



HAL
open science

Réel de l'utopie ou utopie concrète? Entretien avec Michel Lallement et Michèle Riot-Sarcey

Michel Lallement, Michèle Riot-Sarcey, Séverin Muller

► To cite this version:

Michel Lallement, Michèle Riot-Sarcey, Séverin Muller. Réel de l'utopie ou utopie concrète? Entretien avec Michel Lallement et Michèle Riot-Sarcey. 2020, pp. 3-19. hal-03518204

HAL Id: hal-03518204

<https://hal.science/hal-03518204>

Submitted on 3 Feb 2022

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

grand entretien

Réel de l'utopie ou utopie concrète ?

Entretien avec Michel Lallement et Michèle Riot-Sarcey*

réalisé par Séverin Muller**

Séverin Muller : *Vous avez tous les deux consacré une série d'ouvrages aux utopies. Comment en êtes-vous venus à travailler sur le sujet, quelles ont été vos influences ? Et pour ouvrir la discussion, je pense à Ernst Bloch qui définissait la conscience utopique comme une « conscience anticipante ». De quelles manières appréhendez-vous les utopies, et la part du travail pour reprendre la thématique du dossier ?*

Michel Lallement : Je suis sociologue, j'enseigne la sociologie du travail au Conservatoire national des arts et métiers depuis 2000. J'ai une formation de sociologie, d'économie et de philosophie. Pour des raisons multiples, j'ai toujours été un peu écartelé entre d'un côté la sociologie du travail, l'exigence du travail empirique qui m'est chère et d'un autre côté l'intérêt pour la philosophie politique critique, avec en particulier une attention pour les travaux de Miguel Abensour, qui a été mon professeur. Cela fait maintenant quelques années que j'essaie de croiser ces deux approches. La raison tient au fait que, à mon avis, la sociologie qui revendique une posture critique a largement épuisé son potentiel heuristique. Une des illustrations de cela est l'absence de surprise dans la majorité des travaux qui s'inscrivent dans cette veine et qui, presque invariablement, concluent que toute innovation sociale ou tout dispositif d'organisation du travail un peu original est condamné à dépérir ou à être victime d'une sorte de ruse du capitalisme qui conduit à « récupérer » ce qui a été imaginé pour faire pièce au système dominant. Cela est parfois vrai, mais un tel constat ne peut prétendre au statut de loi générale. Il me semble que la philosophie politique critique, qui prend au

* Michel Lallement est sociologue (CNAM, LISE-CNRS) et Michèle Riot-Sarcey est historienne.

** Séverin Muller est sociologue, membre du Clersé, Université de Lille.

sérieux la question de l'utopie, est une voie possible pour donner un tour nouveau à la critique du travail.

L'occasion de tester concrètement une telle intuition m'a été donnée il y a plus d'une dizaine d'années. Il se trouve que par le plus grand des hasards, j'ai pu accéder aisément aux archives de Jean-Baptiste André Godin et du Familistère de Guise, qui, encore aujourd'hui, sont déposées juste de l'autre côté de la rue où se trouve mon bureau. Je m'intéressais à Godin depuis longtemps déjà. Dans un contexte où je cumulais les responsabilités, dont celle de directeur de laboratoire, la fréquentation des archives de cette expérimentation d'inspiration fouriériste a été pour moi une bouffée d'oxygène. Cela a été par ailleurs une façon de me saisir empiriquement des utopies. J'ai réalisé un premier travail sur Godin et le Familistère de Guise, qui a été une véritable source de satisfaction intellectuelle. Du coup, après avoir travaillé sur des objets plus classiques comme le temps de travail ou le marché du travail, j'ai eu envie de démarrer un programme de recherche de plus long terme sur les utopies concrètes du travail. J'y travaille depuis plusieurs années. J'ai donc commencé par la publication du *Travail de l'utopie* (2009), j'ai continué avec *L'Âge du faire* (2015), avec pour ambition de traiter du matériau contemporain. J'ai ainsi passé un an à San Francisco pour effectuer des observations participantes dans ce qu'on appelle des hackerspaces. Je viens de finir un autre livre qui s'appelle *Un désir d'égalité* (2019). Il étudie l'expérience de communautés alternatives aux États-Unis qui sont nées dans les années 1960 et qui perdurent aujourd'hui. Mon ambition est de contribuer à une socio-histoire de toutes ces alternatives à l'ordre dominant, avec une priorité donnée à la question du travail. Pour le dire autrement, le pari que je fais est qu'il est possible de refonder une sociologie critique du travail à condition d'accorder aux utopies concrètes l'attention qu'elles méritent. Pour cela, la philosophie critique d'Abensour m'est particulièrement précieuse.

Michèle Riot-Sarcey : Nos parcours sont différents mais nous avons manifestement des références communes. En tant qu'historienne, j'ai progressivement compris tout l'intérêt d'une perspective consistant à aborder la réalité du temps à partir de ses marges. J'ai conservé à propos des utopies cette orientation méthodologique acquise avec l'histoire du féminisme, c'est-à-dire après avoir constaté la part utopique du combat des femmes, lors de mes recherches sur l'action des femmes en lutte pour la liberté dans la première moitié du XIX^e siècle (le mot féminisme n'existait pas alors). Assez vite, j'ai pris connaissance des travaux de Miguel Abensour, lequel aurait dû, si sa santé le lui avait permis, participer à mes deux jurys de thèses : *La démocratie à l'épreuve des femmes* (1994), et *Le réel de l'utopie* (1998). La lecture de Walter Benjamin nous rapprochait. Sa connaissance des écrits du penseur de l'histoire me fut précieuse pour saisir, entre autres, la pertinence de l'image dialectique qui bouleverse les interprétations traditionnelles du passé. L'intrusion de l'actualité du passé, au présent de l'historien, métamorphose la manière de penser les liens entre « l'Autrefois et le Maintenant ».

En dépouillant certaines archives – les correspondances adressées au journal *Le Globe*, émanant de milieux sociaux divers, lettrés ou non, au-delà des cercles *saint-simoniens*, au cours d'une période où rayonnait l'esprit de la liberté, soit entre 1830 et 1834 – j'ai pris conscience de l'influence déterminante des doctrines des réformateurs auprès d'un large public : de Fourier à Owen en passant par Cabet.

Les « prolétaires » interprétaient leurs thèses en les adaptant aux situations concrètes ; l'usage critique des théories émancipatrices était très empirique. Les prolétaires transformaient le contenu en l'actualisant. Ainsi donnaient-ils à comprendre une réalité sociale assez éloignée des idées que véhiculaient les doctrines « utopiques » en mettant au jour un dispositif de domination qu'ils subissaient au quotidien. En ce sens l'utopie représentait l'espérance d'un devenir possible. Un avenir presque immédiat. En se projetant dans un monde idéal mais accessible, ils accédaient à un ailleurs compatible avec l'idée de liberté et d'égalité dont les autorités libérales du temps se réclamaient en se l'appropriant. C'est ce que j'ai appelé « le réel de l'utopie ». De ce point de vue, l'utopie est tendue vers un devenir concret, par rapport à une réalité dont la plupart des contemporains dénoncent les injustices et les insuffisances. Et il me semble qu'à tenir fermement cette perspective, on mesure l'efficacité mobilisatrice du réel de l'utopie. Autrement dit, l'utopie, portée par un idéal, est inscrite dans un présent en mouvement et en devenir permanent.

Historiquement les contemporains ont été confrontés à des conflits, des désordres sociaux au cours desquels les normes et les règles n'avaient plus cours, ces périodes furent propices à la formation d'expériences inédites : l'utopie réveille les possibles. Mais le processus réformateur, au sens où l'entendaient les utopistes du XIX^e siècle, ne peut perdurer dans la permanence d'un ordre dominant, en reconstitution perpétuelle ; la brèche qu'ils ouvrent est en rupture avec toute forme d'intégration via des dispositifs qui émanent d'institutions contre lesquelles ils s'insurgent. Cela ne signifie pas que ces expériences ne doivent pas être. L'idéal se dessine et se précise infiniment à partir d'une résistance et d'une expérience collective sans cesse remise sur le métier en fonction des tentatives d'intégration ou de rejet des sociétés ordonnées qui toutes sont fondées sur la domination d'une minorité. Il me semble que ce processus révèle le rapport à la conscience, à l'exigence d'un idéal tendu vers l'avenir qui doit apprécier à tout moment le degré d'impossibilité de travailler en continu avec cet ordre.

S. M. : Vous présentez d'emblée vos travaux selon une approche socio-historique, un processus dynamique dans lequel les idéaux utopiques véhiculés dans les textes passent au second plan devant la réception des œuvres ou les expérimentations sociales. Comment saisir empiriquement l'utopie à l'œuvre, en tant que force motrice de l'histoire ?

M. L. : L'un de mes soucis, mais ce n'est pas vous que j'ai besoin de convaincre, est de pouvoir développer une perspective socio-historique sur la façon dont les utopies se construisent, se pensent, se diffusent, se vivent et sont réappropriées par des acteurs qui sont souvent à la marge, vous avez raison. Une des choses que Norbert Elias a montrées dans son livre sur le sujet, c'est qu'il faut historiciser le regard sociologique. Quand on regarde l'histoire de l'utopie sur le long terme, une chose est frappante : l'évolution du rapport entre d'une part ceux que Abensour appelait « les maîtres rêveurs » et d'autre part les acteurs qui, à un moment donné, vont s'emparer du discours utopique pour en faire une ressource au service d'une action capable de contester l'ordre dominant. De ce point de vue, la réflexion d'Elias est précieuse. Il indique plus exactement que l'écart entre les rêves de papier et la pratique va en s'amenuisant. C'est ce que je constate dès le XIX^e siècle, avec une exigence de la part de certains acteurs, Godin mais aussi

Fourier, qui ne revendiquaient pas l'utopie, mais qui poursuivaient la même idée : « on veut changer les choses ici et maintenant ». Je pense qu'il faut prendre cette ambition au sérieux et ne pas se contenter d'assimiler l'utopie à une pure chimère.

M. R. S. : On est d'accord sur cette exigence non seulement d'historiciser mais aussi sur la nécessité de restituer l'historicité et sur le fait que l'appellation utopiste peut être interprétée de multiples manières. Cela dit concernant Godin, je nuancerais votre propos, je ne l'ai jamais classé parmi les utopistes. C'est un réformiste, au sens actuel du terme. Godin a eu une pratique réformatrice dans une société dominée par les privilégiés d'une liberté sélective ou réservée aux hommes dominants. L'expérience Godin, aussi intéressante soit-elle, se situe dans le présent d'un ordre dont elle ne conteste pas la permanence, pas plus que son fondement.

M. L. : Godin n'était pas utopiste mais il a été très impliqué dans l'école sociétaire. La question que vous posez implicitement en faisant une telle remarque et qui m'intéresse beaucoup c'est : dès que l'on met en musique de façon concrète, ou qu'on pense mettre en musique de façon concrète, ce qui peut apparaître comme des principes structurants dans des utopies, est-ce qu'on est condamné d'emblée à échouer ? Théodor Adorno le dit clairement dans un entretien avec Ernst Bloch : dès qu'un idéal se concrétise, la déception suit immédiatement (2016). Comme vous, j'ai fréquenté la Théorie critique sur la question de l'utopie, qui est à la fois stimulante et frustrante pour un sociologue. J'ai relu récemment un article d'Abensour sur Thomas More (1986). Il y mobilise le terme d'« utopie négative » dans un esprit qui doit directement à la Théorie critique, et à Adorno en particulier. Dans l'usage qui en est fait, on voit bien la différence entre la posture philosophique et la posture du sociologue. Si dans tous les cas, il s'agit de prendre acte de la possibilité d'un écart, ce qui n'est pas rien, le regard sociologique diffère de celui du philosophe en ce qu'il tente de prendre aussi au sérieux, à l'aide de matériaux empiriques, ce que l'utopie fait au réel. Godin, pour revenir à lui, a ainsi mené des expériences directement inspirées de la philosophie fouriériste. Deux grandes séries d'expériences ont fait date au Familistère. Godin a d'abord décidé d'associer les ouvriers à la répartition des salaires dans les ateliers. Excusez du peu ! Il introduit la démocratie industrielle dans les ateliers, et c'est l'un des premiers à faire cela. Il se heurte, il est vrai, à des tas de limites et d'« effets pervers ». Les ouvriers n'adhèrent pas par exemple au principe méritocratique que promeuvent Fourier et Godin et préfèrent jouer la carte de la solidarité. Godin a mis en place par ailleurs des unions de groupes, l'équivalent des séries fouriéristes, afin de stimuler l'innovation et de faire évoluer les conditions de travail. Là encore, c'est l'échec. C'est pourquoi, en 1878, Godin cesse de se dire fouriériste. Tout cela n'a pourtant pas été vain. L'improbable a cessé de l'être. Godin a laissé des « traces », au sens où l'entend Bloch. Il a été le premier à donner forme à des possibles. Avec des échecs, on est bien d'accord ! Je pense que ça a à voir d'une certaine manière avec ce que vous appelez le réel de l'utopie. Il y a des choses qui ont été complètement occultées par l'histoire sociale, qu'on trouve là dans des micro-expériences, avec leurs limites certes, et dont on pourrait dire, en s'inspirant de Walter Benjamin, qu'elles demeurent néanmoins des ferments pour l'avenir.

M. R. S. : Notre rapport à la théorie est manifestement différent, mais il est malgré tout possible de s'entendre. Sans émettre un jugement de valeur sur ces pratiques,

cette expérience ne s'apparente pas directement à ce que j'entends par réel de l'utopie, lequel suppose la concrétisation d'un collectif, auto-organisé dans une perspective émancipatrice. Par contre on peut y trouver quelques correspondances avec ce que l'on nomme aujourd'hui « utopies réelles », différentes à mon sens du réel de l'utopie. Ce que dit Adorno est d'un autre ordre. Le réel de l'utopie n'est pas statique il est à la fois l'expression d'une mobilisation et d'une anticipation. Il faut le concevoir comme un mouvement critique. Je privilégie le processus de pensée, celui qui accompagne l'idée en acte des acteurs, devenus sujets de leur propre cause ; position qui me semble valoir pour toutes les disciplines, à condition de donner à comprendre les enjeux du temps ou l'historicité des conditions d'une réflexion ou d'une action en cours d'élaboration.

Les trois grands utopistes d'hier, Fourier, Saint-Simon, Owen, inventèrent un monde harmonieux, un monde idéal, introduisant une brèche dans l'idéologie libérale dominante du temps, permettant ainsi l'ouverture vers une autre organisation sociale. Fourier n'a pu réaliser son utopie réformatrice, pas plus que Saint-Simon. Leurs disciples en ont fait autre chose. Mais leurs écrits ont laissé des traces dans l'esprit des contemporains au point d'influencer assez largement les révolutions du XIX^e siècle. Cabet, bien qu'auteur d'un *Voyage en Icarie* [1^{ère} édit. 1840] est resté un expérimentateur. Tandis que Fourier, Saint-Simon, Owen, furent des réformateurs transgressifs du point de vue de la réception et de l'usage de leurs doctrines, lesquelles furent interprétées et réappropriées par les « insurgés » du temps. L'important, relativement au réel de l'utopie, n'est pas dans les thèses des auteurs théoriciens, mais dans la réception de leurs œuvres. Chacun d'eux imagina d'autres formes de relations sociales dans un autre monde possible. Après les réalisations et les déconvenues de la Révolution française, les trois grands réformateurs utopistes, avec leurs divergences, ont « ouvert la voie à l'impossible », comme le disait Edgard Quinet de la Révolution française. Impossible, c'est-à-dire inconciliable avec l'ordre existant, au temps de la formation du libéralisme.

L'ordre libéral d'abord, puis le néolibéralisme, ont dressé une barrière d'impuissance devant l'esquisse d'une construction sociale au sein de laquelle le bonheur de tous serait un projet réalisable. L'acte de penser est entravé tandis que celui d'agir est empêché. En conséquence toutes les expériences utopiques à l'œuvre sont des expériences éphémères, et imparfaites ou inabouties aux yeux mêmes des acteurs qui s'y engagent. Car ceux qui introduisent cette forme de rupture sont souvent conscients des limites de l'expérience – ce qui les pousse d'ailleurs à réinventer constamment d'autres formes d'organisation à la marge des dispositifs existants. Quel que soit leur devenir, ces expériences laissent des traces en esquissant des « chemins de la liberté », accessibles à tous. Une perspective qui permet donc d'entrevoir une organisation sociale plus horizontale, plus égalitaire, en réalisant, même de manière microscopique, une fraction des promesses des Lumières. L'ensemble de ces pratiques mises bout à bout nous autorise à imaginer une société autre. Mon point de vue sur l'utopie est en lien direct avec son mouvement en devenir permanent autant qu'avec sa réception, les dévoiements dont elle fait l'objet. Au fond, le rêve qui fut le moteur de l'histoire dans la première moitié du XIX^e siècle fut l'aboutissement d'une critique d'un ordre dont on découvre aujourd'hui non seulement la pertinence, mais l'actualité renouvelée. À titre d'exemple, Charles Fourier, et à sa suite ses disciples au sens large, estimait que l'exploitation de la nature ne pouvait être que l'avant courrière de l'exploitation de l'homme par l'homme.

M. L. : Pour poursuivre la discussion sur l'impossibilité à allier, ou non, l'utopie avec l'existence d'un ordre dominant, je me demande s'il ne faut pas introduire ici une différenciation selon les aires culturelles. Je connais un peu l'univers américain. Twin Oaks, la « communauté intentionnelle » de Virginie que j'ai prise comme principal terrain dans *Un désir d'égalité* a fêté ses 50 ans en 2017. Il y a des traces qui durent ! Non seulement la communauté vient de fêter ses 50 ans, mais les communards utilisent le terme d'utopie, ce qui est intéressant, parce que ce n'est pas un terme imposé de l'extérieur. Mais ce qui m'a surtout frappé en partageant la vie et le travail de ces « utopistes », c'est la conscience aigüe qui est la leur que l'idéal communautaire qu'ils promeuvent n'est jamais atteint et ne le sera jamais. Et heureusement d'ailleurs ! L'écart entre l'utopie et le réel constitue une tension permanente, je vous rejoins sur ce point. Les communards de Twin Oaks le disent en ces termes : « Ici ce n'est pas l'utopie, mais d'où on est, on peut mieux la voir que depuis l'extérieur, depuis le grand monde ».

L'analyse sociologique des utopies concrètes du travail permet également, me semble-t-il, de mettre en évidence – c'est un second résultat important pour moi – combien des populations qui vivent en marge de l'ordre social dominant peuvent être en capacité non seulement d'y résister mais aussi de jouer avec lui pour en tirer bénéfice et, plus encore, de le subvertir par le bas. C'est pourquoi je n'adhère pas à la thèse de l'implacable colonisation du monde vécu, pour utiliser le vocabulaire de Jürgen Habermas. L'expérience des utopies concrètes, du moins celle que j'ai pu observer aux États-Unis aussi bien chez les *hackers* que chez les communards, m'a convaincu que la création de poches d'utopie n'enferme pas. C'est aussi un moyen de subvertir l'ordre dominant, sur le plan du travail au premier chef.

M. R. S. : Je suis d'accord avec vous : essayons de penser en fonction des aires culturelles, même si je n'emploierais pas cette expression, disons en fonction d'une tradition culturelle, d'une tradition historique légèrement différente. Les États-Unis ont une capacité absolument étonnante de tolérer ou d'intégrer ce qui potentiellement devrait remettre en cause l'ordre existant. Ils intègrent ce qui est intégrable en le dénaturant, c'est-à-dire en lui ôtant sa fonction subversive et surtout son potentiel déstabilisant. C'est précisément cette capacité à adapter la nouveauté au monde tel qu'il va et tel qu'il est qui permet au système de fonctionner, et plus encore, de se renouveler en permanence. Des expériences dissidentes, voire critiques trouvent ainsi leur place et sont tolérées jusqu'aux limites d'une extension subversive rendue impossible.

La question centrale à mon sens se situe dans le mouvement, la créativité, la préfiguration d'une société nouvelle en cours d'élaboration avec la transmission de l'idéal au sein d'un réseau en construction permanente. Sans doute, la capacité de tolérance apparente des États-Unis, le dispositif fédéral du pays sont-ils la cause de la perpétuation des expériences fermées ou entre soi. Mais ne nous y trompons pas. En France, comme ailleurs, nombre de communautés subsistent en s'adaptant. Le risque, l'inacceptable pour les pouvoirs en place est la contagion sur laquelle ils exercent leur vigilance de tous les instants. Les États-Unis ne font pas exception.

M. L. : Ce n'est pas impossible. Je me suis focalisé sur les États-Unis, il y a peut-être un biais. Ce que je veux dire, c'est que la démarche qui a été la mienne a été de prendre le parti pris inverse, et de refuser de partir du fait que c'est le système qui va absorber ces poches, ces bulles, appelons cela comme on veut. Je fais le pari de prendre les choses à l'inverse. Je vais voir les gens qui sont en situation d'utopie concrète... Ce que j'observe, ce n'est pas de la résistance, ou pas que de la résistance, c'est de la création d'autonomie, avec toutes les limites qu'il convient de reconnaître à ces expérimentations sociales. Aux États-Unis, les communards utilisent le terme de « grand monde » pour parler de l'ordre dominant. Une de leurs questions permanentes est de savoir comment on compose, ou pas, avec le grand monde.

M. R. S. : Je pense qu'il est difficile de composer. L'esprit d'utopie ne peut pas s'adapter en composant à l'infini avec une société contre laquelle il s'insurge.

M. L. : Il y a différents registres de composition, qui ne peuvent tous être assimilés à des formes de compromissions.

M. R. S. : Sans doute est-il possible de s'entendre ! Certes, chacun de nous compose avec le monde tel qu'il s'impose à tous. Il faut bien, à l'échelle d'une vie, être en capacité d'agir quelle que soit l'adversité du quotidien. La plupart d'entre nous s'adaptions, composons, nous compromettons plus ou moins. Mais d'abord nous résistons et nous nous rebellons. L'esprit utopique, au sens originaire du terme, mène plus loin. Conscients que ce monde tel qu'il est n'est pas réformable, les utopistes optent pour l'écart. En quête de « l'écart absolu », l'expérience qu'ils mènent est une expérience éphémère, tendant, en association avec d'autres, au bouleversement de ce monde.

M. L. : J'entends bien ! À ce propos, lorsqu'on fait l'histoire de la fédération des communautés intentionnelles aux États-Unis, qui est une longue histoire, ce qui est intéressant de noter c'est que depuis les années 1980, cette fédération a changé d'orientation pour aller dans le sens que vous indiquez. Auparavant, l'objectif était de soutenir la création et le foisonnement d'espaces de vie alternatifs sans volonté de transformation du monde extérieur. Depuis les années 1980, l'ambition est plus radicale. Il s'agit de participer activement aux transformations du grand monde. Contrairement à une certaine orthodoxie qui revendique une posture critique, je ne pense pas que cette ambition soit d'emblée condamnée à l'échec.

M. R. S. : Il m'est difficile de penser ainsi. Il ne s'agit pas, à mon sens, de savoir si l'utopie est condamnée à échouer, mais de s'interroger sur le potentiel subversif qu'elle contient, sur son devenir, sa répercussion, son enchaînement à travers un réseau au-delà de l'ordre existant auquel elle se heurte et s'oppose.

M. L. : Deux choses pour réagir à votre position. La première, c'est qu'il y a peut-être une différence analytique entre nous. Il n'y a pas, et je me situe ici dans la filiation à la fois de Max Weber et de Jean-Daniel Reynaud, un ordre dominant policé, tiré au cordeau, coulé dans un bloc homogène. On a plutôt affaire à une somme d'espaces d'interactions, d'ordres locaux qui s'ajustent plus ou moins bien et qui, par composition, donnent forme à un ensemble que nous pouvons percevoir comme ordonné et oppressant. Je pense que le grand monde doit être pensé comme cela. C'est ce qui permet justement d'avoir du jeu dans l'action, et qui

donne du sens à ce qu'on pourrait appeler la pratique utopique. La deuxième chose, c'est qu'il est nécessaire pour pouvoir porter un jugement pertinent de regarder non seulement qui sont celles et ceux qui revendiquent l'utopie mais aussi ce qu'ils/elles font concrètement.

En France, la sociologie des utopies a été un peu écrasée par le fait qu'on a désigné de façon un peu coupable des gens qui ont tenté de faire utopie à la marge, on est bien d'accord, en insistant sur le fait qu'ils/elles étaient majoritairement issu.e.s de la classe moyenne, ou moyenne supérieure etc., et en rabattant leurs pratiques et leurs bricolages organisationnels sur le registre de la frustration relative. Cela a contribué à délégitimer ce type de pratiques utopiques. Il se trouve qu'en France, le mouvement communautaire qui revendique l'utopie a connu un succès bien moindre qu'aux États-Unis, où cette tradition demeure vivante aujourd'hui. Le pari intellectuel le plus intéressant, pour ce qui me concerne en tous les cas, est en sociologie de prendre au sérieux ce que font les gens dans ces espaces alternatifs, de voir ce que l'utopie fait sur leur vie quotidienne, et ce qu'elle peut faire sur le reste du monde. Et je pense que cela est créateur de façons de vivre ensemble novatrices qui ne relèvent pas forcément du registre de l'incompatibilité radicale. À l'heure des contestations sur l'accroissement des inégalités, de l'indignation sur le grand partage entre les 1 % et les 99 %..., les utopies égalitaires méritent par exemple un intérêt particulier. J'ai essayé de les prendre au sérieux au cours de ces dernières années, non seulement en regardant comment dans les communautés intentionnelles les militant.e.s de l'égalité donnent vie à leurs convictions mais aussi comment, une fois retourné.e.s dans le grand monde ils/elles continuent, ou pas, d'agir au quotidien dans une telle direction.

S. M. : *Vous naviguez tous les deux entre les siècles, le très contemporain s'hybride avec le XIX^e siècle... Comment voyez-vous les transformations des utopies au fil du temps ?*

M. R. S. : Quand on est sensible à l'historicité des utopies, la rupture mise au jour par Foucault à la fin du XVIII^e avec les Lumières et la Révolution Française en particulier est manifeste. Le devenir de l'homme se situe autrement dans l'épistémè du temps. L'arbitraire, la finitude, la crise du sacré, tout concourt à repenser les hommes dans le processus historique entièrement bouleversé. L'instabilité profonde des Eglises, la redéfinition des institutions renouvellent ce qu'il est convenu d'appeler la légitimité des pouvoirs. Les utopies renaissent différemment, l'idéal dont elles sont porteuses s'élabore à partir des bouleversements sociaux en cours. Inscrites dans un réel, à la fois passé et présent, elles entrent dans l'histoire à la manière dont le peuple des dominés entre dans son mouvement. Le premier des utopistes qui ait marqué la rupture est Condorcet avec son *Esquisse pour le progrès humain* (1795). Que fait-il ? Il adapte sa pensée à l'esprit révolutionnaire, lui-même ayant été radicalement transformé par la révolution, et il se projette vers demain, tout en étant conscient des difficultés du présent. Il écrit *l'Esquisse...*, un hymne à l'humanité fabuleux, une forme d'utopie, alors qu'il est pourchassé et qu'il va être arrêté. Est-il mort d'épuisement ? S'est-il suicidé ? Rien n'est moins sûr. Il n'empêche, l'utopie révolutionnaire l'autorise à croire et à transmettre sa certitude du bonheur de l'humanité dans un progrès de l'esprit humain bien pensé. À partir de Condorcet, il y eut toutes sortes d'initiatives parmi lesquelles le travail de penser des trois grands utopistes, né d'une promesse inachevée des Lumières. Chacun d'eux, à sa manière s'est évertué à prolonger,

compléter, rectifier cette promesse. Nous sommes au cœur de la modernité que j'ai nommée créatrice dans *Le procès de la liberté* en la distinguant de la modernité destructrice. Seule celle-ci triompha au cours du XIX^e siècle avec la révolution industrielle. Ce processus est toujours en cours. Avec des difficultés, des arrêts, des suspens, des discontinuités... De mon point de vue, notre actualité, et je dirais notre actualité à l'échelle mondiale, fait renaître ces promesses, par des expériences et des déstabilisations de l'ordre, conjoncturelles, éphémères... Je relie ces expériences, y compris certaines expériences en Amérique Latine, à cette résurgence globale d'une modernité créatrice.

Un temps, au XVI^e siècle en particulier, l'utopie a été réduite au genre littéraire dans une filiation reconstruite entre Platon et Thomas More. Construction postérieure dont le renouvellement politique cette fois-ci, dans les années 1840, nous montre le danger que pouvaient représenter, aux yeux des autorités du temps, les utopies réformatrices au sens plein du terme. En particulier en France, si nous nous référons aux écrits d'Alexis de Tocqueville, comme à ceux des autorités libérales, l'utopie fut rendue responsable des explosions révolutionnaires. De Benjamin à Abensour, chacun de nous a insisté sur la part historique des utopies. Les utopies libérées du mythe, ou dégagées des frontières du genre littéraire reprennent vie et retrouvent leur capacité d'agir sur le réel en le dépassant (on retrouve là la définition de la modernité chère à Baudelaire).

M. L. : S'agissant de la transformation des utopies au fil du temps, je voudrais d'abord signaler l'existence d'une mémoire qui ne passe pas nécessairement par le biais de l'écrit. Cela peut paraître anecdotique, mais dans la communauté intentionnelle que j'ai étudiée aux États-Unis, les communards vivent dans des maisons, par groupes de 15 personnes environ. Et toutes ces maisons ont un nom de communauté utopique du XIX^e siècle. Il y a donc des traces symboliques qui demeurent, une histoire qui se trame par l'entremise de supports hétéroclites... Mais je voudrais surtout rappeler à la suite d'Abensour l'intérêt, pour ne pas dire la nécessité, de décliner la notion d'utopie au pluriel plutôt que de la penser avec un grand U. On pourrait utiliser pour cela la notion de famille de Wittgenstein. Il y a des familles d'utopies qui sont plutôt néo-étatistes, d'autres qui sont au contraire contre l'État, certaines familles fonctionnent dans un monde d'abondance, d'autres non, etc. Certains thèmes sont transversaux à ces familles, comme celui du gouvernement des hommes ou, on l'a trop rarement souligné, celui de l'organisation du travail. On ne peut pas pour autant procéder à des comparaisons simplistes et encore moins penser l'historicité des utopies sur un mode linéaire. Reinhart Koselleck (2006) montre par exemple que le genre *uchronique* n'a pu voir le jour dans la seconde moitié du XVIII^e siècle qu'à partir du moment où les hommes ont pris conscience de la finitude du monde.

M. R. S. : C'est exactement ça.

M. L. : On invente alors un nouvel infini, le temps, pour pouvoir donner de la chair à la pensée utopique et se donner la possibilité de subvertir l'ordre existant. C'est dans un tel esprit qu'en 1771, Louis Sébastien Mercier se projette en l'An 2240 pour dénoncer la vie misérable du petit peuple parisien, etc. Il y a une nouvelle famille d'utopies qui apparaît à ce moment là.

M. R. S. : Mais il y a eu une césure avec les Lumières.

M. L. : On est bien d'accord. De la même manière, et vous le savez comme moi, le XIX^e siècle est un moment de bascule important car, pour des raisons évidentes, le travail est placé en bonne place sur la scène utopique. Chez Fourier, c'est manifeste, chez Cabet, c'est évident, chez Joseph Déjacque également, etc.

M. R. S. : Et Owen !

M. L. : Owen, bien sûr. On doit là aussi à Abensour de nous avoir éclairé sur les conditions d'émergence d'un « nouvel esprit utopique » après 1848, esprit qui, je crois, irrigue encore les réflexions critiques actuelles sur l'organisation du travail, le souci esthétique dans la production du geste productif, la possibilité d'en finir avec les chefs, etc. C'est pourquoi, à condition d'éviter tout transfert simpliste, je suis persuadé que les sociologues du travail ont tout intérêt à lire ou à relire Morris, Leroux ou Déjacque.

M. R. S. : Oui, nous avons tous focalisé notre attention sur la première moitié du XIX^e siècle. 1848 a été pour moi aussi, durant un temps, une rupture qui marquait une frontière entre le possible (avant) et l'ordre restauré, rendant la voie de la liberté impossible (après). Or, malgré la répression et l'oubli, la dénaturation des associations par les pouvoirs en place, le poids de plus en plus grand pris par la marchandise, la Commune a surgit, non de nulle part, mais d'un passé d'espérance et de cette mémoire souterraine impossible à étouffer... Il nous faut saisir la Commune dans cette continuité discontinuée. Nous avons d'ailleurs eu un dialogue très constructif avec Jacques Rougerie, le grand spécialiste de la Commune. Il y a déjà plusieurs années, nous avons conclu sur la part libertaire de la Commune de Paris. À l'occasion de son dernier livre (2019), en échangeant nos interprétations, y compris vivement parfois, nous avons retrouvé une filiation entre Varlin et Déjacque. Je dirais que 1871 est une forme de résurgence de 1848, qui en réactualise en partie les espoirs, en relation avec les débats de l'Internationale. Varlin, César de Paepe (le belge) en sont des figures aussi importantes que celles de Marx ou de Bakounine, dans le rapport aux luttes de classes du temps. Pour nous, la Commune est une des expressions des utopies libertaires participant de ce nouvel esprit utopique après les années 1860, bien mis en valeur par Miguel Abensour.

M. L. : Oui, *Le nouvel esprit utopique*, c'est une réponse aux althussériens, une pierre dans le jardin du structuralisme.

M. R. S. : Oui, ce livre est une critique du structuralisme, et c'est aussi une critique de ce moment occulté par la présence omnipotente d'un Proudhon que les disciples et les adeptes ont transformé en icône. Encore aujourd'hui, Proudhon est considéré comme le père de l'anarchie, en dépit de son antisémitisme et sa misogynie légendaire... Il importe, à mon sens de savoir distinguer l'anarchiste du libertaire. Le père de l'anarchie au sens libertaire du terme, est incontestablement Déjacque, en France et avant lui Godwin en Angleterre. Aujourd'hui leur tradition resurgit. Comme si par-delà la continuité historique, les liens se retissent entre XXI^e siècle et XIX^e siècle. Je dis ceci afin d'insister sur le mouvement singulier des utopies ; elles ne sont saisissables que dans les discontinuités. C'est le

suspens du temps historique selon le « sens de l'histoire » construit dans le but de légitimer les pouvoirs en présence.

M. L. : J'ajouterai, j'en ai pris conscience il n'y a pas longtemps en faisant le détour par les États-Unis, à quel point une fois encore l'espace culturel est déterminant des conditions de production et de réception des utopies. Aux États-Unis, le *Looking Backward* d'Edward Bellamy [1^{ère} édit. 1888] a laissé une trace durable et a eu un impact important. Or, en France, ce n'est pas le cas. On ne comprend pas, ou mal, les écrits de Morris si on ne sait pas que celui-ci a rédigé ses *News from Nowhere* [1^{ère} édit. 1890] en réaction au livre de Bellamy. Que l'on aime ou non le modèle de société centralisé que propose Bellamy, il faut lui reconnaître d'avoir imaginé un système de travail extrêmement original, que les communards américains que j'ai étudiés récemment ont mis en pratique pour créer une véritable égalité entre eux. Mais les postérités de Bellamy et de Morris nous apprennent aussi l'importance des oppositions, des tensions, des circulations... entre familles d'utopies. Ces relations sont importantes à considérer pour comprendre pourquoi, à un moment donné, des projets utopiques éclosent pour nourrir, le cas échéant, des pratiques alternatives.

M. R. S. : J'ajouterai pour compléter que ce n'est pas un hasard si à la mort de Jeanne Deroin, exilée volontairement en Angleterre, le discours d'hommage est rendu sur sa tombe par William Morris. L'histoire écrite, fascinée par les grands hommes (Victor Hugo en particulier), a largement négligé ces autres exilés comme Pierre Leroux, Jeanne Deroin, ou cette autre « transportée » (déportée en Algérie, après le coup d'Etat de Napoléon III) qu'était Pauline Roland.

S. M. : *Pour en venir à aujourd'hui, il y a une littérature abondante qui marque un certain retour des utopies au-devant de la scène, des utopies « concrètes », « réelles », comme celles proposées par Erik Olin Wright.*

M. R. S. : Le « réel » de l'utopie n'a rien à voir avec les utopies « réelles » telles qu'elles sont mises en scène par les auteurs actuels, Wright en particulier. Certaines expériences relatées me semblent quelquefois intéressantes. Cependant, l'amalgame de communautés critiques avec des entreprises parfaitement adaptées aux réalités du néolibéralisme m'apparaît dangereux du point de vue de la réflexion critique. Selon Wright, Wikipedia serait une utopie, ce qui est absurde. L'immédiateté est le nouvel esprit idéologique du moment. Il faut agir toujours plus vite dans le présent, sans le moindre recul réflexif. C'est le principal reproche que je formule à l'encontre des tenants des utopies « concrètes ». Je vois une nette distinction entre cette approche et l'utopie critique telle que Benjamin, Adorno, toute l'école de Francfort l'envisage. Il faut avoir cette exigence bien en tête pour ne pas tomber dans l'expérimentation simple ! La perte de l'idéal et du dépassement du réel en est le risque.

Redonner sens aux utopies telles qu'elles furent conçues, perçues et réappropriées par les acteurs /sujets de leur propre histoire, tel fut mon projet en forgeant le concept de « réel de l'utopie » pour saisir pleinement la perspective subversive des utopies, la manière dont les utopistes déstabilisaient potentiellement l'ordre existant. Ce qui me gêne dans ces textes relatifs aux utopies réelles, c'est qu'ils transforment mon expression et la figent en réalité concrète à l'arrêt, dont l'héri-

tage historique est gommé par l'effacement de la résurgence d'un idéal inaccompli en tension permanente et complexe entre passé et présent. Ils nient le processus entre passé, présent et devenir, processus expérimental et critique à la fois. Mon « réel de l'utopie » est quasiment une réponse à cette forme de caricature mythique du présent de l'utopie.

M. L. : C'est donc bien Erik Olin Wright que vous avez dans le viseur ?

M. R. S. : Pas seulement ! Nombre d'auteurs actuels travaillent dans cette optique aujourd'hui.

M. L. : D'accord. Même si je partage votre scepticisme concernant certaines thèses de Wright, je vous trouve un peu sévère... Je me réjouis pour ma part de l'émergence de cette sociologie des utopies concrètes, réalistes, réelles... Il est vrai qu'aujourd'hui, on ne peut pas encore parler d'un programme de recherche unifié. Mais nous ne sommes probablement, en tous les cas je l'espère, qu'au début d'un moment de création collective. J'ai eu l'occasion de discuter avec Wright à deux reprises, notamment lors d'un débat sur son livre sur les utopies réelles. Comme d'autres avant moi j'imagine, je lui ai posé la question de son rapport à Bloch. Wright n'avait cure en fait du *Principe Espérance* de Bloch... Wright incarnait surtout une tradition marxiste en sociologie qui, après 1989, a dû réinventer une autre manière d'alimenter un discours critique sur le capitalisme. Ce projet de sociologie des utopies réelles a été pensé initialement avec son complice, Michael Burawoy. Mais Burawoy a donné ensuite la priorité à la promotion de la sociologie publique. Wright a continué tout seul, avec ses étudiants, en multipliant les terrains et en esquissant une théorie générale du changement social. Ceci étant, il y a des faiblesses, cela est vrai. Faire de Wikipedia une utopie réelle, c'est discutable, on est bien d'accord. De même sa conceptualisation linéaire des transformations pose problème. Peut-être est-ce parce qu'il est resté trop fidèle à un marxisme classique...

M. R. S. : Me concernant, je pourrai dire que je ne suis pas marxiste, au sens idéologique du terme. Lectrice de Marx, je suis davantage liée à la première Ecole de Francfort, donc si on veut, marxienne et non marxiste.

M. L. : Je ne pense pas que Wright et Burawoy fassent une telle distinction..., même si elle est probablement pertinente pour éclairer vos différences de conception sur la question de l'utopie. Il est malheureusement trop tard pour poursuivre la discussion avec Wright car il est mort cette année [le 23 janvier 2019]. Reste qu'il est intéressant de constater qu'il revendiquait Marx pour redonner un sens sociologique à la notion d'utopie.

M. R. S. : Oui, mais je suis intimement convaincue qu'ils ont lu Marx avec les lunettes des marxistes traditionnels, à la manière de David Harvey. Il faut lire les travaux de Rubel, ceux de Janover, ce sont des analyses rigoureuses et critiques. Janover, marxien, était un ami de Miguel Abensour. Je pense que son approche des utopies est remarquable. Accéder aux textes de Marx, à ses conférences, ses interventions au cœur des luttes du XIX^e siècle, est un plaisir de l'esprit. Marx, théoricien mais aussi Marx au centre des conflits sociaux, observateur avisé des « luttes de classes en France », était partie prenante des enjeux du temps ; dans cette dimension militante, il me semble illusoire d'opposer le jeune Marx au Marx du *Capital*. Je l'ai

vu à l'œuvre en 1848 ! Dans *Le procès de la liberté*, je donne à lire un discours qu'il prononce à son arrivée en Angleterre, quand il doit quitter la France révolutionnaire. Même lucidité, au moment de la fondation de l'Internationale. Il serait bon de relire sa fameuse adresse inaugurale de 1865, remarquable retour critique sur les considérations idéologiques qu'il avait énoncées à propos des vaincus de 1848.

M.L. : Au fond, j'ai l'impression que nous campons dans cette discussion deux positions qui sont en tension dans les approches critiques en général. Il me semble que la position que vous tenez s'inscrit dans une filiation forte avec la Théorie critique, qui consiste à dire : il faut éviter de tomber dans l'expérimentation, il faut que l'utopie soit avant tout un refus, qu'elle s'accorde avec l'impossible... Je partage l'idée que l'utopie est fondamentalement « négative » au sens où, dans la pensée d'Adorno, le travail du négatif appelle d'emblée l'utopie. Mais cela ne me suffit pas... C'est parce que des personnes et des groupes, qui ne se disent pas nécessairement théoriciens du monde social, font des expérimentations, refusent ce qui existe pour pouvoir inventer autre chose, etc., que l'on peut percevoir une ouverture, un point de passage entre la philosophie politique critique et les sciences sociales. En tous cas, c'est ce chemin que j'essaie d'emprunter. Ouvrir vers d'autres espaces, à commencer par celui du travail, me paraît nécessaire pour faire de l'utopie plus qu'une critique de l'existant. Ce qui m'intéresse plus encore est de reconnaître que n'importe qui dans le monde social, y compris celles et ceux que l'on tient habituellement pour les plus dominé.e.s, peut s'engager sur les chemins du possible.

M. R. S. : Sur ce dernier point je suis tout à fait d'accord avec vous. Pour le reste, il nous faudrait prolonger la discussion !

S.M. : *Alors accordons-nous un peu de temps encore. J'ai l'impression justement... Quelle est la part proprement disciplinaire de vos conceptions ? Elles ne sont pas tant divergentes.*

M. R. S. : Personnellement, je ne peux raisonner en sociologue. En tant qu'historienne du lien discontinu entre passé et présent, j'ai besoin, avant de constituer mon champ d'investigation en questionnant les sources, de penser l'histoire. Peut-être suis-je de ce point de vue, encore influencée par Hegel, c'est-à-dire que l'histoire n'existe que si elle est préalablement pensée à l'aide de concepts que l'on met à l'épreuve du passé. Le passé n'est pas simplement un champ de ruines, mais un chaos impossible à reconstituer dans une vérité même hypothétique. Il est toutefois nécessaire d'en retrouver à la fois le mouvement et le devenir, en se défiant avant tout du sens de l'histoire toujours lu rétrospectivement. Peut-être ai-je tort, mais je soupçonne la sociologie dans son ensemble de considérer l'objet étudié comme quelque chose de constitué en soi. Pour moi, la sociologie, la plupart du temps est une photographie d'un moment, et je déplore le manque de recul des sociologues, à la fois théorique et historique, pour saisir l'objet. C'est pourquoi, j'ai toujours eu quelques scrupules à travailler sur les périodes très contemporaines... Raison pour laquelle je m'engage dans un terrain glissant dans mon prochain livre, hors de mes frontières, en abordant les XX^e et XXI^e siècles, dont je suis en partie le témoin et l'actrice. Je biaise un peu en interrogeant ces deux derniers siècles à partir de ma vision du XIX^e siècle. Le XX^e siècle fut dominé par l'idéologie, par les idéologies. Et l'utopie balayée, au seul profit des dystopies, ne renaît qu'à la marge.

Ce qui m'importe, c'est de savoir comment les utopies actuelles, ou les collectifs expérimentaux en cours, se ressaisissent du passé afin de le faire advenir en lui donnant tout son sens. Globalement, en histoire, le processus discontinu des événements n'a pas été considéré comme participant d'une réalité historique dans la mesure où les événements « idéaux » ne sont pas advenus. Il est vrai que je m'intéresse à ces moments de déstabilisation davantage qu'aux expériences qui perdurent. Tout simplement parce que les « possibles » non advenus, resurgissent différemment au présent en étant pris en charge par des acteurs contemporains.

M. L. : J'ai compris cette différence de démarche, oui.

M. R. S. : C'est pourquoi l'actualité en Europe et ailleurs m'intéresse ; l'actualité d'un néolibéralisme reçu sans masque. Aujourd'hui que le voile de l'illusion sur lequel il repose se déchire. On assiste incontestablement à des trouées de déstabilisation de l'ordre.

M. L. : Je trouve que la difficulté, et ce qui fait en même temps tout le charme et tout l'intérêt heuristique de la discussion entre les disciplines, c'est que l'utopie a été saisie par des philosophes, Miguel Abensour ou Jacques Rancière pour ne citer qu'eux, qui entretiennent un rapport aux sciences sociales pour le moins ambivalent. Pour un sociologue, il est un peu malaisé, c'est vrai, de rentrer en discussion avec cette tradition parce qu'immédiatement l'accusation d'objectivisme risque de couper court aux échanges. C'est un peu le reproche que vous nous faites à nous autres sociologues. Je voudrais contester une telle critique. On peut revenir pour cela à Adorno, qui me semble assez emblématique d'une telle distance entre les disciplines. Dans le débat qui l'a notamment opposé à Karl Popper (1979 [1969]), Adorno reproche aux sciences sociales leur positivisme. Mais derrière ce positivisme qu'il critique, c'est une sociologie singulière, celle de Paul Lazarsfeld pour l'essentiel, et non toute la sociologie, qu'il vise. Pour Jacques Rancière et Miguel Abensour, la sociologie c'est Pierre Bourdieu. Or ce dernier n'incarne qu'une sensibilité des sciences sociales. Il y a souvent chez les philosophes une tendance à réifier, à uniformiser les sciences sociales. C'est la première chose que je voulais dire. La seconde porte sur le rapport à l'histoire. Je pense, et je crois que nous serons d'accord à ce sujet, que la sociologie ne peut faire l'économie de l'histoire. Une tentative intéressante pour historiciser d'un point de vue conceptuel l'utopie, a été effectuée par Rosabeth Moss Kanter (1972). Même s'il date un peu, son livre demeure une référence sociologique majeure sur les utopies communautaires aux États-Unis. R. Moss-Kanter propose de distinguer trois moments historiques : celui des sectes puritaines, après la Réforme, l'utopie ayant alors pour enjeu de recomposer le rapport entre l'individu et Dieu ; la seconde moitié du XIX^e siècle, où c'est le rapport entre les hommes entre eux qui se joue à l'occasion des diverses tentatives d'émancipation par rapport à l'ordre dominant ; les années 1960, enfin, où, selon Moss-Kanter, c'est la construction du rapport de soi à soi qui est au cœur du geste utopique.

M. R. S. : Là je ne vous suis pas !

M. L. : Je comprends bien. Je trouve néanmoins cette typologie utile, même si elle présente une limite majeure. Pour ce qui me concerne, c'est le fond hégélien qui est gênant. Le modèle clôt complètement l'histoire en l'achevant avec les

années 1960. Cela ne me va pas du tout. Ce que je voudrais dire, c'est que les sociologues ne sont pas sourds à l'exigence non seulement de penser l'histoire, et encore moins celle du rapport entre utopie et l'histoire. Pour cela, les thèses de Benjamin sur l'histoire ou d'Adorno sur l'utopie sont fécondes pour un sociologue qui s'intéresse aux expérimentations sociales et politiques. Prenons le cas des *hackers* et des *makers*, figures qui réinventent aujourd'hui notre rapport au travail en tentant d'effacer toute forme de hiérarchie dans l'organisation du travail, de mettre en place des questions d'égalité, etc. Cela peut sembler radicalement nouveau. Mais, comme nous l'avons montré avec Isabelle Berrebi-Hoffmann et Marie-Bureau (2018), ces utopies concrètes que sont les *hackerspaces*, les *fab labs*..., qu'importe ici la multiplicité des cas de figure empiriques, doivent à l'existence de réservoirs d'expérimentations multiples qui, historiquement, les ont précédés.

S. M. : En parlant de ces liens entre passé et présent, je vous avais invités à réagir sur les mouvements à l'œuvre actuellement, comme celui des Gilets jaunes, et leurs dimensions potentiellement utopiques...

M. R. S. : Comme je l'ai déjà souligné, le présent ne peut être objet d'histoire, l'actualité n'est saisissable que dans son inscription dans une temporalité entre passé et avenir. Cela dit, j'ai perçu ou plutôt reçu le mouvement des gilets jaunes comme un événement totalement inédit en écho ou en résonance avec des soulèvements antérieurs. Non une imitation ou une répétition, mais le mouvement exprime des revendications qui actualisent, sous une autre forme, les demandes laissées sans réponse depuis des décennies ; que ce soit sur le pouvoir d'achat ou la question de la représentation. La résurgence des pratiques collectives autonomes, la quête d'une forme « authentique » de démocratie, le tout forme un ensemble récurrent au regard des revendications d'autrefois comme des luttes récentes dont l'échec est resté dans les esprits.

J'ai lu des analyses à courte vue, comme tout le monde, j'ai participé à des débats... J'ai écrit. Puis après réflexion je suis intervenue autrement en particulier après ma participation à l'Assemblée des assemblées (ADA) ¹ de Saint-Nazaire en avril 2019. Ne serait-ce que pour savoir ce qu'il se passe, ce qui se dit et surtout ce qui se fait. J'y ai entendu des récits d'expériences totalement inédites, d'un intérêt certain pour le devenir de la démocratie réelle. La plupart des informations que j'ai recueillies ne figure pas dans la déclaration finale, parce qu'au cours des différentes ADA, les organisateurs cherchent le consensus. L'important est de rester à l'écoute de toutes ces pratiques mal connues et incroyablement créatives en cours et qui ne sont pas prêtes de s'arrêter. Parce que je suis d'abord historienne, j'ai toujours eu quelques réticences à l'égard du travail d'histoire très contemporaine ; l'histoire du temps présent me pose problème. Mais là, je révisé mon jugement en restant proche de ma façon d'écrire l'histoire en travaillant sur l'actualité du passé au présent des conflits. J'essaie...

M. L. : ...de venir à la sociologie ! (rires)

M. R. S. : J'essaie de saisir les échos du passé dans ce moment utopique que nous vivons à l'heure actuelle, y compris à travers son éclatement, ses tensions, ses confusions, ses contradictions, en dépassant si possible le chaos apparent, pour sortir de l'amalgame, de l'uniformité réductrice...

M. L. : Je n'ai pas fait de travail d'enquête sur les gilets jaunes, donc je ne peux pas dire grand-chose à ce sujet. Je voudrais juste réagir de biais, car je trouve cela intéressant : vous êtes d'emblée sur une interprétation macro-sociale, ou macro-politique, des enjeux que porte la question utopique.

M. R. S. : Oui, la question utopique, je la pense toujours sous cette forme, en tant qu'historienne.

M. L. : Oui, et cela m'éclaire. Mais je crois que l'on touche là à une différence d'interprétation et de positionnement empirique. En tant que sociologue, ou tout du moins en tant que sociologue du travail, je suis aussi attentif aux micro-situations et aux ordres locaux dans le cadre desquelles les tensions entre domination et émancipation se donnent à voir. Et c'est pour cela que l'idée d'utopie concrète du travail me paraît faire sens. Pour être clair, il ne s'agit pas de rester collé au ras du terrain mais d'être capable de problématiser la façon dont des expérimentations locales peuvent faire levier pour des transformations sociales d'ampleur et de long terme.

M. R. S. : Je suis d'accord. Ces expérimentations laissent des traces.

M. L. : De ce point de vue, le premier défi pour une sociologie des utopies concrètes est de pouvoir identifier des expériences à un moment donné, de leur donner sens, de les articuler... Sans tomber, comme c'est trop souvent le cas hélas, dans le piège qui consiste à associer n'importe quelle innovation sociale ou politique à une forme d'utopie réalisée.

M. R. S. : Je vous rejoins sur cette difficulté de saisir les articulations. Mais en retissant des liens, des liaisons, nous fabriquons (et d'abord ils et elles fabriquent !) des interactions entre les uns et les autres. C'est une coordination possible.

M. L. : Je pense qu'on est d'accord pour nous défaire des représentations les plus communes de l'utopie comme plan de société idéale et pour donner la préférence à une appréhension de l'utopie comme ferment de critique radicale. Ce qui fait débat entre nous, me semble-t-il, c'est de savoir ce qu'il convient d'observer ou non, de convenir s'il y a des moments plus opportuns que d'autres pour apercevoir l'utopie heurter le réel... Ma conviction est que les communautés utopiques représentent encore aujourd'hui un potentiel de transformation importante, dans le domaine du travail notamment. De là l'intérêt de considérer le fait communautaire avec un œil sociologique et en regardant son évolution dans le temps.

M. R. S. : Je dirais collectif.

M. L. : Collectif, si vous voulez. Il est vrai que le mot communauté n'a pas le même sens en France et aux États-Unis. Dans tous les cas, un des problèmes auquel se heurtent les collectifs qui revendiquent l'utopie pour leur vie de tous les jours est directement comparable à celui qu'évoque Max Weber quand il questionne « la quotidianisation du charisme ». Comment arrive-t-on, autrement dit, à faire perdurer des pratiques alternatives de travail sans sombrer dans

la marginalité économique, ni céder un pouce de terrain sur ses convictions ? Comment, dans la durée, donner du sens à des modes de vie qui rompent avec l'ordre social dominant ? Etc. Cela est compliqué, pour les personnes concernées les premières, et exige de l'imagination, une capacité à bricoler le social... Nous ne manquons pas de terrains aujourd'hui pour tenter de répondre à ces questions et alimenter une sociologie des utopies contemporaines.

Ouvrages des auteur.es, cités dans l'entretien

- Berrebi-Hoffmann I., Bureau M.-C., Lallement M. (2018), *Makers. Les laboratoires du changement social*, Seuil.
- Lallement M. (2009), *Le Travail de l'utopie. Jean-Baptiste André Godin et le Familistère de Guise*, Les Belles Lettres.
- Lallement M. (2015), *L'Âge du Faire. Hacking, travail, anarchie*, Seuil.
- Lallement M. (2019), *Un désir d'égalité. Vivre et travailler dans des communautés utopiques*, Seuil.
- Riot-Sarcey M. (1994), *La démocratie à l'épreuve des femmes*, Albin Michel.
- Riot-Sarcey M. (1998), *Le Réel de l'utopie*, Albin Michel.
- Riot-Sarcey M. (2016), *Le procès de la liberté*, La Découverte.

Autres indications bibliographiques

- Abensour M. (1968), « More Thomas, 1478-1535. L'Utopie, 1516 », in F. Châtelet, O. Duhamel, E. Pisier (dir), *Dictionnaire des œuvres politiques*, PUF, p. 582-601.
- Abensour M. (2014), *La communauté politique des « tous uns »*. Entretien avec Michel Enaudeau, Les Belles Lettres.
- Adorno T., Bloch E. (2016), « Quelque chose manque... Des contradictions de la nostalgie utopique. Entretien d'E. Bloch avec T.W. Adorno modéré par H. Krüger », in E. Bloch, *Du rêve à l'utopie : Entretiens philosophiques*, Textes choisis par Arno Münster, Hermann, p. 21-53.
- Adorno T., Popper K. (1979 [1969]), *De Vienne à Francfort. La querelle allemande des sciences sociales*, éditions Complexe.
- Condorcet N. de (1795), *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain*, Agasse.
- Kanter R. M. (1972), *Commitment and community: communes and utopias in sociological perspective*, Harvard University Press.
- Koselleck R. (2006), « Zur Begriffsgeschichte der Zeitutopie », in R. Koselleck, *Begriffsgeschichten*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, p. 252-273.
- Rougerie J. (2019), *Eugène Varlin. Aux origines du mouvement ouvrier*, Éditions du Détour, coll. « Le devenir du passé ».