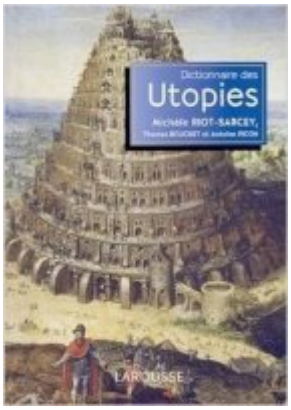

Socialisme utopique (*Dictionnaire des utopies*, 2002)

Publié le lundi 21 mars 2016, par Henri Maler
(Première publication : 2002).

Sous l'appellation de "socialisme utopique", on a pris l'habitude de ranger, pour nous en tenir au XIXe siècle, des auteurs et des doctrines si divers, que leur réduction au singulier doit susciter d'abord notre perplexité. Que révèle et dissimule cette appellation ? C'est une question d'histoire ; ce n'est pas seulement une question d'histoire [1]

Le socialisme utopique a-t-il jamais existé autrement que comme le reliquat de sa réfutation ou de son invalidation ? En quoi sont-elles socialistes ces conceptions qui revendiquent rarement ce titre ? En quoi sont-elles utopiques ces doctrines qui récusent ce qualificatif ?

Repères

Quelques repères, limités pour l'essentiel à l'exemple français jusqu'en 1848, peuvent être utiles pour parcourir la cartographie, même sommaire, et la chronologie, même simplifiée, des doctrines sociales paresseusement rangées sous une même rubrique.

« Socialisme » : ce néologisme peut prétendre à plusieurs lieux et plusieurs actes de naissance : en Italie, en Angleterre, en France où il apparaît d'abord dans la correspondance saint-simonienne vers 1832, avant de se diffuser pour désigner vaguement des conceptions qui fermentent entre 1820 et 1830. Pierre Leroux prétendra l'avoir inventé et Louis Reybaud l'avoir propagé. Tous deux, mais à partir de perspectives divergentes, recourent au terme pour désigner la mise en péril des libertés individuelles. Mais peu à peu le terme est repris, dans les sens les plus divers, pour désigner, parfois après coup, les conceptions les plus variées.

Trois noms dominent la scène théorique et politique et cette domination leur vaudra d'être considérés comme des fondateurs : Saint-Simon (1760-1825), Charles Fourier (1772-1837), Robert Owen (1771-1858). Mais pour les deux premiers nommés, l'œuvre est très tôt prolongée et réinterprétée par des successeurs qui fondent les Écoles. Ainsi de l'École saint-simonienne, constituée en Église dès 1829, et bientôt placée sous l'autorité de Barthélémy-Prosper Enfantin (1796-1864), devenu son unique Père suprême. Dès 1831, alors que les dissidences se multiplient, les fidèles se retirent dans une maison de Ménilmontant, avant que de nouvelles aventures ne provoquent la dispersion des apôtres. Au moment où le saint-simonisme décline, le fouriérisme commence à se répandre, sous l'impulsion, de Victor Considérant (1808-1893), en multipliant les publications, puis les expérimentations, avant de se disperser à son tour.

En marge de ces écoles ou parmi leurs dissidents, d'autres auteurs et d'autres courant contribuent à former la nébuleuse « socialiste » : chrétienne avec Félicité Robert de Lamennais (1872-1854) ou Philippe Buchez (1796- 1865), humanitaire avec Pierre Leroux (1797-1871), gouvernementale avec Louis Blanc (1811-1882), féministe avec Flora Tristan (1803-1844), et

enfin mutuelliste avec Pierre-Joseph Proudhon (1809-1865), dont l'influence ira grandissant après la publication de *Qu'est-ce que la propriété* (1840).

Enfin, avec la parution, en 1840, du *Voyage en Icarie* d'Etienne Cabet (1788-1856), apparaît dans sa signification politique le terme qui finit par désigner la communauté des biens : « communisme ». Mais si le communisme de Cabet et des icariens est pacifique, la plupart, héritiers pour une part de Gracchus Babeuf (1770-1797) et de la conjuration des Egaux ouvrent la voie à un communisme révolutionnaire dont le principal représentant sera bientôt Auguste Blanqui (1805-1881).

Mais il faut attendre les révolutions de 1848 pour que s'impose la distinction entre « socialisme » et « communisme » qui reste provisoire, souvent rétrospective et toujours réductrice, car des partages toujours mouvants n'ont cessé et ne cessent de distribuer les partisans dans des camps séparés mais poreux.

Très tôt pourtant, leurs opposants décèleront derrière les « milles systèmes étranges » pourfendus par Alexis de Tocqueville (*Souvenirs*, 1850), une intention commune. Mais laquelle ? À quel dénominateur commun peut ont réduire l'alliance des savants et des industriels, placée sous l'autorité d'un nouveau christianisme (Saint-Simon), la théorie de l'attraction passionnée, guide vers un nouveau monde sociétaire adossé aux Phalanstères (Fourier), les coopératives de production et de consommation expérimentée à New Lanark puis New Harmony (Owen) ? Ou encore les Ateliers sociaux aidés par l'Etat préconisés par Louis Blanc, L'Union ouvrière revendiquée par Flora Tristan, le mutuellisme de Proudhon ? Et enfin la communauté des biens visée aussi bien par Cabet et les Icariens que par les néo-babouvistes et Auguste Blanqui ? Ce sont, dira-t-on, des « utopies ». Des « utopies », dont la critique procède de points de vue divergents, voire opposés et dont l'évaluation change de sens selon qu'elle s'attache à leurs prétentions théoriques ou à leurs inscriptions historiques.

Prétentions théoriques

Les prétentions théoriques de la plupart des doctrines permettent de les présenter comme autant de tentatives de fonder une nouvelle science sociale qui, d'un même mouvement, vise à trouver une réponse aux problèmes laissés en suspens et en déshérence par la Révolution française, de proposer des remèdes aux convulsions qui l'ont suivie, de s'opposer au règne de l'individualisme et de résoudre la « question sociale » qui est constituée comme telle au cours de leur développement.

Mais, à peine les premières théories des « réformateurs sociaux » viennent-elle de paraître qu'elles font l'objet d'une critique frontale de la part des doctrinaires libéraux, dont l'École prend forme sous la Restauration. Ainsi, Benjamin Constant (1767-1830) jette dès 1814 les bases de la critique du despotisme qu'il étendra ultérieurement à ses contemporains, en dénonçant « le papisme industriel » que voudraient fonder les saint-simoniens (« De M. Dunoyer et de quelques-uns de ses ouvrages », 1826). Mais c'est avec les écrits de Louis Reybaud que cette critique prend une forme systématique. En 1836 et 1838, ce dernier fait paraître en, une série d'articles intitulés « Les socialistes modernes : « Les Saint-Simoniens – Fourier et Owen », bientôt réunis, en 1840, dans un ouvrage : « Études sur les réformateurs ou socialistes modernes », complété par un second tome paru en 1843. Dans ces écrits, Louis Reybaud inscrit d'emblée les socialismes dans le genre des « utopies sociales » qu'il définit comme « systèmes de dénigrement absolu et de régénération chimérique ». Mais il ne se borne pas à focaliser sur les socialismes un usage général et vague du terme d'utopie, pris dans sa version polémique la plus négative ; il ne lui suffit pas de faire porter sur les socialismes la condamnation de solutions imaginaires et chimériques. À ses yeux, si les socialismes sont des utopies, c'est parce que le socialisme est l'essence même de l'utopie : l'éternelle utopie. Dans cette optique, les socialismes modernes ne sont que des variétés dernières du genre utopique et la vérité ultime de ce genre.

Ainsi, contrairement à ce qu'une pesante tradition laisse entendre, ces socialismes n'ont pas rejoint spontanément un genre prédéterminé. Leur inscription dans le genre utopique et la redéfinition du genre à partir de cette inscription sont, au contraire, le produit d'une construction historiquement déterminée : solidaire de la critique libérale, cette construction appartient à son horizon théorique et politique.

Face à cette offensive, chaque auteur se défend d'être utopiste et tente de détourner l'accusation générale sur des conceptions particulières. Ainsi Pierre Leroux, considérant que « la famille, la patrie, la propriété, sont les trois modes nécessaires de la communion de l'homme avec ses semblables et avec la nature », dénonce comme utopique toute tentative de les abolir : « (…) sauf les solitaires de la Thébaïde, jamais utopiste, jamais rêveur n'a poussé l'absurdité jusqu'à vouloir abolir à la fois ces trois modes de communion de l'homme avec ses semblables et avec la nature. Les sectaires et les utopistes se sont retranchés à essayer de détruire un ou deux de ces trois modes nécessaires au profit du troisième » (P. Leroux, *De l'Humanité* (1840). De même, la critique de Proudhon qui, dans *Qu'est-ce que la propriété* ? (1840) renvoie dos à dos fouriéristes et saint-simoniens, babouvistes et néobabouvistes, culmine dans la dénonciation des « utopies socialistes », explicitement et systématiquement formulée dans *Philosophie de la Misère* (1846). C'est à cet ouvrage qu'il juge superficiel et anhistorique que Marx oppose, la même année, sa propre critique de l'utopie.

Dans cette lutte des classements, la disqualification des « utopies socialistes » ne revêt pas le même sens, selon qu'elle procède d'une perspective conservatrice ou d'une perspective réformatrice. Elle prend même des significations opposés, selon qu'elles sont déclarées « utopiques », au titre des prédécesseurs qu'on leur attribue pour les disqualifier, en remontant jusqu'à Platon, ou en vertu des successeurs qu'on leur revendique pour les dépasser, en descendant jusqu'à Marx. Mais cette lutte brouille la cartographie qu'elle prétend éclairer.

Pis : en s'attachant trop exclusivement aux doctrines, elle dissimule souvent leurs enjeux. Sans doute peut-on contester comme le firent Marx et Engels, la quête d'une science régénératrice et doctrinaire ou, comme Paul Bénichou, plus récemment et d'un tout autre point de vue, l' « utopie scientiste » et, en vérité « pseudo-scientifique » [2]. On le peut d'autant mieux que le dogmatisme théorique fait souvent bon ménage avec un retour de la religion, comme si le nouveau dogme scientifique était condamné à se transformer en dogme religieux ; comme si seule la Religion, nouvelle ou renouvelée, pouvait remplacer la Révolution, après que l'on ait cru bon de diagnostiquer son échec. Mais à enfermer les doctrines dans la cohérence à laquelle elles prétendent, à ne retenir de leur diffusion que la constitution des écoles ou des Eglise formées en leur nom, on risque de manquer ce qui excède les frontières qu'elles se donnent ou ce qui échappe à leur emprise : l'excédent proprement utopique, mais dans le bon sens du terme, qu'elles comportent ou qu'elles inspirent. Voilà pourquoi, avant d'être à son tour emprisonnée dans des formules, la critique de Marx et d'Engels était, malgré tout, mieux ajustée : parce qu'en faisant droit à l'historicité profonde des doctrines, elle prenait la mesure de leur puissance d'interpellation critique et politique.

Inscriptions historiques

La réception historique des doctrines (et surtout les effets politiques de cette réception) laisse entrevoir un tout autre paysage. Initialement fort tranchées, les frontières entre les doctrines s'estompent avec les dissidences et surtout avec leur diffusion dans les milieux populaires. Stigmatisées comme des doctrinaires par les libéraux, les œuvres des fondateurs et des successeurs sont discutées comme des réformateurs. Elles se présentent alors comme autant de critiques de la société existante et de redoutables auxiliaires de sa transformation, parce qu'elles expriment les aspirations de « la classe la plus nombreuse et la plus pauvre ». C'est cette fonction critique et proprement politique (mais dans un sens qui ne peut être reconnu par les représentations dominantes de la politique) qui leur vaut d'être âprement combattues.

Cette réception n'est en rien une digestion passive : elle repose au contraire sur une participation active à la transformation critique des doctrines, à l'élaboration d'un savoir populaire de l'émancipation, à l'implication des prétendues utopies dans le vif des conflits sociaux et politiques. Replacées dans l'histoire, les « archives du rêve ouvrier » (Jacques Rancière), révèlent alors « le réel de l'utopie » (Michèle Riot-Sarcey) [3] :
- les effets subversifs des événements qui, de la révolte des canuts à la révolution de 1948, inscrivent les doctrines dans une histoire dont il s'agit de modifier le cours, au risque de lui tourner le dos ;
- la puissance éruptive d'une parole, qui dans la relative discrétion des correspondances et dans les manifestations des écrits des ouvriers, des femmes et d'un large public, fait entendre – entre révoltes bien fondée et souhaits inassouvis – la tentative insatiable de découvrir d'autres possibles, au risque de purement les inventer ;
- la fonction transgressive d'une critique si fermement enracinée dans les misères du temps qu'elle cherche les moyens de s'en affranchir, au risque de s'en évader.

Cette inscription historique des écrits des « réformateurs sociaux » permet de comprendre ce qui se joue derrière les appellations et les classements. Pour les tenants de l'ordre et de son maintien, la dénonciation des embardées dogmatiques et chimériques vise à assigner l'utopie à résidence, en prétendant précisément qu'elle est sans lieu. L'étiquetage écrasant qui unifie sous le vocable d' « utopie « la diversité ou le disparate des doctrines est une arme. L'invalidation tient lieu de réfutation. La bataille sémantique n'est que la forme littéraire d'un combat politique qui cherche à extirper de la réalité la menace que représentent des besoins, des aspirations et des luttes irrecevables ; ou, à tout le moins, à réduire au silence la « parole ouvrière » (Jacques Rancière) [4] et plus généralement les voix indociles et dissidentes qui s'élèvent dans toutes les couches de la société : une pensée populaire, qui s'élabore au contact des doctrines sociales qu'elle met à l'épreuve, mais qui leur demeure irréductible ; une pensée et une action qui, si elle n'est pas étrangère au « socialisme utopique », ne se laisse pas enfermer dans un genre construit pour en conjurer le potentiel d'altercation.

Vues d'en bas, dans le temps de leur diffusion, les « utopies » n'appartiennent pas à une banale histoire des idées qui permet, sans grand effort, de faire le tri entre les vérités avérées et les chimères inconsistantes : elles apparaissent au contraire comme des tentatives de déplacer sans cesse le partage entre le possible et l'impossible. Vues de loin, dans le temps d'une rétrospection qui adopte le point de vue des vaincus, les « utopies » sont irréductibles au plus petit commun dénominateur des illusions doctrinales et doctrinaires.

À suivre la diversité des conceptions à travers les variétés de leurs usages, le paysage qui se dessine est un champ de batailles théoriques et d'expérimentations pratiques, où les « utopies » en ne cessant de se critiquer entre elles apparaissent comme profondément autocritiques. De l'unité présumée du « socialisme utopique » ou des « utopies socialistes », il ne reste alors que l'invariance d'une intention et d'une fonction. Une intention qui se laisse résumer ainsi : détecter, convoiter, poursuivre la part de réel ou de possible inscrit dans un ordre social qui le rend impossible. Quand cette détection et cette convoitise visent la refondation d'un pouvoir public à partir du « renouvellement tissulaire de la société » (Martin Buber) [5], elles méritent, mais dans le bon sens des termes, d'être désignées comme socialistes et utopiques. Mais cette intention est indissociable d'une fonction : c'est parce l'utopie est inscrite dans histoire (et dans l'action de celles et ceux qui essaient de l'infléchir) que la détection d'autres possibles peut se reconnaître et parfois s'exprimer dans des constructions utopiques.

Que sont, à en juger par leurs écrits, ces théoriciens patentés et ces rêveurs anonymes, sommairement disqualifiés comme des « utopistes » ? Délivrés des noms de leurs signatures et des limites de leur doctrines, ce sont - au sens, partiellement détourné ici, où Michel Foucault entend cette notion (« Qu'est-ce qu'un auteur ? », 1969) , des « fondateurs de discursivité » : ils ne sont pas seulement des auteurs de textes clos, mais les producteurs d' « une possibilité

indéfinie de discours » ; des discours qui se réfèrent à leurs écrits non comme aux textes fondateurs d'une science, mais comme à des ressources indéfiniment offertes à un travail de dissociation et de réimplantation : le travail de l'utopie socialiste.

Henri Maler

Source : Article du *Dictionnaire des utopies* (sous la direction de Michèle Riot-Sarcey), Flammarion, 2002.

Voir en ligne : https://henri-maler.fr/Socialisme-utopique-Dictionnaire-des-utopies-2002.html

---

Notes

https://henri-maler.fr/

[1] Et une sorte d'introduction à l'article publié ici même sous le titre "Engels et l'utopie. Un testament apocryphe : *Socialisme utopique et socialisme scientifique*".

[2] Paul Bénichou, *Le temps des prophètes. Doctrines de l'âge romantique*, Paris, Gallimard, 1977.

[3] Jacques Rancière, *La Nuit des prolétaires, Archives du rêve ouvrier,* Paris, Fayard, 1981. Michèle Riot-Sarcey, *Le réel de l'utopie. Essai sur le politique au XIXe siècle*, Paris, Albin Michel, 1998.

[4] *La parole ouvrière (1830-1851)*, textes rassemblés par Alain Faure et Jacques Rancière, Paris, Union Générale d'Editions, 1976.

[5] Martin Buber, *Utopie et socialisme* (1946), Paris, Aubier Montaigne, 1977.