Todorov, [1995] 2009). On retrouve ces origines dans la pensée de Marx où «les barbelés se trouvent déjà en stade embryonnaire»; ou avec Berdiaev dans l'idée d'une «collectivisation de la vie sociale», présente dans le judaïsme antique qui «transmet les valeurs du collectivisme, de l'égalité et de la justice sociale à travers les siècles» jusque Marx lui-même (selon Berdiaev «ce n'est pas un hasard si Marx est un juif»). Voilà pourquoi tout communisme est condamné comme une «utopie qui constitue un danger mortel pour la civilisation humaine» (Badjakov, 1993, p. 121).

Ce qui est déjà perceptible dans cette multitude de voix critiques postsocialistes, c'est une rupture épistémique capitale. L'individu n'est plus ce qu'il était pour Marx – un «ensemble de rapport sociaux». Il est avant tout un être libre, autonome et rationnel. C'est son emplacement dans des mécanismes de pouvoir spécifiques qui le rendent assujéti; c'est la figure monstrueuse de l'Etat qui – aux moyens de la propagande idéologique – lui fait perdre sa lucidité en détournant sa vue de la réalité concrète vers un avenir illusoire. Il est comme ontologiquement opposé à toute collectivité qui menace de l'engloutir, parce qu'elle introduit le principe d'égalité socioéconomique: une perspective bien étrange où l'étude du social postule un individu totalement désocialisé et l'oppose au collectif. L'individu parvient à regagner son état d'autonomie immanente grâce aux institutions de la modernité libérale; la collectivité des égaux renvoie à un «stade inférieur», aux «sociétés agraires», non développés. Dans la modernité l'inégalité sociale est une norme, un fondement de la vie en société. Résultant des mécanismes des «régulateurs économiques naturels» (Kabaktchieva, 1991, p. 71), comme le marché dans sa version capitaliste, l'inégalité est transformé en un garant de la liberté individuelle; la propriété privé capitaliste étant promue au rang de propriété immanente de l'individu.

Cette nouvelle configuration épistémique a ses propres effets politiques. Toute action de planification économique à une échelle plus grande que l'entreprise privée ou de régulation des effets inégalitaires du marché «autorégulateur» apparaissent comme une perversion du «cours économique naturel des choses» (Stantchev, 1991, p. 262). Toute tentative d'un changement radical vers un monde social sans exploitation et une redistribution des richesses équitable est qualifiée d'utopique et par conséquent maléfique. C'est cette épistémologie politique qui rend possible la présentation du capitalisme comme un modèle de société sans alternative, ainsi que la disqualification de tout projet anticapitaliste d'émancipation collective comme utopique et dangereux. Comme le projet de Marx, ils éraient «communautaire» et détruirait la liberté individuelle, parce qu'il viserait l'abolition de la propriété privée et une redistribution commune des biens. «C'est parce qu'elle est communautaire que cette conception de la liberté est utopique... Le communisme vise précisément cette utopie où la liberté individuelle comme fin en soi est un obstacle et doit être réprimée» (Kabaktchieva, 2005). Dorénavant, liberté individuelle et liberté collective apparaissent comme fondamentalement incompatibles; qui plus est, la liberté ne se conjugue plus qu'au singulier.

## Conséquences

Tentons, à la fin de ce parcours, de tirer quelques conséquences. L'instauration de la notion d'utopie totalitaire introduit le paradigme du «totalitarisme» dans les sciences humaines et sociales à travers l'adoption des préceptes d'une philosophie libérale-conservatrice qui lui avait servi de base épistémologique. En conséquence, ce paradigme réoriente pour longtemps les études sur le passé du «socialisme réel» et les referme pour des schémas interprétatifs alternatifs. La perception de l'utopie reste étroitement liée à ce passé. Son analyse s'effectue sous la lumière de la dystopie. A de rares exceptions près (Koleva, 2016), les sciences humaines et sociales deviennent largement insensibles aux utopies anticapitalistes et démocratiques du présent qui contestent radicalement les rapports de pouvoir et l'idéologie dominants. Si elles parviennent à les percevoir, c'est souvent pour souligner soit les motifs totalitaires dans ces utopies mineures, soit pour les rabattre au passé socialiste comme en étant des vestiges. Rares sont aussi les voix qui soulignent que la conjoncture «post-totalitaire» engendre ses propres dystopies: le processus de réécriture du passé au tout début des années 1990 ramène certains à trouver 1984 d'Orwell toujours d'actualité (Deyanova, 1991). Encore plus rares sont ceux et celles pour qui cette conjoncture est tout aussi utopique que la précédente (*Kritika i humanizam*, 1991, p. 5). Mais comme l'avaient déjà souligné certains économistes et sociologues, l'idée libérale de marché libre est profondément utopique (Polanyi, 1983, p. 38) et même «totalitaire» et antidémocratique: en imaginant une société de marché apolitique et transparente, elle soumet tout le monde à la merci de la contrainte invisible des rapports économiques au profit d'une maximisation du profit (Rosanvallon, 1999). Des contemporains à la situation postsocialiste, comme Krishan Kumar (1993), remarquent que les sociétés qui s'y trouvent, vivent précisément à cette utopie du marché libre et générateur de liberté individuelle et de société civile spontanément organisée. Et les sciences de la société en Bulgarie ne sont pas exemptes de la même tendance. Pour ce qui est de leur fonction critique, elles ne la pratiquent habituellement que sur le passé socialiste ou sur ce qui reste de ce passé dans le présent et empêche la «normalisation». Ainsi, elles tombent dans un autre utopisme – celui du capitalisme comme la «norme». Le capitalisme n'est critiqué que de manière indirecte, sous le mode d'une attaque contre la société de consommation. Ici encore, ce qui est détaché comme problématique ce sont les effets oppressifs d'un nouvel égalitarisme devant la marchandise-reine et non la pauvreté et les inégalités sociales qui se creusent.

**Abstract:** Utopia does not have good fortune in Bulgarian social sciences and humanities: rarely studied, it is often seen as the matrix of all kinds of totalitarianism. In this article I focus on the radical change that the conceptualization of utopia underwent in the 1990s. Until the end of the 1980s utopia constituted – in the wake of Engels (*Socialism: utopian and scientific*) – an ideological testimony for the struggle of the oppressed against the feudal and bourgeois systems of exploitation. Historians, sociologists and philosophers strove to detach the concrete context of social struggles which gave substance to utopian texts like those of Thomas More or Tommaso Campanella. At the end of the Perestroika, and at the start of the “transition” from “developed socialism” to “market economy”, a fundamental change affects the theme of utopia: the scientific interest shifts from the historical multiplicity of heterogeneous utopian projects to the Utopia as such. Many researchers try – often in a same effort – to identify its theoretical and political core, as well as its destructive essence (ultra-rationalist or irrational, it depends), in order to analyze the structures of the socialist regime and by this to denounce them as inhuman. In short, George Orwell replaces Friedrich Engels as a figure of reference. In this article I undertake an archeology of this replacement in the field

of social sciences and humanities in Bulgaria in transition. More particularly, I analyze the formation of the “positive unconscious” (Foucault) of this historical moment. Although often invisible for the actors, it is nonetheless part of the scientific discourse and organizes its concepts, objects and fields of research. I start from the hypothesis that in the case of utopia, it is this series of non-articulated presuppositions about its essence that will affect studies of the socialist era by introducing within them the paradigm of “totalitarianism”.

**Keywords:** utopia, anti-utopia, socialism, totalitarianism, social sciences and humanities, Bulgaria, transition

**Rezumat:** Utopia n-are mare trecere în științele socio-umane din Bulgaria: rareori studiată, este văzută adesea ca matricea tuturor totalitarismelor. Intenționez în acest articol să prezint o anchetă asupra schimbării radicale suferite de conceptualizarea utopiei în anii 1990. Până la sfârșitul anilor 1980, utopia constituie – pe urmele lui Engels (*Socialismul utopic și socialismul științific*) – o mărturie ideologică a luptei celor oprimați împotriva sistemelor de exploatare feudal și burghez. Istorici, sociologi și filozofi se străduiau să detașeze contextul concret al luptelor sociale care întrupau unele texte utopice precum cele ale lui Thomas More sau Tommaso Campanella. La sfârșitul perioadei Perestroika și la începutul „tranziției” de la „socialismul dezvoltat” la „economia de piață”, tema utopiei cunoaște o mutație: în locul unei multiplicități istorice eterogene a proiectelor utopice se impune interesul pentru Utopie ca atare. Numeroși cercetători încearcă, adesea printr-un efort comun, să degajeze nucleul său teoretic și politic, precum și esența sa destructivă (ultra-raționalistă sau irațională, de la caz la caz), pentru a analiza structurile regimului socialist și a le denunța ca inumane. Într-un cuvânt, figura lui George Orwell o înlocuiește pe cea a lui Friedrich Engels ca *măitre penseur*. Intenționez prin acest studiu să întreprind o arheologie a acestei înlocuiri în domeniul științelor socio-umane din Bulgaria aflată în tranziție. Îmi propun mai ales să analizez formarea unui „inconștient pozitiv” (Foucault) în această perioadă, care, cu toate că e adesea invizibilă pentru actori, nu face mai puțin parte din discursul științific și-i organizează conceptele, obiectele și domeniile de cercetare. Plec de la ipoteza că, în cazul utopiei, această serie de presupuziții nearticulate (și neexplicitate) asupra esenței ei va afecta studiile asupra perioadei socialiste, inoculându-le paradigmă „totalitarismului”.

**Cuvinte-cheie:** utopie, anti-utopie, socialism, totalitarism, științe socio-umane, Bulgaria, tranziție

## Bibliographie

- Abensour, M. (2016). The History of Utopia and the Destiny of Its Critique. In S.D. Chrostowska, J.D. Ingram (eds.). *Political Uses of Utopia. New Marxist, Anarchist and Radical Democratic Perspectives*. New York: Columbia University Press, pp. 3-57.
- Badjakov, M. (1993). Komunizmat kato ideologia i utopia (Le communisme comme idéologie et comme utopie). *Filosofski alternativni*, no. 4, pp. 119-128.
- Berdiaev, N. (1927). *Un nouveau Moyen Age*. Paris: Plon.
- Berdiaev, N. (1933). *Problème du communisme*. Paris: Desclée de Brouwer & Cie.
- Berdiaev, N. (1935). *Destination de l'homme*. Paris: Ed. «Je sers».
- Bogdanov, B. (1997). Komunisticheskata ideologia i tchastnoto sachtestvuvane (L'idéologie communiste et l'existence privée). In I. Znepolski (sous la dir.), *Fransoa Fure i prevaplachteniata na sotsialnata utopia (François Furet et les métamorphoses de l'utopie sociale)*. Sofia: Dom na naukite za tchoveka i obshtestvoto.
- Buck-Morss, S. (2002). *Dreamworld and Catastrophe. The Passing of Mass Utopia in East and West*. Cambridge, Mass: MIT Press.
- Davidov, N. (1970). Bezsmartnata kniga na Tomas Mor (Le livre immortel de Thomas More). In Thomas More, *Utopia (Utopie)*. Sofia: Partizdat.

- Davidov, N. (1972). Posledniat aristokrat i parviat sotsialist (Le dernier aristocrate et le premier socialiste). In Saint-Simon, *Pisma na edin grazhdanin na Zheneva do negovite savremennitsi* (Lettres d'un citoyen de Genève à ses contemporains). Sofia: Partizdat.
- Davidov, N. (1977). *Komunisticheskiat ideal. Ot utopiite do komunata* (L'idéal communiste. Des utopies à la commune). Sofia: Narodna mladezh.
- Deyanova, L. (2009). *Otchertaniata na maltchanieto. Istoricheska sotsiologia na kolektivnata pamet* (Les contours du silence. Sociologie historique de la mémoire collective). Sofia: KX.
- Deyanova, L. (1990). Preobrazheniata na litchnostta (Les métamorphoses de la personnalité). In L. Deyanova, L. Nikolov (sous la dir. de), *Sotsiologia na litchnostta. Nemarksistki vazgledi i chkoli* (Sociologie de la personnalité. Ecoles et conceptions non marxistes). Sofia: Nauka i izkustvo.
- Deyanova, L. (1991). Izkazvane na kraglata masa «Balgarskata sotsiologia v novite istoricheski uslovia» (Propos tenus à la table ronde «La sociologie bulgare dans les nouvelles conditions historiques»). *Sociologicheski problemi*, 3.
- Diankov, K. (1990). Nima tova mozhe da se povtori ? (Et si cela peut se répéter ?) In O. Huxley, *Prekrasniat nov sviat* (Le meilleur des mondes). Varna: Guéorgui Bakalov, pp. 3-8.
- Dimitrov, Kr. (1991). Izkazvane na kraglata masa «Balgarskata sotsiologia v novite istoricheski uslovia» (Propos tenus à la table ronde «La sociologie bulgare dans les nouvelles conditions historiques»). *Sociologicheski problemi*, 4, pp. 3-12.
- Ditchev, I. (1989). 1984 prez 1989 (1984 en 1989). In G. Orwell, 1984. Sofia: Profizdat, pp. 5-27.
- Ditchev, I. (1990). V okovite na metchtata (Dans les chaînes du rêve). In *Tcherno slantse* (Soleil noir). Sofia: Narodna kultura, pp. 3-15.
- Ditchev, I. (1997). Eticheskata bomba sas zakasnitel na komunizma (La bombe mécanique éthique du communisme). In I. Znepolski (sous la dir. de), *Fransoa Fure i prevaplachteniata na sotsialnata utopia* (François Furet et les métamorphoses de l'utopie sociale). Sofia: Dom na naukite za tchoveka i obshtestvoto.
- Djilas, M. (1994). *Une société imparfaite: le communisme désintégré*. Paris: Calman-Lévy.
- Dobrianov, V. (1991). Izkazvane na kraglata masa «Balgarskata sotsiologia v novite istoricheski uslovia» (Propos tenus à la table ronde «La sociologie bulgare dans les nouvelles conditions historiques»). *Sociologicheski problemi*, 4, pp. 3-12.
- Donskis, L. (1996). The End of Utopia? *Soundings: An Interdisciplinary Journal*, 79(1-2) (Spring/Summer), pp. 197-219.
- Engels, F. (1950 [1880]). *Socialisme utopique et socialisme scientifique*. Paris: Les éditions sociales.
- Fitzpatrick, Sh. (ed.). (2000). *Stalinism. New Directions*. London/New York: Routledge.
- Fotev, G. (1992). Prestrukturirane na sotsialnia sviat v posttotalitarnoto obchestvo (Restructuration du monde social dans la société post-totalitaire). *Sociologicheski problemi*, 4, pp. 3-14.
- Foucault, M. (1994). Préface à l'édition anglaise. In M. Foucault, *Dits et écrits* (vol. I). Paris: Gallimard, coll. «Quarto», pp. 875-881.
- Groys, B. (1992). *The Total Art of Stalinism. Avant-Garde, Aesthetic Dictatorship and Beyond*. Princeton: Princeton University Press.
- Hayek, F. (1985). *La route de la servitude*. Paris: PUF.
- Hellbeck, J. (2000). Speaking Out Loud: Languages of Affirmation and Dissent in Stalinist Russia. *Kritika: Explorations in Russian and Eurasian History*, 1(1), Winter, pp. 71-96.
- Heller, L., Niqueux, M. (1995). *Histoire de l'utopie en Russie*. Paris: PUF.
- Kabaktchieva, P. (1991). Guéroite na nacheto vreme (Les héros de notre temps). *Sociologicheski problemi*, 4, pp. 66-74.
- Kabaktchieva, P. (2005). Ot svoboda kam (ne)zavisimost. Balgarskite hudozhnitsi v postkomunisticheskite uslovia (1986-2003) (De la liberté à l'(in)dépendance. Les peintres bulgares dans les conditions postcommunistes (1986-2003)). *Liternet*, en ligne le 19-12-2020. Available online: [https://liternet.bg/publish16/p\\_kabakchieva/svoboda.htm](https://liternet.bg/publish16/p_kabakchieva/svoboda.htm)

- Kiossev, A. (2003). *San na Vaptsarov i goliamoto sanuvane na levitsata (Rêve de Vaptsarov et la grande rêverie de la gauche)*. *Liternet*, en ligne le 19-12-2020. Available online: <https://liternet.bg/publish4/akiossev/syn1.htm>
- Kolakowski, L. (1982). *The Death of Utopia Reconsidered*. The Tanner Lectures on Human Values.
- Kolakowski, L. (1992). Amidst Moving Ruins. *Daedalus* (Spring), pp. 43-56.
- Koleva, S. (2016). Utopies entrecroisées en Europe de l'Est: de l'expérience communiste à la réalité postcommuniste. *Education et sociétés*, 1(37), pp. 65-79.
- Kotkin, S. (1995). *Magnetic Mountain. Stalinism as a Civilization*. Berkeley: University of California Press.
- Kritika i humanizam (Critique et humanisme) (1991). Kam tchitatelite (Aux lecteurs). *Kritika i humanizam*, no. 1, pp. 5-10.
- Krylova, A. (2000). The Tenacious Liberal Subject in Soviet Studies. *Kritika: Explorations in Russian and Eurasian History*, 1(1), Winter, pp. 119-146.
- Kumar, K. (1993). The End of Utopia? The End of Socialism? The End of History? In K. Kumar, St. Bann (eds.), *Utopias and the Millennium*. London: Reaktion Books, pp. 63-81.
- Levandovski, A. (1977). *Sen-Simon (Saint-Simon)*. Sofia: Partizdat.
- Losurdo, D. (2004). Towards a Critique of the Category of Totalitarianism. *Historical Materialism*, 12(2), pp. 25-55.
- Marx, K. (1993). *Le capital*, vol. I. Paris: PUF.
- Mihaylovska, E. (1991). Izkazvane na kraglata masa «Balgarskata sotsiologia v novite istoricheski uslovia» (Propos tenus à la table ronde «La sociologie bulgare dans les nouvelles conditions historiques»). *Sociologicheski problemi*, 3, pp. 3-25.
- Mitev, P.-E. (1975). «Bezumnite idei» na Charl Fourié (Les «idées insensées» de Charles Fourier). In Ch. Fourier, *Noviat sviat (Le nouveau monde)*. Sofia: Partizdat, pp. 4-45.
- Mitev, P.-E. (1991). Balgarskata sotsiologia pred izpitaniata i chansovete na posttotalitarnata situatsia (La sociologie bulgare face aux épreuves et chances de la situation post-totalitaire). *Sociologicheski problemi*, 6, pp. 3-7.
- Nikolchina, M. (2002). Seminarat: nachin na upotreba (Le séminaire: mode d'emploi). *Kritika i humanizam*, 14, pp. 79-109.
- Okéanov, G. (1991a). Koe zachtó e v nachata sotsiologia ? (Quelle est la raison pour ce qu'il est dans notre sociologie ?). *Sociologicheski problemi*, 4, pp. 13-22.
- Okéanov, G. (1991b). Izkazvane na kraglata masa «Balgarskata sotsiologia v novite istoricheski uslovia» (Propos tenus à la table ronde «La sociologie bulgare dans les nouvelles conditions historiques»). *Sociologicheski problemi*, 3, pp. 3-25.
- Ossinovskii, I.N. (1978). *Tomas Mor: utopicheski kommunizm, gumanizm, Reformatsia* (Thomas More : communisme utopique, humanisme, Réforme). Moscou: Nauka.
- Paperny, V. (2002). *Architecture in the Age of Stalin. Culture Two*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Polanyi, K. (1983). *Lagrandetransformation*. Paris: Gallimard.
- Popper, K. (1986). Utopia and Violence. *World Affairs*, 149(1) (Summer), pp. 3-9.
- Rosanvallon, P. [1979] (1999). *Le capitalisme utopique. Histoire de l'idée de marchée*. Paris: Seuil.
- Stantchev, K. (1991). Pazar i saprotiva (Marché et résistance). *Kritika i humanizam*, 1, pp. 255-263.
- Sternhell, Z. (2009). *The Anti-Enlightenment Tradition*. New Heaven/London: Yale University Press.
- Stites, R. (1988). *Revolutionary Dreams. Utopian Vision and Experimental Life in the Russian Revolution*. New York/Oxford: Oxford University Press.
- Suvin, D. [1976] (2010). "Utopian" and "Scientific": Two Attributes for Socialism from Engels. In D. Suvin, *Defined by a Hallow. Essays on Utopia, Science Fiction and Political Epistemology*. Bern: Peter Lang.
- Talmon, J.L. (1952). *The Origins of Totalitarian Democracy*. London: Secker and Warburg.
- Talmon, J.L. (1957). *Utopianism and Politics*. London: Conservative Political Center.

- Todorov, V. [1995] (2009). Vertikalnata utopia (Organon za revoliutsionno vaobrazhenie) (L'utopie verticale [Organon pour une imagination révolutionnaire]). *Liternet*, en ligne le 19-12-2020. Available online: [https://liternet.bg/publish19/v1\\_todorov/vertikalnata.htm](https://liternet.bg/publish19/v1_todorov/vertikalnata.htm)
- Valiavicharska, Zh. (2021). *Restless Histories. New Perspectives on Post-Stalinism* (forthcoming).
- White, D. (2019). *Cold Warriors. Writers Who Waged the Cold War*. New York: HarperCollins.
- Znepolski, I. (1997). Ideologia i utopia v praktikata na «realnia sotsializam» (Idéologie et utopie dans la pratique du «socialisme réel»). In I. Znepolski (sous la dir. de), *François Furet et les métamorphoses de l'utopie sociale*. Sofia: Dom na naukite za tchoveka i obshtestvoto.
- \*\*\*, *Kratka balgarska entsiklopedia (Courte encyclopédie bulgare)* (1969). Sofia: BAN.

