**Repenser l’utopie aujourd’hui, entre l’individuel et le collectif**

**Par Philippe Corcuff**

**Introduction**

Je voudrais présenter des pistes exploratoires et tâtonnantes sur la question de l’utopie.

Cela s’inscrit d’abord dans le cadre général de mes derniers livres[[1]](#footnote-1), qui visent à interroger les « logiciels » de la critique sociale et de l’émancipation dans un contexte où des tendances désintellectualisatrices s’expriment dans les gauches ; ce que j’ai appelé de manière provocatrice « la mort cérébrale de la gauche ». Si j’emprunte une métaphore au vocabulaire informatique – avec l’expression « logiciels » -, c’est pour pointer un niveau peu souvent perçu aujourd’hui, c’est-à-dire les modalités mêmes de formulation des problèmes et des questions pertinentes.

Quand je parle d’utopie, je m’appuie sur ce qui dans l’étymologie du mot renvoie à un lieu qui n’existe pas, donc une altérité par rapport à un ordre social existant, un *ailleurs*. Les philosophes Paul Ricœur et Miguel Abensour ont bien balisé cette dimension. « Imaginer le non-lieu, c'est maintenir ouvert le champ des possibles. », nous dit Ricœur[[2]](#footnote-2). Et il ajoute dans un autre texte : « De ce non-lieu, une lueur extérieure est jetée sur notre propre réalité »[[3]](#footnote-3). Miguel Abensour caractérise, quant à lui, « l’utopie en excès sur tout projet »[[4]](#footnote-4), en tant que « non-lieu (*u-topos*) qui vient doubler et hanter tout lieu »[[5]](#footnote-5). L’utopie aurait une double fonction critique et imaginante vis-à-vis du réel existant, comme un point d’appui mental extérieur qui nous permet de nous distancier et d’envisager d’autres possibilités.

Abensour ajoute cependant une exigence supplémentaire quant aux enjeux présents de l’utopie par rapport aux expériences totalitaires du XXe siècle. Il s’agirait de « repérer les points aveugles de l'émancipation moderne - les foyers de mythologisation par où elle prête le flanc à l'inversion »[[6]](#footnote-6). Abensour nous invite à introduire une distance vis-à-vis des risques d’absolutisation et de dogmatisation de l’utopie elle-même.

Cette distance me semble pouvoir être mieux prise si l’on donne des tonalités pragmatistes à l’utopie ; pragmatiste au sens de la philosophie pragmatiste américaine avec des figures comme John Dewey[[7]](#footnote-7) et pragmatiste au sens de la sociologie pragmatique qui s’est développé en France à partir de la fin des années 1980 avec les travaux de Luc Boltanski et Laurent Thévenot[[8]](#footnote-8). Ces tonalités pragmatistes s’efforceraient de mieux insérer l’utopie dans un rapport aux expériences et à l’action. C’est pourquoi je pousse l’analogie avec les notions de *boussole* et d’*horizon*, en tant que points d’appui d’une action présente nourrie des expériences passées. Horizon que l’on ne chercherait pas à atteindre et qui serait même redéfinissable en cours de chemin. Ainsi conçus la boussole utopique ou l’horizon utopique permettraient de désabsolutiser et dédogmatiser pragmatiquement l’utopie.

Dans la première partie de mon analyse, je vais poursuivre dans ce sillon pragmatiste, en explorant la question de l’utopie méthodologiquement, c’est-à-dire le plan du « comment formuler le problème ». Dans une deuxième partie, je commencerai à entrer dans des contenus possibles de l’utopie aujourd’hui, en m’arrêtant seulement sur le terrain des relations entre l’individuel et le collectif. L’ensemble aura un caractère partiel et provisoire. Mes pistes s’adressent potentiellement à l’ensemble des gauches qui n’ont pas perdu l’horizon de l’émancipation sociale, des plus réformatrices aux plus révolutionnaires, des plus institutionnelles aux plus libertaires ; chacun de ces divers courants pouvant en tirer des formulations différentes.

**I – Pistes pragmatistes pour repenser le cadre conceptuel et méthodologique de l’utopie**

J’envisagerai deux auteurs dans la perspective de reformulations pragmatistes de l’utopie aujourd’hui : le sociologue contemporain Luc Boltanski dans ses derniers travaux et un classique, au départ de l’expression même d’« utopie », Thomas More, mais en le relisant de manière décalée par rapport à nombre de lectures antérieures.

**A – L’utopie réintégrée dans l’espace des expériences : le couple réalité/monde chez le dernier Luc Boltanski**

En 2009, dans un livre magistral pour la théorie critique et émancipatrice contemporaine, *De la critique. Précis de sociologie de l’émancipation*, Luc Boltanski a ouvert un espace original de recherche s’efforçant d’articuler une sociologie critique (tel qu’il l’avait pratiqué avec Pierre Bourdieu dans les années1960-1970) et une sociologie pragmatique initiée avec Laurent Thévenot à la fin des années 1980[[9]](#footnote-9). Ce nouveau champ conceptuel est celui d’une théorie critique *et* pragmatique, tentant d’appréhender en même temps les contraintes sociales structurelles (dominations et inégalités) pesant sur les individus et les groupes *et* les capacités propres aux individus et aux groupes telles qu’elles sont utilisées dans l’action. Dans le même ouvrage, il renoue un lien souvent distendu en ce début de XXIe siècle entre les sciences sociales et l’émancipation.

Afin de nourrir théoriquement cette démarche, Boltanski introduit une différence décisive entre ce qu’il appelle « la réalité » et « le monde ». « La réalité », ce serait ce qui est construit socialement par les formats dominants ou du moins les plus institués. « Le monde », ce serait ce que cette « réalité » ne peut pas « résorber » ou encore « tout ce qui arrive ». Le monde, ce serait le lieu que « la réalité » tend à invisibiliser, mais là où elle est aussi susceptible de puiser ses transformations. Boltanski précise à propos du monde :

« il est l’immanence même ; ce en quoi chacun se trouve pris en tant qu’il est plongé dans le *flux de la vie*, mais sans nécessairement faire accéder au registre de la parole, encore moins de l’action délibérée, les expériences qui s’y enracinent. »[[10]](#footnote-10)

Boltanski n’explore pas le rapport entre ces catégories et l’utopie. C’est moi qui vais m’engager dans cette voie ici. « Le monde » est d’abord et principalement pragmatiquement branché sur les expériences. Toutefois, il a d’un certain point de vue une coloration utopique, dans la perspective d’un sens de l’*ailleurs*, mais une utopie pragmatisée, car saisie dans les expériences. Cet *ailleurs* revêt deux modalités principales :

1) des expériences qui n’ont pas de correspondances dans « la réalité » dominante et qui viennent la troubler par leur altérité ;

et 2) les expériences de l’imaginaire, qui travaillent l’*ailleurs* dans des directions plus inédites, mais toujours au sein de l’expérience.

L’avantage principal de la notion de « monde » (dans son opposition à celle de « réalité »), c’est d’être branchée sur des composantes utopiques (des *ailleurs*), mais prises dans le flux mouvant des expériences ; en s’éloignant ainsi de l’accusation traditionnelle d’« irréalisme » visant l’utopie. On réinsère ainsi l’utopie dans le cours des expériences.

Á partir du couple « réalité »/« monde », Boltanski différencie deux types d’épreuves dans la vie sociale : « les épreuves de réalité » et « les épreuves existentielles ». Les « épreuves de réalité » ont à voir avec une critique « réformiste »[[11]](#footnote-11) du *réel*[[12]](#footnote-12), dans la mesure où elles s’intéressent aux écarts entre les pratiques effectives et les idéaux portés par les formats sociaux dominants préétablis (par exemple, des réformes de l’école au nom de « l’égalité des chances »). Les « épreuves existentielles » portent, quant à elles, une critique « radicale » ou « révolutionnaire »[[13]](#footnote-13), dans la mesure où elles « ouvrent un chemin vers le monde », en « travaillant à rendre visibles et compréhensibles » des « expériences existentielles »[[14]](#footnote-14) et, partant, en « mettant en péril la complétude des définitions établies »[[15]](#footnote-15). C’est ainsi que l’expérience du monde ouvre des « possibles latéraux »[[16]](#footnote-16) par rapport à « la réalité » instituée. Les épreuves existentielles peuvent nous permettre, ce faisant, de réinsérer l’utopique dans l’action pour modifier la réalité. Dans ce cas l’utopique revêt deux grandes modalités puisées dans « le monde » :

1) le surgissement d’expériences non thématisées dans « la réalité » ;

et 2) la formulation d’expériences imaginaires.

L’exemple du roman noir américain, traité *Polars, philosophie et critique sociale[[17]](#footnote-17)*, apparaît ici intéressant. Prenons le cas du classique David Goodis, qui écrit des années 1930 aux années 1960. Des trouées utopiques remontent de temps en temps du « monde » et viennent troubler l’ordre de « la réalité », c’est-à-dire la dureté des contraintes sociales inégalitaires, souvent sous la forme de la rencontre amoureuse. Ainsi dans le roman *La pêche aux avaros* :

« La seule chose qui me revienne, c'est une sorte de frémissement intérieur, une vibration, une sorte de contact entre deux personnes. Seulement, ça n'a rien de physique. C'est beaucoup plus profond que ça. Et quand on l'a éprouvé une fois, on en reste marqué. » [[18]](#footnote-18)

L’irruption du « monde » trouble « la réalité », immédiatement sous le choc de l’expérience.

L’utopie pragmatique issue du « monde » prend alors la forme du « peut-être ». Dans *peut-être*, le verbe *être* est caractérisé par le *possible* (*peut*). Mais un tel possible est marqué par le doute et l’incertitude souvent induits par l’emploi de l’adverbe *peut-être*. Justement cet adverbe exprime une hésitation entre le pessimisme et l’optimisme, appréhendés comme deux éventualités incluses dans un processus non strictement déterminé à l’avance. C’est la figure du *pari*, avec son lot de *risques*, qui émerge d’une telle philosophie du *peut-être*, dans un funambulisme entre « la réalité » socialement dominante et les potentialités du « monde ».

Chez Goodis, cette figure du *peut-être* apparaît directement dans le roman *La blonde au coin de la rue* :

« Tout ce temps passé, c’était un pari sur l’avenir. Leur numéro sortirait *peut-être* un jour, ou il ne sortirait jamais. Mais, tant que les dés n’avaient pas cessé de rouler, il y avait toujours un certain éclat dans ce qu’ils faisaient. Le simple fait de se dire que leur numéro sortirait *peut-être*, ou qu’il pouvait ne jamais sortir...*Peut-être* et encore *peut-être* ou *peut-être* pas. Mais tant qu’il y avait un "*peut-être*", il leur restait l’éclat. »[[19]](#footnote-19)

Le *peut-être* est l’aiguillon du rêve, malgré la conscience de la noirceur du réel, en affrontant la noirceur du réel, sans se la masquer dans la mièvrerie. Dans le cas de ce roman, le rêve de Ralph n’aboutira pas. La figure aimée d’Edna s’éloignera, et celle de Lenore (« la blonde au coin de la rue », incarnant une existence plus banalement médiocre) s’imposera.

Voilà donc une première reformulation pragmatiste de l’utopie.

**B – Le dialogue de l’utopie et du pragmatisme : relire Thomas More autrement**

On peut envisager le livre classique de Thomas More, *Utopia* (1516)[[20]](#footnote-20), comme une amorce de dialogue entre l’utopie (au sens de la valorisation d’un *ailleurs* par rapport à l’existant) et le pragmatisme (au sens d’un souci des effets de son action sur la réalité). On oublie souvent que l’ouvrage de More est basé sur une conversation entre Thomas More lui-même (qui se met en scène) et Raphaël Hythloday, voyageur imaginaire de retour de l’île d’Utopie. Or, historiquement, une part significative de la pensée politique a attribué à More les positions utopistes de Hythloday. La structure dialogique du livre n’oriente-t-elle pas davantage le regard sur la dynamique du dialogue, en particulier dans sa première partie (la seconde partie étant davantage un compte-rendu d’expérience d’Hythloday sur sa découverte de l’île d’Utopie) ? Si l’on suit cette piste, la confrontation entre Thomas More, conseiller du prince ayant les mains dans le cambouis de l’action, et Raphaël Hythloday, voyageur revenant de l'impossible réalisé et rétif à tout compromis avec les institutions dominantes à son époque, ouvrait un autre cours au jeu des contraintes du présent et des possibilités de l'avenir.

Bon connaisseur des institutions monarchiques, More fait la leçon à son voyageur utopiste :

« il me semble qu'il serait digne d'un esprit aussi généreux, aussi philosophe que le vôtre, d'appliquer tous ses talents à la direction des affaires publiques, dussiez-vous compromettre votre bien-être personnel; or, le moyen de le faire avec le plus de fruit, c'est d'entrer dans le conseil de quelque grand prince »[[21]](#footnote-21).

Se mettre au service des institutions existantes afin de participer pragmatiquement au bien public, en n’hésitant pas à sacrifier son « bien-être personnel » : tel est la recommandation de More-personnage, qui est susceptible d’avoir un écho bien au-delà des régimes monarchiques d’hier.

Hythloday, découvreur de l'étrange île d'Utopie, résiste à cette argumentation qu’on dirait aujourd’hui « réaliste » :

« Savez-vous ce qui m'arriverait de procéder ainsi ? C'est qu'en voulant guérir la folie des autres, je tomberais en démence avec eux. (...) Il n'y a donc aucun moyen d'être utile à l'État, dans ces hautes régions. L'air qu'on y respire corrompt la vertu même. Les hommes qui vous entourent, loin de se corriger à vos leçons, vous dépravent par leur contact et l'influence de leur perversité; et si vous conservez votre âme pure et incorruptible, vous servez de manteau à leur immoralité et à leur folie »[[22]](#footnote-22).

Pour le voyageur imaginaire, participer aux institutions dominantes corrompt le plus souvent ceux qui s’y adonnent. Et si ce n’est pas le cas, ils servent simplement de cautions aux corrompus. Dans ce cas aussi, on peut y lire aussi des résonances plus contemporaines.

Cependant, face à une telle crainte vis-à-vis du pouvoir corrupteur des institutions dominantes, souvent justifiée par les enseignements de l'histoire, More a encore des ressources dans sa besace. La prudente prise en compte des défauts de « la nature humaine » nous entraînerait à préférer l'amélioration à la perfection :

« Suivez la route oblique, elle vous conduira plus sûrement au but. (...) et si vos efforts ne peuvent servir à effectuer le bien, qu'ils servent du moins à diminuer l'intensité du mal : car tout ne sera bon et parfait que lorsque les hommes seront eux-mêmes bons et parfaits. Et avant cela, des siècles passeront »[[23]](#footnote-23).

Un pessimisme anthropologique mâtiné d’ironie vient appuyer la proposition pragmatique.

Et pourtant More apparaît quelque peu ébranlé par le récit que Hythloday produit sur le fonctionnement d'une République utopienne fondée sur un constat révolutionnaire :

« Partout où la propriété est un droit individuel, où toutes choses se mesurent par l'argent, là on ne pourra jamais organiser la justice et la prospérité sociale »[[24]](#footnote-24).

Gardant une distance ironique face aux prétentions utopistes de son interlocuteur (« je n'étais pas bien sûr qu'il souffrît patiemment la contradiction »[[25]](#footnote-25)), il n'en conclue pas moins son livre en étant travaillé et déplacé par ce dialogue imaginé :

« Car si, d'un côté, je ne puis consentir à tout ce qui a été dit par cet homme (...) d'un autre côté, je confesse aisément qu'il y a chez les Utopiens une foule de choses que je souhaite voir établies dans nos cités »[[26]](#footnote-26).

L’apport utopique participe donc chez More-narrateur à la solution du problème de l’amélioration des institutions existantes. Dans le cours du dialogue, il a intégré une part de vérité de Hythloday

L’intérêt du dialogue pourrait être qu’aucun des arguments échangés entre les deux personnages n’est complètement invalidé. Cela pourrait être compris comme une invitation à les tenir ensemble, en tension.

Certes, il y a eu des changements dans le passage des cours royales aux règles des régimes représentatifs modernes, mais le choc fécond des parts respectives de vérité de More et de Hythloday ne revient-il pas à l'ordre du jour, après un XXe siècle parsemé de tant d'échecs « réalistes » ou « utopistes » ? Et si ce dialogue du réel et de l'utopie avait à se pratiquer en chacun de nous ? Et si cette tension pouvait se faufiler de manière heuristique dans nos propres repères individuels comme dans la vie des institutions de lutte (associations, syndicats, partis, etc.) et des institutions de gestion ? Cela serait susceptible de concerner la tension entre la présence dans les institutions existantes et leur critique dans les rangs les plus réformateurs, ou pour les plus radicaux une tension entre l’immersion dans des expérimentations locales pratiques et des *ailleurs* utopique.

Plutôt que de passer par le choix unilatéral d’un pôle contre l’autre, cette problématisation serait *dialogique*. On a là une seconde reformulation pragmatiste de l’utopie.

**II – Pistes pour repenser le contenu actuel de l’utopie : le cas de l’individuel et du collectif**

Dans cette seconde partie, je vais passer du méthodologique au contenu d’utopies possibles aujourd’hui. Je ne m’arrêterai que sur le terrain des relations entre l’individuel et le collectif, qui constitue aujourd’hui un de mes principaux terrains de recherche[[27]](#footnote-27). Car les mouvements sociaux et la gauche sont encore fortement marqués, tout particulièrement en Europe, par des routines historiques quant aux rapports entre l’individuel et le collectif, tant sur le plan de la critique du monde existant que des perspectives d’émancipation. C’est ce que j’appelle « l’hégémonie du logiciel collectiviste »[[28]](#footnote-28). Cette vision des choses laisse entendre que la droite et le capitalisme auraient une sorte de monopole de l’individu et que la gauche devrait prendre le parti du collectif contre l’individuel. En France, c’est après la guerre de 1914-1918 que le « logiciel collectiviste » va seulement s’imposer à gauche, en dehors des courants libertaires et anarchistes davantage marginalisés, ou de tentatives individuelles isolées comme celle de Lucien Sève au sein du PCF en 1969, avec *Marxisme et théorie de la personnalité*[[29]](#footnote-29).

Avant, au XIXe siècle et au début du XXe siècle, des anarchistes (comme Proudhon, Bakounine ou Kropotkine), des syndicalistes révolutionnaires (comme Pelloutier et Pouget), un socialiste républicain comme Jaurès ou encore Marx, plus individualiste que ne l’ont souvent dit les marxistes[[30]](#footnote-30), vont s’efforcer d’associer développement de l’autonomie individuelle et relations de solidarité, promotion de la créativité personnelle et cadres collectifs, plutôt que de les opposer. Revenir sur cette question apparaît particulièrement important aujourd’hui dans les sociétés individualistes occidentales actuelles, où l’individu apparaît davantage valorisé (dans l’idéal plus que dans les faits). Si on veut suivre l’injonction méthodologique de Marx et Engels dans *L’idéologie allemande* : « partir des individus réels »[[31]](#footnote-31) (et non d’individus imaginaires tels qu’on aimerait qu’ils soient), il nous faudrait partir des « individus individualisés » de nos sociétés individualistes.

**A - La tension individualité/justice sociale : en partant d’Emmanuel Levinas**

La première piste quant à la réévaluation de l’individualité dans une connexion avec la solidarité viserait à mettre en rapport autrement les singularités individuelles et la justice sociale. Une conception de la justice sociale suppose en général une mesure commune. Dans la perspective d’une répartition équitable des ressources, il faut ainsi rendre des activités et des personnes *commensurables*, appréhendables à partir de critères communs au sein d’un même espace. C’est une vision de la justice que nous avons héritée de Platon et d’Aristote et que l’on retrouve chez les théoriciens contemporains de la justice comme l’Américain John Rawls. Mais on oublie, si on en reste là, ce qui tend à échapper à la mesure commune, c’est-à-dire *l’incommensurable*, dont l’individualité singulière.

Au croisement de la phénoménologie et de la tradition juive, Emmanuel Levinas est un philosophe de la singularité du visage d'autrui. Il a ainsi insisté sur le fait que *je* ne peux jamais complètement *comprendre* autrui, au double sens de « comprendre » : le connaître totalement *et* l’englober. Car il y a quelque chose qui échappe à mes prises totalisatrices sur autrui : justement l’unicité individuelle. La singularité individuelle, resituée dans une dynamique intersubjective et non pas réduite à une monade isolée, c’est un peu comme un petit trou dans la baignoire de l’*être*, qui nous empêche de l’emprisonner complètement dans nos catégories générales.

Mais Levinas a aussi suggéré une piste quant à la mise en rapport des deux dimensions : la part de l’incommensurable individuel et la part du commun. Il écrit ainsi dans un livre d’entretiens intitulé *Éthique et infini* :

« Comment se fait-il qu'il y ait justice ? Je réponds que c'est le fait de la multiplicité des hommes, la présence du tiers à côté d'autrui, qui conditionnent les lois et instaurent la justice. Si je suis seul avec l'autre, je lui dois tout, mais il y a le tiers (...) Il faut par conséquent peser, penser, juger, en comparant l'incomparable »[[32]](#footnote-32).

Levinas a donc commencé à pointer la nécessaire et irréconciliable tension entre le caractère incommensurable de la singularité d’autrui, d’une part, *et* l’espace commun de mesure et de justice, d’autre part. C’est ce qu’il appelle « comparer l’incomparable ».

Une telle perspective ne caractérise pas la société émancipée comme un cadre « harmonieux » (selon une expression d’inspiration religieuse) ou comme un « dépassement » des contradictions sociales (selon une certaine vision du « communisme » inspirée de la philosophie dialectique de Hegel). Mais la formule « comparer l’incomparable » assume et affronte une dynamique infinie de contradictions entre la logique de l’individualité *et* la logique de la justice sociale. C’est ce que le socialiste libertaire Pierre-Joseph Proudhon appelait une « équilibration des contraires » contre le vocabulaire de « la synthèse » hérité par les progressistes de Hegel[[33]](#footnote-33). Cette « équilibration des contraires » contribue aussi à désabsolutiser le rapport à l’utopie en privilégiant les tensions par rapport à la quête de l’harmonie.

**B – Des conditions sociales du bricolage de soi : un va-et-vient entre Marx et Michel Foucault**

Le pôle singularité individuelle de la tension levinassienne peut être affiné, mais toujours dans le rapport à des conditions collectives, et donc au commun : c’est le problème de la construction de soi. On peut, dans cette perspective, rapprocher Marx d’un philosophe contemporain, Michel Foucault. Et établir un passage entre les trois via un écrivain britannique d’à peu près la même époque que Marx : Oscar Wilde.

La critique de la double réduction capitaliste de l’individualité, par le règne de la marchandise et par la division du travail dans l’usine capitaliste, s’appuie chez Marx sur la figure idéale d’un « homme total » ou « individu complet », explicité notamment avec Engels dans *L’idéologie allemande* :

« dans la société communiste, où chacun n'a pas une sphère d'activité exclusive, mais peut se perfectionner dans la branche qui lui plaît, la société réglemente la production générale ce qui crée pour moi la possibilité de faire aujourd'hui telle chose, demain telle autre, de chasser le matin, de pêcher l'après-midi, de pratiquer l'élevage le soir, de faire de la critique après le repas, selon mon bon plaisir, sans jamais devenir chasseur, pêcheur ou critique. »[[34]](#footnote-34)

Marx et Engels insistent ainsi sur le caractère potentiellement pluridimensionnel des individus, susceptibles de développer une variété de capacités créatrices, contre l’individu spécialisé, étriqué, marchandisé du capitalisme, c’est-à-dire « l’homme unidimensionnel » analysé par le théoricien critique Herbert Marcuse en 1964[[35]](#footnote-35).

Or, ce n’est pas sans rapport avec des préoccupations éthiques et politiques de Michel Foucault, à la fin de sa vie dans les années 1980, alors qu’il travaille au thème de « la subjectivation » sur le terrain historique de l’Antiquité gréco-romaine dans son *Histoire de la sexualité*[[36]](#footnote-36). En 1983, Foucault lance ainsi une piste quant à la formulation d’une éthique pour les mouvements sociaux contemporains sous la forme d’une question :

« Mais la vie de tout individu ne pourrait-elle pas être une œuvre d’art ? » [[37]](#footnote-37)

Une médiation possible entre Marx et Foucault apparaît dans le dandysme socialiste de l’écrivain britannique Oscar Wilde (auteur notamment du *Portrait de Dorian Gray* et emprisonné pour homosexualité à la fin de sa vie) dans son petit essai de 1891, *L’âme humaine sous le socialisme* (réédité depuis sous le titre *L’âme humaine*)[[38]](#footnote-38). Didier Eribon a tout particulièrement travaillé les correspondances entre Wilde et Foucault dans ses *Réflexions sur la question gay*[[39]](#footnote-39). Wilde serait le premier à avoir utilisé la formule de « la construction de soi comme œuvre d’art »[[40]](#footnote-40). Et, dans son petit livre, il propose dans cette perspective une alliance entre le socialisme et l’individualisme, afin de développer la logique de l’« être » contre la logique de « l’avoir » capitaliste. Cet individualisme de Wilde, comme celui de Marx, est un individualisme pour tous, un individualisme démocratique, supposant la constitution de conditions sociales de la construction de soi comme œuvre d’art. Alors que l’individualisme du capitalisme néolibéral est un individualisme concurrentiel, pour quelques-uns, ceux qui gagnent la compétition.

Si l’on peut repérer des intersections entre Marx et Foucault, on pourrait aussi critiquer le premier, dans la théorie de « l’aliénation » de ses écrits de jeunesse, à partir du second, en ce que l’émancipation y apparaît hantée par le retour à une hypothétique authenticité, qui constituerait alors un sorte d’essence humaine à rétablir. Foucault a été justement amené à critiquer une tendance *essentialiste* (au sens d’un « soi-même » posé *a priori* comme une entité stable et homogène, donc quelque chose comme une essence) qu’il faudrait retrouver, en débouchant sur la perspective de « la création de soi-même » au cours d’un processus ouvert. Foucault avance ainsi dès un entretien de 1978 :

« Nous tournons là autour d’une phrase de Marx : l’homme produit l’homme. Comment l’entendre ? Pour moi, ce qui doit être produit, ce n’est pas l’homme tel que l’aurait dessiné la nature, ou tel que son essence le prescrit ; nous avons à produire quelque chose qui n’existe pas encore et donc nous ne pouvons savoir ce qu’il sera. »[[41]](#footnote-41)

Foucault précise dans un entretien publié en 1983 :

« Le thème de l’authenticité renvoie explicitement ou non à un mode d’être du sujet défini par son adéquation à lui-même. Or il me semble que le rapport à soi doit pouvoir être décrit selon les multiplicités de formes dont l’"authenticité" n’est qu’une des modalités possibles ; il faut concevoir que le rapport à soi est structuré comme une pratique qui peut avoir ses modèles, ses conformités, ses variantes, mais aussi ses créations. La pratique de soi est un domaine complexe et multiple. »[[42]](#footnote-42)

Dans ce cas, Foucault élargit la problématique de la construction de soi à des « modèles, conformités, variantes », en ne se limitant pas aux « créations ». Le mouvement d’auto-création de soi inclut alors les matériaux antérieurs charriés par la vie de chacun au sein de certains rapports sociaux, tout en laissant ouverts des espaces créatifs entre métissage et invention.

En retour, Foucault apparaît par moments ambigu et hésitant quant aux conditions sociales du déploiement de la construction de soi. Il tend ainsi à détacher, dans l’entretien déjà cité de 1983, les transformations de la « morale individuelle » et celles des « autres structures sociales, économiques et politiques », en semblant supposer que les premières n’auraient pas besoin des secondes. Ne sous-estime-t-il pas ainsi les contraintes des rapports de domination sur l’éthique de soi, limitant alors les modifications de soi engagées sur le seul terrain du rapport à soi ? On préfèrera ici la vision plus dialectique de Marx et Engels dans *L’idéologie allemande*, qui ont bien envisagé des conditions sociales larges de la transformation de soi :

« Dans l’activité révolutionnaire, se changer soi-même et changer ces conditions [sociales] coïncident. »[[43]](#footnote-43)

La question de la transformation de soi est bien prise en compte par Marx et Engels, à la différence de nombre de marxistes, mais elle est associée à des transformations collectives des structures sociales existantes. Un bémol, toutefois : Marx et Engels ne prennent pas suffisamment en compte, à la différence de Foucault, les décalages entre les deux pôles (transformation de soi/transformation des conditions sociales) dans une vue trop totalisante, trop harmonieuse.

Enfin, une question, inspirée cette fois de la sociologie critique de Pierre Bourdieu[[44]](#footnote-44), pourrait être posée à Wilde et à Foucault, afin d’affiner et d’élargir les perspectives qu’ils ouvrent. Cela concerne ce qu’on appelle en sciences sociales « l’ethnocentrisme », c’est-à-dire une façon de juger l’ensemble des civilisations à partir des critères de sa propre civilisation. L’ethnocentrisme mis en évidence par les anthropologues dans les rapports entre civilisations a été déplacé dans la sociologie de Bourdieu en « ethnocentrisme de classe », c’est-à-dire une façon de rabattre l’ensemble des univers sociaux sur les critères de son propre milieu social. Or, dans « la construction de soi comme œuvre d’art », la figure de « l’œuvre d’art » fait signe du côté de ce que Bourdieu appelle « le capital culturel », c’est-à-dire les ressources culturelles légitimes que tendent à monopoliser les groupes sociaux dominants dans une hiérarchie culturelle. Par exemple, aller souvent au musée ou à l’opéra ça fait partie du capital culturel, mais pas bien savoir jouer à la pétanque. N’y aurait-il pas une pente à un certain ethnocentrisme de classe à valoriser la figure de « l’œuvre d’art » dans l’émancipation, figure socialement marquée dans la hiérarchie du capital culturel ?

Je propose alors que le vocabulaire de la construction de soi change de tonalité sociale et devienne plus polyphonique, en passant du thème de « la construction de soi comme œuvre d’art » à celui du *bricolage de soi*. Dans cette perspective, l’œuvre d’art pourrait être associée aux petits gestes plus humblement quotidiens pour se constituer une dignité, faisant vivre quelque chose comme un dandysme pleinement démocratique. Bref, la construction de soi, se déploierait à la fois sur le terrain du musée, de l’opéra et du théâtre, comme de celui du rapport aux cultures ordinaires (chansons, cinéma, séries télévisées, etc.), mais aussi du bricolage proprement dit ou du jardinage, des savoir-faire culinaires et œnologiques, ou de la convivialité des pratiques culturelles populaires (comme la fanfare ou la chorale), bref sur la diversité des territoires de la dignité ordinaire. Je pense tout particulièrement au petit atelier que mon grand-père ouvrier s’était aménagé dans son HLM de la banlieue de Bordeaux, et où, en inventant des objets étranges (comme un appareil à découper les oursins, qui faisait l’admiration de la famille), il s’inventait aussi lui-même.

**En guise de conclusion**

Voilà quelques-unes des pistes à laquelle me mène la démarche de reformulation des « logiciels » de la critique sociale et de l’émancipation sur le terrain de la réélaboration de la question de l’utopie aujourd’hui.

Récapitulons d’abord le plan méthodologique d’une reconfiguration pragmatiste de l’utopie, s’efforçant d’échapper à l’absolutisation et à la dogmatisation :

- l’utopie se présente comme une boussole ou un horizon, redéfinissable en cours de route, dans le mouvement de l’action émancipatrice ;

- sa réinsertion dans « le monde », opposé à « la réalité » socialement formatée de manière dominante, la réinscrit dans l’univers des expériences ;

- promouvoir le dialogue entre pragmatisme et utopie la met davantage en rapport avec les effets sur le réel.

Sur le plan du contenu d’une utopie émancipatrice pour aujourd’hui sur le terrain des relations entre l’individuel et le collectif, deux axes peuvent, entre autres, être dessinés contre l’hégémonie persistante du « logiciel collectiviste » à gauche :

- la tension entre singularité individuelle et justice sociale, empruntée à Levinas ;

- l’interrogation sur l’émergence des conditions sociales du déploiement pour chacun d’un bricolage de soi, mettant en tension Marx et Foucault, dans un va-et-vient entre travail sur soi et action collective transformatrice.

Des éléments transversaux apparaissent aussi à la fin (provisoire) de ce parcours :

- l’importance de la tension (entre auteurs, concepts, problèmes, logiques, etc.) comme outil de désabsolutisation de l’utopie ; ce que Proudhon nomme « équilibration des contraires » ;

- la rupture avec le dogmatisme du type « le marxisme contre Foucault » ou « l’anarchisme contre Marx », s’efforçant de préserver la « pureté » fantasmatique d’un courant politico-intellectuel ; ce qui passe par la mise en rapport, la mise en dialogue, la mise en tension et le métissage de traditions, d’auteurs et de concepts d’origines diverses.

Ce type de démarche exploratoire et tâtonnante invite également la pensée critique à moins d’arrogance, à plus d’humilité, quand elle croit tout pouvoir ranger dans ses concepts à prétention totalisante, en passant à côté des complications des sociétés humaines. C’est pourquoi je terminerai sur une phrase tirée d’un roman policier de James Sallis (l’auteur de *Drive*, adapté aussi récemment au cinéma). C’est issu de *Salt River*, qui se situe dans la série des John Turner (ancien flic, ancien taulard et ancien psychologue). Sallis écrit ainsi :

« Le genre humain s’est toujours acharné à trouver un concept unique capable de tout expliquer : religion, visites d’extraterrestres, marxisme, théorie des cordes, psychologie… »[[45]](#footnote-45)

\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*

**Philippe Corcuff** est maître de conférences en science politique à l’Institut d’Etudes Politiques de Lyon et est rattaché au laboratoire CERLIS (Université Paris Descartes/CNRS). Il est membre du Conseil scientifique d’ATTAC France et co-fondateur de l’Université Populaire de Lyon et de l’Université Critique et Citoyenne de Nîmes. Il milite à la Fédération Anarchiste.

1. Voir P. Corcuff, *Où est passée la critique sociale ? Penser le global au croisement des savoirs*, Paris, La Découverte, collection « Bibliothèque du MAUSS », 2012, *La gauche est-elle en état de mort cérébrale ?*, Paris, Textuel, collection « Petite Encyclopédie Critique », 2012, *Marx XXIe siècle. Textes commentés*, Paris, Textuel, collection « Petite Encyclopédie Critique », 2012, et *Polars, philosophie et critique sociale*, avec des dessins de Charb, Paris, Textuel, collection « Petite Encyclopédie Critique », 2013. [↑](#footnote-ref-1)
2. P. Ricœur, « L'idéologie et l'utopie : deux expressions de l'imaginaire social » (1e éd. : 1976), dans *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*, Paris, Seuil 1986, p. 390. [↑](#footnote-ref-2)
3. P. Ricœur, *L'idéologie et l'utopie* (1e éd. : 1986), Paris, Seuil, 1997, p.36. [↑](#footnote-ref-3)
4. M. Abensour, *L'utopie de Thomas More à Walter Benjamin*, Paris, Sens & Tonka, 2000, p.100. [↑](#footnote-ref-4)
5. *Ibid.*, p.17. [↑](#footnote-ref-5)
6. *Ibid.*, p.26. [↑](#footnote-ref-6)
7. Voir notamment J. Dewey, *Le public et ses problèmes* (1e éd. : 1927), Paris, Gallimard, collection « Folio Essais », 2010, et en particulier la présentation de Joëlle Zask « La politique comme expérimentation ». [↑](#footnote-ref-7)
8. Pour une présentation synthétique de la sociologie pragmatique initiée par Boltanski et Thévenot, voir P. Corcuff, *Les nouvelles sociologies. Entre le collectif et l’individuel* (1e éd. : 1995), Paris, Armand Colin, collection « 128 », 3e édition, 2011, pp.101-106. [↑](#footnote-ref-8)
9. L. Boltanski, *De la critique. Précis de sociologie de l’émancipation*, Paris, Gallimard, 2009. [↑](#footnote-ref-9)
10. *Ibid.*, p. 94. [↑](#footnote-ref-10)
11. *Ibid.*, p. 156. [↑](#footnote-ref-11)
12. Je parlerai dorénavant de *réel* - expression non utilisée par Boltanski – comme quelque chose incluant à la fois « la réalité » et « le monde ». [↑](#footnote-ref-12)
13. L. Boltanski, *De la critique*, *op. cit.*, p. 156. [↑](#footnote-ref-13)
14. *Ibid.*, p. 163. [↑](#footnote-ref-14)
15. *Ibid.*, p. 164. [↑](#footnote-ref-15)
16. *Ibid.*, p. 134. [↑](#footnote-ref-16)
17. P. Corcuff, *Polars, philosophie et critique sociale*, *op. cit.* [↑](#footnote-ref-17)
18. D. Goodis, *La pêche aux avaros* (*Somebody's Done For*, 1e éd. : 1967), Paris, Gallimard, collection « Folio Policier », 1998, p. 113. [↑](#footnote-ref-18)
19. D. Goodis, *La blonde au coin de la rue* (*The Blonde On the Street Corner*, 1e éd. : 1954), Paris, Rivages/noir, 1986, p. 102. [↑](#footnote-ref-19)
20. T. More, *L’utopie* (*Utopia*, 1e éd. : 1516), préface de C. Mazauric, version revue et annotée par M. Bottigelli, Paris, Librio, 1999. [↑](#footnote-ref-20)
21. *Ibid.*, livre I, p. 19. [↑](#footnote-ref-21)
22. *Ibid.*, livre I, pp. 45-46. [↑](#footnote-ref-22)
23. *Ibid.*, livre I, p. 44. [↑](#footnote-ref-23)
24. *Ibid.*, livre I, p. 46. [↑](#footnote-ref-24)
25. *Ibid.*, livre II, p. 124. [↑](#footnote-ref-25)
26. *Ibid.*, livre II, pp. 124-125. [↑](#footnote-ref-26)
27. Voir notamment P. Corcuff, C. Le Bart et F. de Singly (éds.), *L’individu aujourd’hui. Débats sociologiques et contrepoints philosophiques*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, collection « Res Publica », 2010. [↑](#footnote-ref-27)
28. Dans P. Corcuff, *La gauche est-elle en état de mort cérébrale ?*, *op. cit.* [↑](#footnote-ref-28)
29. L. Sève, *Marxisme et théorie de la personnalité* (1e éd. : 1969), Paris, Éditions sociales, 3e édition, 1974. [↑](#footnote-ref-29)
30. Voir P. Corcuff, *Marx XXIe siècle*, *op. cit.* [↑](#footnote-ref-30)
31. K. Marx et F. Engels, *L’idéologie allemande* (manuscrit de 1845-1846), repris dans P. Corcuff, *Marx XXIe siècle*, *op. cit.* : « Les prémisses dont nous partons ne sont pas des bases arbitraires, des dogmes ; ce sont des bases réelles dont on ne peut faire abstraction qu’en imagination. Ce sont les individus réels, leur action et les conditions d’existence matérielles, celles qu’ils ont trouvées toutes prêtes, comme aussi celles qui sont nées de leur propre action. Ces bases sont donc vérifiables par voie purement empirique. » (p.180). [↑](#footnote-ref-31)
32. E. Levinas, *Éthique et infini* (1e éd. : 1982), dialogues avec P. Nemo, Paris, LGF/Le Livre de Poche, 1990, p. 84. [↑](#footnote-ref-32)
33. P.-J. Proudhon, *Théorie de la propriété* (1e éd. : 1866), Paris, L’Harmattan, 1997, p. 206. [↑](#footnote-ref-33)
34. Repris dans P. Corcuff, *Marx XXIe siècle*, *op. cit.*, pp. 81-82. [↑](#footnote-ref-34)
35. H. Marcuse, *L’Homme unidimensionnel* (1e éd. : 1964), Paris, Minuit, 1989. [↑](#footnote-ref-35)
36. Voir M. Foucault, *Le souci de soi. Histoire de la sexualité III* (1e éd. : 1984), Paris, Gallimard, collection « TEL », 1997. [↑](#footnote-ref-36)
37. M. Foucault, « Á propos de la généalogie de l’éthique : un aperçu d’un travail en cours » (entretien avec H. Dreyfus et P. Rabinow d’avril 1983, publié en 1984), repris dans *Dits et écrits II, 1976-1988*, Gallimard, collection « Quarto », 2001, p. 1436. [↑](#footnote-ref-37)
38. O. Wilde, *L’âme humaine* (*The Soul of Man under Socialism*, 1e éd. : 1891), Paris, Arléa, 2006. [↑](#footnote-ref-38)
39. D. Eribon, *Réflexions sur la question gay*, Paris, Fayard, 1999. [↑](#footnote-ref-39)
40. Cité par D. Eribon, *ibid.*, p. 347. [↑](#footnote-ref-40)
41. M. Foucault, « Entretien avec Michel Foucault » (entretien avec D. Trombadori de fin 1978, publié en janvier-mars 1980), repris dans *Dits et écrits II, 1976-1988*, *op. cit*., p. 893. [↑](#footnote-ref-41)
42. Foucault M., « Á propos de la généalogie de l’éthique… », *op. cit.*, p. 1436. [↑](#footnote-ref-42)
43. Repris dans P. Corcuff, *Marx XXIe siècle*, *op. cit.*, p. 86. [↑](#footnote-ref-43)
44. Voir P. Corcuff, *Bourdieu autrement. Fragilités d’un sociologue de combat*, Paris, Textuel, collection « La Discorde », 2003. [↑](#footnote-ref-44)
45. J. Sallis, *Salt River* (1e éd. : 2007), Paris, Gallimard, collection « Série noire », p. 27. [↑](#footnote-ref-45)