



LES ATELIERS DE LA MSH-ULG

QUELLE(S) UTOPIE(S) POUR NOS SOCIÉTÉS « POSTINDUSTRIELLES » ?

JANVIER-FEVRIER 2016

Avec : Emilie Rouchon, Joël Napolillo, Carine Leroi, Pierre Etienne Aka Pavé, Lillo Mancuso, Magali Company, Nicolas Bomal, Grégory Pascon, Dominique Elnikoff, Raf Pirlot, Nat Ryckewaert, Michele Dhem, Géraldine Brausch (animatrice)

La Wallonie est fréquemment considérée comme un exemple-type de société « postindustrielle », engagée dans des processus de « reconversion ». Mais comment définir au juste cette société et quels en sont les perspectives, les projets, les possibles ? Quelles sont les voies/voix déjà à l'œuvre, quelles sont celles en gestation, celles qui ne parviennent pas à se formuler et/ou à se faire entendre ? Ces voix et projets peuvent-ils être, peu ou prou, nommés « utopies » ? À partir de quels critères un projet est-il considéré comme utopique (ou non) ? Et d'abord, qu'est-ce qu'une utopie ? Et puis pourquoi celle-ci, dans une société pourtant en pleine « reconversion », semble-t-elle illégitime ?

C'est autour de ce questionnement qu'un groupe d'une douzaine de personnes s'est constitué. Le principe même de ce type d'ateliers est de permettre à des gens qui, *a priori*, ne se connaissent pas et viennent d'horizons politiques, sociaux et culturels différents, de réfléchir ensemble, sans exigence de prérequis, sur une question qui les mobilise tous. La question fait le groupe. L'hétérogénéité des participants constitue ici le moteur – et la difficulté ! Établir un vocabulaire plus ou moins commun ou, du moins, clarifier les termes mobilisés, voilà sans doute le premier défi des ateliers. Au vu des termes qui en forment l'intitulé - « utopie », « société », « société postindustrielle » -, l'exigence est plus que jamais de rigueur. Le terme « utopie » charrie à lui seul un foisonnement de sens et de problématiques, mais aussi un bouillonnement d'espoirs et d'affects. C'est un mot d'une grande complexité et, disons-le, un mot avec lequel nous nous sommes battus, parfois perdus.

A. Les attentes et questionnements initiaux

Certains sont militants de longue date et possèdent une réflexion déjà pointue, parfois tranchée, sur les questions sociétales ; d'autres ont étudié l'utopie en tant que genre littéraire ; d'autres encore ont soif de trouver des voies nouvelles concrètes dans une société en panne de projets et voient dans l'atelier une occasion de les produire. Les parcours, les savoirs et les attentes en présence sont fortement variés. Un premier tour de table a permis de récolter une ou plusieurs des interrogations avec lesquelles chacun arrivait dans l'atelier. Les voici en synthèse :

Comment sortir de la contestation et produire des possibles ? Comment injecter de l'utopie dans la vie quotidienne ? Comment injecter de l'utopie et/ou du projet dans le secteur socio-culturel ? Comment sortir du fatalisme et (se) projeter dans un avenir autre ? Comment ne pas subir le présent – la société contemporaine – et se donner les moyens de choisir une autre société ? Quel nouveau modèle de société proposer ?

Les utopies du passé peuvent-elles nous être utiles pour formuler notre propre utopie ? A-t-on besoin d'un bagage pour formuler une utopie et, si oui, lequel ? Doit-on faire table rase du passé (et du présent) pour formuler une utopie ou faut-il reconstruire "dessus", à partir d'eux ? Partir de rien : est-ce possible et est-ce pertinent ?

Quels sont les éléments communs nécessaires pour partager et faire vivre une utopie ? Avec qui peut-on envisager une utopie commune ? Au vu des différences (culturelles et sociales) de la « population », quelle serait l'échelle adéquate de production de l'utopie ? Une utopie portée par un groupe doit-elle s'imposer aux autres ?

Comment (formuler et) raconter une utopie aujourd'hui ? Quelle serait la *forme* actuelle de l'utopie ? La société dans laquelle nous vivons exige-t-elle une forme voire une stratégie de communication spécifique afin de donner du poids à l'utopie proposée ? Si oui, laquelle ?

Qu'est-ce qu'une utopie ? Une utopie est-elle un guide, définit-elle une finalité à l'action ? Peut-on comparer l'utopie au « choc amoureux » ? Quelle est la relation que l'utopie entretient au réel ? Quelle est aussi la relation que les « possibles » entretiennent au réel ? L'utopie et les possibles, est-ce la même chose ? L'utopie est-elle nécessairement, dans le champ politique, à gauche ? Comment distinguer les différentes utopies ?

Sommes-nous effectivement dans une société postindustrielle ? De quoi parle-t-on lorsqu'on utilise ce terme ? Quel est le but, le sens de la « reconversion » des sociétés industrielles, idée aujourd'hui dominante ?

Les interrogations et attentes sont donc nombreuses. Si quelques-uns cherchent avant tout à diagnostiquer la société dans laquelle nous sommes (une éventuelle « société postindustrielle ») et les idéologies qui y sont à l'œuvre, la majorité est mobilisée autour du concept d'utopie. Si certains s'interrogent de manière générale sur la définition même de l'utopie, d'autres se situent déjà à une autre étape : quelles sont les conditions nécessaires pour produire, aujourd'hui, une utopie ? Sous-entendu : une utopie est nécessaire, nous devons en produire une, certes, mais comment ? Sous-entendu encore : nous n'arrivons pas à produire de l'utopie, du projet, notre imagination est à sec, comment dès lors ré-enchanter ou simplement réactiver nos imaginaires ? Sous-entendu enfin : nous sommes dans la position critique et avons des difficultés à sortir de celle-ci, de la contestation, pour envisager concrètement autre chose. D'autres encore espèrent que l'atelier soit consacré à la production d'une utopie, au sens d'un nouveau modèle de société.

Après discussion, nous décidons d'entamer un processus de réflexion en trois temps : 1) qu'est-ce qu'une utopie ? ; 2) qu'est-ce qu'une société postindustrielle ou, plutôt, dans quel type de société sommes-nous aujourd'hui ; 3) quelles seraient les utopies propres à notre société ? Chemin faisant, certaines des questions initiales ont ainsi pu être travaillées.

B. Qu'est-ce qu'une utopie ?

Un terme déconsidéré. Nous observons que, dans le langage commun, l'utopie est volontiers discréditée. Un propos ou un individu qualifié d'« utopique » ou d'« utopiste » est un propos ou un individu farfelu, non crédible. L'utopie est vue comme une chimère, une illusion, un mirage, une rêverie, une fable, une chose non réalisable et non « réaliste », déconnectée du réel. À ce titre, elle n'est pas une parole sérieuse, digne d'être reconnue ; elle est illégitime. *A contrario*, une pensée/parole sérieuse est une parole dite « réaliste ».

D'où vient ce sens péjoratif, ce discrédit du terme ? Ce n'est pas seulement dans le langage commun que l'utopie peut se voir dénigrée. Au XIX^e siècle, des penseurs comme Karl Marx et Friedrich Engels qualifiaient d'« utopiques », pour les déconsidérer, des penseurs socialistes tels que Charles Fourier¹. Par ailleurs, bien des voix, dans la seconde moitié du XX^e siècle, se sont élevées contre les utopies dans la mesure où elles étaient considérées comme responsables, ou quasi responsables, des systèmes totalitaires (régimes fascistes et communiste soviétique). La conception imaginaire d'un gouvernement idéal, d'une société idéale (une utopie donc) ne pouvait que se transformer en une pensée rigide, dogmatique et, *in fine*, conduire à la catastrophe totalitaire. Le rêve se transformerait fatalement en cauchemar.

Aujourd'hui, c'est le discours libéral, le néolibéralisme, promu par des politiciens comme Margaret Thatcher et Ronald Reagan qui discrédite l'utopie. En affirmant qu'« il n'y a pas d'alternative »² au système en place, Thatcher entendait discréditer toute forme de pensée, d'analyse, de récit qui chercherait une alternative, un « autre monde », une autre forme de société. Dans cette logique, seul l'ordre du monde en place – *grosso modo* le capitalisme dérégulé et mondialisé – peut « réussir »³. Toute autre proposition économique-politique relève de la fantasmagorie et est vouée à l'échec. Toute alternative est considérée comme « non réaliste »⁴. Ce discours a « essaimé » jusque dans des partis politiques *a priori* de gauche et a « gangrené » une bonne part de l'organisation de la société. Le langage et le sens communs auraient-ils, eux aussi, absorbés le mot d'ordre de Thatcher ?

Avons-nous tous, finalement, intégré cette triste affirmation ? Certes, nous avons des difficultés à projeter, à imaginer autre chose (en ce sens la conviction de Thatcher nous a affectés/infectés). Mais l'utopie connaît aujourd'hui un regain d'intérêt : bien des gens et discours cherchent à penser et à mettre en œuvre des « alternatives » et assument si nécessaire une forme d'utopisme (qu'il faudrait alors sans doute définir non pas du tout comme quelque chose de chimérique et de non réaliste, mais comme quelque chose de l'ordre de l'alternative). Certains en appellent clairement à un retour de l'utopie⁵.

¹ Nous n'avons pas eu l'occasion de creuser les motifs des attaques de Marx et Engels contre les utopies socialistes (de Fourier mais aussi de Saint-Simon ou de Robert Owen) avec lesquelles ils partagent pourtant – et ils le reconnaissent – toute une série d'analyses et même de propositions. Il semble qu'Engels et Marx se méfient de l'utopie en tant qu'elle ignore les conditions de vie réelles, historiques (et donc sans aucune chance de réalisation). Contre cela, ils en appelleraient à une analyse rigoureuse – « scientifique » – du réel. Ils refuseraient par ailleurs d'anticiper sur ce que peut être une société « autre » ; celle-ci s'inventera elle-même, au fur et à mesure. Mais, envisager une société non capitaliste comme le font Marx et Engels (sans même dire quoi que ce soit de cette société), n'est-ce pas déjà un geste utopique ?

² *There Is No Alternative* (TINA).

³ Il faudrait définir ce que c'est que « réussir » dans la perspective néolibérale. Est-ce le bonheur ? L'abondance ?

⁴ À ce rejet du « non réaliste » s'ajoute le rejet de l'« archaïque », de l'« ancien ». Le récit dominant affirme une vision du monde qui se veut « moderne », faisant table rase du passé, passé totalement déconsidéré (cf. par ex. Jérémy Rifkin).

⁵ Cf. par ex., P. Macherey, *De l'utopie !*, 2011, De l'incidence éditeur. « Pourquoi s'intéresser aujourd'hui aux discours des utopistes ? Peut-être parce que, ce dont nous manquons le plus, c'est précisément d'utopie, sans même avoir conscience de ce manque. Plus fondamentalement, l'utopie ne correspond-elle pas au sentiment diffus que quelque chose ne va pas dans la société, à quoi il faudrait de toute urgence remédier, ce qui fait d'elle l'expression d'un manque ? » (4^e de couverture).

Mais tout cela ne nous dit rien sur ce qu'est l'utopie. Deux voies de recherche s'ouvrent à nous : soit nous cherchons à définir ce que *nous* voulons (en) faire, ce que *nous* (en) attendons, ce que *nous* (y) cherchons ; soit nous cherchons à définir l'utopie « pour elle-même » (en repartant notamment de son inventeur, Thomas More), indépendamment de ce que nous en attendons. Nous avons finalement sans cesse oscillé entre ces deux voies.

Ce que nous voulons lui faire faire/dire. Les questions posées initialement tracent la première voie. Nous attendons de l'utopie qu'elle nous aide à transformer nos vies (quotidiennes, professionnelles, citoyennes), qu'elle nous permette d'y injecter du possible. Nous définissons alors l'utopie par rapport à nos attentes. Et, malgré la diversité de celles-ci, une chose est commune et semble avoir présidé à la création de ce groupe : tous, nous voulons autre chose que ce qui est là. Il nous semble alors nécessaire de distinguer deux types d'utopie : une qui serait *absolument* décrochée du réel (absolument imaginaire) et une qui serait, tout en étant de l'ordre de la fiction, comme « accrochée » au réel. La première est tellement éloignée de notre société et de notre quotidien qu'elle constitue une sorte d'« impossible » ; la deuxième est articulée, d'une manière ou d'une autre, à nos vies : elle en est un « possible ». Face à la première, on se dit qu'il y a entre elle et nous un espace infranchissable ; face à la seconde, on se dit : « Pourquoi pas ? ». C'est ce deuxième type d'utopie qui nous parle : une utopie qui est « incarnée », « concrète », « faisable », à proximité, etc.

L'utopie en « elle-même ». Dans la seconde perspective (envisager l'utopie pour elle-même, dans sa propre histoire, indépendamment de nos attentes), l'utopie apparaît d'abord comme une type spécifique de *récit*. Il s'agit d'une fiction, *a priori* purement imaginaire, sans lien avec le réel, mettant en scène un pays, un lieu (un *topos*), habité par un peuple, doté d'une organisation politique idéale, voire d'une organisation économique idéale. Y règnent la justice et/ou le bonheur. Le premier récit utopique est celui de Thomas More, *Utopia*. Le mot est un néologisme forgé par More et est d'abord un nom propre (c'est le titre de son livre qui est aussi le nom de son pays imaginaire). Faut-il le traduire par absence de lieu ou « non lieu » (u-topos) ou par « bon lieu » (eu-topia > eu-phorie > eu- : bon, bonheur) ? Quoi qu'il en soit, le nom propre deviendra nom commun et servira à désigner un récit particulier, le récit utopique mettant en scène une communauté, une vie, un lieu idéaux.

Sont identifiés comme auteurs d'utopies plusieurs contemporains de More (Bacon, Campanella, Rabelais) ainsi que des auteurs beaucoup plus tardifs comme certains penseurs socialistes du début du XIXe. Dans certaines présentations générales de l'utopie, *La République* de Platon est reprise comme récit utopique. C'est certes anachronique, mais est-ce pertinent ? Platon n'écrit-il pas simplement un traité politique classique au sens où il pense une forme politique idéale ? Si le texte de Platon est considéré comme une utopie, faut-il alors considérer tout traité politique qui interroge la forme idéale de gouvernement de la cité comme une utopie ? Qu'est-ce qui au final distingue un traité politique d'une utopie ?

Un contenu

Nous avons envisagé l'utopie comme un contenu et une forme. Au niveau du contenu, la première chose qui apparaît – la plus flagrante – est que le récit utopique dessine un projet ou **un programme global de société**. Le projet utopique intègre tous les aspects/champs de la vie individuelle et collective : l'organisation politique, l'organisation du travail et l'organisation socio-économique dans son ensemble, l'organisation culturelle (entendue en un sens large : identités de genre, types de relations sociales (familiales notamment), questions éducatives, aménagements de l'espace, etc., parfois jusqu'au moindre détail de la vie quotidienne), potentiellement aussi les organisations écologique et scientifico-technologique. Un extrait de Fourier concernant l'aménagement de l'espace de la phalange (ou phalanstère : agglomération idéale inscrite dans une réflexion anthropologique et historique globale) nous

dévoile la minutie avec laquelle une utopie peut définir le moindre détail de la vie quotidienne :

« *Plan d'une ville de sixième période*

On doit tracer trois enceintes :

- la première contenant la cité ou ville centrale,
- la deuxième contenant les faubourgs et grandes fabriques,
- la troisième contenant les avenues et la banlieue.

Chacune des trois enceintes adopte des dimensions différentes pour les constructions, dont aucune ne peut être faite sans l'approbation d'un comité d'Ediles, surveillant l'observance des statuts de garantisme dont suit l'exposé.

Les trois enceintes sont séparées par des palissades, gazons et plantations qui ne doivent pas masquer la vue.

Toute maison de la cité doit avoir dans sa dépendance, en cours et jardins, au moins autant de terrain vacant qu'elle en occupe en surface de bâtiments. (...)

L'espace vacant sera double dans la deuxième enceinte ou local des *faubourgs*, et triple dans la troisième enceinte nommée *banlieue*.

Toutes les maisons doivent être isolées et former façade régulière sur tous les côtés, avec ornements gradués selon les trois enceintes, et sans admission de murs mitoyens nus.

Le moindre espace d'isolement entre deux édifices doit être au moins de 6 toises : 3 pour chaque, ou davantage ; mais jamais moins de 3, et 3 jusqu'au point de séparation et bas mur mitoyen de clôture.

L'espace d'isolement ne sera calculé qu'en plan horizontal, même dans les lieux où la pente serait très rapide. (...) »⁶.

Nous remarquons par ailleurs qu'une proposition utopique contient, d'une part, **des éléments nouveaux**, qui n'existent pas dans la société « réelle » et qui peuvent même la nier (par exemple, Fourier propose la suppression de la famille) ; qu'elle reprend, d'autre part, **des éléments existants**, déjà à l'œuvre dans la société « réelle » (par exemple, dans les utopies socialistes, le machinisme ou l'industrie). Aussi imaginaire soit-il, le projet utopique contient donc toujours du « réel », des éléments déjà existants. Il conviendrait d'observer et d'analyser ce qui, dans les récits utopiques, est repris au réel et ce qui en est supprimé.

Mais il nous semble réducteur d'envisager le récit utopique comme un programme total de société idéale : aussi programmatique et imaginaire soit-il, le récit utopique contient d'abord et avant tout **un diagnostic quant à la société « réelle »**, un état des lieux et une critique. Le diagnostic critique induit le projet et inversement. Il y a un mouvement d'aller/retour permanent entre la proposition utopique (la fiction, l'imaginaire) et l'analyse critique de la société dans laquelle elle se formule (compréhension du « réel »)⁷.

Sur ce point (la connaissance et la critique de la société qui lui est contemporaine), le récit utopique rejoint le récit « dystopique »⁸ auquel il est pourtant souvent opposé. Même si elles s'inscrivent dans l'ordre de l'imaginaire ou de la fiction, l'utopie et la dystopie sont produites dans une société (elles s'enracinent d'une manière ou d'une autre dans cette société) : elles engagent une interrogation critique sur cette société. Elles se distinguent cependant sur plusieurs points majeurs : l'utopie ouvre sur un monde souhaitable ou désirable (un monde qui promet le bonheur et/ou la justice) tandis que la dystopie esquisse un futur cauchemardesque. L'utopie engage une rupture avec le présent (elle brise ses tendances dominantes) tandis que la dystopie constitue une accélération, une intensification des tendances lourdes du présent (et

⁶ C. Fourier, *Traité de l'Association domestique agricole* (Paris, 1822), cité in F. Choay, *L'urbanisme, utopies et réalités. Une anthologie*, 1965, Seuil, Paris.

⁷ Un traité politique (Machiavel) ou une analyse critique de l'économie politique (Marx) constitue une analyse critique de la société mais non un programme global pour une société à venir. En ce sens *Le Prince* de Machiavel n'est pas une utopie. Mais il y a des traités politiques (Platon, Aristote, Hobbes, etc.) qui contiennent des propositions (ils tentent de répondre à la question de savoir quel est le meilleur régime politique). En ce sens, se rapprochent-ils de l'utopie ?

⁸ Par exemple : 1984 de G. Orwell, *Le meilleur des mondes* d'A. Huxley, etc.

met en exergue, du même coup, l'absence de possible, d'alternative, dans le présent). Pour interroger le présent, l'utopie prend le parti de produire un monde meilleur tandis que la dystopie fait le choix de proposer le pire des mondes (à partir d'éléments actuels qu'elle amplifie). On peut encore dire que l'utopie pose une critique implicite de la société dans laquelle elle s'énonce (il faut la décoder, lire entre les lignes, etc.) tandis que la dystopie pose une critique explicite. Enfin, il nous semble que l'utopie est un projet (une projection) tandis que la dystopie est un drame, une tragédie. La dystopie comporte un héros révolté qui perd toujours (sa seule victoire éventuelle étant de transmettre son analyse critique et sa force de résistance à un autre futur héros). Au final, avec l'utopie, on se dit : « Pourquoi pas (autre chose) ? » ; avec la dystopie, on se dit : « Surtout pas ça », mais aussi : « À quoi bon (changer les choses) ? » (puisque le héros perd toujours).

Au total, nous refusons de réduire l'utopie à un « programme ». On voudrait plutôt envisager celle-ci comme **un récit qui provoque** (ou cherche à provoquer) chez le lecteur **une rupture** par rapport à l'ordre des choses. En s'inscrivant dans le « tout autre chose » (ce qui n'existe pas), le récit utopique décale notre regard et nous oblige à voir autrement le « réel », c'est-à-dire « ce qui est », ce qui fait ordre, ce qui est en place et nous domine. L'utopie pourrait, notamment, nous faire voir l'ordre des choses comme pouvant ne pas être ou pouvant être autre chose que ce qu'il est⁹. Le récit utopique ne chercherait pas sérieusement à programmer l'avenir (à l'anticiper et à l'organiser) mais, plus sobrement, à nous faire réfléchir à certains enjeux de notre présent¹⁰. On pourrait faire l'hypothèse que l'utopie est un discours *pragmatique* visant avant tout à produire un effet : sa valeur tiendrait alors dans sa capacité à faire rupture, à amorcer une interrogation et une réflexion sur le monde actuel (à l'aune d'un ailleurs « meilleur »).

Nous proposons dès lors de définir l'utopie comme *une fiction ancrée dans le réel (elle émane d'une société dont elle entend faire la critique) qui amène (ou cherche à amener) le lecteur à voir autrement le système dans lequel il se trouve, sinon à rompre avec lui.*

Une forme narrative

Comment le récit utopique se raconte-t-il ? Quelle est sa forme ? Ce n'est ni un essai, ni un traité, ni même un roman : qu'est-ce que c'est ? Sans insister, soulignons qu'il a pour particularité de constituer, à l'origine du moins, un « dispositif rhétorique » singulier dont la particularité est de « tenter une intervention inédite dans le champ politique ». Le récit utopique constitue une **stratégie politique d'écriture**. Afin de se préserver de la colère et de la tyrannie du prince, Thomas More invente ainsi une « écriture indirecte »¹¹, une sorte d'art d'écrire « entre les lignes ». Mais c'est aussi, potentiellement, la tyrannie de l'opinion publique qui doit être déjouée : « Comment convient-il de communiquer une pensée indépendante et par là même susceptible de bouleverser l'orthodoxie d'une société donnée, sans connaître la fin tragique de Socrate ? »¹². La forme du récit utopique répondrait à cette exigence.

En ce sens, *L'Utopie* de More est bien moins un projet, un plan ou un modèle de société qu'un « dispositif textuel » jouant avec les niveaux de lecture et les lecteurs potentiels. Serait-ce ce que l'on nomme aujourd'hui une sorte de « stratégie de communication » ? More adopte une forme qui lui permet d'échapper à la colère du roi. Qu'en est-il aujourd'hui ? Si, aujourd'hui, nous devons formuler un récit utopique, à quel péril devrait-il échapper ? De quelle force punitive devrait-il se méfier ? Et, en fonction du type de péril que nous connaissons, quel type

⁹ Envisagé de la sorte, le récit utopique pourrait-il se rapprocher de ce que Jacques Rancière nomme « politique », ce moment de rupture où l'ordre apparaît comme pouvant être autre ?

¹⁰ Pourrait-on, en ce sens, comparer l'utopie avec la science fiction : celle-ci est-elle vouée à anticiper le futur ou, plus stratégiquement, à nous faire penser les enjeux de notre présent ?

¹¹ M. Abensour, *L'utopie de Thomas More à Walter Benjamin*, 2000, Sens & Tonka, Paris, p. 43.

¹² *Ibid.*, p. 34-35.

de forme devrait-il adopter ? Mais, plus radicalement, est-ce du récit utopique dont nous avons besoin aujourd'hui ?

Pour autant, le dispositif narratif ne chercherait pas seulement à se protéger de la lecture du prince (et de la vengeance qui pourrait en découler) : il chercherait aussi à parler à des lecteurs. Cherche-t-il à **capter/captiver le lecteur** ? Cherche-t-il à le convaincre ? Cherche-t-il, comme nous en avons fait l'hypothèse, à provoquer chez lui une rupture ? Sans doute la forme du récit utopique répond-elle à une double stratégie : éviter la punition ET capter le lecteur (le citoyen ?) pour provoquer une rupture. Ces objectifs sont-ils les nôtres ? Et, si oui, quelle forme permettrait, aujourd'hui, de capter le lecteur/citoyen ?

La question taraude certains d'entre nous. Si la forme narrative de l'utopie est, comme ses contenus, propre à chaque époque, propre aux enjeux et spécificités de celle-ci, quelle forme pourrait prendre le récit utopique actuel ? Une BD ? Une série télévisée ? Une « sitcom » ? Un « storytelling » ? L'occasion se présente de distinguer différents **types de discours qui animent notre quotidien**. Le premier serait **l'analyse critique de type scientifique**. De Marx dans *Le Capital* au *Monde Diplomatique*, le discours constitue alors une analyse objective du monde. Cette forme narrative se veut factuelle et cherche à dire le vrai. La valeur du discours critique réside dans sa capacité à dire la vérité. Il y a là une volonté de dire vrai et de dénoncer les mensonges, les discours mensongers. La forme de ce discours est de type scientifique, c'est-à-dire froide, non subjective (objective), etc. Les affects y sont absents. Nous nous demandons : ce type de discours a-t-il (encore) un impact ? En évacuant les affects, peut-il réussir à capter un lecteur non habitué aux textes théoriques « froids » ?¹³

Aux antipodes, on trouverait le **storytelling**. Le *storytelling* signifie littéralement l'art ou l'acte de raconter des histoires. Le terme est aujourd'hui utilisé, notamment dans le monde francophone (sous l'impulsion de chercheurs tels que Christian Salmon), pour désigner le fait d'utiliser des stratégies narratives à des fins de conquête du pouvoir (politique, économique, ...). Le *storytelling* raconte une histoire en mobilisant d'abord les affects (et non la raison) et oblige *de facto* à envisager le discours politique comme autre chose qu'une argumentation rationnelle¹⁴. Le *storytelling* ne cherche pas d'abord à dire le vrai : il cherche avant tout à produire un effet (il est explicitement performatif¹⁵). Pour certains, le *storytelling* est l'ultime signe d'une inflation narrative qui annihile toutes possibilités de pensée critique. Il est un danger démocratique.

Pour le collectif d'écrivains militants Wu Ming, cette dernière analyse du *storytelling* (comme danger démocratique) montre à quel point la gauche a oublié que « l'imagination est au pouvoir depuis toujours ». Ils affirment au contraire que les *scénarii* et les mythes conditionnent notre faculté de penser, donc notre capacité à raisonner. Narration et raison ne sont plus opposés, mais la première primerait sur l'autre (du moins dans l'ordre du fonctionnement). Dans son ouvrage *Mythocratie. Storytelling et imaginaire de gauche*, Yves Citton convoque d'ailleurs le travail de Wu Ming pour affirmer la nécessité (politique) de récupérer notre pouvoir de scénarisation.

Où se situe l'utopie ? Si l'utopie est une stratégie de communication et/ou si elle est un discours pragmatique qui vise à produire un effet (sa valeur tient dans sa capacité à faire

¹³ C'est sans doute pour toucher un autre public, et éviter l'écueil du texte théorique « objectif », que le philosophe et économiste Frédéric Lordon a écrit une pièce de théâtre. Il explique le système économique actuel par une forme qui mobilise les affects, en l'occurrence le théâtre.

¹⁴ Les exemples pullulent. Citons seulement le récit de Nadine Morano : les « 11 migrants qu'on a placé dans la château de Tantonville ».

¹⁵ Nous nous demandons : Le *storytelling* est-il le nouveau nom des récits mobilisés dans les luttes idéologiques (du *Manifeste du Parti Communiste* à l'ensemble des discours cherchant à convaincre de l'impossibilité de tout changement (*There is no alternative*) ?

rupture), se rapproche-t-elle du *storytelling* ? Ou, plus exactement, devrait-elle adopter les techniques du *storytelling* ? Ne cherche-t-elle pas, elle aussi, à produire un effet plutôt qu'à dire le vrai ? Et ne doit-elle pas, dès lors, s'inspirer des techniques de communication actuelle ? Toutefois, si on adopte la perspective de Salmon, n'y a-t-il pas une différence insurmontable entre le *storytelling* – qui chercherait uniquement à faire effet et non à analyser le réel ; moins encore à le dénoncer – et l'utopie qui, malgré sa dimension performative et sa dimension imaginaire/fictive, s'enracine dans une critique de la société ? L'utopie est certes un récit imaginaire (qui ne dit pas le vrai), mais qui n'est aucunement déconnecté de la réalité, de son temps, de son monde, de sa société et de la volonté de les transformer. Il faudrait en outre distinguer l'utopie de l'idéologie. Pourrait-on le faire en envisageant l'utopie comme une force de changement (en rupture avec l'ordre établi) et l'idéologie comme une force de maintien de l'ordre ? La piste est peu convaincante : une idéologie alternative peut contester une idéologie dominante.

Rem. Nous effleurons sans cesse cette question – posée initialement – du rapport entre le réel et la fiction ou l'imaginaire mais aussi le rapport entre analyse critique (décrire le réel pour le dénoncer) et ouverture des possibles (qui suppose une forme de fiction). Nous présumons que le récit de More ou de Fourier, bien que s'inscrivant dans l'ordre de l'imaginaire, est enraciné dans son époque (le « réel ») et que l'on ne peut comprendre l'un sans l'autre. Toutefois, nous n'avons pas clarifié ces termes et ce rapport, pourtant fondamentaux lorsqu'on affronte l'« utopie ». Le flou demeure donc et le travail reste à faire.

Questions en suspens. Nous avons laissé de nombreuses questions en suspens. Parmi celles-ci : si on envisage l'utopie comme un programme – ce que nous n'avons pas fait –, signifie-t-elle la fin de l'histoire ? En proposant un ordre parfait, une société parfaite, ne porte-t-elle pas en elle l'idée qu'après elle il n'y a plus rien ? Étant parfaite, rien ne peut plus arriver après. Le communisme portait en lui la fin de l'histoire. Mais le discours de Thatcher et Reagan porte lui aussi le principe de la fin de l'histoire : non pas parce qu'il propose une société idéale, mais parce qu'il dit qu'il n'y a pas d'autre société possible que la nôtre, celle qui est là, maintenant. La société actuelle serait donc la fin de l'histoire (plus rien ne peut plus arriver).

C. La « société postindustrielle » et ses utopies

L'utopie – c'est une hypothèse que nous avons posée – serait largement dépendante de la société dans laquelle elle s'inscrit. Il nous paraît incertain de vouloir aborder l'utopie sans connaître le contexte social, politique, culturel dans lequel elle se formule. Aussi déconnectées soient-elles du « réel » (puisqu'elles constituent d'abord un monde imaginaire), les utopies s'inscrivent dans une société, elles sont les enfants de leur société. On ne peut sans doute pas saisir *La République* de Platon sans la Grèce classique, *Utopia* de T. More (1516) et *La Nouvelle Atlantide* de Francis Bacon (1627) sans l'Angleterre royaliste des XVI^e et XVII^e (du règne d'Henri VIII aux mouvements révolutionnaires), l'œuvre de Fourier et de ses disciples dans les années 1820-1830, ou le *Voyage en Icarie* de Cabet (1840), sans la première société industrielle, etc. Toute utopie formulée aujourd'hui serait donc, elle aussi, la fille de son temps, temps que nous avons par hypothèse désigné par « société postindustrielle ».

Il ne nous est pas permis de saisir la société dans laquelle nous sommes – l'éventuelle « société postindustrielle », donc – sans préalablement comprendre ce qui la précède, ce qui se situe avant le « post » : la société industrielle, dans laquelle se situent les utopies d'un Fourier ou d'un Cabet.

a) Sociétés industrielle et postindustrielle

Industrialisation.

Nous avons envisagé l'industrialisation d'abord et avant tout comme une révolution technique ou technologique : invention de la machine à vapeur et de la force hydraulique, invention des machines de production en tout genre (secteur précurseur : le textile, avec des machines comme la Jenny ou la Mule) puis des usines, etc. Dit trop vite, ces machines vont révolutionner le travail et la production qui dominait jusqu'alors, l'artisanat. Les artisans vont être concurrencés par les machines et vont disparaître. Ils vont quitter leurs campagnes et affluer vers les villes (où se trouvent les usines) afin de trouver du travail, c'est-à-dire un revenu pour survivre.

Capitalisme. Mais il faut aussi, d'emblée, distinguer deux types de société industrielle : une qui fonctionne dans un système économique capitaliste et une qui fonctionne dans un système économique non capitaliste (cas de l'URSS). Nous nous sommes penchés sur les systèmes industriels capitalistes avec l'aide de Marx. Pour nous expliquer le système capitaliste, celui-ci distingue les sociétés pré-capitalistes et les sociétés capitalistes. Les sociétés pré-capitalistes ont un modèle économique doté d'un type spécifique d'échange de biens et de services. Ici, on échange les biens pour les utiliser, pour en faire usage. La marchandise a alors une « valeur d'usage ». Le schéma est *grosso modo* le suivant. Soit on échange deux marchandises (un pain et un vêtement) sans passer par l'argent ; c'est le troc : $M - M'$ (Marchandise 1 contre Marchandise 2). Soit on échange 2 marchandises en passant par l'intermédiaire de l'argent : $M - A - M'$ (Marchandise 1 contre Marchandise 2 via Argent).

Dans le système économique capitaliste, les choses sont bien différentes. On n'échange pas des biens pour en faire usage mais on les échange pour fabriquer de l'argent. Une somme d'argent (A) est investie pour produire une marchandise (M) afin d'être revendue pour produire plus d'argent que la somme initiale (A'). Cette seconde somme (ou capital) est à son tour investi dans une autre marchandise afin que celle-ci produise une 3^e somme, supérieure à la 2^e et ainsi de suite. Le schéma est donc : $A - M - A' - M' - A'' \dots$. Dans ce cas, la marchandise n'a pas d'abord une « valeur d'usage » mais une « valeur d'échange ». Elle est définie à partir de sa capacité à être échangée pour produire de la plus-value.

La naissance du capitalisme remonte sans doute à la fin du Moyen-Âge. C'est le moment où se développe la classe marchande (« bourgeoisie »), c'est-à-dire le groupe social ayant pour tâche de vendre ce qu'il n'a pas produit. Jusqu'alors, la société était divisée en 3 classes : les producteurs (qui produisent les biens dont la société a besoin) – les prêtres (ou classe sacerdotale qui détient le savoir) – les guerriers (ou aristocratie, dont le roi est issu, qui détient la force). La classe marchande prendra ensuite de plus en plus d'importance. À la fin de l'Ancien Régime et au moment de la naissance du capitalisme industriel (fin XVIII^e - XIX^e), la société va se reconfigurer et se diviser essentiellement en 2 classes : les capitalistes (détenteurs du capital (A) ou bourgeoisie) et les travailleurs (producteurs de marchandises (M) ou prolétariat). Les bourgeois possèdent le capital et l'investissent dans les moyens de production (infrastructures, voies de communication, machines, matière première, main d'œuvre) afin de produire des marchandises qu'ils revendront pour créer une plus-value.

Le prolétaire. Le prolétaire c'est celui qui n'a plus rien à vendre sinon sa force de travail. Il n'est dès lors pas comparable au producteur (paysan-artisan) des sociétés pré-capitalistes. En effet, il ne possède plus le contrôle des matières premières, ni les outils, ni le savoir faire (artisanal), ni l'organisation de son travail, ni le produit fini de son travail. Les sociétés capitalistes produisent un type de travailleur (le prolétaire) qui a tout perdu. Il ne possède plus qu'une seule chose : sa force de travail qu'il va vendre sur le marché de l'emploi. Le prolétaire n'a pas d'autre choix, pour survivre, que de se salarier. Le capitalisme industriel s'appuie sur

le salariat. Le prolétariat et le salariat renvoient à l' « emploi de masse » - terme souvent utilisé dans l'atelier mais qui reste à définir.

L'organisation du travail va être bouleversée : on découpe tous les gestes nécessaires à la fabrication d'une marchandise. Jusqu'alors l'artisan assurait l'ensemble de la production (du début à la fin). Désormais, le prolétaire assure un geste parmi d'autres, il ne réalise plus jamais la production complète d'un objet. L'organisation du travail – et d'abord le découpage du geste de production – va sans cesse se « perfectionner » : on rationalise, on organise scientifiquement le travail (l' « OST » ou organisation scientifique du travail ou taylorisme, du nom de son penseur Taylor). Au XXe siècle, Henri Ford poussera plus loin encore l'organisation du travail à la chaîne dans ses usines de voitures à Détroit (méthode que l'on nommera « fordisme »). Cette technique générera tellement d'ennui et donc d'absentéisme dans le chef des ouvriers que la direction de Ford finira, pour résoudre le problème, par octroyer une augmentation de salaire à tous les employés¹⁶... Le fordisme sera lui aussi modifié au profit d'une autre technique : le « toyotisme ».

Société « postindustrielle ».

Parler de société « postindustrielle » constitue une manière lâche de définir notre société : elle dit ce qu'elle n'est plus (une société industrielle) mais ne dit pas ce qu'elle est. Il nous faut définir de manière positive notre société. La société dite « postindustrielle » est l'enfant de la société industrielle. En ce sens elle la prolonge, mais elle la transforme aussi. La société actuelle est toujours **capitaliste** (A – M – A') : pas de rupture à ce niveau, mais un prolongement net. C'est aussi une société dont l'économie (capitaliste) s'est mondialisée ; mondialisation qui n'est pas nouvelle (il y a eu plusieurs mondialisations), mais qui connaît une nouvelle dimension, une nouvelle intensité, de nouvelles modalités. Ces modalités restent à définir.

Mais est-il vrai, d'abord, que **notre société n'est-elle plus industrielle ?** En fait, oui et non. Oui : l'Europe perd ses industries traditionnelles (héritées du XIXe) qui sont délocalisées vers un ailleurs moins coûteux (là où la main d'œuvre, l'énergie, etc. sont moins chères). On assiste alors à une division du travail à l'échelle du monde : des zones nouvelles (l'Asie d'abord) deviennent les usines du monde, en tout cas de l'Occident qui jusque là produisait (et exportait). En Occident les usines ferment et les ouvriers se retrouvent sans emploi. En 2005, la production industrielle constituait moins de 10 % des emplois. La société « postindustrielle » est une société qui abandonne quelque peu le secteur « secondaire » (production de biens, de marchandises).

Les grosses entreprises occidentales délocalisent (elles installent leurs usines de production ailleurs) ou bien elles l'« externalisent », comme disent les économistes : elles la sous-traitent. Les entreprises occidentales se focalisent alors sur la phase de « conception » (recherche et développement) et la phase de « prescription » (marketing, pub, vente : moyens mobilisés pour faire désirer le produit et le faire acheter). Par exemple, Renault, qui assurait 80 % de sa production, n'en assure plus que 20 %. Dans cette perspective, c'est la première unité produite (le « prototype ») qui coûte le plus cher, et qui rapporte le plus. Un médicament ou un microprocesseur coûte cher pour être créé, non pour être produit en série. L'entreprise produit ainsi avant tout de l'information (recherche et développement d'une marchandise). En ce sens, les grandes entreprises développent une **économie immatérielle** ou une économie de l'information et de la connaissance (conception d'un côté, « prescription » de l'autre).

¹⁶ Il faut rappeler qu'on assiste, après 1945, à un processus de **moyennisation de la classe ouvrière**. Les conditions de vie et de travail s'améliorant, la classe prolétaire va désormais composer une part importante de la classe moyenne.

Notre économie est immatérielle en un second sens : si on reprend la division classique entre les secteurs primaire (matières premières), secondaire (transformation des matières premières) et tertiaire¹⁷ (services ou « face to face »), que développe essentiellement notre société ? Du tertiaire, c'est-à-dire des « choses » immatérielles : banques, assurances, loisirs (culture, tourisme, ...), savoirs, commerces en tout genre, etc.

Pour autant, notre société n'est-elle plus « industrielle » ? Cela pose question. D'une part, il y a toujours bien une industrie ou un secteur secondaire : moins en Occident, certes, mais elle existe toujours. Or, si on considère que notre monde est globalisé, notre société l'est aussi : elle ne peut plus se penser sans son « dehors » (les zones qui constituent les usines du monde, notamment) avec lequel elle est en lien permanent. D'autre part, le secteur tertiaire ne désigne-t-il pas lui aussi une forme d'industrie ? C'est une industrie qui ne produit certes pas des objets (transformation de la matière première), mais elle produit, à grande échelle, des services et choses immatérielles. Si on considère que le secteur tertiaire est une branche de l'industrie, notre société n'est pas du tout désindustrialisée – ou sortie de l'industrie : elle a simplement changé de secteur¹⁸. Il faudrait, pour creuser cette question, savoir ce que l'on met exactement dans le terme « industrie ».

Travail & travailleurs. Le travail se transforme ainsi que les travailleurs. Les usines ferment et les ouvriers – prolétariat industriel – disparaissent peu à peu en Occident (mais non dans les nouvelles usines du monde comme en Chine, en Inde, etc.). C'est l'emploi de masse qui disparaît. Il faudrait d'ailleurs se demander s'il ne faut pas parler, plutôt que de société postindustrielle, d'une société « post-emploi ».

Que voit-on apparaître à la place ? Des salariés du secteur tertiaire ; des « hommes jetables », inutilisables (même pas exploitables), c'est-à-dire une main d'œuvre dont on n'a plus besoin (puisque'il n'y a plus production d'objets ici) ; des chômeurs en masse (ou des exclus du chômage) ; un « précarat » : une main d'œuvre flexible, engagée en CDD, intérimaires, intermittents ou « free-lance » en tout genre ; une main d'œuvre hyper éduquée et hyper spécialisée (pour la recherche et le développement) ; une main d'œuvre polyvalente, adaptable à diverses tâches ; etc. Le travail lui-même est réorganisé. La société industrielle avait connu l'organisation scientifique du travail (fordisme), elle connaît maintenant une organisation « postfordiste ». Se pose à nouveau la question de la pertinence du terme société « post-industrielle » : plutôt que de post-industrialisation, ne devrait-on pas parler de post-fordisme ?

Le post-fordisme voit l'apparition d'un travailleur aux caractéristiques suivantes : autonome, responsable, prenant des initiatives (et non un maillon dans la chaîne dirigé par un chef), capable de ne pas distinguer entre vie privée et vie professionnelle, flexible, possédant un important réseau socio-productif, polyvalent, motivé, engagé dans son travail corps et âme...¹⁹ L'avenir ressemblerait à quelque chose comme une réserve de travailleurs (avec les caractéristiques décrites ci-dessus) et, tout autour, des gens englués dans un chômage de masse permanent. La destruction et le détricotage de la sécurité sociale peuvent s'interpréter, dans cette perspective, comme un basculement économique et politique.

Le travail de masse disparaît, le travail se transforme. Mais ne faut-il pas envisager la fin du travail ? Le prolétariat disparaît en Occident et se constitue en Asie notamment. Mais, même si aujourd'hui les grandes entreprises externalisent la production vers des pays pauvres, ceux-ci ne vont-ils pas, à leur tour, voir la production diminuer ? Sans doute pas la production, mais

¹⁷ Cf. Jean Fourastié, *Le grand espoir du XXe siècle*, 1949.

¹⁸ Le philosophe Bernard Stiegler parle d'hyper-industrialisation pour désigner la production standardisée de la libido dans l'industrie des loisirs. REF. ?

¹⁹ Il faudrait reprendre les exposés sur les nouvelles techniques de management apparues dans les années 1980-1990 avec, par exemple, l'essai de L. Boltanski et E. Chiapello, *Le nouvel esprit du capitalisme*, Paris, Gallimard, 1999.

le travail, oui. L'automatisation prend une ampleur sans précédent. Bernard Stiegler, citant Bill Gates lui-même (en 2014), annonce que 50 % des emplois vont être supprimés d'ici 10 ans. A l'échelle du monde, et non seulement de l'Occident industrialisé au XIXe, ne va-t-on pas vers une disparition du travail de production ?

Une autre grande différence entre hier et aujourd'hui serait, selon certains (ce fut l'enjeu de discussions qui n'ont pas trouvé d'accord), le fait que l'on assiste à l'explosion d'un capitalisme financier. La financiarisation, qu'est-ce que c'est ? Serait-ce un échange qui tend à supprimer la marchandise (M) pour arriver au schéma suivant : A – A' (Argent 1 – Argent 2) ? C'est-à-dire un échange dont le but est évacuer la marchandise comme intermédiaire entre un premier capital et un deuxième plus important ? Pour ceux qui affirment l'importance de la financiarisation, les revenus actuels du capital sont essentiellement basés sur les revenus spéculatifs engrangés sur les marchés en complète dichotomie avec l'économie réelle et la logique de productivité qui caractérisait l'ère industrielle²⁰. Pour d'autres, la finance n'est pas un élément majeur du système économique actuel.

Rem. Pour certains, reprenant Jean-François Gayraud, ce système financier est criminogène : « Le nouveau capitalisme qui se développe depuis les années 80 comporte des incitations et des opportunités à la fraude d'une ampleur inédite. L'alliance entre la financiarisation, la dérégulation et une mondialisation excessives forme un cocktail explosif. La criminalité est l'angle mort de la pensée économique, un impensé radical, et ce depuis le 18ème siècle. Cela avait peu de conséquences durant le capitalisme fordiste et keynésien, plus régulé. Désormais, cet impensé est mortifère. On nous explique que cette crise financière des *subprimes* est liée à un simple dysfonctionnement des marchés : comme si, une fois ce dysfonctionnement disparu, on reviendrait à une situation à peu près normale. Je tente de combler cette erreur de diagnostic en analysant les mutations du capitalisme à la lumière de la criminologie.

Il ne s'agit pas d'être « mono-causal » et de tomber dans la théorie du complot. Mais simplement de montrer qu'il y a dans ce capitalisme une dimension criminogène qui n'est ni marginale ni folklorique. « Criminogène » ne veut pas dire criminel. Cela signifie simplement que ce système a des potentialités et des vulnérabilités à la fraude, qui étaient jusqu'à présent inconnues. On voit que toutes les crises financières depuis les années 1980 ont été causées par des bulles immobilières et boursières en parties nées de fraudes systématiques. Au point que désormais, la fraude fait système. » (J.-F. Gayraud, in *Bastamag* 5 juin 2014).

b) Les utopies

Les utopies de la société industrielle les plus célèbres sont dues aux « socialistes utopiques ». Cette qualification plutôt péjorative, établie comme on l'a dit par Marx et Engels, désignait une pensée qui avait vraisemblablement pour tare de projeter un avenir déconnecté du réel, des conditions réelles d'existence. Marx et Engels ont toujours refusé de produire une utopie : il fallait en finir avec le capitalisme (qui d'ailleurs, pensaient-ils, était voué à s'auto-supprimer), mais rien n'était dit sur ce qui pouvait advenir. Que font-ils alors dans *Le Manifeste du parti communiste* ? Le communisme, ou simplement l'idée même d'une

²⁰ Une autre manière d'aborder la finance (mais nous ne l'avons pas exploitée) serait le point de vue de Moulier-Boutang, que l'on pourrait résumer par cette citation : « [...] cette hypertrophie de la finance correspond au passage de la production de richesse centrée sur l'exploitation de la force de travail manufacturière et subordonnée dans le salariat à l'exploitation d'emblée sociale, globale et complexe de la force invention et de l'intelligence collective en réseau, ce que j'appelle la pollinisation humaine de l'interaction ». [voir : <http://www.commonware.org/index.php/neetwork/163-crise-financiere-et-capitalisme-cognitif>].

suppression du capitalisme, n'est-il pas déjà une forme d'utopie ? Il est vrai qu'ils ne fournissent jamais un programme, un projet ficelé, détaillé et total de la société à venir. Néanmoins, ils annoncent (et souhaitent) une société qui a une particularité majeure : la suppression de la propriété privée²¹.

Charles Fourier. Parmi ces utopies, la plus célèbre est sans doute le phalanstère imaginé par Charles Fourier. Sa proposition utopique est basée sur une réflexion globale quant à la condition humaine (réflexion sur la nature humaine ; classement des passions humaines ; etc.) et de la société capitaliste industrielle. Le phalanstère est une organisation socio-économico-politique qui constitue une solution aux problèmes rencontrés par la société capitaliste industrielle ; bien plus, il est un système permettant à l'homme de s'épanouir pleinement. Nous n'avons pas lu sa proposition, seulement glané quelques extraits. Sur le plan socio-économique, les bénéfices du phalanstère sont répartis entre les groupes et sous-groupes²² qui composent un phalanstère (1600 individus). Le socle de cette organisation sociale n'est donc pas la famille, ce qui constitue une idée nouvelle importante. Les enfants appartiennent à la communauté et sont d'emblée endettés vis-à-vis d'elle.

L'utilité sociale serait la clé de voûte de cette organisation. À cet égard, un équilibre spontané semble pouvoir se créer entre ce que chacun (en fonction de ses qualités et passions) peut apporter à la communauté. Les intérêts particuliers et l'intérêt collectif se rejoignent spontanément. Pour que cet équilibre se produise, une communauté (un phalanstère) doit être composée d'une diversité d'individus telle que toutes les passions humaines (classées préalablement par Fourier) sont présentes. La présence de la diversité des passions est-elle le fait du hasard ou est-elle le fait d'une sélection ?

Rem. Y aurait-il, paradoxalement, un lien entre cette harmonie spontanée entre les divers individus (c'est-à-dire les diverses passions humaines) composant le phalanstère et l'harmonie spontanée posée par Adam Smith, fondateur du libéralisme économique ? Ce dernier avait lui aussi produit un traité des passions.

Nous observons que Fourier se positionne par rapport à la société qui lui est contemporaine. Il la critique, et ses critiques seront entendues par bien des penseurs dont Marx et Engels. Et sa proposition utopique constitue une réponse aux carences et dysfonctionnements de celle-ci. Dans la société idéale, la propriété privée est interrogée (et abolie), la production et la gestion sont réorganisées, la famille, pivot peut-être de la société capitaliste industrielle, est supprimée. Reste qu'il faudrait le lire attentivement (ce que nous n'avons pas fait) et vérifier s'il jette tous les éléments de la société qui est la sienne. Que fait-il de la technique et du machinisme ? Définit-il les hommes comme des travailleurs ?

Réalisations. Certaines de ces utopies, entendues comme des programmes d'organisation de la vie quotidienne et parfois du travail, ont été réalisées. Aux Etats-Unis (Cf. Victor Considérant) ou en Europe : des familistères, inspirés par le phalanstère de Fourier, ont été construits à Guise ou à Bruxelles sous la direction du patron Godin (secteur des poêles en fonte)²³. Plus proche de nous, le projet Longo Maï (coopérative agricole créée au début des années 1970, d'abord installée dans le sud de la France puis diffusée en Europe) se serait inspiré de Fourier.

²¹ La propriété privée était déjà, supprimée dans l'*Utopia* de More. Ce souhait doit se comprendre à l'aune de son contexte historique : le mouvement d'*enclosure* des terres qui jusque-là étaient régies par les droits d'usage.

²² Ces groupes ou sous-groupes constituent des rangs", des "séries", etc.

²³ Guise est aujourd'hui devenu un musée ; le phalanstère de Bruxelles, après avoir été un temps un hôtel, abrite actuellement un CPAS.

On peut aussi remarquer que la postérité a souvent retenu les aménagements architecturaux et urbanistiques de ces utopies (les architectes leurs accordent beaucoup d'attention), mais a parfois négligé ce qui était sans doute le cœur de leur dispositif : une organisation socio-économico-politique radicalement différente. Certes, Fourier ou Considérant (autre « socialiste utopique ») accordait une grande importance à l'aménagement spatial (comme on l'a vu, ils en décrivent parfois certains détails avec une minutie inouïe), mais cet aménagement n'avait de sens que dans un projet global. Les prescriptions architecturales et urbanistiques étaient vouées à servir l'organisation sociale dans son ensemble.

Objectifs. Economique et politique. Ces utopies ont-elles pour objectif premier l'égalité sur le plan économique (augmenter le niveau de vie de tous, réduire l'écart entre les riches et les pauvres) ? Est-ce la production et la répartition des biens et des richesses ? Est-ce le communisme (entendu comme suppression de la propriété privée) ? L'économie y a en tout cas une place importante²⁴. Le comte de Saint Simon (XVIII-XIXe, fondateur du saint-simonisme²⁵) ira jusqu'à affirmer : « La politique n'est que la science de la production et le peuple doit être associé à la production et donc au politique ». La politique semble ici réduite à l'économie (sphère de la production)...

Il apparaît important de bien distinguer le niveau économique et le niveau politique et, par conséquent, l'égalité économique et l'égalité politique. Cette dernière, revendiquée au XVIIIe en France (Révolution de 1789, Déclaration des droits de l'homme et du citoyen), consiste à assurer les mêmes droits et libertés individuels (libertés d'expression, de culte, etc.) à tous. Elle consiste également à assurer que tout un chacun, quelle que soit sa position socio-économique, puisse participer à l'élaboration de la loi (une voix = une voix, qu'on soit paysan, prêtre ou aristocrate). On peut donc assurer une forme d'égalité politique (le vote d'un ouvrier vaut autant que le vote d'un chef d'entreprise) dans un contexte d'inégalité économique (la richesse d'un ouvrier n'est pas celle d'un propriétaire terrien ou industriel).

Dans *Condition de l'homme moderne*, la philosophe **Hannah Arendt** rappelle la distinction établie dans la Grèce antique entre le politique et l'économique. Ils distinguaient la sphère privée – celle du foyer (*oikos*) – de la sphère publique. La sphère privée (celle du foyer, de la famille en un sens large : femme, enfants, esclaves) était la sphère de l'économie (productions des biens nécessaires à la survie). C'est dans celle-ci que l'on travaillait – le *travail* étant cette activité humaine particulière qui consiste à produire ce que l'on consomme pour vivre. Dans cette sphère, les relations sociales sont profondément inégalitaires et, si nécessaires, violentes. Le chef de famille (le père) dirige la maison : sa femme, ses esclaves, ses enfants. La relation hiérarchique est la norme. Le chef s'adresse à ses subordonnés en les commandant et les violence si nécessaire. L'intérêt privé y règne : à un premier niveau, il s'agit de la survie biologique, à un deuxième niveau, il s'agit de l'enrichissement.

La sphère publique désignait quant à elle le niveau politique. C'est là que l'intérêt général (et non privé) prime, c'est là que l'égalité (et non l'inégalité) est la norme (un citoyen = un citoyen, personne ne dirige personne), c'est là que la parole (le *logos*) se déploie (et non la violence). On se trouve ici dans l'ordre de la vie (et non de la survie) et, plus précisément, de la vie « bonne ». À ce niveau, le type d'action humaine n'est pas le travail mais l'action.

La place du travail. Arendt introduit l'idée que l'époque « moderne » a créé une 3^e sphère : ni tout à fait publique ni tout à fait privée (au sens des grecs), elle constitue une sorte de mixte entre les deux, à la défaveur de la sphère politique. C'est la sphère « sociale ». Cette sphère

²⁴ Les premiers utopistes des XVIe-XVIIe siècles, More et Bacon (avec *La nouvelle Atlantide*), avaient-ils donné une place à l'égalité économique et, tout simplement, à l'économie dans leur dispositif utopique ?

²⁵ Nous n'avons pas creusé cette proposition. Y va-t-il d'un éloge de la science et du progrès via la science ? de la promotion d'une élite scientifique au pouvoir ? d'une suppression de l'argent ? d'une suppression de Dieu (avec maintien de la morale chrétienne) ?

brouille les repères établis par les Grecs (selon Arendt) et tend à faire de l'économique (*oikos*, propre de la sphère privée grecque) la grande affaire publique. Autrement dit, la société devient une sorte de grand ménage, de super foyer, où le temps se passe à gérer la survie et les richesses, en mobilisant l'inégalité et la violence. Les préoccupations et les compétences humaines les plus hautes – propres à la sphère politique – sont dissoutes. L'homme n'est dès lors plus citoyen mais membre du grand ménage qu'est la société, ménage dans lequel il *travaille* (principale activité) afin d'assurer sa survie.

Arendt montre donc comment la modernité a avant tout défini l'homme comme un *travailleur*. Non comme un citoyen, non comme quelqu'un qui *agit*, mais comme un travailleur – la plus vile fonction selon les Grecs. Le travail est glorifié à un point tel que l'inscription d'un individu dans la société se fait par le travail et que la société s'est définie comme « une société de travailleurs ». Les autres activités humaines (les *œuvres* en particuliers) ont été oubliées et/ou ignorées. L'individu et la société ne savent plus penser, envisager, imaginer une autre activité et un autre lien social que le travail. Au-delà des objections que l'on peut faire à cette lecture, Arendt pose une question majeure : ne nous définissons-nous en effet pas avant tout comme des travailleurs ? Quant aux utopies industrielles, définissaient-elles avant tout l'homme comme un être laborieux ? Cela reste à vérifier.

Rem. De même faudrait-il vérifier la place que les récits utopiques du XIXe font à la science et à la technique. Éloge du progrès scientifico-technologique ? L'ingénieur et/ou le scientifique deviennent-ils la nouvelle élite ? Le machinisme est-il considéré comme un progrès ? En quel sens exactement ? Le XVIIIe, siècle des Lumières, a eu une confiance inouïe dans le *progrès* scientifique, intellectuel, technologique. Combiné à l'éducation, ce progrès allait libérer l'homme, l'émanciper de la servitude, notamment, de l'obscurantisme intellectuel et politique. Que font de cette confiance les utopies du XIXe ? Qu'est-ce que le *progrès* ? Hypothèse : le progrès suppose une conception ouverte de l'espace et du temps. Le temps et l'espace ne sont ni clos, ni cycliques mais ouverts et en croissance, croissance potentiellement infinie. Aujourd'hui, ne faut-il pas envisager le fait que les connaissances et les ressources sont infinies dans un monde fini comme un paradoxe initial ?

On verra apparaître des pensées (sont-elles utopiques ?) qui considèrent le machinisme comme une chance pour libérer l'homme du travail. Le machinisme pourrait donc avoir une autre fonction que celle que lui attribue le capitalisme (produire du profit) : il peut être la chance pour l'homme de se libérer de la contrainte du travail (contrainte dont les grecs déjà voulaient se libérer afin de se consacrer à des activités plus haute). Dans *Condition de l'homme moderne*, Arendt envisage, elle aussi, l'automatisation généralisée comme une source de libération²⁶ :

« (...) C'est l'avènement de l'automatisation qui, en quelques décennies, probablement videra les usines et libérera l'humanité de son fardeau le plus ancien et le plus naturel, le fardeau du travail, l'asservissement à la nécessité. (...) c'est un aspect fondamental de la condition humaine qui est en jeu, mais la révolte, le désir d'être délivré des peines du labeur, ne sont pas modernes, ils sont aussi vieux que l'histoire. Le fait même d'être affranchi du travail n'est pas nouveau non plus ; il comptait jadis parmi les privilèges les plus solidement établis de la minorité. À cet égard, il semblerait que l'on s'est simplement servi du progrès scientifique et technique pour accomplir ce dont toutes les époques avaient rêvé sans jamais pouvoir y parvenir. »²⁷

A suivre Arendt, le problème demeure toutefois entier : si l'homme a la possibilité technique de se libérer du travail, il ne s'est pas pour autant donné la possibilité éthique de le faire.

²⁶ Il faudrait aussi aller voir du côté des « célèbres » prévisions de Keynes sur la réduction du temps de travail ou, dans une autre direction, du côté d'André Gorz.

²⁷ H. Arendt, *Condition de l'homme moderne*, Calmann-Lévy, 1961/1983, p. 37.

Libéré du travail, que va-t-il devenir ? Comment va-t-il se définir ? Le travail est glorifié à un point tel que l'inscription d'un individu dans la société se fait par le travail et que la société s'est définie comme « une société de travailleurs ». Les autres activités humaines (les *œuvres* en particuliers) ont été oubliées et/ou ignorées. L'individu et la société ne savent plus penser, envisager, imaginer une autre activité et un autre lien social que le travail. On se retrouve alors face à une tension extrême :

« C'est une société de travailleurs que l'on va délivrer des chaînes du travail, et cette société ne sait plus rien des activités plus hautes et plus enrichissantes pour lesquelles il vaudrait la peine de gagner cette liberté. (...) Ce que nous avons devant nous, c'est la perspective d'une société de travailleurs sans travail, c'est-à-dire privés de la seule activité qui leur reste. On ne peut rien imaginer de pire. » (ib.)

Questions en suspens

- Certaines pratiques réelles (et le récit de celles-ci) ne créent-elles pas autant de rupture qu'une utopie par rapport à l'ordre établi ? Les pratiques politiques et intellectuelles des ouvriers, que Rancière donne à voir dans *La nuit des prolétaires* ou *La parole ouvrière*, n'ont-elles pas une puissance de changement (puissance effective – elles existent – et puissance potentielle – elles peuvent mettre en action d'autres individus) au moins aussi intense que les propositions utopiques ?
- Le *welfare state* de Roosevelt est-il devenu le grand rêve du prolétariat ?
- Saint-Simon a dit : « *Les Noirs vivaient à un stade de civilisation inférieur parce qu'ils étaient biologiquement inférieurs aux Blancs* » (REF ?). Pourrait-on envisager l'utopie comme une pensée occidentale qui porte et impose toute une série de présupposés, en matière notamment de racisme ? Jean Ziegler analyse aujourd'hui la société industrielle comme une société se définissant en s'opposant à une mystique d'une société barbare et sous développée. Cette opposition est directement héritière de l'imaginaire esclavagiste, puis colonialiste. « L'ordre occidental du monde relève de la violence structurelle. L'Occident s'affirme porteur de valeurs universelles, d'une morale, d'une civilisation, de normes, en vertu desquelles tous les peuples du monde sont invités à prendre en main leur destin »²⁸. Les utopies industrielles, en tant qu'elles sont les enfants de leur société, ne relèvent-elles pas de cette particularité culturelle et idéologique ? L'idéologie du progrès présuppose, on l'a dit, un espace/temps ouvert et tendu vers l'avant (croissance indéfinie) ; cette idéologie méprise les sociétés traditionnelles pour lesquelles le temps est cyclique. Les utopies du XIXe adoptent cette idéologie du progrès. Adoptent-elles dès lors le mépris envers les sociétés au temps cyclique ?

Quelles utopies dans notre société « postindustrielle » ?

Le temps de la fin des utopies ? Nous assistons depuis la fin des années 1970-1980 à un effondrement des discours, des revendications et, forcément, des propositions utopiques propres aux pensées de gauche de la société capitaliste industrielle, *grosso modo* ceux du mouvement ouvrier ou inspirés par celui-ci. Le discours « Tina » aurait-il gagné ? Aurait-il convaincu les masses laborieuses qu'il n'y avait effectivement rien d'autre à espérer que ce qui était là ? Qu'il n'y avait plus qu'à désirer l'ordre établi ?

Parmi les dernières voix survivantes de la pensée de gauche traditionnelle, les syndicats ne convainquent plus. Elles ne tiennent pas compte des métamorphoses qui affectent le capitalisme et passent à côté des nouveaux enjeux : insécurité structurelle de l'emploi,

chômage de masse, immigrations en tout genre, etc. Elles répondent aux problèmes de la société contemporaine par le silence ou par des recettes anciennes (réclamer des emplois – alors que l’emploi disparaît tendanciellement – ; défendre les acquis corporatistes ; ignorer les migrants ; etc.). Elles ne projettent aucun avenir « autre » mais seulement des accommodages par-ci par-là dans la société existante, accommodages ponctuels qui laissent sur le carreau de plus en plus de monde. Pire peut-être, les syndicats eux-mêmes condamnent ou ont condamné, de manière plus ou moins explicite, certaines formes de pensée alternatives, « utopiques ». Les syndicats traditionnels ont-ils peur de l’utopie ?

On pourrait aller plus loin et demander : quels rêves, quels désirs ont aujourd’hui les ouvriers ? Pasolini déjà relevait que les enfants prolétaires et les enfants bourgeois avaient désormais les mêmes rêves. Les désirs sont travaillés par le capitalisme de telle sorte que nous avons *tous* les mêmes, quelle que soit notre position socio-économique ou socio-culturelle. Le rêve capitaliste de certains migrants (leur désir d’Occident) est à cet égard particulièrement interpellant.

Besoin de possible(s). Cependant, bien des individus (que l’on ne peut sans doute pas classer dans les anciennes catégories sociologiques) aspirent à produire une pensée, un mouvement et, pourquoi pas, une utopie de gauche (i.e. qui vise l’égalité et la justice sociale et environnementale) qui captent leur époque, qui en comprennent la spécificité et donc les enjeux. Des réflexions et des propositions de gauche capables de saisir leur époque, il y en a, évidemment.

Qu’est-ce qui nous est apparu, à nous, dans ce séminaire, comme singulier dans notre époque et qu’il faudrait pouvoir penser et envisager autrement ? Nous avons soulevé une série (forcément limitée) de points qui rencontrent, bien entendu, des réflexions, propositions et pratiques déjà à l’œuvre :

- Si l’emploi de masse disparaît (délocalisation totale des entreprises qui fournissent l’emploi de masse et/ou automatisation à des échelles inédites par laquelle la machine remplacera la main d’œuvre humaine), si, par ailleurs et en même temps, les allocations de chômage sont mises en péril (cf. dernière réforme du chômage sous le gouvernement Di Rupo), comment les gens vont-ils survivre ? Comment assurer ses conditions matérielles d’existence ? Les alternatives déjà formulées :
 - Partager de manière équitable le temps de travail rémunéré encore existant.
 - Assurer un revenu à tous, indépendamment du travail presté (revenu de base, revenu universel, etc.). Ce revenu serait-il conditionné ou non ? Conditionné à quoi ? aux compétences (Friot) ? Faut-il distinguer le revenu et l’emploi (Negri, Y-M. Boutang) ? Etc. Nous n’avons pas creusé le débat qui anime aujourd’hui la pensée de gauche autour d’un revenu garanti mais nous pouvons supposer que le simple fait d’interroger le rapport entre la survie en tant qu’être humain et le salariat (ou l’employabilité dans une logique globale d’activation) est une forme d’utopie contemporaine.
 - Remettre en cause la propriété des espaces de production. Remise en question de la propriété privée et du profit à travers, notamment, certaines formes de coopératives ; ...
 - Réappropriation de l’activité de production, de la manière de produire : écart vis-à-vis de l’industrie et retour à une forme d’artisanat et d’agriculture non industrielle. Concrètement : prolifération des potagers, des pratiques artisanales (tricot, couture, etc.) ; ...
- Si le travail productif disparaissait (via le machinisme notamment), comment l’homme se définirait-il ? Comme le demandent Arendt et le sociologue Rober Castel à sa suite, qu’est-ce que c’est qu’une société de travailleurs sans travail ? Que devient un

travailleur sans travail ? Et, pourrait-on ajouter, un exploitable qui n'est même plus exploité ? Comment réinventer l'homme, le redéfinir indépendamment de son travail (activité laborieuse) ?

- D'un point de vue éthique, l'homme veut-il se construire comme un être non laborieux ? Si oui, à travers quel type d'activité veut-il se définir ? Cette question de l'activité humaine pose évidemment la question du sens de l'existence.
- La remise en cause du progrès et de notre conception du temps. Le XVIII^e siècle a eu une confiance inouïe dans le *progrès* (scientifique, technologique, politique, etc.). Mais le progrès ne suppose-t-il pas une conception ouverte de l'espace et du temps, c'est-à-dire un temps et un espace qui ne sont ni clos, ni cycliques mais ouverts et en croissance ? Mais considérer que la croissance (et donc les ressources) est infinie dans un monde fini n'est-ce pas un paradoxe à réinterroger ? Est-ce qu'un avenir tenable, ce n'est pas une société sans croissance ? Ne serait-ce pas une utopie actuelle (et très différente des utopies de la société industrielle) que d'envisager un temps non progressif et non linéaire, un temps peut être cyclique qui respecte les saisons, les cycles de l'agriculture, la régénérescence de la nature, etc.
- Remise en cause de la monnaie et de l'argent. Faut-il supprimer l'argent (et envisager des rapports/échanges non monétaires) ? Faut-il maintenir la monnaie mais se la réapproprier (cf. nouvelles monnaies locales) ?
- Sur le plan politique, réinvention de la démocratie. La démocratie professionnalisée (la « partitocratie ») est moribonde. Comment réinventer la démocratie ? Doit-elle être directe ? Fonctionner par tirage au sort ? etc.
- Quelles nouvelles formes d'organisation et de liens sociaux (au sens fort du terme : des relations de protection/solidarité) ? Que faire de la famille ? Des vieux (qu'on « place » aujourd'hui dans des « homes ») ? des enfants ? etc. Quelles nouvelles identités envisager à l'aune de ces nouvelles relations sociales (femme/homme) ?
- Sur le plan écologique, l'action individuelle et l'action locale à petite échelle (organisation de circuits courts, etc.) est en marche. Que faire à grande échelle ?
- ...

Un programme utopique intègre tous les aspects/champs de la vie : économique, politique, organisation sociale, culture (au sens large : des questions d'identité (genre, ethnique, etc.) aux questions éducatives en passant par l'organisation de la vie quotidienne), écologie, science et technologie, etc. S'il fallait produire aujourd'hui un programme utopique, il devrait sans doute, lui aussi, fournir un projet global. Mais ce n'est pas tellement ce genre de programme qui nous importe et que nous souhaitons. Revient en outre la question de savoir ce qui distingue une utopie d'une proposition ou même d'un projet déjà à l'œuvre – l'idée d'un revenu de base, une coopérative ou un potager collectif relèvent-ils de l'utopie ? Peut-être n'est-ce pas le cas dans la mesure où l'utopie propose une organisation globale/totale de la vie individuelle et collective alors qu'il s'agit, là, d'initiatives ponctuelles, non globales.

Les perspectives proposées par l'ordre dominant. Face à la société actuelle, que dit le pouvoir politique en place ? Que dit le parti de gauche traditionnel, toujours au pouvoir dans notre région (la Wallonie) ? Comment réagit-il face aux métamorphoses de la société ? Des transformations que vit notre société, il semble essentiellement retenir la fin de l'industrie traditionnelle (métallurgie, mines, etc.). Les usines de production héritées du XIX^e siècle disparaissent. Il prend acte de la disparition des secteurs de production anciens. Mais prend-il acte de la disparition structurelle de l'emploi de masse ? Des transformations des conditions de travail (multiplication des CDD, intérim, etc.) ? Rien n'est moins sûr. Son objectif annoncé : fabriquer de l'emploi comme si la disparition de l'emploi de masse des industries anciennes pouvait être palliée. Le moyen de le faire : la « reconversion ». « Reconvertir » la région consiste à la faire passer de l'activité industrielle classique à une nouvelle activité. Laquelle ?

Il semble que ce soit essentiellement vers les technologies de pointe et les produits informatiques et applications en tout genre initiées par les entreprises californiennes de la Silicon Valley (Google, Apple, Facebook, Amazon, nommés désormais les « GAFA »²⁹) que le pouvoir politique wallon se tourne pour définir la « reconversion » envisagée. Les activités californiennes seraient à ce point inspirantes que certains politiciens ont donné un nouveau nom à la Wallonie : elle sera désormais la Wallifornie...

Une telle reconversion est-elle « réaliste » ou « utopique » ? Le discours sur la reconversion de la Wallonie (échantillon de la société industrielle traditionnelle) est-il un discours utopique ? Les entreprises géantes de la Silicon Valley n'hésitent pas à présenter leurs projets entrepreneuriaux comme des utopies. Leurs innovations technologiques seraient LE moyen d'accéder à un monde « meilleur » (le « meilleur » restant à définir). Peut-on considérer ces projets comme des utopies ? Si on prend le critère selon lequel une utopie est ce qui provoque une rupture par rapport à l'ordre dominant, ces projets nous invitent-ils à voir, à percevoir, à concevoir le monde « autrement » ? Ou bien ne font-ils que renforcer cet ordre ? Dans l'utopisme revendiqué des entreprises géantes (les GAFA), qu'est-ce qui est au juste remis en question par rapport à l'ordre dominant ?³⁰

Il y a quelque chose de difficile à penser. Ces entreprises s'inscrivent dans le système néolibéral instauré dans les années 1980 mais semblent ne pas en adopter le récit (le récit étant « There is no alternative » ou « TINA »). Au contraire, elles revendiquent une forme d'utopisme ; elles en appellent à la créativité, à l'inventivité, etc. Il faudrait penser la combinaison entre les deux discours, celui de TINA et celui, volontiers « utopiste », tenu par les GAFA. Quoi qu'il en soit, le discours « utopiste » des GAFA peut difficilement être considéré comme un discours de gauche : il ne prétend pas, contre l'ordre dominant, briser l'injustice structurelle pour instaurer une justice sociale (et éventuellement environnementale). Par ailleurs, et pour compliquer un peu plus les choses, le discours politique wallon – celui qui rebaptise la Wallonie en Wallifornie et assure que le salut de la Wallonie passe par une reconversion vers l'industrie des hautes technologies et de leurs gadgets – présente son discours comme la seule voie possible. À part la reconversion en Silicon Valley, il n'y aurait pas d'autre voie de salut pour la Wallonie... Autrement dit : il n'y aurait pas d'autre alternative que la transformation de la Wallonie par l'instauration des projets « utopiques » de la Californie...

Gauche et droite. Y aurait-il, chez les GAFA, une forme d'utopie de droite ? Nous nous sommes demandés, au début du séminaire, si toute utopie était nécessairement de gauche. Mais il faudrait clarifier d'abord ceci : si une utopie est un récit qui montre que l'ordre dominant pourrait ne pas être (et donc qu'un autre ordre est possible), comment un récit de droite pourrait-il être utopique puisque l'ordre dominant actuel est de droite ? À l'inverse, si nous étions dans un ordre de gauche (où la justice et l'égalité règnent), l'utopie ne devrait-elle pas nécessairement être de droite ?³¹

²⁹ GAFA : acronyme des 4 géants du web et symbole des entreprises qui inaugurent une nouvelle ère industrielle, l'industrie des très hautes technologies, du web, etc.

³⁰ Dans un autre genre, en quoi un projet ultralibéral comme celui de Patri Friderman (des villes dans les eaux internationales, indépendantes de tout Etat et donc de toutes contraintes, cf. http://www.lemonde.fr/ameriques/article/2012/09/21/marchand-d-utopie_1762945_3222.html) est-il utopique ? En vérité, il ne fait que prolonger les tendances dominantes actuelles...

³¹ Il conviendrait également de se demander si le récit de Daesh serait une forme d'utopie contemporaine. Cf. Chris Hedges, « Un sinistre état des lieux pour un terrible dénouement », article original publié en anglais sur le site de truthdig.com, traduit par Nicolas Casaux, édité et révisé par Hélène Delaunay, XXX.

Mais nous percevons aussi que certaines propositions pouvant être qualifiées d'une manière ou d'une autre d' « utopiques » peuvent être tantôt de gauche, tantôt de droite. Ainsi de la proposition d'un revenu de base que certaines pensées néolibérales reprennent à leur compte³² (afin, sans doute, de la jouer contre le principe même de protection sociale). À rebours, certaines mesures ou propositions de couleur néolibérale ne pourraient-elles être captées dans un système de gauche ? Le démantèlement (déjà en cours) du droit du travail, de la sécurité du salarié, avec la création de statuts de plus en plus précaires, ne pourrait-il pas devenir une chance d'émancipation vis-à-vis de la condition salariale (qui, dans son principe même, est aliénante) ? Autre exemple : le transhumanisme appelé de leurs vœux par des ultra-capitalistes de la Silicon Valley ne pourrait-il pas être une occasion d'interroger, voire de transformer, une « nature » humaine aliénée à bien des niveaux ? C'est ce que des penseurs comme Donna Haraway tentent de faire : une interrogation radicale de la « nature humaine » en vue d'une réinvention émancipatrice³³. Les propositions « utopiques » pourraient bien contenir en elles des tendances politiques contradictoires. Quelles sont les conditions pour qu'une utopie se déploie à gauche et non à droite ? À quels défis (quelles cibles, quelles problématiques) doit actuellement répondre une utopie de gauche ?

Et nous, que voulons-nous ? Que cherchons-nous à travers ce thème de l'utopie ? Nous reprenons certaines interrogations initiales. Voulons-nous fabriquer un programme pour une « autre » société ? Voulons-nous contester le programme de reconversion de nos élus ? Voulons-nous des petits projets alternatifs faciles à mettre en œuvre ? Désirons-nous un récit qui inviterait nos contemporains à changer leur regard, à faire rupture ? Est-ce les « masses » que nous voudrions ainsi toucher, ces masses qui sont si sensibles au *storytelling* et autres techniques de communication des politiciens et du monde marchand ? Devons-nous envisager l'utopie comme une stratégie de communication qui nous permettrait d'ouvrir des possibles dans la reconversion d'une société « postindustrielle » comme la Wallonie ?



Contact : www.msh.ulg.ac.be - msh@ulg.ac.be
Animatrice : geraldine.brausch@ulg.ac.be

³² Evgeny Morozov, « L'utopie du revenu garanti récupérée par la Silicon Valley », *Le Monde Diplomatique*, 29/2/16 : <http://blog.mondediplo.net/2016-02-29-L-utopie-du-revenu-garanti-recuperee-par-la>

³³ Haraway envisage un homme-machine (le cyborg) qui ne cherche pas la performance mais se libère des identités assignées par la « nature » (ex. homme/femme). Elle nous invite par ailleurs à écrire des micro-histoires (issues d'expériences multiples de déviation) sur une nouvelle scène (par opposition à l'anthropocène et à la capitalocène) qu'elle nomme la Chthulucène.