

Nouveaux Cahiers du socialisme

Nouveaux
Cahiers du
socialisme

Repenser la révolution Utopie, imagination, pratique

Christian Laval

Numéro 21, hiver 2019

Penser la Grande Transition : utopies et stratégies

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/90587ac>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Collectif d'analyse politique

ISSN

1918-4662 (imprimé)

1918-4670 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Laval, C. (2019). Repenser la révolution : utopie, imagination, pratique. *Nouveaux Cahiers du socialisme*, (21), 127–134.

Repenser la révolution

Utopie, imagination, pratique

Christian Laval

Écrivain et professeur émérite de sociologie, Université Paris-Nanterre

Tout est possible

En 1968, des utopistes, très minoritaires, ont réussi à entraîner une société entière dans un mouvement profondément révolutionnaire qui, s'il a échoué, n'en a pas moins été le plus grand mouvement de grève en France et même dans le monde au vingtième siècle. Les syndicats et les partis traditionnels de la gauche parlementaire n'ont pas été à l'origine du mouvement, ils s'y sont engagés après le déclenchement de ce qu'on a appelé « les « événements ». Le feu a pris parce que la situation dans les usines, dans les services publics et dans l'administration se prêtait à un tel mouvement de masse. Tous les témoignages concordent sur un point précis : les acteurs de Mai 68 avaient le sentiment que « tout était possible ». Or ce « tout est possible » relève justement de l'utopie si on comprend bien qu'il ne s'agit pas d'un vain rêve, mais de l'exercice de masse de la faculté imaginante, quand une société, ou au moins une fraction significative de celle-ci, se met à exercer avec énergie cette faculté, à gagner ainsi une pleine confiance dans la possibilité de vivre autrement, c'est-à-dire à penser que le cours des choses peut être radicalement changé. C'est l'impensable et l'impossible qui surviennent brusquement là où personne ne les attendait. C'est très exactement le sens de ces formules en usage aujourd'hui : « une autre vie est possible », « un autre monde est possible ».

Mai 68 témoigne d'une convergence rare, exceptionnelle même, entre une perspective utopique, fruit d'un élargissement des possibles, et un terreau social fait de mécontentements, de revendications, de frustrations. Il faut sans doute les deux

pour faire une révolution : la rencontre entre le désir qui ouvre des possibles et une somme de souffrances, d'humiliations et de blessures dans la société, tout ce qui fait l'oppression quotidienne ordinaire de nos existences. C'est cette rencontre qui permet des changements profonds dans les existences de ceux et celles qui ont vécu ces événements comme le montrent un certain nombre de publications récentes. Il est donc important de réfléchir à la place de l'imagination dans le mouvement social, dans les organisations syndicales, dans l'économie sociale. Dès lors que se sont écroulés les systèmes politiques et sociaux usurpant les mots de socialisme et communisme, y a-t-il encore place pour un projet d'émancipation ?

Pour avancer dans ce questionnement, il faut rouvrir la question de ce que peut être la révolution aujourd'hui, sachant que chaque époque peut avoir son « idée de révolution » selon un titre fameux d'un livre de Proudhon (*L'idée générale de la révolution au XIX^e siècle*). Je voudrais d'abord me demander jusqu'à quel point on peut réutiliser le terme d'utopie aujourd'hui pour désigner cette faculté imaginante après tant de disqualification du terme notamment dans la tradition marxiste. Je voudrais ensuite me demander si l'une des caractéristiques de la situation historique que nous vivons n'est précisément pas marquée non seulement par un « retour à l'utopie », mais par une reformulation de ce qu'on peut entendre par ce terme, notamment par une revalorisation de l'expérimentation pratique des utopies.

Utopie et nécessité historique

Avec la domination du marxisme sur le mouvement ouvrier, on a assisté à une certaine disqualification de l'imagination utopique, alors même que la pensée de Marx, malgré ses dénégations, est pleine de formules issues de l'utopisme des premiers socialistes. Il y a chez Marx une double opposition aux utopistes : il oppose à l'imagination chimérique l'observation du réel et la science de l'histoire, et aux expériences isolées la révolution politique et sociale.

La critique par le marxisme de l'utopie est apparemment bien connue. Tout le monde a à l'esprit cette distinction d'Engels, qui date de 1880, entre « socialisme utopique » et « socialisme scientifique ». Elle est pourtant plus complexe que cette simple opposition entre deux formes de socialisme. Elle s'appuie d'abord sur la contrainte historique. Tout lieu projeté dans un futur indéterminé ou dans un monde lointain, est toujours lié à ce qui existe, ce n'est qu'un ailleurs relatif à celui dans lequel on vit, l'autre du même. Comme disait Hegel, nul ne saute par-dessus son temps. Les systèmes utopiques sont des expressions d'une époque et ils disparaissent lorsque l'époque change. Les « peintures de la société future » n'ont été utiles qu'aux tout premiers temps de la lutte ouvrière et ne correspondent plus au stade de conscience et d'organisation auquel est parvenu le mouvement ouvrier.

Ce qui leur manquait pour devenir des systèmes véritablement scientifiques, ce qui les condamnait à n'être que des rêves, c'était le plein développement de l'industrie et les luttes de classe qui lui sont liées. Le socialisme est devenu scientifique lorsqu'il a cessé de rêver à un système parfait et s'est attaché au « mouvement réel », à la lutte des classes et aux contradictions du capitalisme. C'est ce que dit avec force la formule célèbre identifiant le communisme au mouvement en cours d'abolition de l'état de choses existant : « Le communisme n'est pour nous ni un *état* qui doit être créé ni un *idéal* sur lequel la réalité devra se régler. Nous appelons communisme le *mouvement réel* qui abolit l'état actuel¹ ». Et cette science de l'histoire est censée expliquer pourquoi ces luttes et ces contradictions doivent mener nécessairement à l'accouchement d'une formation sociale supérieure. La seule chose à faire pour se défaire de l'utopie, c'est « d'ouvrir les yeux sur ce qui se passe » et de découvrir les processus qui inéluctablement donneront lieu à un dépassement du capitalisme.

C'est pour cette raison que Marx s'est toujours refusé à « faire bouillir les marmites de l'avenir ». Il répétera inlassablement que « la classe ouvrière n'a pas d'utopies toutes faites à introduire par décret du peuple », qu'elle « n'a pas à réaliser d'idéal, mais seulement à libérer les éléments de la société nouvelle que porte dans ses flancs la vieille société bourgeoise qui s'effondre² ».

Mais il y a une autre critique de l'utopie chez Marx, qui nous intéresse plus encore, parce qu'elle pose une question stratégique importante. Dans le *Manifeste du Parti communiste*³, Marx va jusqu'à dire que la « peinture imaginaire de la société future » est devenue « réactionnaire » dans la mesure où les disciples des grands utopistes cherchent « à émousser la lutte des classes et à concilier les antagonismes ». L'utopie serait un élément de la conservation sociale.

Ce que Marx critique alors, c'est le caractère partiel, local, clos sur elles-mêmes de ces « expériences doctrinaires », comme il l'écrit dans *Le 18 Brumaire*⁴, leur caractère inconciliable avec la révolution politique et sociale. C'est d'ailleurs pour cela que faisant référence à la création des « icaries » chères à Étienne Cabet, Marx et Engels dans le *Manifeste* ont affirmé qu'elles doivent « nécessairement échouer ». L'expérience utopique divise la classe ouvrière au lieu de l'unifier. La problématique utopique se passe de la révolution, mieux elle est la négation de la *praxis* révolutionnaire, et c'est pour cela qu'elle est condamnée à rester finalement conservatrice.

1 Karl Marx, *Idéologie allemande*, Paris, Éditions sociales, 1968, p. 64.

2 Karl Marx, *La guerre civile en France*, Paris, Éditions sociales, 1968, p. 68.

3 Karl Marx, *Manifeste du Parti communiste*, 1848, <http://classiques.uqac.ca/classiques/labriola_antonio/essais_materialisme_historique/Essai_3_Manifeste_PC/Le_manifeste_PC.html>.

4 Karl Marx, *Le 18 Brumaire de Louis Bonaparte*, 1851, <http://classiques.uqac.ca/classiques/Marx_karl/18_brumaine_louis_bonaparte/18_brumaine.html>.

Évidemment Marx n'en est pas resté à cette opposition tranchée entre utopie et révolution. Un texte le montre, celui de *l'Adresse inaugurale à l'Association internationale des travailleurs* (1864)⁵, où il a vanté les mérites des coopératives, leur caractère exemplaire : « La valeur de ces grandes expériences sociales ne saurait être surfaite. Elles ont montré par des faits, non plus par de simples arguments, que la production sur une grande échelle et au niveau des exigences de la science moderne pouvait se passer d'une classe de patrons employant une classe de salariés; elles ont montré qu'il n'était pas nécessaire pour le succès de la production que l'instrument de travail fût monopolisé et servît d'instrument de domination et d'extorsion contre le travailleur lui-même; elles ont montré que comme le travail esclave, comme le travail serf, le travail salarié n'était qu'une forme transitoire et inférieure, destinée à disparaître devant le travail associé exécuté avec entrain, dans la joie et le bon vouloir ». Certes pour Marx, et il le rappelle encore ici, on ne saurait faire l'économie de la prise du pouvoir.

En tout cas, il n'y a plus place ici pour une opposition tranchée entre révolution politique et reconstruction de la société à partir d'expérimentations. La démonstration que des alternatives pratiques sont possibles, surtout à un moment de défaite et de recul de la perspective révolutionnaire, paraît alors très importante pour Marx. Pourtant ces expérimentations, dans le schéma dialectique de Marx, ne peuvent être que stratégiquement marginales, dans la mesure où elles sont inintégrables dans la conception qu'il se fait du développement historique. C'est par la généralisation du salariat sous la domination d'un capital de plus en plus concentré que seront créées les conditions économiques et techniques de la formation d'une classe ouvrière nombreuse et homogène.

Qu'en conclure? La position de Marx peut être qualifiée de *nécessitarisme* historique. Il y a une nécessité historique qui ne peut que dévaloriser ou marginaliser le rôle de l'imagination puisque c'est le capitalisme lui-même qui donne naissance aux conditions de cette émancipation. Le futur se prépare au sein même du capitalisme, non dans des expériences isolées vouées à l'échec. L'imagination n'a guère de place dans cette conception « nécessaire » de l'histoire. Elle est remplacée par « la prise de conscience » des conditions et des objectifs des luttes que mène le prolétariat, ce qui donne une responsabilité éminente aux communistes qui doivent aider à cette « prise de conscience » des travailleurs.

La « nécessité historique » est à la fois le comble de la croyance scientiste et le comble de l'utopie. Tout se passe comme si la science menait à la réalisation de l'utopie, comme si l'on devait s'appuyer sur la connaissance de lois historiques pour se

5 Karl Marx et Friedrich Engels, *Manifeste inaugural de l'Association internationale des travailleurs*, 1864, <www.marxists.org/francais/marx/works/1864/09/18640928.htm>.

donner l'horizon de l'émancipation totale et universelle du genre humain. En somme, la science supposée de la nécessité historique n'est jamais qu'une utopie déniée. Et l'on peut rejoindre Henri Maler quand il parle chez Marx d'une « critique utopique de l'utopie⁶ ». Car viser une société sans classes et sans État, viser la réalisation d'une libre association de producteurs et le dépassement de la division du travail, n'est-ce pas encore une utopie ?

La fin du nécessitarisme

Nous ne pouvons plus croire comme les marxistes d'antan que le capitalisme va accoucher d'une formation sociale supérieure, pas plus qu'il faudrait attendre la révolution politique pour commencer le chantier de la réinstitution de la société. Et ceci pour au moins trois grandes raisons.

- La première est l'échec complet et définitif des formes du communisme réalisé, c'est-à-dire du communisme bureaucratique d'État. Nous n'avons plus de modèle, il faut tout réinventer.
- La seconde tient à l'engluement du mouvement ouvrier, syndical et politique, dans la situation capitaliste. Le devenir capitaliste n'entraîne aucunement par lui-même la formation de ses propres « fossoyeurs ».
- La troisième raison, peut-être plus fondamentale, tient à ce que le rapport à l'histoire, ce que certains historiens appellent le « régime d'historicité », est en train de se modifier considérablement. La temporalité qui permettait de se projeter dans un futur nécessairement meilleur, ce qui a fait du marxisme une doctrine authentiquement moderne, est aujourd'hui épuisée. Et ceci est lié à la dévastation à la fois écologique et sociologique produite par le capitalisme et le néolibéralisme. Le capitalisme n'engendre pas les conditions de son propre dépassement, mais bien plutôt les conditions de la destruction et du pourrissement du monde naturel et humain.

Échec complet du communisme bureaucratique d'État, engluement des organisations ouvrières dans la situation capitaliste, et enfin crise du progressisme moderne ont remis en question le schéma stratégique de Marx qui avait pour raison fondamentale la vision dialectique de l'histoire, la loi historique qui faisait du socialisme une nécessité.

C'est précisément l'ensemble de ces données à la fois objectives et subjectives qui nous obligent à changer le rapport établi entre les expérimentations locales et la révolution, c'est cela qui aujourd'hui permet la réhabilitation sur le plan politique de ces expérimentations que l'on peut appeler avec Erik Olin Wright, des « utopies réelles⁷ ».

6 Voir Michèle Riot-Sarcey, Thomas Bouchet et Antoine Picon (dir.), *Dictionnaire des utopies*, Paris, Larousse, 2006, p. 149.

7 Erik Olin Wright, *Utopies réelles*, Paris, La Découverte, 2017.

Le temps des utopies réelles : de la nécessité à la possibilité

On voit s'opérer un changement radical d'attitude des mouvements et des individus critiques. S'il s'agit bien de refaire une société sur de nouvelles bases, cette entreprise peut et même doit être commencée avant la prise du pouvoir par l'institution de virtualités ou de potentialités émancipatrices comme l'avait montré contre le nécessitarisme de Marx, Martin Buber⁸. Elle doit être commencée avant dans la mesure même où l'on ne peut plus croire que la « bonne société » de l'avenir est contenue dans la mauvaise, qu'elle tombera comme un fruit mûr du développement de la société capitaliste. Il faut commencer par mettre en œuvre de nouveaux principes d'activité avant toute « prise de pouvoir ». Ce n'est plus le double modèle de la « prise de conscience » et de la « prise de pouvoir » qui joue alors, comme chez Marx, mais un autre modèle qui associe étroitement l'expérience concrète et l'imaginaire, l'institution et la subjectivité. Ou pour le dire autrement, il s'agit d'un nouveau paradigme révolutionnaire qui fait passer de la nécessité à la possibilité. C'est, si l'on veut utiliser un terme ancien, mais dans un sens nouveau, un possibilisme, qui cherche à explorer et à exploiter toutes les possibilités alternatives ou plus exactement altératrices dès aujourd'hui. Ce n'est pas un réformisme qui se coulerait dans les plis de la société pour mieux la laisser telle qu'elle est. Il s'agit plutôt d'une réarticulation dans le projet révolutionnaire des expérimentations actuelles et de l'affrontement central avec l'appareil d'État, d'une reformulation stratégique de la révolution qui redonne une place centrale à la fois à l'imagination et aux expérimentations, qu'elles soient d'ailleurs locales ou sectorielles ou qu'elles s'inscrivent dans les mouvements eux-mêmes, comme on l'a vu depuis le mouvement du 15 mai (les Indignés) en Espagne et dans de très nombreuses mobilisations de masse ces dernières années. Nous revivons le temps des inventions pratiques de nouvelles formes de lutte, d'organisation, d'activité et de vie. Et il est particulièrement symptomatique que l'on soit aujourd'hui amené à parler des utopies comme des dimensions mêmes de la pratique et de l'activité, comme des passages à l'acte, comme des pratiques, comme des processus. Il y a là quelque chose de très nouveau : contrairement aux phalanstères ou aux icaries qui tombaient sous la critique de Marx parce qu'elles étaient des réalisations locales de plans imaginaires de société supposée parfaite, il y a aujourd'hui une dimension expérimentale assumée dans les initiatives concrètes qui sont menées à la ZAD⁹ française de Notre-Dame-des Landes, comme au Bâtiment 7 de Montréal, et comme en beaucoup d'autres lieux en Europe ou sur d'autres continents.

8 Martin Buber, *Utopie et socialisme*, Paris, L'échappée, 2016.

9 ZAD: zone à défendre. (NdR)

Parler d'utopies réelles ou de « pratiques utopiques », c'est joindre deux termes pour former ce qui ressemble à un oxymore riche de sens. Comme l'écrit Erik Olin Wright, « il cristallise la tension entre rêves et pratiques¹⁰ ». D'un côté, l'expression veut dire que nous avons besoin, comme Ernst Bloch l'avait déjà souligné en son temps, d'espérance pour nous défaire de la tyrannie du passé. De l'autre, elle souligne que ce désir d'un autre futur doit et peut se réaliser en de nouvelles institutions régies par des principes opposés à ceux du capitalisme et de la bureaucratie. C'est pourquoi on peut tout à fait être d'accord avec Erik Olin Wright lorsqu'il avance que : « la tâche centrale des politiques émancipatrices est de créer de telles institutions¹¹ ». Il ne s'agit en aucune manière d'établir une société définitive, mais d'entamer un processus d'élaboration et de construction des virtualités émancipatrices ici et maintenant, au milieu d'un environnement hostile.

Exploiter les « interstices » du système, cela peut avoir plusieurs effets. On peut en distinguer quatre. Il y a d'abord l'effet *d'érosion* du capitalisme de l'intérieur et par le bas. L'érosion par voie d'élargissement progressif des expérimentations peut venir contrarier concrètement le fonctionnement économique et politique du système, ce qui est évidemment difficile étant donné la force du système en question, mais elle permet d'entamer le fatalisme qui est le produit de l'intériorisation des normes sociales.

Cela nous renvoie à l'effet de préfiguration d'une société réellement démocratique, émancipée du capital, de la bureaucratie et de la hiérarchie. L'expérience altératrice, même si elle est limitée et partielle, donne néanmoins une *image réduite* de la société de l'avenir. Elle est productrice d'un imaginaire alternatif. Elle entretient un imaginaire égalitaire et démocratique sans lequel la rupture révolutionnaire risque de verser dans une forme étatiste autoritaire ou totalitaire.

Il y a l'effet *d'apprentissage* d'autres pratiques, d'autres relations entre les individus, du partage et de la rotation des tâches par exemple, de l'égalité et de la liberté dans la prise de parole, de la prise de décision collective. Il s'agit d'apprendre par la pratique l'égalité réelle, la polyvalence des activités, la démocratie effectivement pratiquée. Toutes dimensions de la pratique qui sont particulièrement importantes à développer dès avant la rupture révolutionnaire pour éviter la reproduction des formes de pouvoir et d'appropriation que l'on trouve dans le reste de la société.

Cet effet d'apprentissage est à lier à ce que l'on peut appeler un effet de *subjectivation*. Les expérimentations modifient les subjectivités de celles et ceux qui sont investis dans ces pratiques. Ils deviennent autres en se rapportant aux autres et à eux-mêmes de manière différente. La compétition, le pouvoir, l'accumulation

¹⁰ Erik Olin Wright, *op. cit.*, p. 21.

¹¹ *Ibid.*, p. 23.

n'apparaissent plus comme des aspects naturels de la personnalité, mais comme des produits d'une société qu'il faut changer ici et maintenant en se changeant soi-même.

Il y a aussi et peut-être surtout l'effet d'*institution*. Il s'agit de commencer à constituer une véritable base institutionnelle à la société postcapitaliste. Cette création n'est pas un substitut à la rupture révolutionnaire, elle est au contraire la condition de la réussite des politiques de rupture, qui doivent pouvoir s'appuyer sur un réseau d'institutions autonomes pour éviter d'être sous la pression des multiples forces adverses, mais aussi pour ne pas être tentées d'instrumentaliser du haut les institutions sociales.

Le communisme des communs

Ce qu'il s'agit d'expérimenter, ce n'est pas un modèle parfait, mais une pratique collective qui laisse toujours la place à la remise en cause de sa dimension instituée. Ce qu'avec Pierre Dardot nous avons appelé une *praxis instituante*¹². Cette capacité de remise en cause permanente de l'institué, c'est la démocratie réellement pratiquée selon des règles collectives, qui elles-mêmes doivent pouvoir être sans cesse révisées. C'est ce qui aujourd'hui se développe dans ce qui s'appelle de façon générique les « communs ». Ces communs ont une double caractéristique : ce sont des expériences de démocratie radicale et de prévalence du droit d'usage sur le droit de propriété. On peut dégager à partir des pratiques la conception qui les anime, et faire en sorte qu'à partir d'elle puissent se reconnaître et s'articuler des pratiques apparemment hétérogènes. Dans les luttes et dans les expérimentations, un nouveau communisme est en train de s'inventer par le bas, un « communisme des communs ». C'est cette réalité-là que les révolutionnaires d'aujourd'hui doivent intégrer dans leur pensée et dans leur action.



12 Pierre Dardot et Christian Laval, *Commun. Essai sur la révolution au XXI^e siècle*, Paris, La Découverte, 2014.