

**Avant-propos :** Le XVIII<sup>e</sup> siècle fut un temps d'effervescence politique qui se conclut par une révolution dont on ne cesse d'interroger l'héritage. Certains penseurs, plus que d'autres, continuent d'hanter notre imaginaire politique. Rousseau, en concevant son célèbre *Contrat social*, a contribué à susciter l'espoir d'une nouvelle société égalitaire que bon nombre de penseurs, tout au long du siècle suivant, ont voulu projeter au sein d'utopies dont on ne saurait sous-estimer la fécondité. A leur façon, ces rêveurs méritent qu'on les considère comme des réformateurs sociaux dans la mesure où ce qu'ils ont bâti dans leurs écrits insolites est bien à l'origine d'interrogations fortes, bousculant les mœurs, contestant une souveraineté politique injuste, une brutale organisation du travail, etc. De grands esprits s'en souviendront ; ce sera le cas de Marx, même s'il fit la critique de ces penseurs socialisants trop portés à une certaine extravagance. Ces quelques pages visent à leur rendre hommage.

## **Charles FOURIER, Étienne CABET, Louis BLANC**

### **Les socialistes utopistes**

**Avertissement :** ce développement a fait l'objet d'une communication le 4 février 2017 au séminaire *Marx au XXI<sup>e</sup> siècle l'esprit et la lettre* (Paris 1 Panthéon Sorbonne) dirigé par Jean Salem (†) ; il fut convenu (pour C. Fourier et L. Blanc) de prendre en partie appui sur le chapitre consacré aux *socialistes associationnistes* dans l'ouvrage de Ch. Gide et Ch. Rist : *Histoire des doctrines économiques* (Paris, éd. Sirey, 1926). On peut utilement s'y reporter. Bon nombre de concepts ou citations, dans le présent exposé, sont issus de cet excellent ouvrage.

### **Présentation générale**

Les humains, à quelque époque que ce soit, ont toujours aspiré à une organisation sociale propre à promouvoir entre eux des relations susceptibles de gommer l'insatisfaction éprouvée dans la confrontation à l'ordre réel pesant sur eux. Le premier à donner un nom à cette propension de l'esprit humain fut Thomas More qui, en 1516, fit éditer à Louvain son *De optima Reipublicae statu deque nova insula Utopia* (ou, *grosso modo*, « *De la meilleure forme de la chose publique ou la nouvelle île d'Utopie* »). Cet ouvrage, de par sa dénomination convenue (*Utopia* ou « le lieu qui n'existe nulle part ») et de par son contenu, la présentation scrupuleuse d'une cité idéale, bénéficiera d'une postérité considérable ; il sera reçu comme référence majeure ou modèle canonique pour qui entend tracer les contours d'une société émancipée des travers des sociétés existantes. La rédaction de l'ouvrage de Thomas More procède d'une intention qui n'est en rien fantaisiste ; l'auteur, très lié à son ami Érasme, avait en tête de faire pendant à l'*Éloge de la Folie* (œuvre publiée en 1511) en concevant un *Éloge de la Sagesse*. Les deux amis étaient, à juste titre, convaincus que « nulle part » (*nusquam* en latin) la sagesse ne règne ; ne disposant pas d'un terme satisfaisant susceptible d'être décalqué sur le latin, Thomas More eut l'idée de passer par le grec pour désigner ce « nulle part » comme substitut du terme latin, d'où le terme d'*Utopia*, utopie.

Face à cette notion d'*utopie*, notre premier mouvement est de considérer que tout écrit honorant la notion d'utopie est plutôt la marque d'esprits quelque peu chimériques, lâchant les brides

d'une imagination dont la fécondité peut séduire mais dont les extravagances laissent perplexe. Ceci est particulièrement évident pour ce que certains essayistes ont nommé l'*utopie littéraire*<sup>1</sup>; ainsi, par exemple, on doit bien reconnaître que l'*Eldorado* de Voltaire tient du Pays de Cocagne et qu'à ce titre il cède aux ressorts d'un esprit s'échauffant à l'aune de ses propres chimères ; il est en effet plaisant d'imaginer des « fontaines de liqueur de canne à sucre qui coul[ent] continuellement », des auberges d'État où l'on vous sert gratuitement des repas abondants ; on sort aimablement charmé de ces tableaux d'un pseudo âge d'or et le côté plaisant de telles lectures assure notre contentement.

À l'endroit de tout ce qui relève des productions utopiques, il serait cependant préjudiciable de donner foi à ce premier mouvement. En effet, si l'on doit bien convenir que parmi ces productions, bon nombre vise au seul divertissement d'un lecteur peu dupe du dépaysement qu'elles suscitent (c'est particulièrement le cas d'auteurs aujourd'hui totalement oubliés, comme Haller, Lassay, Terrasson<sup>2</sup>), d'autres sont riches de propositions inédites, faisant saillie par rapport aux systèmes sociopolitiques réels, au point d'inspirer peu ou prou des esprits dont les œuvres ont une portée *historiogène* (selon l'expression de Joseph Gabel, à l'article *Utopie*, dans la Grande Encyclopédie Larousse), comme celles qu'on a choisi d'évoquer aujourd'hui, soit celles de Fourier, de Cabet et de Louis Blanc. Dans quelle mesure ces œuvres ont-elles une portée historiogène ? On veut dire par là qu'elles ont eu un impact important sur le progrès social et politique tel qu'il pouvait poindre dans la configuration mentale de l'époque où elles ont été produites et diffusées, en sorte que leur prêter une capacité à jouer un rôle dans l'histoire n'est pas de l'ordre de la simple hypothèse mais peut se vérifier. Ce n'est pas l'objet de ce modeste exposé, de brillants esprits ont pu s'en charger ; ce fut le cas d'Ernst Bloch, théoricien marxiste qui a su regarder les utopies du XIX<sup>e</sup> siècle comme vectrices d'une nécessité historique en ce sens où, lorsqu'on s'abstient de se polariser sur leur côté « hors sol » ou échafaudage chimérique, elles peuvent apparaître comme les productions d'esprits capables de faire retour sur des modes d'organisation sociale réelle et donc de les stigmatiser au titre de leurs profonds dysfonctionnements ; aussi l'utopie a-t-elle bien prise sur l'Histoire en tant qu'elle est propre à suggérer à des forces réelles comment réagir à ce qui pèse sur elles, ou comment se mobiliser selon des objectifs autorisant la représentation d'un ordre social enfin désirable.

Seules les utopies qui ont été qualifiées de *socialistes*, plus précisément celles d'Henri de Saint-Simon (1760-1837), puis de Charles Fourier (1772-1837) et d'Étienne Cabet (1788-1856) obéissent à l'interprétation que suggère Ernst Bloch. Pourquoi cette épithète ? Parce que ces penseurs ont en quelque sorte mis en orbite un certain nombre de notions bientôt présentes dans la pensée libertaire ou au sein de celle qui aspirera à un modèle collectiviste de la production ; figures tutélaires du socialisme utopique, elles inspireront, pour une part, assez modeste sans doute, le socialisme scientifique marxiste. Dans la suite de cet exposé, on s'efforcera d'en mettre en évidence quelques-unes. Dans l'immédiat, on peut simplement signaler que Saint-Simon (lui-même neveu de celui qui doit sa célébrité à la publication de ses *Mémoires*) a conçu, dès le début du XIX<sup>e</sup> siècle, la doctrine de la *Production organisée* (dans son *Catéchisme des industriels*, 1823). Charles Fourier, passe, comme on le verra, passe pour un esprit fumeux du fait d'une conception des passions humaines dont le libre jeu donnerait voie à une société où règnerait une permissivité absolue ; si, pour évoquer son œuvre, on ne peut passer sous silence cette sorte d'aspiration à une érotomanie collective, on retiendra l'intérêt qu'il porte au concept de division du travail et à la cause des femmes, c'est-à-dire à leur radicale

---

<sup>1</sup> Cf. CIARONESCU, dans son ouvrage *L'Avenir du passé*.

<sup>2</sup> Cf. l'ouvrage majeur de Raymond TROUSSON, *Voyages aux Pays de Nulle part*, Belgique, aux éditions de l'Université de Bruxelles, 2<sup>ème</sup> édition, 1979.

émancipation. Quant à Étienne Cabet, il nourrit le dessein de promouvoir une société dont l'égalitarisme et le communisme seraient les pierres angulaires ; convaincu du bien-fondé de sa construction, dépeinte dans son ouvrage intitulé *Voyage en Icarie* (1840), il en expérimentera la mise en œuvre outre-Atlantique. La foi en son propre *credo* philosophico-politique quelque peu délirant l'a évidemment aveuglé ; ce sera donc un fiasco. Quoi qu'il en soit de cet échec, le *Voyage en Icarie* développe des thèses audacieuses corrélant démocratie et système éducatif, conditionnant toute révolution sociale à une conscientisation politique ; en d'autres termes, seule l'éducation peut exhausser les peuples au point de susciter en eux un véritable appétit de changement d'ordre social.

En dernier point de cette présentation, il ne faudrait pas omettre de mentionner la dette des utopies socialistes à l'endroit de certains de leurs prédécesseurs humanistes parmi lesquels il revient au plus connu d'entre eux, Thomas More lui-même, d'avoir suggéré dans son œuvre, déjà évoquée, *L'Utopie*, la possibilité d'une appropriation collective de tous les biens et l'abolition de tout outil fiduciaire. Enfin, on doit, selon nous, négliger les apports des auteurs du XVIII<sup>e</sup> siècle, car, à certaines nuances près, la plupart sont hantés par la promotion d'un droit au bonheur plutôt indéterminé, ce qui les conduit tantôt à la peinture d'idylliques Eldorados (comme Voltaire dans son célèbre conte philosophique *Candide*), de contrées mirifiques (comme Bernardin de Saint-Pierre dans son *Arcadie* de 1781), tantôt à une apologie d'un état de nature auquel on associe de prétendus agréments spontanément disponibles (comme Rousseau, dans son *Discours sur l'origine de l'inégalité parmi les hommes* de 1755, ou la présentation de Clarens dans la *Nouvelle Héloïse*, ou Diderot, dans son *Supplément au voyage de Bougainville* ). Ces types d'apologies jouent comme des « fictions » (mot employé par Rousseau lui-même) qui présentent un monde *antelapsaire* (d'avant la faute) nous consolant d'un monde réel ingrat.

### **Charles FOURIER**

Il est temps désormais d'interroger, comme convenu, les œuvres de Charles Fourier et Étienne Cabet, choix qui tient à la nécessité de se limiter dans le cadre d'une telle étude et qui obéit, principalement, à ce que nous avons déjà nommé la dimension *historiogène* de leurs spéculations. En effet, l'un comme l'autre, ne sont pas étrangers à la genèse de forces qui ont compté dans les effervescences du XIX<sup>e</sup> siècle, même s'ils font figure d'artisans mineurs, voire de Bouvard et Pécuchet bricoleurs de changements socio-politiques espérés, à côté de géants comme Engels ou Marx (lesquels considèrent Fourier comme une figure du *socialisme critico-utopique*). Les ferments d'action qu'ils ont pu semer ont au moins le mérite de nourrir au sein d'une humanité malmenée l'espoir d'un mieux être social au lieu de le contredire (à ce propos, on peut rappeler qu'en 1968, la communauté de *Longo Mai* en Provence se réclamait de cet héritage).

À quel titre Charles Fourier est-il encore présent dans la mémoire politique, pourquoi est-il encore invoqué ? Parce que son réformisme socio-politique reste inséparable d'un terme bien connu, celui de *Phalanstère* (combinaison de phalange et de monastère), terme qui désigne d'abord un modèle architectural, une ample construction où les idéaux communautaires du fouriérisme trouvent à s'actualiser. Ce qui fut tenté, dès 1832, par quelques uns des disciples de notre auteur à Condé-sur-Vesgre (près de Rambouillet), expérience assez éphémère et peu soutenue par lui : il reprocha à ses émules leur frilosité, en particulier dans le domaine sexuel.

Par quel biais aborder la pensée de Fourier pour saisir ce qu'il entendait faire au sein de son *Phalanstère* ? Ce sont ses quatre ouvrages majeurs, *La Théorie des quatre mouvements et des destinées générales* (1808), *Le Traité de l'association domestique agricole*, (1822), *La Théorie de l'unité universelle* (1822-1823), *Le nouveau monde industriel et sociétaire* (1829), *La fausse industrie*

*morcelée répugnante et mensongère* (1835-1836), qui permettent de répondre à cette question, en précisant que c'est dans le dernier cité que Fourier indique avec le plus de rigueur le fonctionnement du *phalanstère*. Que retenir de ce fonctionnement ? L'auteur multiplie à l'envi les détails ainsi que les implications facétieuses de certaines de ses thèses, dès lors, quels principes généraux peut-on espérer dégager ?

◆ Peut-être faudrait-il placer en premier lieu l'abolition du salariat au profit d'une participation aux bénéfices, toute unité de production étant autogérée et propriété des phalanstériens qui y travaillent. Le phalanstère se confond donc avec une sorte de société coopérative de consommation intégrale, c'est-à-dire où l'on consomme tout ce qu'on produit ; la propriété individuelle disparaît pour céder la place à un système d'actionnariat par lequel se trouvera versée la participation aux bénéfices (la détention d'actions obéissant à une répartition contrôlée afin d'éviter une inégalité trop forte dans la distribution des dividendes). On doit reconnaître que quelle que soit l'efficacité du contrôle, transformer en actionnariat la propriété individuelle des moyens de production n'a rien de socialiste et reste bien conforme à ce qu'il y a de plus capitaliste. Fourier s'attachera à énumérer les avantages de cette évolution de la propriété en précisant cependant que la rémunération des sociétaires ne procède pas uniquement du montant de leurs actions. La rétribution s'établit aussi à l'aune de l'implication individuelle dans l'activité de production ; à cette fin, le produit du travail est rémunéré à plus ou moins 3/12<sup>e</sup> pour le *talent* du travailleur, à 5/12<sup>e</sup> pour le travail lui-même en sorte que ce sont 4/12<sup>e</sup> qui retournent au capital lui-même détenu sous forme d'actions. Ce n'est donc pas exclusivement au titre des actions possédées qu'on se trouve rémunéré. La rémunération du talent joue selon nous comme une sorte de variable d'ajustement, elle sert l'intérêt personnel ou un désir d'enrichissement, ambition personnelle ou désir de gain étant des passions à prendre en compte, comme bien d'autres, dans le système fouriériste, ce qu'on précisera un peu plus loin. Cela dit, on voit bien que le repérage ou l'élection des plus talentueux ou des plus capables n'est sans doute pas évident et Fourier ne paraît pas très troublé par la fragilité de cette présomption. On peut signaler que le modèle global conçu par notre auteur, modèle d'*association coopérative de production* a trouvé une amorce de réalisation dans le cours du siècle, en particulier à Guise dans le célèbre *Familistère* ou dans une association de peintres parisiens nommée *Le Travail* ; ces sociétés ouvrières ont même pris l'initiative d'ériger une statue à Fourier, longtemps visible sur le boulevard Clichy. En somme, le dessein de Fourier est de promouvoir la transformation du travail salarié en travail associé, il écrira lui-même dans son *Traité de l'association domestique agricole* : « Pour premier problème d'économie politique, on devrait s'étudier à transformer les salariés en propriétaires cointéressés<sup>3</sup> ». Cette transformation, selon lui, est l'une des meilleurs façons de stimuler le travailleur « car, [ajoute-t-il,] l'esprit de propriété est le plus fort levier qu'on connaisse pour électriser les civilisés ». Ce n'est donc pas simplement au titre de son talent et de son travail que le travailleur sera honoré – 5/12<sup>e</sup> rappelons-nous –, et pas nécessairement sous forme numéraire (puisqu'on tend à l'abolition du salariat en ménageant des avantages en nature, logement gratuit, etc.) mais aussi au titre de son capital attendu (par participation aux bénéfices à proportion des actions que le système lui alloue). Notons que le talent le rendra éligible à des fonctions administratives, voire à celles de direction. La complexe originalité de ce modèle a conduit les Anglais au XIX<sup>e</sup> siècle à forger le terme de *copartnership*, en France on emploiera le terme de *société en participation ouvrière*, expression qui date de la loi du 26 avril 1917, loi qui fixa une forme de société dont les membres se trouvent détenteurs d'*actions de travail* distinctes des actions de capital. Ce

---

<sup>3</sup> Page 466, *T.I.*

modèle économique exclut donc clairement l'égalité absolue car Fourier la tient pour préjudiciable à l'investissement de chacun dans la production, d'autant plus, autre point capital, qu'on ne peut décréter l'uniformité des caractères pour une communauté qui vise à « l'Harmonie » comme effet, précisément, du jeu des caractères plus ou moins antagonistes. La force dynamogénique des passions est l'énergie même assurant l'ardeur à la tâche ; la société au travail ne vise pas à une sorte d'homogénéisation subordonnée à un idéal égalitaire ; d'ailleurs Fourier proclame lui-même : « l'égalité est un poison politique en association », en sorte que, dans la pensée de notre auteur la tripartition de la phalange occupant le phalanstère, c'est-à-dire de la communauté humaine de 1620 personnes, en riches, pauvres et classe moyenne doit perdurer. Ce qui n'implique pas une absence de ce que l'on nommerait désormais « mixité sociale », puisque, comme on le reprendra plus bas, riches et pauvres cohabitent dans les mêmes bâtiments, les uns et les autres disposant d'appartements à hauts ou bas loyers. L'emploi du terme *classe* ne recouvre en rien l'acceptation marxienne, de fait l'hypothèse d'une aspiration à une éventuelle abolition des classes sociales pour ce qui concerne la société réelle, n'aurait aucun sens chez Fourier. On doit préciser que les plus pauvres ou les inactifs (du fait de l'âge ou de la maladie) perçoivent un minimum vital, point original qui ne sera pas sans impact dans les temps à venir ; ce minimum vital est surtout un revenu de transition afin d'assurer à chacun – tant qu'il n'est pas au travail – un minimum de sécurité et de confort, (un des objets majeurs de ce qu'on nommera plus tard dans le siècle, la *législation ouvrière*). Compte tenu de sa singulière conception des passions, c'est à une nouvelle philosophie du travail que l'auteur nous invite.

♦ L'auteur part d'une donnée de fait plutôt banale qu'on peut résumer de la façon suivante : si chaque phalanstérien s'adonne à une activité plaisante pour lui-même, le travail est évidemment attrayant et la tentation de l'oisiveté est vouée à disparaître. Rappelons à cet égard que l'oisiveté, apanage de l'aristocratie de l'Ancien Régime, restait un objet de mépris ou de détestation, aussi, Fourier, fils d'un drapier de Besançon, a-t-il sans doute été imprégné de cet esprit caractéristique de la bourgeoisie affairiste en pleine ascension sociale. Ce qui importe dans l'activité laborieuse, c'est d'éviter l'ennui, né du caractère répétitif des tâches, d'où la proposition de pouvoir changer d'activité toutes les deux heures, ce qui pose bien évidemment un problème d'efficacité négligé par l'auteur. L'agrément au travail procède d'une correspondance entre les passions propres à chacun et l'objet des passions en question ; cette quête de correspondance donne lieu à des considérations où l'exaltation de l'auteur confine à un irréalisme manifeste quant à l'organisation du travail des sociétaires. Ces derniers doivent être réunis en *séries passionnelles*, la série procède de l'association de divers groupes de phalanstériens (chaque série inclut douze groupes distincts) mus par la même passion ; par exemple, si l'on est épris de culture maraîchère, on réunira ceux qui sont portés à apprécier la culture du même légume ; ils forment par là un groupe de cultivateurs relevant de la série passionnelle maraîchère. L'auteur bascule dans le découpage maniaque puisqu'il fractionne en trois les groupes constitués relevant de la même série passionnelle. Si on prend quelque distance par rapport à ces propos, on conviendra qu'un certain bon sens ne saurait les frapper totalement d'inanité ; après tout, la jouissance olfactive d'un parfum floral particulier peut conduire à un attrait systématique pour les fragrances au point de vouloir faire une carrière de « nez ». Dans le système fouriériste, un individu de cette sorte trouverait sa place dans la série des fleuristes. Ces élucubrations sont conformes au *credo* de Fourier, à savoir sa conviction selon laquelle la loi qui régit l'humanité tout entière est celle de *l'attraction passionnelle*. Fourier n'hésite pas à se comparer à Newton lui-même : de même que cet immense savant a su montrer dans ses *Principes de philosophie naturelle* que Dieu gouverne la matière par la loi de l'attraction physique, de même Fourier, se proclamant « nouveau Newton », soutient que Dieu

fit des passions le moteur exclusif de l'activité humaine. Dès lors, il pourfend la civilisation en général qui, avec ses interdits, ses prescriptions, ses différentes lois, a altéré notre nature profonde, l'a réprimée, voire dénaturée ; dirigé contre l'attraction passionnelle, cet arsenal répressif a subverti les ressorts mêmes de la vie humaine, au point de la corrompre tout à fait et d'engendrer le malheur. On retrouve là une idée chère à Sade lui-même : les innombrables forces qui pèsent sur l'homme l'ont tellement conditionné qu'il ignore désormais ce à quoi sa nature authentique peut aspirer, qu'il ne soupçonne plus comment elle pourrait s'accomplir pleinement. De fait Fourier nous invite à prendre conscience de l'état pernicieux de la civilisation et de laisser à nouveau tourner à plein régime ce moteur de l'activité humaine que sont les passions ; dans leur libre jeu, elles nous permettraient enfin de jouir d'une unité retrouvée, celle qui est présentée dans la *Théorie de l'Unité universelle*.

C'est principalement dans le *Nouveau monde amoureux*, ouvrage resté en grande partie inédit jusqu'en 1967, que Fourier s'appesantit sur la nouvelle morale sexuelle qui découle de sa thèse de *l'attraction passionnelle*, point sur lequel nous reviendrons, car il n'est pas sans poser le problème d'une pensée qui semble ultimement basculer dans une sorte de mystico-érotisme. Remarque ; il y a une ombre portée de l'œuvre de Fourier au sein des hédonismes militants dans les années soixante, des échos dans un important ouvrage comme *Eros et civilisation* d'Herbert Marcuse. Avant d'aborder ces questions plus strictement relatives aux mœurs des sociétaires, rappelons donc que Fourier, en nouveau Newton, prétend retrouver un dessein divin que la civilisation a totalement enfoui sous les couches d'interdits qu'elle n'a cessé de multiplier. Aussi, tout doit être repensé, en particulier le travail lui-même, lequel n'est envisageable que s'il répond à une attraction passionnelle ; c'est dans le système de *l'association domestique-agricole* que l'auteur développe sa doctrine du travail attrayant ; le travail ne peut être objet d'attrait que s'il se fait par courtes séquences où les individus regroupés en séries passionnelles et complémentaires peuvent s'investir pleinement. Le travail, comme toute autre activité, reste bien subordonné à une doctrine des passions, incontournable socle de la pensée fouriériste. Les termes mêmes d'*association domestique agricole* laissent apparaître à quel point l'agriculture conserve la préséance dans la société phalanstérienne ; l'agriculture elle-même se décline en cultures maraîchères, arboriculture et élevage. Ces activités sont jugées comme les plus utiles. Ce qui n'est pas sans rappeler les assertions du révolutionnaire Babeuf qui, dans sa *Doctrine des égaux* – où figurait déjà l'idée d'un travail obligatoire pour tous –, avait statué sur les activités les plus utiles : l'agriculture, l'élevage occupaient les premières places, les arts mécaniques ou manuels étant minorés dans la liste qu'il conçut (on sera choqué d'apprendre que dans la liste babouviste, l'enseignement occupe la dernière place). Toutes ces préoccupations concernant le travail ou les « travailleurs utiles » se retrouveront dans le cours du siècle, en particulier chez le prince Kropotkine, disciple de Bakounine, dans un ouvrage comme *L'Entr'aide* ou *La Conquête du pain* où il soutient en substance que beaucoup de prétendus paresseux ne sont que des esprits sans repères auxquels la future organisation sociétaire, en raison de la liberté qui y régnera, permettra enfin d'élire la voie qui leur conviendra en les transformant en travailleurs utiles. Il précisera dans son autobiographie, *Autour d'une vie* (1902), que si tant de personnes se détournent du travail, c'est parce que la société l'a organisé de façon odieuse et répugnante ; s'échiner plus de douze heures par jour dans une fabrique insalubre, rivé à une tâche répétitive et éreintante, recevoir en échange une rémunération insuffisante pour nourrir et loger les siens, il n'y a rien là qui puisse offrir un quelconque attrait pour le travailleur. La future société anarchiste aura justement pour éminent résultat, « comme le "Phalanstère" de Fourier, écrit-il, de rendre le travail à la fois productif et attrayant<sup>4</sup> ». Chez Fourier, donc, l'agriculture reste dominante ; il faut se garder d'entendre ce terme selon sa traditionnelle acception, soit

---

<sup>4</sup> *Autour d'une vie*, Paris, éd. Stock, 1902, p. 414.

essentiellement le labourage et la culture des grains ou céréales ; or nous venons de dire que l'agriculture se décline principalement en cultures maraîchères et élevage, en d'autres termes, le travail de la terre doit tendre à se défaire de la culture du blé, laquelle a fait « gémir [, dit-il,] l'humanité » sous le joug de la peine d'un travail usant et produisant une subsistance grossière. En bref, Fourier est un adepte du jardinage *autosuffisant* (une sorte de prophète de la permaculture, puisqu'il est opposé au labourage à vocation céréalière) ; sous le terme de jardinage, on doit ranger tout ce qui peut rentrer dans cette dénomination en question, soit, l'horticulture, l'arboriculture, l'aviculture, l'apiculture, ce à quoi on peut ajouter la pisciculture puisque tout phalanstère doit s'élever « dans un pays [écrit-il], pourvu d'un beau courant d'eau, coupé de collines, propre à des cultures variées, adossé à une forêt ». On remarquera qu'on tient là l'anticipation des *Cités-Jardins* que les disciples de Ruskin<sup>5</sup> et de Morris<sup>6</sup> allaient initier en Angleterre afin de promouvoir la plus-value des terrains périurbains. S'il y a bien quelques manufactures, elles abritent une activité qui reste d'allure artisanale et, comme on le sait maintenant, elles sont organisées selon le principe d'un regroupement de « séries passionnelles » condition même du *travail attrayant*, qui est bien, soulignons le, le pivot de tout le système fouriériste.

Qu'est-ce donc que le travail dans les sociétés prétendues civilisées ? Comme dans les sociétés esclavagistes, le travail est subi le plus souvent comme une condamnation, voire une malédiction (d'où les virulentes attaques de notre auteur contre la Bible). Quels ont été, jusqu'à présent, les mobiles qui ont poussé l'homme à travailler ? Ils sont au nombre de trois : la nécessité naturelle, une condition misérable ou l'appétit du gain, à cela il faut ajouter le poids des idéologies religieuses qui fit du travail un devoir suite à la transgression du couple adamique. Contrecarrant ce lourd héritage, Fourier veut élaborer un système où l'homme travaillera *par plaisir*, il ira au travail le cœur enjoué comme on se rend à une fête ; pour employer une comparaison facile mais fidèle à notre socialiste associationniste, il faut imaginer Fourier comme quelqu'un qui conçoit le travail comme une activité quasi sportive, à même de combler le jeune homme qui s'y adonne. Ce qui n'est possible que sous trois conditions déjà abordées. La première, c'est bien la substitution, dans toute la mesure du possible, du travail agricole au travail industriel, objet d'exécration de la part de Fourier, fin observateur de la condition ouvrière ; on a dit de Fourier qu'il était anticapitaliste, ce n'est pas le bon terme, il faut plutôt soutenir qu'il détestait l'*industrialisme* : « L'industrialisme [écrit-il lui-même] est la plus récente de nos chimères scientifique<sup>7</sup> ». La seconde, c'est, encore une fois, la répartition des travailleurs en *séries*, assurant une sorte d'engrenage de groupes très réduits où est poussée à l'extrême la division du travail mais où chacun se range de lui-même selon ses dispositions et jouit de l'émulation qui s'y dessine. La productivité et le profit sans borne étant exclus de tout ce fonctionnement, chacun peut glisser d'un groupe à l'autre, autrement dit, selon l'expression de l'auteur, chacun aura la liberté de « papillonner » d'un groupe à l'autre. La troisième condition, déjà évoquée, c'est la garantie d'un *minimum de subsistance en tout cas à chacun*, ce qui laisse à chacun le loisir de choisir le type d'activité le plus conforme à ses aptitudes.

Quel bilan tirer de cette philosophie du travail ?

---

<sup>5</sup> Critique d'art et sociologue anglais, écrit dans *Architectural Magazine*, influence le mouvement des Préraphaélites.

<sup>6</sup> William MORRIS (1834-1896), utopiste anglais, auteur des *Nouvelles de nulle part* et d'*Une ère de repos*.

<sup>7</sup> In *La théorie des quatre mouvements*, Paris, à la librairie sociétaire Rue de Seine, 1846, p.28.

1°) Le travail est censé fournir tout ce qui est nécessaire à la satisfaction des besoins des habitants. Attrayant, il est l'occupation principale d'un petit monde qui se suffit à lui-même, sorte de microcosme apte à produire tout ce qu'il consomme et consommant tout ce qu'il produit. Dès lors, l'échange n'est d'aucune utilité véritable, on le pratiquera exceptionnellement avec d'autres phalanges, le commerce restera donc une pratique marginale.

2°) L'artisanat ne fournit que les outils de cette activité essentiellement agricole, il n'est qu'un complément.

3°) La domination de l'activité agricole sur l'activité industrielle reste considérable. Faut-il y voir la persistance d'une conviction d'un caractère quasi maternel prêté à la terre nourricière ? Probablement ; l'ombre portée d'un Rousseau sans doute se dessine-t-elle par ce biais. Travailler la terre obéit à un *credo* sotériologique implicite : les sociétaires assurent le salut de leur communauté en cultivant la terre comme un jardin à entretenir. Les fameuses « séries » sont toujours qualifiées selon des épithètes *fructicoles* : il y a les « poiristes », les « cerisistes », etc. Autant dire que dans toute l'œuvre de Fourier, fruits et fleurs sont omniprésents, contribuant à la beauté du phalanstère lui-même. Cet attachement à la beauté du phalanstère a, comme on l'a déjà suggéré plus haut, eu un impact sur bon nombre d'urbanistes du XIX<sup>e</sup> et du XX<sup>e</sup> siècle ; la réalisation de belles Cités-Jardins à Bournville et Port-Sunlight en Angleterre, ou d'Agnela Park en Hollande, l'atteste.

◆ Cette remarque nous invite à dire quelques mots de l'architecture du phalanstère lui-même. Il faut imaginer un vaste bâtiment en forme de U, à vocation fonctionnelle mais offrant un cadre de vie agréable aux sociétaires au nombre de 1620 hommes et femmes. Ce « Palais sociétaire », comme il le nomme, est situé au milieu d'un beau parc, avec ses salles communes, ses locaux scolaires avec leur pédagogie du jeu – Froëbel, célèbre pédagogue allemand, a institué les premiers jardins d'enfants, *Kindergarten* (1847) en s'inspirant, paraît-il de ce que Fourier propose –, sa salle de spectacle, son temple, une tour d'ordre (sorte de beffroi) et ses lieux de consommation. Les mesures en sont précises, à l'image de la manie de son auteur, l'obsession de la mesure. La construction est de 360 toises de long (700 m) donnant sur une place de 200 toises (390 m) elle-même ouvrant sur des jardins d'agrément ; ils sont plantés d'arbres, ces espaces verdoyants offrent à voir des bassins qu'animent nombre de jets d'eau que contemplent à loisir vieillards ou convalescents. Le palais lui-même, haut de trois étages, présente une partie résidentielle qui abrite des logements individuels et les « séristsères », lieux de réunion pour les « séries passionnées » évoquées plus haut. Les habitants peuvent consommer en déambulant dans des rues-galeries (comparables à ce qui reste de nos « passages » parisiens, comme celui des panoramas ou le passage Choiseul), rues-galeries qui se trouvent à la hauteur du premier étage qu'un système de « brumisation », dirait-on désormais, rafraîchit en été et que des tuyaux intégrés au sol en parquet réchauffent l'hiver. Les appartements à hauts et bas loyers sont dans la même partie du palais : riches et moins riches doivent vivre ensemble, la mixité socio-économique va de soi pour Fourier qui, comme on l'a déjà précisé, n'a jamais préconisé un égalitarisme total. Fourier, de même que Cabet ou d'autres utopistes ne s'intéresse au « cadre bâti » qu'en tant qu'il amoindrit, voire dépasse sa stricte fonction de lieu d'habitation pour offrir une véritable visualisation de l'idéal communautaire ; il y aurait à ce propos à réfléchir longuement sur le privilège accordé au *visuel*, au cadre spatial en tant que tel, sur la temporalité (au bout du compte plutôt négligée) de la délibération au sein du phalanstère, au point qu'on se réunit principalement et simplement pour consommer à la même table d'hôte. Au sein du phalanstère comme dans l'Icarie de Cabet,



l'architecture obéit d'abord à une exigence de fonctionnalité (chère à Le Corbusier) qui se donne à *voir* au service de l'appropriation communautaire ; ainsi la couleur, chez Cabet, vise à différencier aisément l'usage des bâtiments. La beauté ornementale s'efface donc au profit de tout ce qui doit favoriser la visualisation de l'idéal, d'où l'intérêt porté à la transparence des galeries marchandes, aux rues internes toujours visibles du fait du vitrage qui les protège des seules intempéries. Le fonctionnel en tant qu'il se laisse apprécier visuellement concerne aussi le détail de tout bâti (forme des fenêtres et des portes, des escaliers, formes des meubles, des placards – préoccupation de Le Corbusier avec son fameux *modulor* en particulier pour l'espace cuisine –). Les vêtements eux-mêmes doivent faire montre de cet attachement à l'idéal phalanstérien ou icarien (on notera que tout régime privilégiant le collectif sur l'individuel s'est posé la question du vêtement). Il y a chez ces socialistes utopistes cette conviction que l'architecture – et les arts appliqués qu'elle sollicite – conditionne une réception collective contribuant à façonner le quotidien de chacun dans le sens d'une socialité inséparable de l'espace vu. Le cadre bâti, à sa façon, donne forme aux comportements, fixe les mœurs. En bref, dans l'utopie fouriériste ou icarienne, il y a un regard sur le bâti urbain qui le promeut comme expression actualisée, rigidifiée, minéralisée en quelque sorte, de l'idéal communautaire excluant dès lors la temporalité floue, indéterminable des attermoissements, des interrogations propres à la vie politique ordinaire. Tout se passe comme si l'espace fictionnel phalanstérien ou icarien provoquait une autorégulation des comportements ou des mœurs, bloquant par là même le jeu d'une existence spécifiquement politique de toute communauté humaine. Tout utopiste rêve de tout embrasser « mais en même temps, [selon une formule de Claude-Gilbert Dubois,] il veut se prémunir contre le mouvant et le génératif<sup>8</sup> ». En somme, cette vie sous les voûtes du palais sociétaire, dans ses galeries vitrées, vise à faire oublier le stérile travail d'une conscience politique tant qu'elle n'est pas homogénéisée par la puissance surplombante du collectif. Dès lors une institution comme la famille sera bousculée par cette autorégulation, cet engrenage des comportements procédant d'une quotidienne fréquentation due à un cadre spatial conçu pour l'assurer. Au bout du compte, dans cette configuration, l'individu n'existe plus en tant que personne humaine véritable mais comme expression symbolique et microcosmique de l'entité sociétaire.

♦ Il est donc temps d'aborder ce dernier point concernant Fourier : quelle vision se fait-il de la famille et conjointement des sentiments qui, habituellement, prévalent dans la sphère privée ? La famille, du moins ce qu'il va en rester, est d'abord présentée comme une microsociété résiduelle, vouée à disparaître, que l'organisation phalanstérienne va émanciper des travaux les plus ingrats, puisque de grands services collectifs, cuisine, entretien du linge, chauffage, éclairage, toilette, vont s'en charger. Elle se trouvera donc soulagée de la pénibilité des travaux ménagers. À l'horizon de ce nouveau monde que sera *l'Harmonie*, l'idéal communautaire frappera d'obsolescence les liens conjugaux tels que la Civilisation les a hypocritement honorés. Fourier, à ce propos, est d'une sévérité patente : « La vie de famille civilisée dénature tous les caractères, elle pousse au crime les trois quarts de la population, elle plonge l'autre dans un labyrinthe de vices obligés ou spéculatifs, ou palliés. » Il ajoute que sous le régime social de ce qu'on nomme « Civilisation », les sentiments « se meuvent sur une échelle ascendante de haines et sur une échelle descendante de mépris ». Le mariage, glorifié par les appareils confessionnels ou laïcs, est pour beaucoup dans ce désastre. Le cocuage est le signe même de son échec, d'un fiasco de ce qu'on célèbre bêtement comme une union. Il parle du mariage

---

<sup>8</sup> In *Le Discours de la ville dans les productions utopiques de la Renaissance*, Colloque de Cerisy, coll. 10/18, p.218.

comme d'une prostitution « gazée ». C'est sans doute son point de vue sur la condition des femmes dans le mariage qui présente une originalité certaine, en particulier lorsqu'il soutient que le mariage exclut « la moitié de l'humanité [les femmes] des vrais rapports humains » ; avant Freud, il soutient volontiers que les femmes sont frustrées d'un authentique plaisir sexuel et, au demeurant, ce n'est pas dans le mariage qu'elles peuvent espérer un quelconque épanouissement sexuel puisqu'elles se trouvent sevrées, le plus souvent, d'un orgasme roboratif. Aussi l'union des époux aboutit-elle inévitablement à l'adultère car, l'insatisfaction des sens, plus ou moins réciproque, ronge toute union. Inutile de s'attarder sur les outrances de Fourier dans l'identification de toutes les formes de cocuage (il en recense soixante-quatre), il suffit de lire son *Nouveau Monde Amoureux*, texte édité dans son intégralité en 1967 seulement ; ce texte tient presque du canular, du moins, lorsqu'il s'agit d'aborder avec un peu de gravité la question d'une légitime plénitude sexuelle, notre auteur ne peut s'empêcher de céder à une sorte d'humour de potache ou de commis voyageur (tel un Marcel Duchamp et ses célèbres calembours) comme lorsqu'il évoque les « poupons sentimentaux », ces sexagénaires qui cherchent des lorettes les câlinant comme des marmots. Cette sorte d'intempérance dans la peinture d'une sexualité affranchie de tous les tabous de la Civilisation lui a valu d'être traité tantôt de fou, tantôt de penseur génial. Quoi qu'il en soit, si l'on prend quelque hauteur par rapport à ce dédale de facéties, on découvrira à quel point Fourier a toujours été préoccupé par la question de la condition des femmes, cela, dès ses premières publications, en particulier dans l'ouvrage indiqué plus haut, *La Théorie des quatre mouvements et des destinées générales* (1808) où il écrit :

En thèse générale, les progrès sociaux et changements de périodes s'opèrent en raison du progrès des femmes vers la liberté, et les décadences d'ordre social s'opèrent en raison du décroissement de la liberté des femmes. D'autres événements influent sur les vicissitudes politiques, mais il n'est aucune cause qui produise aussi rapidement le progrès ou le déclin social que le changement du sort des femmes<sup>9</sup>.

En notre décennie où les combats féministes semblent perdre de leur mordant, les propos de Fourier restent éclairants et méritent d'être repris. Cependant, comme on se doit de rester scrupuleux dans l'intelligence de ces propos, on ne saurait, en ce début du XIX<sup>e</sup> siècle, faire de Fourier un chantre éminent d'un authentique féminisme : il se bat moins pour la dignité de la femme que pour la décroissance de ses tâches ménagères au sein du phalanstère, par haine personnelle de la famille, ce qui amoindrit la dimension visionnaire qu'on pourrait lui prêter. Ses nombreuses élucubrations relatives à la mêlée sexuelle pratiquée en utopie traduisent surtout — mais ce n'est pas sans intérêt — un attachement à la promotion d'une *liberté amoureuse* des femmes, liberté de jouir pleinement de son corps, liberté que le mariage « civilisé » a anéantie.

Ce petit développement que nous venons de présenter aura peut-être permis de renouer avec une œuvre dont la fécondité est certes inégale mais qui n'exclut pas qu'elle puisse susciter une certaine sympathie. Avant de nous arrêter sur une autre grande figure du socialisme utopiste, celle d'Étienne Cabet, sans doute faut-il très brièvement rappeler que Fourier eut quelques disciples. À la différence de la lignée saint-simonienne (Augustin Thierry, Auguste Comte, etc.), celle de Fourier peut paraître peu prestigieuse quoiqu'il faille s'incliner devant le fait qu'une école phalanstérienne a perduré longtemps, les divers *coopérateurs* se plaçant souvent dans son sillage (alors même que les saint-simoniens ont disparu assez promptement du paysage socio-politique du XIX<sup>e</sup>).

Parmi les disciples de Fourier les plus en vue, deux peuvent être cités. Tout d'abord, un polytechnicien philosophe, Victor Considerant, fut son principal vulgarisateur (né à Salins-les-Bains,

---

<sup>9</sup> *Op.cit.*, p. 194.

en 1808, mort à Paris en 1893). Il est l'auteur d'un traité intitulé *Doctrine sociale* (publié entre 1834 et 1844) qui offre assurément l'exposé le plus brillant du système fouriériste. Homme engagé, acteur dans la Révolution de 1848, élu député du Loiret, puis de Paris, siégeant à l'extrême gauche, se battant pour le droit au travail, il sera seul à exiger le droit de vote pour les femmes ; exilé en Belgique et aux États-Unis à la suite d'une manifestation contre Louis-Napoléon Bonaparte, il tentera au Texas d'actualiser sa fidélité à Fourier en créant une sorte de colonie fouriériste, le phalanstère dit de *La Réunion*. On doit rappeler que les États-Unis avaient connu, dès 1825, dans l'Indiana à travers la « Nouvelle Harmonie » de Robert Owen la création d'une prétendue « communauté d'égalité parfaite ». Robert Owen, prophète d'un communisme ouvrier propre à ce type de communauté, échoua cruellement, ce qui n'empêcha pas d'autres colonies owenistes de voir le jour ; on en compta environ une quarantaine entre 1841 et 1844, mais elles ne durèrent guère. À la même période, dans le Massachusetts, le mouvement dit de la *Ferme Brook* ou « Brook-Farmer », né sous l'impulsion de George Ripley, propose un modèle social directement inspiré de l'œuvre de Fourier. Victor Considerant inscrit donc son projet dans un paysage où s'affichent des idéaux sociétaires offrant une parenté avec ses convictions ; le phalanstère de *La Réunion* fut malheureusement éphémère. Victor Considerant put revenir en France en 1869, adhérer à la Première Internationale et soutenir la Commune de Paris. Lors de ses obsèques, bon nombre d'hommes de gauche, dont Jean Jaurès, accompagnèrent sa dépouille au Père Lachaise. Cet homme est aujourd'hui bien oublié ; à trop s'en convaincre, on négligerait ce que nous avons nommé plus haut la dimension *historiogène* des œuvres des utopistes socialistes et de leurs actions. On peut en prendre conscience lorsqu'on s'attache à prendre la mesure de la critique que Marx, dans son *Manifeste*, en particulier dans le chapitre intitulé *Le socialisme et le communisme critico-utopique* fait de Saint-Simon, de Fourier, d'Owen, etc. Dans le *Manifeste* de Marx, comme dans *l'Anti-Dühring* d'Engels, la figure du socialiste utopiste, qu'il s'agisse d'un Fourier ou d'un Considerant, peu importe, est ce sur quoi une opposition frontale se joue (sorte de repoussoir commode, diraient certains), permettant à des penseurs strictement matérialistes d'établir leur propre stature, en dénonçant chez ce type de socialiste l'inaptitude à prendre véritablement en compte le mode de production dans l'évolution des sociétés.

L'autre disciple de Fourier qu'on se doit de citer, c'est André Godin, connu non point par ses écrits, mais au titre de la création du fameux Familistère, dans la petite ville de Guise (située dans l'Aisne). Il s'agit d'un établissement à vocation industrielle, fondé en 1859, copropriété des ouvriers selon le vœu de Godin. Respectueux de la règle de son maître, Charles Fourier, Godin s'efforça de redistribuer les bénéfices selon les modes de calcul que cette règle fixait ; l'organisation du travail selon le principe des séries au sein desquelles les ouvriers pourraient se regrouper à leur gré ne parut guère intelligible et donc difficile à mettre en œuvre, de même pour le taux des salaires, objet d'un vote des sociétaires, ambition plutôt mal perçue. C'est surtout comme « Palais sociétaire » que le Familistère restera dans les mémoires ; les nostalgiques de tous les mouvements coopérateurs s'y rendent comme en un lieu de pèlerinage, en occultant l'échec partiel du Familistère en tant qu'organisation sociétaire.

### **Étienne CABET**

Conformément à l'intitulé de notre communication, il convient désormais d'aborder la figure – déjà partiellement approchée – d'Étienne Cabet. Pourquoi ce penseur plus qu'un autre ? Question que l'on peut se poser dans la mesure où d'autres, comme Louis Blanc, ont su donner une impulsion au socialisme associationniste au moins aussi forte, voire plus énergique que Cabet lui-même. Si Cabet peut retenir notre attention, c'est parce qu'il nous paraît souhaitable, pour enrichir une réflexion portant sur les socialistes utopistes, de convoquer un doctrinaire qui se présente comme farouchement

opposé à Fourier : Cabet le tient pour détestable en raison de son individualisme obstiné et du statut équivoque de la propriété au sein du phalanstère. L'originalité de Cabet tient au régime économique qu'il conçut, en effet, il imagina un régime qui est un pur « communisme ». Toute une tradition en fait le vrai père du communisme moderne. Il s'agit bien évidemment d'un communisme « hors sol », qui relève bien du genre « utopie sociale » que Marx s'est attaché à étriller sans ménagement, comme ces lignes du *Manifeste* peuvent nous en convaincre :

Ils [les Owen, Fourier, Cabet, etc.] continuent à rêver la réalisation expérimentale de leurs utopies sociales — établissement de phalanstères isolés, création de colonies à l'intérieur, fondation d'une petite Icarie, édition in-douze [allusion ironique à l'abondance de bon nombre des traités qu'ils éditent, en douze volumes...] de la Nouvelle Jérusalem, — et, pour la construction de tous ces châteaux en Espagne, ils se voient forcés de faire appel au cœur et à la caisse des philanthropes bourgeois<sup>10</sup>.

Étienne Cabet est né à Dijon en 1788 et mourra à Saint-Louis en 1856. Il est issu d'une famille d'artisans tonneliers ; son engagement au sein de sociétés secrètes – la Charbonnerie – (on trouverait un écho de ce goût pour les sociétés secrètes dans l'*Histoire des treize* de Balzac, avec la société des « Dévorants ») se fonde à l'élan de la Révolution de Juillet. Peu de temps procureur général en Corse et député de la Côte-d'Or en 1832, il affirme des positions de plus en plus radicales dont le vecteur sera le journal *Le Populaire* qu'il crée en 1833. Ses convictions républicaines lui vaudront l'exil en Angleterre. De retour à Paris, il publiera une *Histoire populaire de la Révolution française de 1789 à 1830* ainsi que l'ouvrage qui a fait sa célébrité : le roman utopique, *Voyage en Icarie* (1840). C'est cet ouvrage qui peut retenir notre attention eu égard à l'acception qu'il confère au terme « communisme » comme nos quelques mots d'introduction viennent de le laisser entendre.

Pourquoi peut-on dire du régime icarien qu'il serait pleinement un communisme ? Tout simplement parce que, en Icarie, l'État est le propriétaire exclusif des moyens de production et c'est lui qui se charge de planifier cette production. La propriété des moyens de production étant abolie, personne ne peut faire commerce des biens produits, aussi sont-ils redistribués également dans de vastes magasins ; chaque travailleur est rémunéré de façon identique sous la forme de « bons de travail » (le médecin, le professeur ou le bourellier, touchent la même quantité de « bons »), aussi se procure-t-on ce dont on a besoin par le biais de ces bons. Cabet n'envisage pas la possibilité de trafics entre travailleurs car c'est la vieille société qui a rendu l'homme mauvais. En Icarie, on ne connaît plus la concussion, la malversation : Cabet, en héritier de Rousseau, tient l'homme pour bon par nature ; l'Icarie, en supprimant la propriété privée des moyens de production, en supprimant l'argent, apanage de l'ordre ancien, source de tous les vices, restitue à l'homme cette bonté initiale, sa droiture originelle. L'éducation d'État veillera à éradiquer tout funeste ferment, tout germe d'un retour à l'ordre honni. Enfin les progrès de l'industrie assureront l'abondance à tous ces honnêtes travailleurs, tout en les soulageant des tâches les plus pénibles, car le machinisme prendra le relais d'une humanité trop longtemps harassée par un labeur épuisant. On imagine aisément que Cabet, comme tous les zéloteurs de projets sociétaires détachés du réel, s'ingénie à détailler l'organisation de son Icarie. Il n'est pas utile d'entrer dans le foisonnement des détails de cette organisation ; on peut se limiter à relever quelques prises de position dont la fécondité n'est pas négligeable ou qui présentent un caractère assez visionnaire.

La journée de travail ne saurait excéder six heures environ et l'emploi des machines vise à réduire le temps de travail ; tout doit, comme chez Fourier, contribuer à rendre le travail aussi agréable

---

<sup>10</sup> Karl MARX, *Manifeste du parti communiste*, éd. 10/18, p. 60.

que possible, aussi peut-on chanter pour se donner du cœur à l'ouvrage. Malgré la rigueur de la planification d'État, chacun est censé suivre sa vocation. De même que les hommes, les femmes doivent travailler. Elles bénéficieront plus tôt de la retraite, à cinquante ans, (soixante-cinq ans pour les hommes) car pèsent sur elles des tâches ménagères, malgré (comme chez Fourier) les machines diverses qui allègeront leur quotidien (notamment la machine à laver qui reste évidemment à inventer à l'époque de Cabet). La condition des femmes suppose aussi qu'on prenne en compte la question de la grossesse (autre raison d'écourter leur vie professionnelle); afin que les hommes prennent conscience de la pénibilité de la grossesse et de son terme, l'État imposera aux hommes d'assister aux cours d'accouchement. Toute naissance est l'affaire d'un couple (on notera que cette prise de position de notre auteur est particulièrement audacieuse en un siècle où les hommes continueront de ne s'impliquer en rien dans l'épreuve de l'accouchement). Cette proposition relative à la naissance se prolonge, comme on peut s'en douter, par de longues remarques intéressantes sur l'éducation. Dès l'âge de ses cinq ans, l'enfant est retiré à sa famille; l'enseignement qu'il reçoit fait peu de place aux humanités, le latin est minoré au profit du poids accordé à l'histoire. L'instruction morale, elle, est au cœur des préoccupations éducatives de Cabet, au point qu'il se convainc qu'elle doit aboutir à la disparition de la plupart des délits. Chaque icarien, étayé par les préceptes qu'il aura intériorisés tout au long de sa scolarité et de son service militaire, aura à cœur de dénoncer les éventuels délits dont il sera témoin; la dénonciation publique du coupable suscitera chez ce dernier une sincère contrition, une soif de repentir, de sorte qu'on fera vite l'économie d'un appareil répressif. Ces élucubrations nous conduisent à déduire que Cabet oscille entre une sorte de naïveté matinée de rousseauisme et de rationalisation glaciale propre à tout système de délation généralisée. Si un individu commet l'irréparable, son crime doit être interprété principalement comme le signe d'une pathologie sociale, sans doute due à des ratés dans l'assimilation de l'instruction morale icarienne, dès lors, il mérite moins la stérile incarcération qu'un placement en hôpital psychiatrique. Envisager un tel placement ou provoquer la confession publique d'un fautif, tout ceci paraît hautement improbable mais révèle chez Cabet un refus de tout recours à la violence, d'où son opposition à la peine de mort. Plus rêveur qu'agitateur, affirmant la bonté première de l'homme, il considère qu'on peut changer le cours des choses par le débat, la discussion et surtout par l'exemple. Pour lui, le prosélytisme, c'est-à-dire à la fois la diffusion de son *Voyage en Icarie*, réédité cinq fois de 1840 à 1848, l'impact de son journal *Le Populaire* (dont le huitième numéro sera tiré à 27000 exemplaires, quantité considérable pour l'époque) et l'installation d'une première colonie icarienne en Amérique dès février 1848 (69 pionniers bientôt suivis par plus de 400 volontaires), bref autant de supports et de pratiques non violentes, auront raison des différentes résistances rencontrées. Animé par la conviction de la force de l'exemplarité, vraisemblablement exalté du fait de l'écho de sa pensée dans les couches populaires, il cède à une sorte de messianisme millénariste (comme son contemporain Wilhelm Weitling, auteur à la fois du *Manifeste de la Ligue des Justes*<sup>11</sup> – 1838 –, apprécié d'Engels, où est tracée l'ébauche d'une société communiste et de *L'Évangile d'un pauvre pêcheur* où Jésus le nazaréen est présenté comme le premier révolutionnaire<sup>12</sup>) et publie en 1846 *Le vrai christianisme selon Jésus-Christ*; s'appuyant sur l'hypothèse d'un Jésus issu de la secte des Esséniens, celle de Jean-Baptiste dit « le précurseur », il dit

---

<sup>11</sup> Regroupement d'exilés allemands en France du fait de leurs idées politiques. Weitling est également connu pour avoir été mêlé à la controverse relative à la devise du Parti communiste, controverse l'opposant à Marx et Engels; Weitling souhaitait qu'on choisît la devise de Schiller et beethovénienne « Tous les hommes sont frères »; on sait que Marx et Engels préféreront la formule « *Prolétaires de tous les pays, unissez-vous* », prétextant que de certains hommes, ils n'éprouvaient nulle envie de se dire et se sentir frères.

<sup>12</sup> Thèse présente dans *Les Frères Karamazov* de DOSTOÏEVSKI.

du nazaréen qu'il est « le pionnier d'une organisation sociale appelé royaume de Dieu », organisation qui, aux yeux de Cabet, préfigure la société communiste<sup>13</sup>.

Si les élans mystiques et, plus généralement, le projet de Cabet peuvent nous paraître fumeux et inquiétants notamment en raison de son obsession de la planification outrancière, Cabet lui-même force quelque peu le respect dans la mesure où il ne s'est jamais contenté d'être un homme de cabinet qui aurait voué solitairement sa plume à la fantaisie de la rédaction de telle ou telle extravagance. Sans être, comme nous l'avons déjà dit, un agitateur, il eut cependant en son temps une forte influence par le biais de son journal *Le Populaire*. Il n'a pas hésité, quand les événements ont pris une tournure dramatique, à s'engager. Ainsi, en 1848, organisant sa propre « société fraternelle », il sut au cours des journées de février (qui débutent le 22 février et qui vont se clore par l'abdication de Louis-Philippe le 24 février et la proclamation de la République par Lamartine, le 25, mettant fin à la monarchie de Juillet) tenir tête à la Garde nationale. Malgré sa forte popularité, il ne sera pas élu lors des élections qui suivront ces fameuses journées. En janvier 1849, il se montrera attentif au sort des pionniers de la première colonie icarienne ; avec ce contingent de colons, il se rendra dans l'Illinois pour fonder la communauté de Nauvoo. Malgré sa persévérance, sa carrière politique en France ne put redémarrer et la colonie de Nauvoo déclinera, minée par des déchirements internes. Cabet meurt d'une congestion en 1856 à Saint-Louis après avoir vainement tenté d'amoinrir ces déchirements.

Au bout du compte, on peut se demander comment Cabet se serait lui-même défini ? Très attaché à la Révolution française, il s'est nourri de son héritage pour se définir, selon ses propres termes, comme « un démocrate devenu communiste ». Il a dit du communisme qu'il « est la réalisation la plus complète et la plus parfaite de la démocratie », soit, mais on conviendra que le communisme qu'il conçoit consiste à croire que l'on peut apposer sur la chair de *la société réelle*, certes par le détour d'un prosélytisme non violent, par une démarche qu'on dirait *dialogique*, un idéal sociétaire qui n'est qu'une utopie communautaire ignorante des mécanismes de cette société réelle.

Il faudra attendre la fondation de la Ligue des communistes en avril 1850 pour que le communisme, grâce à Marx et Engels, épaulés par deux proches de Blanqui, Adam et Vidil, trouve ses assises effectives, émancipées des chimères des utopistes socialistes. Trois objectifs seront fixés :

- 1°) s'appuyer sur la lutte des classes jusqu'à l'effacement de toute classe privilégiée ;
- 2°) la dictature du prolétariat jusqu'à la pleine réalisation du communisme ;
- 3°) conférer au prolétariat une organisation internationale.

Marx considérera Blanqui comme la personne, en France, la plus capable de constituer un parti prolétaire apte à entreprendre la conquête du pouvoir politique. C'est à l'étude de la pensée de Blanqui qu'il faudrait ici s'adonner, mais c'est une autre affaire et cela dépasse le cadre de l'exposé qu'on s'était fixé.

Quel bilan peut-on tirer de ce parcours où l'on a tenté de mettre nos pas dans ceux de Charles Fourier et d'Étienne Cabet ?

---

<sup>13</sup> On notera que les chrétiens qui se sentent proches du communisme doivent, souvent en l'ignorant, beaucoup à Weitling et à Cabet.

À quoi ces socialistes utopistes, ceux que les spécialistes de l'histoire sociale ont volontiers nommés « socialistes associationnistes » ont-ils cru ? Ils se sont persuadés que, pour résoudre les questions sociales, il suffisait de promouvoir l'association libre à condition de l'organiser selon certaines conditions. Fourier et Cabet ne sauraient être confondus avec les Saint-Simoniens ; ces derniers sont attachés à un vaste processus de *socialisation* entendu comme processus embrassant dans une organisation collective tous les sujets d'un même pays ; le terme de *nationalisation* conviendrait assez bien pour rendre compte de cette aspiration à une nouvelle socialisation. Les penseurs que nous venons d'approcher, eux, ont en vue la mise en place de petits groupes autonomes, quoi qu'il en soit de leur capacité à se fédérer plus ou moins. Autrement dit, ils ne croient pas aux solutions venant « d'en haut ». Pour libérer les énergies personnelles, il faut établir, à partir d'une initiative privée, une configuration nouvelle aux limites déterminées car, sous le régime économique actuel, ces énergies sont asphyxiées sauf pour quelques odieux privilégiés. On ne peut espérer une fructification des talents individuels qu'en leur conférant un *milieu nouveau*. Owen, Fourier, Cabet et consorts (Pierre Leroux, par exemple, qui a inspiré George Sand) se présentent comme les inventeurs de ce type de milieu tels des savants édifiant à eux seuls leurs propres laboratoires, émancipés de toute autorité de tutelle. Chacun a en tête sa propre conception de l'organisation à promouvoir, son plan, en quelque sorte, ou son « secret » (mot que tous affectionnent) ; c'est leur obstination à vouloir contrecarrer le milieu social *actuel* en le niant par la proposition d'un milieu inédit, fruit d'un plan lui-même issu de leur seule imagination, qui leur a valu d'être qualifiés d'utopistes. L'habileté rhétorique de nos utopistes est de retourner le chef d'accusation dont ils sont l'objet, en prétendant que c'est précisément le milieu social présent qui est *artificiel* et donc que, eux, redonneront à l'animal politique que nous sommes, l'enceinte communautaire authentiquement conforme à nos dispositions et besoins (d'où, par exemple, les développements d'un Fourier portant sur la psychologie des douze passions<sup>14</sup> pour établir ses « séries passionnées », clé du travail attractif, d'où sa prétention à se comparer à un nouveau Newton pour avoir enfin dégagé la loi de l'*attraction passionnelle*).

Le recours réitératif à l'idée de plan préconçu doit être, nous semble-t-il, particulièrement interrogé d'un point de vue philosophique ; en vérité, cette idée recouvre essentiellement toute la portée que ces penseurs accordent au spatial autant qu'au visuel dans le « ressenti » des futurs sociétaires. Dans la plupart des ouvrages de Fourier, dans *le Voyage en Icarie* de Cabet, et déjà dans *L'Utopie* de Thomas More, tout ce qui concerne les institutions ou la législation n'est abordé qu'à la suite de longues descriptions du bâti ou de l'écrin verdoyant où les mœurs des habitants viennent se déployer ou trouver leur cadre ; cette préoccupation d'une visualisation de « l'inscription spatiale » est une constante de l'écrit utopique, en sorte que la substance éthico-politique de l'idéal sociétaire apparaît surtout comme une émanation, une efflorescence du quadrillage urbain et de son environnement naturel. Tout se passe comme si le politique s'effaçait devant l'architecte urbaniste. Le fondement de la communauté dans ce qu'elle affiche comme physionomie politique se résume à des choix d'aménagements spatiaux, de types de bâtis eux-mêmes conçus pour que tous se *voient* dans la plupart de leurs activités. On est là dans un espace conditionnant les mœurs autant que l'activité sobrement industrielle, l'imprévisible est nié dans une société pleinement transparente à elle-même ; les membres de cette société, membres anonymisés, indifférenciés, sont orientés pour vaquer à leurs occupations dans les sites ou les locaux qui leur sont dévolus. L'association fouriériste ou icarienne s'appréhende visuellement comme un cadre bâti dont le cadastrage façonne le mental des sociétaires et les pousse vers la besogne à assurer au titre des passions que ce mental sous influence est censé faire

---

<sup>14</sup> Cinq sensuelles, quatre affectives, : amitié, ambition, familisme, amour ; des mécanistes comme la cabaliste, la composite.

valoir. Il y a là comme une intuition de ce que les sociologues nomment l'*étiologie*, c'est-à-dire d'une science qui débouche sur une intelligence de l'adaptation et de la sujétion de l'individu à son milieu.

On devine que le mode de vie auquel on est invité en pareille clôture, ressemblerait très vraisemblablement à celui d'une secte ; dans ces conditions, les affections privées, les inclinations personnelles, la quête de satisfactions propres à la complexion de chacun, en particulier les élans les plus intimes propres à la sexualité de chacun, sont perçus comme autant de sources de déviations possibles, potentiellement dangereuses ; c'est pourquoi, Cabet, craignant les débordements d'une libido prompt à s'échauffer au milieu d'icariennes assurément plus émancipées que les femmes de son siècle, reste attaché au mariage, seul réceptacle régulateur de l'appétit de volupté et prohibe le célibat. Quant à Fourier, son espèce de surenchère dans l'apologie de l'orgie passionnelle montre, selon nous, qu'à travers ses élucubrations (les « filles-talons », les « flagellistes », les « poupons sentimentaux »...) il reste embarrassé par la question sexuelle, en fin de compte, subordonnée à des principes qui tiennent du canular, ce qu'évidemment il n'ignore pas. Certains, sans doute, y ont vu comme un appel à l'édification de communautés permissives, invitant à une fête du corps ; chacun sait que ce type de saturnales fut souvent détourné au profit de quelques gourous illuminés et se heurta à la délicate question du statut et du devenir des enfants. Comme on l'a souligné un peu plus haut, on accordera cependant à Fourier la conscience qu'il eut, bien avant Freud et son école, d'un plaisir érotique douloureusement insatisfait, principalement chez les femmes.

Au plan plus strictement historique, quel jugement peut-on porter sur le socialisme associationniste ? Il nous semble caractéristique d'une réaction plutôt vive contre une des orientations majeures de la Révolution française : le combat à conduire contre l'*association* en tant qu'elle serait l'expression même d'une survivance de l'Ancien Régime. La Révolution n'a, en effet, cessé de présenter l'association comme un enchaînement de l'individu au point que l'association professionnelle, une des modalités les plus courantes de l'association, fit l'objet d'une interdiction quasi totale avec le fameux décret « Le Chapelier » de 1791 ; ce que le Code pénal de 1810 reprit en imputant de lourdes pénalités à toute association regroupant plus de vingt personnes. Par ailleurs, si la *Déclaration des droits de l'homme et du citoyen* de 1789 fait bien mention de « l'association politique », c'est au titre du but qu'elle doit poursuivre : la conservation des droits naturels et imprescriptibles de l'homme, c'est-à-dire, la liberté, la propriété, la sûreté et la résistance à l'oppression. Nulle part, il n'est donc question d'un droit d'association permettant d'envisager, par exemple, un embryon de syndicats professionnels ou l'émergence de communautés d'assistance mutuelle. Ces nouveaux pionniers d'un idéal sociétaire fondé sur l'association vont donc s'inscrire en faux contre toute une partie du legs révolutionnaire. Au demeurant, comme nous venons de le suggérer, à la décharge de ceux qui se soulevèrent contre l'Ancien Régime, on doit rappeler que l'aspiration à la liberté des citoyens ne paraissait guère conciliable avec le poids paralysant des corporations elles-mêmes et celui des différentes congrégations religieuses qui avaient si longtemps quadrillé la masse paysanne et cédé finalement leurs prébendes à quelques abbés de cour totalement indifférents au sort de cette masse.

Comment rendre compte cependant de ce net refus par les socialistes utopistes d'une des plus saillantes décisions des révolutionnaires eux-mêmes ? À lire les ouvrages de ces socialistes, on constate que leur engouement pour l'association procède de leur prise de conscience des problèmes posés par l'impact dévastateur de la *concurrence*. En effet, dès que l'on eut fait sauter les verrous des vieilles corporations, les antagonismes entre producteurs et travailleurs n'ont cessé de s'accroître ; dans cet emballement des antagonismes, d'un côté le producteur n'entend fixer aucune borne à ses profits (Hegel dira que, dans la société civile, chacun, comme bourgeois, voit son intérêt privé comme



seule fin de son action), de l'autre un travailleur qui n'a aucun moyen efficace pour peser sur l'arbitraire du propriétaire des moyens de production. Dès lors, plane sur le corps social une terrible menace, celle d'une concurrence débouchant sur la mainmise monopolistique de la production par quelques uns, ce que soulignera fort bien Victor Considerant, dans ses *Principes du socialisme* : « Il est avéré que notre régime de libre concurrence, réclamé par une économie ignorante et décrété pour abolir les monopoles, n'aboutit qu'à l'organisation générale des grands monopoles en toutes branches. » À la question « comment préserver la liberté de produire tout en tendant à supprimer la concurrence », les socialistes utopistes répondent qu'il faut s'engager à mettre en œuvre le principe de l'association *coopérative* et non celui de l'association *corporative* qui déboucherait sur le retour des corporations, retour non conciliable avec l'héritage révolutionnaire. L'échec des Owen, Fourier, Cabet et autres, tient essentiellement à l'idée (naïve) qu'on puisse *ex abrupto*, sur une initiative privée, bâtir des petites sociétés modèles incarnant cette association coopérative sans s'interroger sur les résistances d'une société réelle et sans définir une stratégie pour les faire céder.

### **Louis BLANC**

Y a-t-il, pour achever cette étude, un socialiste qualifié d'utopiste dont l'œuvre ait été cependant considérée comme plus recevable parce que délestée des bizarreries propres à détourner tout acteur politique du Phalanstère ou de la Nouvelle Harmonie ? S'il faut se risquer à en nommer un seul parmi la cohorte de ceux qu'on pourrait encore convoquer, ce serait Louis Blanc (1811-1882). Journaliste, orateur brillant et engagé, historien par ailleurs, membre du gouvernement provisoire de 1848, il doit également sa notoriété à un tout petit ouvrage d'inspiration saint-simonienne, paru en 1841, intitulé *l'Organisation du travail*, révélateur d'une pensée claire, ouvrage apprécié des ouvriers de 1848 au point de le tenir comme une sorte de bréviaire de leurs revendications. Quoi qu'il en soit des projets qu'il initie (en 1848 au sein de la *Commission du Luxembourg*) afin de faire évoluer la condition ouvrière – et ses efforts mériteraient qu'on s'y arrête –, que trouve-t-on dans cet ouvrage *l'Organisation du travail* ? À nouveau cette conviction selon laquelle la concurrence est source de tous les méfaits économiques possibles : elle provoque la misère ouvrière, misère morale, la prostitution, l'alcoolisme, la multiplication des délits, la guerre entre les peuples ; en bref, Louis Blanc dit lui-même qu'il peut prouver « 1° que la concurrence est pour le peuple un système d'extermination, 2° que la concurrence est pour la bourgeoisie une cause sans cesse agissante d'appauvrissement et de ruine<sup>15</sup> ». Il faut donc lui opposer son contraire, c'est-à-dire l'association, en précisant qu'elle obéit à une conception quelque peu différente de celle de ses prédécesseurs.

Nous venons de rappeler que Louis Blanc élimine de son exposé tout ce qui pourrait ressembler aux aspects les plus chimériques des constructions de Fourier ou de Cabet. Ainsi le projet d'une constellation de petites sociétés autarciques, nées d'initiatives ponctuelles ne saurait promouvoir un nouvel ordre économique suffisamment performant pour liquider la concurrence. En quoi une phalange phalanstérienne serait-elle en mesure d'assurer à elle seule tout ce qui est nécessaire à chaque sociétaire ? Pour changer le cours des choses, il faut, selon Louis Blanc, un gouvernement s'appuyant sur un emprunt d'État, fournissant le capital nécessaire à la création de ce qu'il a nommé *atelier social*. L'atelier social consiste à réunir des ouvriers pratiquant le même métier, ceci, dans le but d'honorer ce qu'il proclame politiquement, c'est-à-dire : garantir le **droit au travail**, comme le fixe un décret dont il est l'auteur, décret rédigé pendant le gouvernement provisoire de 1848 (lequel, faut-il noter, ne se hâtera guère d'en fixer l'application). À la différence de l'organisation communautaire fouriériste ou icarienne, l'atelier social n'est pas censé – tel un microcosme autosuffisant – proposer un mode de

---

<sup>15</sup> *Organisation du travail*, Paris, [1<sup>ère</sup> éd. 1839], rééd. 1850, Au bureau du Nouveau Monde, p. 27.

fonctionnement économique propre à satisfaire par lui-même les besoins de chacun ; en effet, dans l'atelier social, on doit se vouer à une production particulière, elle-même proposée à la vente : est donc éliminée l'idée de multiples productions qu'on assurerait et consommerait au sein même de l'atelier (comme ce serait le cas chez Fourier). Il faut donc imaginer les ouvriers d'un même métier se regroupant au titre de leur spécialité, maçons, bourreliers, charpentiers, ébénistes, gantiers, etc. ; le tout formant au bout du compte ce qu'on désigne par l'expression *coopérative ouvrière de production* ou encore *association ouvrière de production* dont le destin, pour chacune d'elles, à la différence de chez Fourier, serait d'apparaître comme un maillon constituant d'un ensemble débouchant sur une société *collectiviste* en notant que ce terme relève tout de même, selon lui, d'une ambition encore problématique. L'important, c'est de démarrer (d'où sa forte implication dans la fameuse *Commission du Luxembourg*, en 1848), aussi est-ce au gouvernement d'apporter par l'emprunt le capital nécessaire au démarrage de l'atelier. Il y a de la part de Louis Blanc une aspiration à une transformation sociale qui ne confine pas à l'irréaliste construction fouriériste, qui manifeste un sens du réel plus patent que chez ses prédécesseurs, qui fait montre d'un sens pratique d'emblée apprécié et aussi redouté par bon nombre de ses contemporains. La preuve en est, c'est l'hostilité à laquelle il dut se confronter lorsque les membres du gouvernement provisoire, conscients du caractère réalisable de son programme, court-circuitèrent celui-ci par la mise en place d'*ateliers nationaux* – à l'existence d'ailleurs éphémère.

Brièvement, quelles sont les caractéristiques majeures de l'atelier social ? Comme nous venons de le rappeler, c'est d'abord au gouvernement de fournir le capital pour toute création d'atelier, dût-il recourir à l'emprunt. Le salaire sera égal pour tous, et si, dans l'immédiat, cette pratique peut rencontrer des résistances, c'est du fait d'un conditionnement dont une nouvelle éducation aura raison. Quant à l'exercice de l'autorité dans l'atelier, elle supposera qu'au terme de la première année où les ouvriers apprendront à se connaître, on organise l'élection de celui qui apparaîtra comme le plus digne (la première année, un tiers mandaté par le gouvernement assure une sorte de tutelle transitoire). Que fera-t-on du bénéfice net dégagé chaque année par tout atelier social ? Il fera l'objet d'une tripartition ; une partie, la plus importante, retournera aux associés et donc s'ajoutera aux salaires perçus, une seconde ira à la fois au soutien des infirmes ou des personnes que l'âge prive d'activités rémunératrices et servira à compenser les déficits de telle ou telle branche industrielle défailante, une troisième constituant une trésorerie afin de disposer des moyens pour anticiper les besoins en instruments de travail utiles à l'extension de l'activité de tout atelier (ce qu'on pourrait appeler le capital *inaliénable*). Quoi qu'il en soit du détail de ce montage, ce qu'il faut retenir, c'est l'ambition de réattribuer l'essentiel du profit aux travailleurs eux-mêmes.

Plus largement, on doit reconnaître que chaque atelier incarne l'espoir d'une société nouvelle. Comment parviendra-t-on à l'établissement de cette société ? La réponse à cette question est simple et concise : en faisant de l'ombre aux entreprises privées, d'une part en raison de la qualité de la production propre à chaque atelier spécialisé, d'autre part du fait de la qualité de vie qui y règnera. De la sorte, l'entreprise privée, menacée par la « sainte » concurrence de l'atelier social<sup>16</sup>, s'effacera, tous ses acteurs appelant de leurs vœux l'absorption de leur entreprise dans ce type d'atelier. Finalement que demande Louis Blanc ? Juste un petit « coup de pouce » de la part de l'exécutif, sous la forme d'un capital initial pour lancer les premiers ateliers, un tuteur mandaté pour le temps du démarrage et assurant un cadrage transitoire. On tient là la grande différence entre les thèses de Louis Blanc et celles d'Owen, Fourier ou Cabet : ces derniers ne comptent que sur l'initiative privée pour mettre en œuvre leurs sociétés-modèles alors que pour Louis Blanc, il s'agit de s'appuyer sur l'État pour

---

<sup>16</sup> *Op. cit.*, p. 106.

amorcer la réforme sociale. De ce point de vue, ce membre du gouvernement provisoire de 1848, futur député de la III<sup>e</sup> République est bien un précurseur, le précurseur du *socialisme d'État*. Sans doute, a-t-il sous-estimé, malgré la pertinence de sa pensée, la double aporie qu'il eût été opportun d'interroger davantage pour trouver une stratégie d'application :

- ou bien le dessein qu'on poursuit en comptant sur le concours de l'exécutif est authentiquement *révolutionnaire*, dès lors, cet exécutif, expression de la société globale, serait bien mal inspiré en initiant l'emploi d'outils entraînant la destruction de cette société,

- ou bien le projet pour lequel on sollicite l'exécutif serait sans réel péril pour l'ordre social, aussi l'implication de cet exécutif pour la mise en œuvre du projet en question serait révélateur de sa faible portée.

On notera que le pouvoir, eu égard au faible empressement qu'il manifesta, fut plutôt enclin à discerner la portée révolutionnaire de la pensée de Louis Blanc. Aussi pour atteindre ses objectifs, sans doute eût-il fallu qu'il s'appuyât sur un rapport de forces plus favorable à ses ambitions, était-ce envisageable ? Nul ne peut répondre aisément à cette question tout en reconnaissant que les événements de 1848 lui ont permis de réaliser quelque peu ses idées et surtout de les faire circuler. Enfin, reste une question qu'il n'a nullement éludée : celle de l'intervention de l'État, en tant qu'elle serait contraire à la liberté. La thèse de Louis Blanc consiste à soutenir que si l'exercice de la liberté reste subordonné à un droit abstrait conféré à chaque citoyen par une Constitution, elle n'est, selon son expression, qu'une « abominable oppression ». Il précise son point de vue dans les termes suivants :

Le droit considéré d'une manière abstraite est le mirage qui depuis 1789 tient le peuple abusé. Le droit est la protection métaphysique et morte qui a remplacé pour le peuple la protection vivante qu'on lui devait. Le droit pompeusement et strictement proclamé dans les Chartes n'a servi qu'à masquer ce que l'inauguration d'un régime d'individualisme avait d'injuste et ce que l'abandon du pauvre avait de barbare. C'est parce qu'on a défini la liberté par le mot *droit* qu'on est venu appeler hommes libres des hommes esclaves de la faim, esclaves de l'ignorance, esclaves du hasard. Disons-le une fois pour toutes, la liberté consiste non pas seulement dans le droit accordé, mais dans le pouvoir donné à l'homme d'exercer, de développer ses facultés, etc.<sup>17</sup>

Autrement dit, la liberté de droit n'est qu'une illusion oppressive sans la liberté de fait. La liberté n'est qu'un vain mot lorsque les hommes sont privés du nécessaire, d'outils de travail, d'instruction, autant de maux qui les exposent à l'exploitation par les possédants. Aussi l'intervention de l'État s'impose-t-elle tant que la société civile se satisfait de l'existence d'« une classe inférieure et mineure » (p.20). Louis Blanc souscrirait volontiers à la célèbre formule de Lacordaire : « Entre le fort et le faible c'est la liberté qui opprime et c'est la loi qui affranchit ». En bref, seul un socialisme d'État peut venir à bout du poids de l'injustice qui écrase le prolétariat.

En conclusion, Louis Blanc, quoi qu'il en soit de ce qu'il projette peut-être un peu naïvement sur son *atelier social*, occupe une place honorable dans l'imposante histoire du socialisme.

---

<sup>17</sup> *Ibid.*, p. 19.