

Coopération, utopie et liberté  
politique : étude sur le socialisme du  
premier 19<sup>e</sup> siècle français

Philippe Hurteau

Thèse soumise à la Faculté des études  
supérieures et postdoctorales dans le  
cadre des exigences du programme  
de Doctorat en science politique

Écoles d'études politiques  
Faculté des sciences sociales  
Université d'Ottawa

## Résumé

Cette thèse de pensée politique propose une relecture des œuvres de Claude-Henri de Saint-Simon et de Charles Fourier, deux penseurs du « socialisme utopique » français du 19<sup>e</sup> siècle, allant dans le sens de leur association avec les pensées actuelles du « contre l'État », de la division originaire du social et de la dialectique de l'émancipation. À l'aide de l'interprétation de l'utopie développée par Miguel Abensour, qui est mobilisée tout en conservant à son égard une distance critique, il est montré en quoi Saint-Simon et Fourier participent à la découverte de la société comme objet de connaissance scientifique et comment cette découverte ouvre des possibilités inédites pour penser la transformation sociale. L'apport particulier de la thèse est alors l'étude des effets de la rencontre de l'utopie et du socialisme afin de saisir l'idéal coopératif à titre de mode alternatif d'institution de la société. Il est avancé qu'il se trouve, dans les œuvres de ces deux auteurs, un cadre pour penser la liberté politique en ce que, tant Saint-Simon que Fourier, s'appuient sur une théorisation de l'utopie qui non seulement repère dans le présent les éléments d'un ordre nouveau à opposer à l'ordre établi, mais qui s'articule à même une conception ouverte de l'histoire basée sur la vérification de la satisfaction des besoins du grand nombre. Il est également avancé qu'en raison du procédé d'écart propre à l'utopie, se pose la possibilité, au sein même du socialisme, de cultiver une conscience du politique sensible au risque d'inversion des visées d'émancipation.

**Mots clés :** Claude-Henri de Saint-Simon, Charles Fourier, Miguel Abensour, Utopie, socialisme, Liberté politique, Association, Coopération, Contre l'État, Division originaire, Dialectique de l'émancipation

## Remerciement

Il est impossible de rédiger une thèse seul. Je veux donc, dans ces remarques introductives, prendre quelques lignes afin de remercier ceux et celles qui m'ont accompagné, encouragé et conseillé dans ce travail et sans qui cette thèse ne serait encore qu'à l'état de projet.

D'abord, mon directeur de thèse, Gilles Labelle. Merci Gilles pour ta patience, tes conseils et ton enseignement. Non seulement as-tu lu, relu et commenté ce texte avec une grande générosité, mais tu m'as accompagné dans cette aventure afin que je puisse la mener à terme. Aboutir au doctorat en pensée politique n'avait rien d'évident pour moi qui n'a jamais été à l'aise dans le « monde des idées », mais tu as su m'y guider. Merci.

Ensuite, je tiens à remercier mes différents camarades avec qui je partage tant de choses. Je ne peux vous nommer tous et toutes, mais c'est à la qualité de nos discussions, de nos débats et de nos espérances que je me suis accroché afin de trouver la motivation pour terminer cette satanée thèse. J'espère qu'elle vous plaira, qu'elle vous donnera de la matière à penser et, qui sait, que nous aurons l'occasion de débattre à son sujet autour d'une bière.

Je ne peux passer sous silence l'apport de ma famille. J'ai la chance, depuis ma naissance, d'être entouré de gens aimants et chaleureux. Merci pour tout.

Finalement, un merci tout particulier aux amours de ma vie. À Marie-Hélène d'abord, avec qui je partage tout depuis maintenant 17 années de pur bonheur. À Henri, ce petit bout d'amour de deux ans. Et à Blanche qui, si tout va comme prévu, attendra gentiment que je dépose cette thèse avant de naître. Je vous aime.

## Table des matières

Résumé .....	ii
Remerciement .....	iii
Introduction .....	1
Chapitre 1 : La floraison utopique, du 19e siècle français à nous .....	9
1.1 Découverte d'un « matériau nouveau » .....	13
1.2 L'utopie socialiste : triple genèse d'un rejet .....	24
1.3 L'utopie au 21 <sup>e</sup> siècle : archaïsme ou pertinence .....	33
1.3.1 Utopie : administration des choses ou élargissement du politique? .....	35
1.3.2 Utopie et repli dogmatique .....	41
Chapitre 2 : Saint-Simon, positivité, histoire et conflit : éléments d'une critique du libéralisme.....	44
2.1 Naissance d'un savoir nouveau .....	51
2.1.1 Du principe de positivité .....	52
2.1.2 Histoire et science sociale .....	64
2.1.3 Un « matériau nouveau » .....	76
2.2 Vers le socialisme : amorce de clarification .....	79
2.2.1 Rompre avec les « légistes » .....	82
2.2.2 Rompre avec la bourgeoisie .....	87
2.3 Industrialisme : à la recherche du lien social .....	90
2.3.1 Le système comme religion .....	92
2.3.2 Industrialisme et socialisme .....	101
2.3.3 : La coopération comme rapport nouveau .....	108
2.3.4: Le rôle des industriels .....	117
2.4 L'administration des choses comme ouverture à la liberté politique .....	120
2.4.1 Projet technocratique et dérive managériale .....	121
2.4.2 Agir sur les choses .....	125
2.4.3 Institution et fondation .....	133
Chapitre 3 : Charles Fourier et la richesse des liens .....	138
3.1 Le doute absolu : critique du monde à rebours .....	147
3.1.1 Critique du commerce .....	152
3.1.2 Critique du mariage .....	156
3.1.3 Critique de la philosophie .....	159

3.1.4 Critique de la civilisation.....	162
3.2 Le clavier passionnel.....	165
3.2.1 Une découverte utopique : l'essor des passions.....	168
3.2.2 Les passions radicales.....	178
3.2.3 Groupes passionnels et théorie des ralliements.....	185
3.2.4 Dialectique sérielle.....	191
3.3 L'activité comme nouveau lien.....	198
3.3.1 Rendre le travail attrayant.....	200
3.3.2 Le temps harmonien.....	207
3.4 L'harmonie sociétaire.....	215
3.4.1 L'écart comme procédé.....	216
3.4.2 Attraction et matériau nouveau.....	222
3.4.3 Fourier contre l'État.....	232
Chapitre 4 : Le socialisme contre l'État.....	236
4.1 Le « contre l'État » : l'apport du « socialisme utopique ».....	241
4.2 Une pensée à l'écart de la domination.....	252
4.2.1 Démocratie, utopie et socialisme : la « réduction » de l'État.....	253
4.2.2 Dialectique utopique et écart absolu.....	263
Conclusion.....	274
Bibliographie.....	282

## Introduction

Pourquoi étudier l'utopie aujourd'hui? N'avons-nous pas déjà célébré sa mort et déclaré la déchéance de son héritage? N'est-elle pas qu'une lubie réservée au domaine littéraire? Les incrédules diraient qu'au mieux, elle ne survit que sous la forme tordue des dystopies qui habitent notre imaginaire. Qui n'a pas, dans un passé récent, vu un film de zombies, lu un roman qui annonce ce que sera la vie humaine après l'apocalypse ou parcouru une bande dessinée qui relate la montée en puissance des machines contre les humains? Nous vivons à une époque où les histoires de fin de monde nous semblent plus crédibles que celles annonçant un avenir émancipé<sup>1</sup> et cela n'est certes étranger au fait de la condamnation de l'utopie comme antichambre du totalitarisme qui s'est érigée comme mantra du libéralisme depuis la seconde moitié du 20<sup>e</sup> siècle<sup>2</sup>. Désormais, l'utopie est le plus souvent considérée pour les risques qui résideraient en elle. Au mieux, à l'instar de la lecture qu'en fait Marcel Gauchet, l'utopie est représentée vidée de son contenu révolutionnaire en ce qu'elle se limiterait à la constatation de l'écart entre les principes de la démocratie libérale et son déploiement institutionnel concret<sup>3</sup>. Dans la critique la plus sévère, l'utopie est rabaissée au statut de rêverie impossible au nom d'un pragmatisme et d'un réalisme normés par l'hégémonie néolibérale. En définitive, l'utopie étant de plus en plus cantonnée à un pur fantasme, les utopistes semblent, pour leur part, devoir se contenter de jouer le rôle de

---

<sup>1</sup> JAMESON, Fredric, *The Cultural Turn : Selected Writings on the Postmodern (1983-1998)*, Londres, Versos, 2009, p. 50.

<sup>2</sup> FURET, François, *Le Passé d'une illusion : Essai sur l'idée communiste au XXe siècle*, Paris, Éditions Robert Laffont, 1995, 824 pages; HELLER, Michel et NEKRICH, Aleksandr, *L'utopie au pouvoir : Histoire de l'URSS de 1917 à nos jours*, Paris, Calmann-Lévy, 1982, 655 pages.

<sup>3</sup> GAUCHET, Marcel, « Visages de l'autre : La trajectoire de la conscience utopique », dans *Le Débat*, 2003/3, n° 125, p. 112-120.

rêveurs dont l'irresponsabilité se trouve souvent associée à la tentation de verser dans la criminalité.

Quel impact une telle limitation du sens de l'utopie laisse-t-elle présager quant à la portée du projet démocratique? Que reste-t-il de ce projet à l'heure où il emprunte le visage souriant de la soumission passive? Pourtant, la démocratie, loin d'être réductible aux structures institutionnelles qui mettent l'accent sur la stabilisation d'un ordre formel émanant des urnes, gagne à être revisitée par une association au motif du conflit. Le conflit peut être en effet considéré comme à la fois structurant l'espace public, et comme facteur de restructuration de l'espace politique. Il y a, au départ d'un travail d'analyse de l'utopie, l'intention d'œuvrer à l'approfondissement d'une intuition théorique, fondée sur le possible d'une dissociation entre État de droit et démocratie, le premier ne pouvant contenir et encore moins générer seul les conditions d'éclosion de la seconde. Il y a aussi un pari, dont l'enjeu tient aux « possibles » bloqués par l'ordre établi. Les Margaret Thatcher qui hantent la Terre ont beau clamer qu'il n'existe pas de solution de rechange au capitalisme, on peut se demander si cette fermeture peut vraiment tenir pour toujours. Surtout que nous traversons une époque d'accélération<sup>4</sup> des changements sociaux et politiques : un approfondissement de la « mondialisation » couplé à un ressac xénophobe, la montée des inégalités qui stimule un lent réveil d'une gauche combative, le réchauffement climatique qui produit un tiraillement entre la défense des emplois et les impératifs de la refondation écologique de l'économie, etc. Ce portrait n'est pas celui d'une société bien en selle, mais plutôt d'une société qui se cherche. Du côté des dominants, les choses sont simples. Il faut continuer à appliquer les mêmes recettes que par le passé, quitte à accélérer le rythme des « réformes » :

---

<sup>4</sup> ROSA, Harmut, *Accélération : Une critique sociale du temps*, Paris, La Découverte, 2013, 486 pages.

« La course de vitesse est engagée. Nous vivons une *accélération* décisive des processus économiques et sécuritaires qui transforment en profondeur nos sociétés ainsi que les rapports politiques entre gouvernés et gouvernants. Que ce changement de rythme se nourrisse de la crise financière, de la crise de la dette en Europe, de l'arrivée des réfugiés syriens, des attentats terroristes ou de la montée électorale de l'extrême droite, la direction dominante du changement, elle, ne varie pas. C'est à une accélération de la *sortie de la démocratie* que nous avons affaire. Cette sortie a deux aspects complémentaires : d'une part, la puissance renouvelée de l'offensive oligarchique dirigée contre les droits sociaux et économiques des citoyens; d'autre part, la multiplication des dispositifs dirigés contre les droits civils et politiques de ces mêmes citoyens. »<sup>5</sup>

Une telle dynamique n'est pas sans rappeler le contexte de floraison utopique du 19<sup>e</sup> siècle. Face aux ravages causés par l'industrialisation naissante, face à la réaction conservatrice qui suivit les années du tumulte révolutionnaire et face à la mainmise des puissances européennes sur le globe, a émergé, dans l'urgence, une pensée visant à construire un futur autre que ce que l'ordre établi pouvait alors offrir. Une étude de l'utopie est, à mon sens, pertinente précisément parce que nous sommes face à une situation d'urgence et que, malheureusement, nous semblons avoir oublié comment ouvrir le présent à ses propres potentialités<sup>6</sup>. Disons-le dès le départ, au travail du chercheur qui s'intéresse à comprendre la période de la floraison utopique, sa rencontre le socialisme et le legs de cette rencontre pour une pensée philosophique de la liberté, s'ajoute une préoccupation directement politique : quel mode de pensée du politique faut-il apprendre à cultiver aujourd'hui afin de se sortir de l'impasse de l'« Un » marchandise?

---

<sup>5</sup> DARDOT, Pierre et LAVAL Christian, *Ce cauchemar qui n'en finit pas : Comment le néolibéralisme défait la démocratie*, Paris, La Découverte, 2016, p. 7-8 [les italiques dans la citation sont des auteurs].

<sup>6</sup> S'il y a oubli de notre capacité d'accéder à des possibles latéraux, pour reprendre l'expression de Raymond Ruyer, cet oubli ne passe cependant pas inaperçu et est à tout le moins un objet de curiosité, comme en font foi certains ouvrages destinés au grand public et qui s'intéressent à l'utopie. Voir, entre autre : « Le temps des utopies », *Manière de voir – Le Monde diplomatique*, n° 112, Paris, août-septembre 2010, 100 pages; *L'atlas des utopies*, Paris, hors-série Le monde/La vie, octobre 2012, 175 pages.

Une telle étude est également de mise afin de faire contrepoids à une lecture souvent étroite de l'utopie qui, en prenant les récits utopiques au pied de la lettre, se montre incapable de saisir la sensibilité qui l'anime et qui, selon moi, est fondamentalement orientée vers un élargissement de la liberté politique. Selon cette lecture restrictive, l'utopie devient ou bien un lieu de l'ennui où le temps se fige, un lieu du conformisme dans tous les domaines, un lieu de l'identification de chacun au tout et, en définitive, un lieu où s'incarne la folie disciplinaire de la modernité<sup>7</sup>. Cette identification n'est bien entendu pas étrangère à l'instauration, tout au long du 20<sup>e</sup> siècle, de régimes autoritaires dont la légitimité reposait sur la promesse de réalisation de l'idéal socialiste. C'est un fait que la catastrophe que représentent les expériences du « communisme bureaucratique d'État a progressivement bloqué, bien avant l'effondrement des "systèmes socialistes", la possibilité d'une autre société »<sup>8</sup>. Évidemment, quand l'utopie se présente à vous sous les habits aussi peu attrayants que ceux du Petit père des peuples ou du Grand Timonier, il est aisé de comprendre pourquoi le maintien du statu quo libéral peut sembler un pis-aller acceptable. Pour sortir de ce blocage, il convient de renouer non seulement avec l'utopie, mais également, et ce sera là l'apport de cette thèse, avec la rencontre de l'utopie et du socialisme, qui a permis de disposer au cœur des réflexions critiques sur l'avenir des sociétés une série d'intuitions permettant de rompre avec l'obsession étatique qui a caractérisé un certain socialisme du siècle dernier.

Pour faire cela, il faut d'abord reprendre contact avec ce qui, au départ, a formé le noyau de la pensée socialiste : l'association. Ce « mot d'ordre », pour reprendre l'expression

---

<sup>7</sup> LETONTURIER, Éric, « Présentation générale : L'utopie ou le (mauvais) rêve social », dans LETONTURIER, Éric, *Les utopies*, Paris, CNRS Éditions, 2013, p. 9-29.

<sup>8</sup> DARDOT, Pierre et LAVAL Christian, *Commun : Essai sur la révolution au XXI<sup>e</sup> siècle*, Paris, La Découverte, 2014, p. 59.

employée par Philippe Chanial, a réuni toutes les principales figures du premier socialisme, d'Owen à Fourier, en passant par Saint-Simon, Cabet, Louis Blanc et Proudhon<sup>9</sup>. Il part des inquiétudes de l'époque pour proposer une orientation politique réformatrice visant à « subordonner démocratiquement l'économie aux besoins et valeurs de la société, en réduisant le champ d'application de la rationalité et de la concurrence économiques et en développant des formes de coopération volontaires et auto-organisées. »<sup>10</sup> C'est ce trait du « socialisme utopique » qu'il me semble pertinent d'étudier aujourd'hui afin de réactiver une intuition qui est au cœur du projet socialiste des débuts : il y a lieu de refuser la fausse alternative entre le marché et l'État. Si, dans cette thèse, je consacre mon attention essentiellement sur le cas français par l'étude approfondie de Claude-Henri de Saint-Simon et de Charles Fourier, il convient de rappeler dans ces remarques introductives que l'utopie associationniste a plus généralement agi chez les premiers socialistes

« comme la matrice de leurs utopies de réforme sociale et l'horizon de leurs revendications et de leurs expérimentations. En ce sens, l'"associationnisme", renvoie tout à la fois à un corps de doctrines morales, politiques et économiques [...] et à un ensemble de pratiques populaires, caractéristiques des origines du mouvement ouvrier. »<sup>11</sup>

Comment cette pensée a-t-elle pris racine? Comment s'est-elle développée? Et comment fut-elle théorisée tout autant en s'inspirant des pratiques concrètes de coopération entre travailleurs qu'en projetant sur elles un idéal dont l'atteinte dépend d'une rupture avec l'état de morcellement social découlant du libéralisme? La montée du phénomène nouveau qu'est la concurrence économique<sup>12</sup>, a alors produit les conditions d'émergence d'une réflexion critique, ainsi que des pratiques de résistance, et c'est ce moment d'émergence qui

---

<sup>9</sup> CHANIAL, Philippe, *La délicate essence du socialisme : L'association, l'individu & la République*, Paris, Le bord de l'eau, 2009, p. 23.

<sup>10</sup> *Idem.*

<sup>11</sup> *Ibid*, p. 103.

<sup>12</sup> *Ibid*, p. 44.

a rendu les premières années du 19<sup>e</sup> si riche en productions utopiques. Le pari consiste alors à repérer, par l'étude de cette période, des matériaux toujours utilisables aujourd'hui afin d'opposer au chacun pour soi de l'individualisme libéral un cadre normatif alternatif qui, comme chez les premiers socialistes, « vise avant tout à articuler bonheur individuel et bonheur collectif. »<sup>13</sup> On l'aura compris, le travail entamé dans cette thèse veut renouer avec l'idée qu'il demeure possible de refonder la société, de construire des liens nouveaux, en s'inspirant des diverses formes que prend la coopération. Il s'agit en ce sens d'identifier les intuitions théoriques qui furent développées au début du 19<sup>e</sup> siècle afin de déterminer en quoi elles peuvent encore alimenter les discussions contemporaines concernant la liberté politique et la domination.

Comme nous le verrons, il a semblé pertinent de situer ce travail au sein du cadre plus large du « contre l'État ». Certes, chez Saint-Simon comme chez Fourier, nous trouvons une pensée de l'État et du pouvoir en ce qu'ils reconnaissent la nécessité de l'organisation politique de la société, ce qui les situe à mille lieues d'une opposition de principe contre tout type de pouvoir organisateur. Cependant, nous trouvons également dans leurs écrits, et c'est là l'originalité de leurs propositions, une attention à ne pas associer univoquement liberté et État, à tenir séparé ces deux pôles et, comme nous le verrons, à mettre en place un cadre conceptuel soucieux du risque de renversement en son contraire de toute volonté émancipatrice. C'est donc à l'aide d'une analyse des textes de ces auteurs que je tâcherai de faire ressortir en quoi la pertinence de la pensée de l'association, telle que développée au sein du « socialisme utopique », persiste jusqu'à nous.

\*\*\*

---

<sup>13</sup> *Ibid*, p .45.

L'étude proposée est découpée en quatre chapitres. Le premier se consacrera à contextualiser le début du 19<sup>e</sup> siècle français afin de faire ressortir les conditions dans lesquelles prit place la floraison utopique en France. Outre la présentation du caractère transitoire de cette période (transition de l'Ancien Régime au libéralisme, essor de l'industrie, naissance de la classe ouvrière, etc.), j'y exposerai les principales attaques qui se sont abattues sur le « socialisme utopique » depuis deux siècles. De cette manière, un éclairage sera projeté sur la signification des propositions de Saint-Simon et de Fourier par la mise en évidence de leur contexte d'émergence, et également par le rappel des débats qu'elles ont suscités dès le départ et par les tentatives de discrédit dont elles ont fait l'objet et qui ne sont jamais démenties.

Le second chapitre s'intéressera directement à l'œuvre de Claude-Henri de Saint-Simon, essentiellement afin d'examiner deux aspects de l'œuvre de ce fils de l'aristocratie : la place du conflit et des rapports de classes dans l'histoire des sociétés et le projet industrialiste comme proposition d'organisation sociale qui tourne le dos aux moyens coercitifs afin de faire place à la coopération entre producteurs. Nous verrons alors en quoi Saint-Simon prétend avoir trouvé la loi susceptible de recréer du lien social sur des bases pacifiques.

Le troisième chapitre s'attardera à l'œuvre de Charles Fourier. Afin de bien comprendre le sens des propositions mises de l'avant par ce penseur, je présenterai d'abord les résultats de son travail critique dans lequel il associe la civilisation, définie comme étant la société occidentale soumise tout autant au moralisme culpabilisateur de l'Église qu'au règne délétère de ce qu'il nomme l'anarchie commerciale, à un ordre social faux réprimant l'essor des passions humaines. Sur la base de cette critique, nous verrons comment Fourier

développe une théorie des passions qu'il juge apte à ouvrir la voie à une reconfiguration intégrale des rapports sociaux.

Dans le quatrième chapitre, je lierai explicitement Saint-Simon et Fourier aux enjeux que soulèvent les motifs du « contre l'État », de la « dialectique de l'émancipation » et de la « division originaire du social » afin d'interroger la pertinence de leurs œuvres.

Finalement, en conclusion, j'examinerai en quoi l'héritage du « socialisme utopique » peut, encore aujourd'hui, nourrir les réflexions théoriques propres aux mouvements sociaux en ce qu'il nous amène à recentrer notre attention sur le travail comme lieu d'institution de l'association coopérative et sur l'égalitarisme qui en découle qu'on peut tenir pour la règle d'or de la société.

## Chapitre 1 : La floraison utopique, du 19<sup>e</sup> siècle français à nous

*Nous vivons un tel temps de désordre et d'incertitude que chaque jour il faut préparer pour le lendemain autant de solutions nouvelles qu'il y a d'événements nouveaux qui se balancent à l'horizon; le vaste champ du possible s'agrandit bien au-delà de la France, et notre œil a peine à embrasser l'étendue de cet horizon Européen [sic].*

– *Pierre Leroux : Aux philosophes, aux artistes, aux politiques.*

Le « socialisme utopique » occupe une place particulière dans l'histoire des idées. Non pas parce qu'en lui résiderait une aura de vérité cachée ou encore une série de réponses claires et définitives aux questions pressantes du présent; revisiter ce vaste réservoir ne doit pas attiser les illusions tout comme cela ne doit pas faire naître l'espérance que quelque part, dans un texte ancien, se trouveraient les traces oubliées d'un plan capable d'indiquer les voies de sortie de la forclusion néolibérale contemporaine. Il n'est pas question ici de se lancer sur les traces d'une vérité perdue, mais bien de relever l'existence, au sein du « socialisme utopique », d'un sens du politique qui, malgré le discrédit dont les utopistes ont été victimes, persiste et constitue encore aujourd'hui une posture de pensée non seulement pertinente, mais riche en intuitions quant aux enjeux soulevés par l'émancipation. Afin de s'en convaincre, il convient d'abord de présenter succinctement le contexte qui mena à la floraison utopique. L'important ici est de faire ressortir en quoi le 19<sup>e</sup> siècle français, et principalement la première moitié de ce siècle, a pu constituer un moment historique fertile pour la pensée utopique. Cette fertilité n'est pas à comprendre comme le simple enrichissement d'une tradition littéraire déjà existante, mais bien comme la création sinon d'un genre nouveau, du moins d'une bifurcation majeure de la tradition utopique.

L'apparition de la question ouvrière tout comme le questionnement propre à la société française postrévolutionnaire ont en effet fait se déplacer les thèmes de l'utopie et ainsi se dessiner les contours d'un espace particulier, celui de la rencontre de l'utopie et du socialisme. Cette époque de floraison est, en quelque sorte, dominée par l'ambiguïté et l'incertitude, principalement parce qu'y coexistent des structures d'Ancien Régime, un cadre politico-social hérité de la Révolution et que la direction que prendra la société à venir demeure incertaine. De cette ambiguïté et de cette incertitude naît un désir de penser l'avenir de la société, de refonder un rapport au monde et à son devenir au moyen de l'écart et de la mise à distance que permet l'utopie. C'est dans ce contexte « d'entre-deux-mondes » que l'utopie du 19<sup>e</sup> siècle prend racine et fait œuvre originale en ce qu'elle découvre l'incomplétude de toute construction sociale :

« À la forme du nouveau moyen de production, qui reste d'abord dominée par la forme ancienne [...], correspondent dans la conscience collective des images où s'entremêlent le neuf et l'ancien. Ces images cristallisent des désirs, en elles la collectivité cherche tout ensemble à supprimer et à transfigurer l'inachèvement du produit social, ainsi que les défauts inhérents à l'ordre social de la production. »<sup>14</sup>

Il est tentant ici de reprendre la catégorisation mise de l'avant par Bronislaw Baczko dans son étude de la trajectoire utopique au 18<sup>e</sup> siècle entre « période chaude » et « période froide ». Si la définition donnée de la « période froide » correspond somme toute assez bien à l'époque actuelle en ce que la créativité utopique « s'affaiblit et se retrouve en marge de la

---

<sup>14</sup> BENJAMIN, Walter, « Paris, capitale du XIX<sup>e</sup> siècle », dans *Œuvres III*, Paris, Gallimard, 2000, p. 47. Miguel Abensour a également développé cette idée voulant que la floraison utopique du 19<sup>e</sup> siècle soit liée au contexte postrévolutionnaire que connaît la France : « En un sens, l'événement révolutionnaire a permis et suscité l'extraordinaire floraison utopique du XIX<sup>e</sup> siècle, comme si le passage de la société d'Ancien Régime à la nouvelle société, comme si la révolution avait rendu vie à l'utopie, aux espérances utopiques de l'humanité. La spécificité de l'utopie du XIX<sup>e</sup> siècle découle de ce qu'elle apparaît dans une période post-révolutionnaire. Il s'ensuit qu'elle se présente, dans la plupart des cas, comme une critique de l'idée jacobine selon laquelle on peut transformer la société par l'État et à partir de l'État. » ABENSOUR, Miguel, « L'homme est un animal utopique, entretien avec Miguel Abensour », dans DAYAN-HERZBRUN, Sonia et al., *Mouvements*, 2006/3 no 45-46, p. 74.

vie sociale et des activités intellectuelles et idéologiques »<sup>15</sup>, ce que Baczko désigne comme « période chaude » peut faire écho au moment de la floraison des utopies socialistes :

« Il y a des périodes chaudes où les utopies fleurissent, où l'imagination utopique pénètre les formes les plus diverses de l'activité intellectuelle, politique, littéraire; des époques où les oppositions et les lignes de force divergentes semblent retrouver leur point de convergence dans la production même des représentations utopiques. »<sup>16</sup>

Le jeune 19<sup>e</sup> siècle répond bien à cette description en ce qu'il voit non seulement l'augmentation et le déplacement de la production théorique utopique, mais également en ce qu'il paraît le lieu d'une correspondance des structures mentales et des idées prégnantes au sein de ce corpus. En quelque sorte, cette désignation de « période chaude » cherche à mettre en mots un phénomène d'intensification des productions intellectuelles issues d'explorations de plus en plus intenses et fondées sur un aller-retour entre l'imagination et le réel. Cette intensification, pour ce qui me préoccupe, est le fruit d'une époque où, comme il a été dit, le vieux cohabite avec le neuf. Plus loin, nous verrons également en quoi le caractère incertain et indéterminé de l'avenir qu'a ouvert la Révolution<sup>17</sup>, couplé au développement tout aussi incertain de l'industrie et des rapports marchands, complexifient cette relation du vieux et du neuf<sup>18</sup>. Schématiquement, ce mouvement d'incertitude ouvre l'espace nécessaire à la

---

<sup>15</sup> BACZKO, Bronislaw, *Lumières de l'utopie*, Paris, Payot, 2001, p. 19.

<sup>16</sup> *Idem.*

<sup>17</sup> Ce qui fut désigné ailleurs par « l'effet d'utopie » de la Révolution, notamment dans HINCKER, François, « L'effet d'utopie de la Révolution française », dans RIOT-SACEY, Michèle (dir.), *L'Utopie en questions*, Saint-Denis, PUV, 2001, p. 51-64.

<sup>18</sup> Cette idée de cohabitation du vieux et du neuf pose en fait le problème de la multiplication des orientations de la pensée dans un monde où n'existe pas une unité intrinsèque du corps social et dans une société qui fait l'expérience rapide de profondes transformations de ses structures : « Le temps présent a été une fois qualifié d'"âge de la parité" par Max Scheler, autrement dit, par extension à notre problématique, de monde où tous les milieux sociaux qui jusqu'alors vivaient plus ou moins coupés les uns des autres – chacun se posant soi-même dans l'absolu, et son univers mental de même – entrent en contact sous une forme ou une autre. Non seulement l'Orient et l'Occident, non seulement les nations occidentales, mais aussi, les couches sociales plus ou moins sur leur ancienne assise, enfin, au sein de ces couches, les divers groupements professionnels et les cercles intellectuels de cet univers éminemment différencié – les voilà aujourd'hui progressivement éjectés de leur assiette et de ses évidences, voilà qu'il leur faut lutter pour s'affirmer sous l'assaut des groupes

floraison utopique du 19<sup>e</sup> siècle, qui se laisse cerner par les traits suivants : « rupture avec la rareté, avec le pessimisme économique [...]; caractère antihiérarchique et égalitaire [...]; [...] tendance irréprouvable à opérer un passage à la pratique. »<sup>19</sup>

Il s'agit avant tout pour moi ici de cerner ce qui marque la spécificité des préoccupations et des réalités d'une époque ayant vu s'opérer de profondes transformations au niveau de sa structure économique et qui mena, par l'émergence de la classe ouvrière, à la prise en compte politique de la « question sociale ». Ces transformations, si elles permettent le déploiement d'une pensée d'un autre monde possible, laissent au même moment les contemporains avec l'impression que leur monde est fait de ruines :

« Les ruines hantent le regard des observateurs de cette première moitié du XIX<sup>e</sup> siècle. Comme si le temps passé à écrire l'histoire des hommes, de leur marche vers la démocratie, s'effaçait devant le "réveil" d'interrogations oubliées, enfouies sous l'accumulation des interprétations; les témoins d'alors apparaissent d'abord saisis par l'amoncellement des débris laissés derrière "le champ de forces" qui s'exerce malgré eux. »<sup>20</sup>

Cette impression d'un champ de ruines, d'un monde qui s'est écroulé et demeure incapable de trouver un socle nouveau, forme en quelque sorte l'horizon qui donne son impulsion, dans l'urgence, à la floraison utopique<sup>21</sup>; c'est ce qui pousse les nouveaux

---

hétérogènes et de leurs productions intellectuelles. » MANNHEIM, Karl, *Idéologie et utopie*, Paris, Éditions de la Maison des sciences de l'homme, Paris, 2006, p. 227-228.

<sup>19</sup> ABENSOUR, Miguel, *Les formes de l'utopie socialiste-communiste: essai sur le communisme critique et l'utopie*, Thèse pour le doctorat d'État en droit et en science politique, Université de Paris 1 – Panthéon-Sorbonne, 1972, tome 1, p. 127.

<sup>20</sup> RIOT-SARCEY, Michèle, *Le réel de l'utopie : Essai sur la politique au XIX<sup>e</sup> siècle*, Paris, Albin Michel, 1998, p. 39-40.

<sup>21</sup> Ce sentiment d'urgence éclaire bien également le désarroi contemporain face aux crises que nous vivons. Comme le fait remarquer Christian Laval dans *L'ambition sociologique*, c'est pour répondre à un contexte de crise que les penseurs du 19<sup>e</sup> ont dû inventer de nouvelles catégories de pensée. Ce qui, lorsque l'on se rapporte au présent, nous invite à renouer avec une ambition de réfléchir sans ménagement les problèmes de notre temps : « S'il est un désarroi de la pensée sociale contemporaine face aux mutations du monde humain, il est dû pour partie à l'oubli de ces auteurs classiques de la sociologie, ou plus exactement à l'effacement de leurs œuvres. Qu'eurent-ils à penser de si puissant et de si urgent pour qu'ils aient eu à constituer des manières nouvelles d'appréhender les relations entre les hommes, pour qu'ils aient eu à fonder une nouvelle

réformateurs à vouloir reconstruire un champ intellectuel afin de donner « des réponses et des remèdes aux effets [...] engendrés par la révolution industrielle. »<sup>22</sup>

Je procéderai d'abord, dans ce chapitre, à une mise en contexte sociohistorique des conditions d'émergence des œuvres des auteurs que j'ai retenus. Il ne sera pas question de présenter séparément, pour chaque auteur, ce travail de contextualisation, mais plutôt de proposer un portrait d'ensemble afin de saisir en quoi Claude-Henri de Saint-Simon et Charles Fourier participent d'un même mouvement intellectuel. Dans un deuxième temps, après avoir présenté ce qu'il convient d'appeler la découverte du « matériau nouveau » de l'utopie –la société comme autocréation–, je traiterai des principales critiques que le « socialisme utopique » a dû essuyer de son temps. Finalement, je compte indiquer rapidement en quoi l'étude de l'utopie socialiste peut être pertinente pour la pensée contemporaine, notamment en interrogeant l'association forte qui, au sein de la démocratie libérale, lie l'utopie à la gestion technocratique du social et à une forme d'enfermement dogmatique. C'est en partant de cette interrogation que je travaillerai à relever en quoi la persistance du référent utopique peut, à l'inverse de l'intuition libérale, participer à une pensée de l'émancipation et du « contre l'État ».

### 1.1 Découverte d'un « matériau nouveau »

Au plan conceptuel, mon étude de l'utopie socialiste s'appuie sur l'idée d'une persistance de la forme de conscience utopique comme le propose Miguel Abensour. Cette idée insiste sur ce qu'Abensour désigne comme la « présence-absence » de l'utopie, qui est à

---

science ou, mieux, la seule science humaine convenable à leurs yeux? » LAVAL, Christian, *L'ambition sociologique*, Paris, Gallimard, 2012, p. 13.

<sup>22</sup> VALADE, Bernard, « Les utopies sociales du XIX<sup>e</sup> siècle », dans LETONTURIER, Éric, *op. cit.*, p. 49.

la fois ouverture à la réalisation du bien dans le monde (*eu-topos*) et prise de conscience d'une absence de ce bien (*u-topos*).<sup>23</sup> L'utopie est ainsi présence d'une idée du bien qui ne trouve pas à se réaliser dans sa plénitude, comme si au cœur même de la visée émancipatrice à laquelle l'utopie s'associe pouvait être décelée l'intuition d'une impossible réalisation totale du bien. Cette présence-absence propre à l'utopie constitue une matrice à partir de laquelle on peut interroger la floraison utopique du 19<sup>e</sup> siècle du point de vue de ses liens avec la tradition inaugurée par Thomas More tout en relevant les lignes de prolongement qui font se perpétuer la forme utopique au sein des théories critiques bien au-delà de 1848. Cela dit, il n'est pas question pour moi de produire une thèse qui serait « abensourienne » –et pas plus saint-simonienne ou fouriériste d'ailleurs–; plutôt, je veux mobiliser l'hypothèse de la « persistance utopique »<sup>24</sup> et plus précisément la compréhension de l'utopie comme présence-absence afin de saisir les spécificités de l'exigence de justice posée par l'utopie socialiste, tout en portant une attention particulière aux effets de la découverte de l'historicité des institutions sociales et de leur caractère clivé.

Une étude de la floraison des formes utopiques qu'a connues le 19<sup>e</sup> siècle ne peut évidemment pas se priver d'un travail de contextualisation des mutations matérielles et institutionnelles survenant dans un siècle qui, en plus d'avoir été le témoin de l'industrialisation et d'un accroissement démographique des populations urbaines, a vu se concrétiser le passage d'une société d'Ancien Régime à une société moderne de type capitaliste. Le 19<sup>e</sup> siècle, comme moment de ce passage, est à plus d'un titre une période

---

<sup>23</sup> Voir, entre autre : TROUSSON, Raymond, *D'Utopies et d'Utopistes*, Paris, l'Harmattan, 1998, p. 18.

<sup>24</sup> Je précise que la « persistance utopique », ne sera pas considérée dans cette thèse comme la poursuite dans le temps d'un genre ou d'une forme utopique *stricto sensu*, mais plutôt comme un prolongement des thèmes utopiques dans le cadre des discussions propres à la pensée et à la philosophie politiques contemporaines.

particulière de l'histoire occidentale durant laquelle, comme il a été dit, le « vieux » et le « nouveau » s'entremêlent de manière inextricable.

Dans ses travaux sur la Révolution de Février 1848, Maurice Agulhon relève que la période 1830-1848 est marquée par la naissance de l'opposition ouvrière<sup>25</sup>. Que ce soit par la multiplication de journaux liés à cette opposition ou encore par le déclenchement des premières grandes grèves, ce que l'on désigne comme la « question sociale » s'impose dans l'espace public français. D'abord l'apanage d'une minorité d'activistes ou d'intellectuels favorables à la cause du peuple, elle devient rapidement une question centrale qui travaille à redéfinir l'espace politique. La naissance de cette opposition donne une plus grande audience aux thèses socialistes tout en étant, en partie du moins, le produit de ces thèses. Si le socialisme n'était pas jusqu'alors clairement différencié du courant libéral, les années 1830 participent d'un mouvement de clarification et de rupture qui fait du socialisme un courant politique autonome<sup>26</sup>.

Avant cette émergence, c'est d'abord l'affermissement du libéralisme qui marque l'époque : par le triomphe de ses principes organisateurs de l'espace politique et social, la doctrine politique et économique du libéralisme est parvenue à s'enraciner dans la société française suite à la Révolution et, plus particulièrement, sous l'Empire<sup>27</sup>. Ainsi, les notions

---

<sup>25</sup> AGULHON, Maurice, *1848 ou l'apprentissage de la république*, Paris, Éditions du Seuil, 2002, p. 15. À ce propos, Raymond Ruyer remarque à juste titre qu'existe un rapport étroit entre la montée du monde ouvrier, la prise en compte de ses misères et la production utopique : « Mais surtout, le "quatrième état", des ouvriers de l'industrie, s'est développé. L'Europe, et surtout l'Angleterre, entre ou est entrée dans la période de l'équipement industriel, période très dure sous tous les régimes, et les misères des ouvriers font chercher des systèmes différents du système libéral et individualiste. » Dans RUYER, Raymond, *L'utopie et les utopistes*, Saint-Pierre-De-Salerno, Gérard Monfort, 1988, p. 213.

<sup>26</sup> Une rupture qui, bien entendu, peut être repérée dans l'œuvre des premiers socialistes comme nous le verrons dans les chapitres qui suivent.

<sup>27</sup> DÉMIER, Francis, *La France du XIX<sup>e</sup> siècle : 1814-1914*, Paris, Éditions du Seuil, 2000, p. 17.

de nationalité, de souveraineté populaire et d'unité du territoire<sup>28</sup> s'imposent au détriment des principes d'Ancien Régime :

« Le legs économique et social de la Révolution et de l'Empire est d'abord celui du libéralisme. Aucun pays au début du XIX<sup>e</sup> siècle n'a été aussi loin dans le démantèlement des cadres réglementaires de l'économie d'ancien type. À l'exception de l'Angleterre, aucun pays n'a autant valorisé l'autonomie de l'individu en tant qu'agent économique et substitué de façon aussi radicale le marché à la société d'ordres et de privilèges. Le libéralisme a désormais de profondes racines dans la société française. »<sup>29</sup>

Ce legs est toutefois contesté sous la Restauration, même si ce n'est pas de manière frontale. La Charte de 1814, par exemple, sert à la fois à confirmer certains acquis de la Révolution (égalité civique, ouverture des carrières aux « talents », liberté individuelle et de culte, etc.) tout en insistant sur la pertinence de principes chers à la vieille aristocratie (référence à la « monarchie légitime », au catholicisme comme religion d'État, à l'encadrement par la loi de la presse, etc.).<sup>30</sup> Sous la Restauration, les référents libéraux et légitimistes en viennent à faire s'opérer une cristallisation du conflit politique entre l'aristocratie et la bourgeoisie (notamment après le virage conservateur opéré par le régime à partir de 1820), faisant ainsi s'opposer une France des « ultras » et une France libérale. Cependant, la France du libéralisme qui, sous le régime de Juillet, fut désignée comme le « parti du mouvement », ne parvient pas durablement à s'attacher la loyauté des classes populaires ou moyennes, entre autres en raison de l'évolution conservatrice du gouvernement de Louis-Philippe et de l'inclusion seulement partielle de la bourgeoisie dans le corps électoral<sup>31</sup>. L'échec du libéralisme apparaît ainsi marqué, malgré les journées de Juillet et le changement dynastique, par une incapacité à élargir à l'ensemble de la nation la prise en

---

<sup>28</sup> *Ibid*, p. 18-19.

<sup>29</sup> *Ibid*, p. 24-25.

<sup>30</sup> *Ibid*, p. 67-68.

<sup>31</sup> AGULHON, Maurice, *op. cit.*, p. 18.

charge des affaires publiques, qui peut être associée à sa proximité avec la grande bourgeoisie libre-échangiste. Ce qui ressort de cette évolution est en fait une première scission dans le bloc libéral qui, jusqu'en 1830, était solidement soudé dans son opposition aux Bourbons.

C'est dans ce contexte que le socialisme se distingue du libéralisme, notamment en raison du rapport au peuple qui oppose les tenants de chaque courant. Si les libéraux, après 1830, s'affichent ouvertement comme des admirateurs du modèle anglais qui tend à exclure de la scène politique le plus grand nombre –les progrès de l'histoire étant le fait d'une élite de notables qui épargne à la société les troubles liés aux bouleversements révolutionnaires–, les porteurs de la question sociale ont eu tendance à entrer en conflit avec leurs anciens alliés précisément sur la question de l'inclusion des classes populaires au sein du jeu politique (de l'inclusion des membres de ces classes comme électeurs, mais surtout de l'inclusion de leurs intérêts). Cette distinction entre socialisme et libéralisme ne doit certes pas faire oublier les alliances politiques qui existèrent entre ces courants au nom de la lutte politique commune contre les résurgences de l'absolutisme ou encore les passages d'une doctrine à l'autre par certains. Cependant, le socialisme ne peut être réduit à un « libéralisme de gauche » ou à une vision radicale de celui-ci. Il porte plutôt un nouveau sens du social, une ontologie de la société qui, comme nous le verrons, rompt avec l'individualisme méthodologique en lui opposant une théorisation qui pose l'*a priori* du social. Pierre Leroux, qui fut justement l'un de ceux qui passa du libéralisme au socialisme, pose clairement cette différence lorsqu'il définit ce qu'il entend par « société » : « La société, ce ne sont pas les hommes, les individus qui composent un peuple; c'est la relation générale de ces hommes entre eux; c'est la métaphysique, harmonieuse unité formée par la science, l'art et la politique, qui est la

société. »<sup>32</sup> Ce qui intéresse particulièrement le premier socialisme est précisément l'étude de ce lien qui fait société et les opportunités de le recomposer sur des bases associatives, par-delà l'atomisation propre au libéralisme.

Tous ces développements surviennent par ailleurs à un moment où les transformations sociales qu'implique l'émergence du capitalisme ne sont pas encore clairement perceptibles. Il n'est en effet pas aisé, sous la monarchie de Juillet, de repérer les signes d'une transformation durable du peuple ouvrier. Environ un quart seulement de ceux-ci travaillent dans le secteur manufacturier (1,2 million sur 4,4) et la majorité d'entre eux survivent encore à l'aide de la pluriactivité (jonction entre le travail en usine et le travail aux champs).<sup>33</sup> De plus, cette époque est marquée par le maintien de rapports de proximité entre patrons et ouvriers, caractéristiques d'un mode de production dominé par l'atelier. Il n'existe donc, au moment où se diffusent plus largement les préoccupations des socialistes, qu'une minorité de « vrais » prolétaires<sup>34</sup>. Ce qui sert de catalyseur aux critiques socialistes ne prend ainsi pas la forme d'une critique méthodique du capitalisme comme système d'exploitation économique, mais plutôt d'une critique du régime de concurrence et de ses effets de désarticulation des communautés traditionnelles et de paupérisation des classes laborieuses. La critique utopiste des socialistes apparaît donc fortement ancrée dans son époque. Conséquemment, elle n'est ni un préalable ni un simple pas en avant indiquant la voie de la critique marxiste du capitalisme, mais plutôt une tentative de saisir le monde tel qu'il est dans la première moitié du 19<sup>e</sup> siècle afin d'en rendre possible la transformation. Le cœur de la

---

<sup>32</sup> LEROUX, Pierre, *Aux philosophes, aux artistes, aux politiques : Trois discours et autres textes*, Paris, Éditions Payot & Rivages, 1994, p. 210.

<sup>33</sup> DÉMIER, Francis, *op. cit.*, p. 181-182.

<sup>34</sup> *Ibid*, p. 183.

critique tient dans l'association de la concurrence à un régime de gaspillage et de dérèglement :

« Les efforts ne sont point concertés; chacun se livre à sa propre inspiration, sans associer son initiative ou son labeur au travail du voisin. [...] L'absence d'unité dans les plans et dans l'exécution conduit fatalement au gaspillage, à la perte des efforts les mieux intentionnés. »<sup>35</sup>

En lien donc avec les appels à une gestion « rationnelle » c'est de cette association de la concurrence au règne du gaspillage que naît l'opposition centrale, chez des auteurs comme Saint-Simon et Fourier, entre « oisifs » et « productifs ». De cette opposition surgit alors une seconde rupture au sein du bloc libéral : les républicains qui ne se rallient pas à la monarchie de Juillet multiplient les points de contact avec le socialisme et sa critique du commerce, ce qui a comme effet de renforcer la centralité de la question sociale comme nouveau clivage politique.

Le triomphe d'un libéralisme conservateur, au cœur d'une dynamique politique qui s'ouvre avec l'Empire et se confirme une fois que se dissipent les illusions par rapport au régime né des barricades de Juillet, situe le climat politique dans lequel se développe la floraison utopique du 19<sup>e</sup> siècle. S'amorce alors un mouvement de déplacement des frontières d'application des principes de 1789. D'abord comprise en un sens libéral, la volonté de mener à son terme le principe égalitaire pousse à l'approfondissement de la critique du monde existant et fait se constituer une nouvelle opposition.<sup>36</sup> Cristallisé en 1848 sous l'appellation de « démocratie sociale », c'est tout un mouvement organisé autour d'une volonté politique de transformations sociales majeures qui prend alors forme. Dès les années

---

<sup>35</sup> LOUIS, Paul, *Histoire du socialisme en France (1789-1945)*, Paris, Librairie Marcel Rivière et Cie, 1946, p. 60.

<sup>36</sup> MALIA, Martin, *Histoire des révolutions*, Paris, Tallandier, 2008, p. 297.

1830, l'agitation ouvrière<sup>37</sup> laisse voir ce travail de formation d'un refus du compromis proposé par les élites afin de clore l'expérience révolutionnaire.

La floraison utopique prend donc place dans un univers politique en mutation. Virage conservateur du libéralisme, émergence de la question sociale et volonté d'approfondir le principe égalitaire hérité de la Révolution sont les principaux éléments qui expliquent que la vie politique et sociale d'alors se déploie dans une atmosphère d'ouverture des possibles. La rencontre d'une modernité capitaliste en formation et du discrédit définitif des principes directeurs de la société d'ordres du 18<sup>e</sup> siècle forme alors un contexte favorable à l'éclosion d'une vaste production utopique; non pas au sens que des conditions encore « immatures » auraient forcé la pensée critique à se cantonner sur le terrain de l'utopie, mais parce que la période de transition qu'est le jeune 19<sup>e</sup> siècle ouvre au contraire l'espace nécessaire à l'utopie pour qu'elle se déploie sur le terrain neuf du socialisme. Penser un autre monde ne relève pas alors du fantasme ou du rêve, mais plutôt d'une réalité conjoncturelle, un autre monde étant effectivement en train de se construire sous le regard –et dans la vie !– des contemporains.

Toutefois, se limiter à une explication conjoncturelle et sociohistorique de ce moment de floraison ne nous informerait pas vraiment sur la notion de persistance de l'utopie. L'hypothèse de la persistance utopique au sein du socialisme se doit d'être située, contextualisée, mais sans pour autant être vidée de sa substance en en faisant un simple reflet d'un moment historique précis. Ce travail veut associer l'idée que la floraison utopique est historiquement située –elle peut être interprétée comme le produit de cet entre-deux-mondes du 19<sup>e</sup> siècle et d'un désir de peser et d'influer sur la direction que devrait prendre le progrès

---

<sup>37</sup> *Ibid*, p. 305.

dans l'histoire— à l'idée d'une persistance utopique qui, sans être détachée du monde qui la porte, en excède les limites (principalement en raison du principe de présence-absence mentionné précédemment).

Malgré les divergences doctrinaires et « partisans » entre les écoles théoriques, une unité paraît se dégager au niveau du champ conceptuel qu'offre le corpus à l'étude, qui tient à la découverte de la société et à sa division ainsi qu'à une posture critique vis-à-vis de la centralité de l'État. Cette unité advient dans la foulée d'une découverte d'un « matériau nouveau », qui éclaire la dimension proprement sociologique de l'utopie socialiste et qui consiste en une conception du social qui demeure irréductible tant à la perspective libérale (pour laquelle le social est considéré comme une somme d'individus) qu'à la perspective conservatrice (pour laquelle le social est considéré comme une totalité réifiée qui enveloppe et détermine les individus qui s'y inscrivent). L'utopie socialiste a pour originalité de pointer vers une conception qui insiste sur le rapport entre subjectivité et formes objectives, la première s'inscrivant en permanence au sein des secondes par une dynamique de transformation et d'appropriation (ce qui fait en sorte que les secondes dépendent également de la première).

Si l'on suit Pierre Ansart, le socialisme apparaît comme un projet d'émancipation qui se fonde sur une expérience critique du monde capitaliste, mais également comme un projet s'inscrivant dans un nouveau projet de connaissance propre à rendre perceptible politiquement l'idée du social comme « matériau nouveau ». En se basant sur l'étude qu'Ansart fait de l'œuvre de Saint-Simon, ce projet de connaissance se laisse appréhender comme un moment de rupture permettant aux sciences sociales d'émerger :

« L'œuvre de Saint-Simon, écrite de 1802 à 1825, se situe exactement dans cette période décisive de l'histoire intellectuelle européenne, dans cette mutation où fut abandonné le mode de pensée propre au Siècle des lumières et où fut instaurée cette structure intellectuelle dans laquelle les sciences sociales devinrent possibles, l'homme faisant alors l'objet d'une connaissance scientifique. »<sup>38</sup>

Ansart repère dans l'œuvre de Saint-Simon un retournement complet du rapport aux connaissances et aux savoirs qui se caractérise par une critique radicale de ce que Saint-Simon désigne comme l'approche métaphysique ayant prévalu jusqu'alors. Selon Ansart, Saint-Simon ouvre le champ critique de ce qu'il nomme « les concepts inconsistants de nature, de droit, dont aucune définition scientifique ne peut être donnée. »<sup>39</sup> En ce sens, Saint-Simon adopterait une posture critique qui sera ensuite reprise par Marx dans son rapport à Hegel : il critique l'idéalisme abstrait par le biais d'une approche d'inspiration matérialiste et positiviste. La dénonciation des anciennes formes de savoir sert donc de base à l'édification d'un savoir nouveau qui étudie l'organisation, le fonctionnement et le devenir des sociétés. Cette révolution « saint-simonienne » ouvre alors la voie à une compréhension systématique de la société, comprise comme un rapport qui se noue et se renoue inlassablement entre la subjectivité et les formes d'objectivation. C'est cette « révolution » que je désigne comme le « matériau nouveau » découvert par l'utopie socialiste.

Ce travail d'ouverture d'un nouveau champ des connaissances se donne également comme visée la transformation sociale. Il faut aider la société à s'engager dans la voie des révolutions nécessaires, les changements politiques et sociaux proposés par les élites en place n'étant ni aussi rapides ni aussi drastiques que les exigences posées par l'industrialisation. Là se trouve un élément caractéristique de la rencontre de l'utopie et du socialisme : la

---

<sup>38</sup> ANSART, Pierre, *La sociologie de Saint-Simon*, Paris, PUF, 1970, p. 6.

<sup>39</sup> *Ibid*, p. 8.

mobilisation du savoir dans une dynamique de participation directe aux affaires de la société, les sciences sociales ne pouvant justifier leur existence en elles-mêmes, mais plutôt par leur vocation à « résoudre les problèmes de la société. »<sup>40</sup> À l'élaboration d'un savoir critique s'ajoute une interrogation sur les potentialités refoulées d'une société qui se méconnaît. L'utopie socialiste est donc à étudier sous l'angle d'une triple découverte : celle d'un matériau nouveau (la société), celle d'un savoir nouveau (la sociologie) et celle d'une exigence nouvelle (la transformation sociale). Se trouve ainsi, au cœur même de cette triple découverte, une invitation à l'action, à agir sur le monde afin de le transformer de sorte que l'ordre politique accomplisse les potentialités de l'ordre industriel, qui fait entrevoir la fin de la misère et de l'État comme institution de domination. Pour y arriver, il faut, dans l'optique du socialisme utopique, que le penseur construise son analyse à partir d'objets réels et ce serait là « l'une des significations du terme de positivité que de s'appliquer à une connaissance s'exerçant sur un objet réel et, par exemple, sur les relations sociales, sur les intérêts des classes sociales et sur l'organisation sociale. »<sup>41</sup> Il s'agit ainsi d'un mode de pensée qui construit son outillage conceptuel à même l'objet concret qu'il étudie – la société industrielle naissante. Ce que Saint-Simon met en place est alors une science qui fait « de la connaissance [des] phénomènes une science d'observation »<sup>42</sup> et qui, au final, est un « élément d'un processus dynamique tendant à une réforme générale ou à un renversement

---

<sup>40</sup> ALEXANDRIAN, Sarane, *Le socialisme romantique*, Paris, Seuil, 1979, p. 26.

<sup>41</sup> ANSART, *op. cit.*, 1970, p. 33. Sur ce point, notons que Saint-Simon ne fait pas figure d'exception, tout le socialisme du 19<sup>e</sup> siècle étant traversé par cette volonté d'aller au réel. Marx, par exemple, définit ainsi le communisme : « Pour nous, le communisme n'est ni un *état* qui doit être créé, ni un *idéal* sur lequel la réalité devra se régler. Nous appelons communisme le mouvement *réel* qui abolit l'état actuel. Les conditions de ce mouvement résultent des prémisses actuellement existantes. » MARX, Karl, *L'idéologie allemande*, Paris, Éditions sociales, 1970, p. 53-54 [les italiques dans la citation sont de Marx].

<sup>42</sup> ANSART, *op. cit.*, 1970, p. 36.

de la réalité du présent. »<sup>43</sup> La société, loin d'être un tout réifié, est en fait divisée et c'est la découverte de cette division qui dynamise les œuvres utopiques dont je ferai l'étude.

Cette découverte de la division ouvre la voie au travail utopique visant, au moyen de l'« attraction » et de l'« association », le dépassement de la domination politique. Les utopies socialistes perçoivent dans le nouveau monde industriel la possibilité enfouie de construire une autre société basée sur la coopération des producteurs (le thème du passage du « gouvernement des personnes » à l'« administration des choses »<sup>44</sup> trouve ici un nouvel éclairage qui sera au centre de ma présentation de l'œuvre de Saint-Simon). Les idées d'association et d'attraction apparaissent ainsi centrales pour l'étude de l'utopie socialiste en ce qu'elles permettent de réfléchir de manière critique au procès d'autonomisation de l'État de son fondement social. En ce sens, le « dépérissement » de l'État ne va pas de soi –il ne peut certes pas être réduit aux interprétations technocratiques mises de l'avant par les saint-simoniens après la mort du maître, j'y reviendrai–, mais implique plutôt la mise en branle de luttes politiques émancipatrices : « Saint-Simon ajoute que cette disparition [de l'État] ne se fait pas sans conflit, sans résistance de la part des intéressés, soulignant ainsi l'autonomie relative d'une institution par rapport à la totalité sociale. »<sup>45</sup> Encore ici, l'utopie ouvre la voie à une forme de connaissance indissociable de l'engagement concret dans le monde.

## 1.2 L'utopie socialiste : triple genèse d'un rejet

La méfiance envers l'utopie socialiste n'est pas récente. Les attaques contemporaines à son endroit, menées par les apologistes du libéralisme ou encore par les gestionnaires de

<sup>43</sup> BRAVO, Gian Mario, *Les socialistes avant Marx (1)*, Paris, François Maspero, 1970, p. 44.

<sup>44</sup> Passage qu'Ansart identifie à la théorie marxienne du dépérissement de l'État en soulignant « la progression d'un type radicalement nouveau de rapports sociaux, et la disparition des anciens pouvoirs ». ANSART, *op. cit.*, 1970, p. 126.

<sup>45</sup> *Ibid*, p. 128.

l'ordre établi, plongent plusieurs de leurs racines au cœur du 19<sup>e</sup> siècle<sup>46</sup>, l'utopie étant alors décrite par ses critiques comme relevant à la fois de l'irréalisme, du crime ou d'un attachement à des formes sociales périmées. En suivant le fil de ces critiques, de l'utopie comme danger et déraison à l'utopie archaïque ou petite-bourgeoise, se profile une unité utopique qui, *a priori*, ne fut immédiatement pas revendiquée par les utopistes eux-mêmes. C'est en fait en se basant sur les trois pôles principaux de la critique de l'utopie –libérale, conservatrice et marxiste–, selon les termes et les impératifs de l'époque, que le socialisme utopique gagne en clarté comme objet d'étude et qu'il devient possible de le situer dans son contexte intellectuel tout en évoquant la pertinence de son étude aujourd'hui : faire une l'étude de l'utopie socialiste, ce n'est pas faire l'étude d'une lubie d'un temps révolu, mais bien se lancer dans un travail visant à tirer du relatif oubli une sensibilité théorique qui, par son originalité et son acuité, a marqué le 19<sup>e</sup> siècle tout en supposant, de manière subtile et souvent incomprise, un rapport particulier au politique.

Louis Reybaud (1799-1879) est l'une des principales figures de l'économie libérale française au 19<sup>e</sup> siècle. Écrivain, économiste et homme politique, il rédige en 1842-43 un traité visant à contester les thèses socialistes alors en vogue. Dans son *Études sur les réformateurs ou socialistes modernes*, il consacre une attention particulière à l'idée d'utopie afin d'en démontrer les erreurs et le danger. Ce danger est bien réel et présent à l'esprit de

---

<sup>46</sup> « En vérité, il faut remonter loin en amont pour comprendre comment, dans les années 1840, s'est inventée, face à la floraison utopique et contre elle, une haine de l'utopie. À nous de voir comment l'identification plus qu'abusive de l'utopie au totalitarisme est venue se greffer sur un rejet plus ancien. Des ouvrages comme *Études sur les réformateurs ou socialistes modernes* de Louis Reybaud (1843) ou comme *Histoire du communisme* d'Alfred Sudre (1849) sont très révélateurs. Ils sont comme une préface à la répression qui va s'abattre sur l'Insurrection ouvrière de Juin 1848. Sudre déclare, sans vergogne : ' Je pose la plume pour prendre le fusil. ' Pour lui, il s'agit désormais d'anéantir les communistes, cabetistes ou matérialistes. C'est donc dans le climat violent et meurtrier de 1848 que naît la haine de l'utopie. » ABENSOUR, Miguel, « Persistance de l'utopie, entretien avec Miguel Abensour », dans WAHNICH, Sophie, *Vacarme*, n° 53, automne 2010, p. 34.

Reybaud, lui qui voit avec angoisse son siècle prendre au sérieux des idées qu'il croyait relever du fantasme. Si, selon Reybaud, Platon avait su mobiliser de manière responsable et prudente la notion d'utopie en la confinant aux frontières de l'impossible<sup>47</sup>, ses contemporains l'inquiètent en ce qu'ils semblent croire à la réalisation concrète et effective des utopies et de la communauté des biens. Pour Reybaud, cette volonté de réalisation et les turbulences qui peuvent en découler n'ont plus leur raison d'être dans un 19<sup>e</sup> siècle perçu comme ayant réalisé le gros des promesses du libéralisme. Les utopistes posent alors un risque pour l'ensemble de la société et pour l'ordre public en ce que leurs actions pointent vers une dislocation de la cohésion sociale, ce qui ouvre la porte à l'instauration d'une dictature reposant soit sur le maintien de l'ordre, soit sur la volonté des réformateurs d'imposer leur projet de remodelage social.

La critique de l'utopie par Raybaud, qui en fait s'entremêle à sa critique du socialisme, tient de la condamnation morale. En promettant la réalisation sur Terre de la justice et de l'égalité, le socialisme, dans l'esprit de Reybaud, s'étaye sur un mensonge :

« Ce monde, que le christianisme a bien jugé, sera éternellement le siège de la souffrance, et quand on songe qu'aucune classe ne se dérobe à cette loi, que les plus puissants comme les plus humbles lui payent un égal tribut, on s'étonne de voir tant de cerveaux en quête de cette chimère que l'on nomme la perfection absolue. »<sup>48</sup>

Le monde, lieu de l'éternelle souffrance, ne peut être corrigé au moyen d'une conception rigoureuse de l'égalité. Vouloir échapper à la souffrance, donc à la misère et aux injustices, c'est fuir hors du monde et de sa loi, c'est nier l'existence même de ce qui fonde la condition humaine –ce qui, invariablement, ouvre la porte aux pires dérives absolutistes. D'autant plus que la classe ouvrière, toujours selon Reybaud, n'est pas suffisamment mature

<sup>47</sup> REYBAUD, Louis, *Études sur les réformateurs ou socialistes modernes*, Paris, Guillaumin et cie, 1848, p. 72.

<sup>48</sup> *Ibid*, p. 66.

pour suivre le chemin ardu de la réalisation de l'association ou de la fraternité<sup>49</sup>. Les envolées et les exagérations des réformateurs ne se placent pas au niveau réel des classes laborieuses, mais se font de ces dernières une représentation purement imaginaire et idéalisée. Sur ce point, Reybaud est en parfaite continuité avec les préjugés bourgeois de son époque. Pour lui, les ouvriers souffrent des défauts de l'imprévoyance, de l'intempérance et de la turbulence<sup>50</sup>; ce qui les rend certes disponibles à la propagande socialiste, mais les condamne à la minorité morale. En clair, l'utopie socialiste se construirait sans aucun sens des responsabilités tout en créant de fausses attentes auprès des plus pauvres, ce qui ne peut résulter qu'en des désordres et des tumultes. Au lieu d'inciter les ouvriers à l'immodération, les réformateurs devraient plutôt faire l'éloge du travail et du dévouement. En somme, la critique libérale développée par Reybaud fait de l'ambition des réformateurs le pire danger que porte en lui le socialisme en ce qu'il mise sur une chimère –la perfectibilité collective<sup>51</sup>– en lieu et place du devoir individuel.

La seconde forme que prend la critique de l'utopie socialiste est conservatrice, suit de quelques années celle de Reybaud et a comme principal porte-étendard Alfred Sudre (1820-1902). En publiant son *Histoire du communisme* en 1848, quelques mois seulement après la Révolution de Février et les événements de Juin, Sudre se situe dans le sillage de son devancier libéral tout en radicalisant ses analyses. En raison même des tumultes révolutionnaires qui motivèrent à la publication de son ouvrage, Sudre ne se contente pas de mener une bataille théorique contre l'esprit utopique et le socialisme, il en appelle

---

<sup>49</sup> *Ibid*, p. 34.

<sup>50</sup> *ibid*, p. 39. Le jugement de Reybaud rejoint l'amalgame analysé par Louis Chevalier, soit l'identification des classes laborieuses aux classes dangereuses. CHEVALIER, Louis, *Classes dangereuses et classes dangereuses à Paris pendant la première moitié du XIXe siècle*, Paris, Perrin, 2007, 566 pages.

<sup>51</sup> *Ibid*, p. 7.

ouvertement à leur répression. Il met d'abord de l'avant, un peu à la manière de Reybaud, une dénonciation morale de la « funeste influence »<sup>52</sup> des thèses socialistes tout en condamnant une partie de l'élite intellectuelle française qui, soit par complaisance soit par imprudence, a longtemps refusé de prendre cette menace contre l'ordre au sérieux. Si, comme le prétend Sudre, de la Restauration à Février, les socialistes ont avancé à visage couvert, masquant leurs réelles intentions afin d'amadouer l'opinion, la radicalisation des revendications populaires post-Février laisse voir selon lui le fondement destructeur de ces thèses qui s'attaquent aux bases mêmes du monde civilisé. En ce sens, la répression sanglante du mouvement insurrectionnel qui éclata lors des journées de Juin (soulèvement populaire qui visait à donner une existence concrète à l'idée de République démocratique et sociale) est assimilée par Sudre à une réaction de bon sens de la Nation qui, face au danger, a enfin ouvert les yeux : « Le bon sens public ne s'est donc pas trompé, lorsqu'il a résumé dans un cri de réprobation contre le communisme l'horreur que lui inspirent les partis extrêmes qui, par des excitations forcenées, poussent au bouleversement de l'ordre social. »<sup>53</sup> Comme le socialisme et le communisme alimentent en sous-main toutes les activités subversives, leur répression n'est pas seulement justifiée, elle est moralement nécessaire.

La critique conservatrice développée par Sudre se détache de celle de Reybaud non seulement en raison d'un appel franc à la répression –différence qui s'explique aussi par le contexte sociopolitique dans lequel écrit Sudre–, mais également en raison d'une défense explicite des structures de la société bourgeoise de son époque<sup>54</sup>. Le meilleur garant de

---

<sup>52</sup> SUDRE, Alfred, *Histoire du communisme ou réfutation historique des utopies socialistes*, Paris, Guillaumin et cie, 1856, p. VI.

<sup>53</sup> *Ibid*, p. 4.

<sup>54</sup> Les réflexions de Mannheim sur l'idée conservatrice, qu'il inclue dans son étude de la conscience utopique, me semblent éclairantes : « En soi et pour soi, la conscience conservatrice est inapte à la théorie, ce qui renvoie au fait que, tant qu'ils adhèrent au donné ambiant, les hommes n'en font pas un objet de réflexion

l'intérêt national, du bien commun et de la prospérité ne réside pas dans un plan imaginé par un rêveur projetant « sa propre médiocrité » sur l'ensemble de la société, mais plutôt dans l'alliance du plus grand nombre avec les citoyens les plus fortunés :

« Or, qu'on le sache bien, ce n'est que par l'épargne et les combinaisons intelligentes de ceux dont les revenus dépassent les besoins que le capital peut s'augmenter et recevoir le plus utile emploi. Leur intérêt personnel est le seul stimulant qui détermine la formation des capitaux, la seule garantie contre leur infructueuse dissipation. »<sup>55</sup>

Pour Sudre, nul doute que les utopies socialistes ou le communisme pèchent vis-à-vis de leur principal objectif (la recherche de l'intérêt général). On le voit, la posture conservatrice adopte d'une manière radicale les préjugés et les intérêts bourgeois ; contrairement à Reybaud qui demeure attaché à une conception libérale de la France qui émerge des décombres de l'Ancien Régime, Sudre choisit une perspective purement conservatrice : le monde est tel qu'il doit être et ne doit pas laisser d'espace d'expression à l'idée, qu'il juge « criminelle », de perfectibilité. Alors que Reybaud valorise une éducation des classes ouvrières afin que celles-ci développent une morale du travail et ainsi s'éloignent des thèses subversives, Sudre ne fonde aucun espoir en ce sens et affirme que seule la nécessité peut mener ouvriers et ouvrières à jouer leur rôle dans le monde industriel<sup>56</sup>.

L'élément qui unit les utopistes les uns aux autres serait donc littéralement un refus de la réalité, exposant les esprits crédules des masses laborieuses aux pires influences<sup>57</sup>. En clair, la critique conservatrice de l'utopie développée par Sudre met en garde ses contemporains contre les risques de désintégration de la civilisation. Mettre en œuvre l'idée

---

théorique. À ces niveaux de l'être, leur environnement leur inspire plutôt le sentiment de s'intégrer à l'ordre du monde – il n'a donc rien de problématique. » Dans MANNHEIM, *op. cit.*, p. 188.

<sup>55</sup> SUDRE, *op. cit.*, p. 155.

<sup>56</sup> *Ibid*, p. 162.

<sup>57</sup> *Ibid*, p. 396.

d'égalité sur laquelle l'utopie s'appuie reviendrait en fait au sacrifice de la liberté, à la destruction des conditions d'accroissement de la richesse et à la suppression de la famille et de la propriété<sup>58</sup>. L'utopie, une fois passée du monde littéraire à celui de l'action politique aurait comme conséquence « [l]'anéantissement de la personnalité humaine, [la] suppression de la poésie, des arts et des hautes spéculations, despotisme abrutissant, promiscuité : voilà le développement de la formule du communisme, voilà le dernier mot des utopies. »<sup>59</sup>

La troisième critique adressée à l'utopie au 19<sup>e</sup> siècle se démarque nettement des deux précédentes. Loin d'être une condamnation de l'utopie en raison de la menace qu'elle ferait peser sur la société ou encore en raison de son manque de modération, la critique formulée par Marx et Engels vise plutôt à dévaloriser l'utopie comme forme adéquate de théorisation des dynamiques de transformation sociale. Pour les deux auteurs du *Manifeste du parti communiste*, les utopistes ont certes participé activement à l'éclosion d'un savoir critique sur la société, mais ont été incapables de saisir dans sa radicalité la profondeur des mutations introduites par l'industrialisation et l'essor de l'économie de marché. Tout en reconnaissant un génie propre aux utopistes, qui ont été les premiers à repérer, dans le capitalisme, une dynamique d'aliénation de mécanismes surplombants<sup>60</sup>, Marx critique leur doctrinarisme et leur sectarisme qui, selon lui, les condamnent à rester « à des propositions et à une science partielles »<sup>61</sup>. En fait, la critique initiale de Marx vise essentiellement à mettre en lumière le défaut de radicalisme des utopistes, accusés « de ne pas aller jusqu'à la science révolutionnaire comprise comme mise en forme de la *praxis*. »<sup>62</sup> Pour Marx et Engels, les

---

<sup>58</sup> *Ibid*, p. 446-449.

<sup>59</sup> *Ibid*, p. 452.

<sup>60</sup> LABELLE, Gilles, *Un espace agonistique : la floraison utopique du 19<sup>e</sup> siècle*, texte non publié, p. 11.

<sup>61</sup> *Ibid*, p. 12.

<sup>62</sup> *Idem* [les italiques dans la citation sont de l'auteur].

utopistes apparaissent ainsi confinés à une forme embryonnaire du socialisme, à une étape désormais dépassée de l'opposition entre la bourgeoisie et le prolétariat<sup>63</sup>; continuer de se revendiquer de leur enseignement reviendrait à effectuer un repli doctrinaire davantage attaché aux vieilles conceptions des maîtres qu'à « la progression historique du prolétariat. »<sup>64</sup>

Si l'on suit la lecture proposée par Gilles Labelle, la cristallisation de la critique marxiste, qu'on trouve d'abord dans les écrits d'Engels, relève d'une forme de régression dogmatique. La dichotomie utopie-science, érigée en coupure épistémologique rigide, repose en effet sur « l'image d'un système de pensée entièrement clos, où la totalité du réel paraît subsumée sans reste dans le "développement des forces productives" et ce qu'il exige »<sup>65</sup>. Cette critique procède de la systématisation du matérialisme historique qu'opère Engels dans son opuscule *Socialisme utopique et socialisme scientifique*.<sup>66</sup> Engels y schématise, voire fige, ce que serait la « bonne interprétation » de l'œuvre vaste et complexe de Marx, ramenant une pensée vivante, constamment irriguée par le contact avec le réel, à une ritualisation méthodique empruntée présumément aux sciences de la nature. L'invitation lancée par Engels aux socialistes d'opérer une coupure radicale avec les utopistes en se plaçant sur le terrain de la science, rabaisse dès lors l'ensemble du socialisme d'avant Marx au rôle de propédeutique de l'œuvre de ce dernier, tout en dissimulant la filiation utopique qui se retrouve au cœur même de la pensée de Marx<sup>67</sup>.

---

<sup>63</sup> MARX, Karl et ENGELS, Friedrich, *Manifeste du parti communiste*, Paris, Flammarion, 1972, p. 112-115.

<sup>64</sup> *Ibid*, p. 115.

<sup>65</sup> LABELLE, Gilles, *Un espace agonistique : la floraison utopique du 19<sup>e</sup> siècle*, op. cit., p. 17.

<sup>66</sup> ENGELS, Friedrich, *Socialisme utopique et socialisme scientifique*, Paris, Éditions sociales, 1971.

<sup>67</sup> Lire à ce sujet : ABENSOUR, Miguel, « Le communisme critique et les Utopies », dans ABENSOUR, op. cit., 1972, tome 2, p. 185-260.

Ces trois critiques (libérale, conservatrice et marxiste), permettent de délimiter une étude de l'utopie socialiste du 19<sup>e</sup> siècle puisque ses principaux protagonistes ne se sont pas d'eux-mêmes identifiés comme utopistes. Tout en partant d'une définition par la « négative », mon approche vise à saisir quel mode spécifique de conscience politique se trouve enfouie sous le discrédit dont l'utopie est victime. Mon propos n'est donc pas ici d'offrir une histoire générale de l'utopie socialiste, mais plutôt d'œuvrer à une théorisation de la floraison utopique du 19<sup>e</sup> siècle qui permette de comprendre la parenté que les objets philosophiques arrimés à cette floraison ont avec des interrogations propres à la philosophie politique contemporaine. L'utopie, telle qu'elle s'est développée dans l'espace politique français au 19<sup>e</sup> siècle, a été motivée par un désir de compléter les avancées de la Révolution française tout en développant une critique du libéralisme; tenter de comprendre ce moment de floraison, c'est ainsi viser à dégager, au plan conceptuel, des formes de conscience absolument irréductibles à une fantaisie du jeune 19<sup>e</sup> siècle français. Il sera donc question pour moi de retracer une continuité qui ne se laisse pas briser par la coupure instaurée par Marx et Engels entre socialisme utopique et socialisme scientifique, ce qui doit permettre en dernière instance de voir en quoi l'étude et la conceptualisation d'une « philosophie utopique » peut s'avérer riche d'enseignements quand il s'agit de réfléchir aujourd'hui, dans une perspective critique, à des enjeux tels que le rapport à l'État, la division originaire du social, l'inachèvement du « meilleur régime » ou encore le fondement du lien social. Effectuer un retour vers la période de la floraison utopique du 19<sup>e</sup> siècle repose ainsi sur un double questionnement : un premier s'attarde à rechercher la spécificité de l'utopie comme disposition de la conscience à l'ouverture au « tout autre social »; un second vise à établir des ponts entre l'utopie et une conception du politique s'enracinant dans une pensée de la division et de l'auto-institution du social.

### 1.3 L'utopie au 21<sup>e</sup> siècle : archaïsme ou pertinence

Dans la foulée du jugement posé par Marx et « dogmatisé » par Engels, le socialisme utopique n'aurait de valeur qu'à titre de propédeutique. Bien qu'il soit reconnu que la période allant de la Restauration à 1848 en France en soit une de « foisonnement des doctrines et des écoles socialistes »<sup>68</sup>, ce qui est désigné comme le « communisme critico-utopique » est quasiment toujours subsumé dans une exigence essentiellement morale plutôt que comme le produit du mouvement réel de l'histoire ou comme une forme de conscience politique apte à servir la liberté du grand nombre. La coupure de 1848 serait donc fondamentale, le socialisme utopique pré-1848 étant inférieur au socialisme marxiste qui émerge alors<sup>69</sup>. En faire l'étude autrement que pour réaffirmer l'anathème lancé par Engels ou pour déceler les intuitions contenues dans la poussée utopique qui purent être récupérées et développées adéquatement par le socialisme entré dans sa phase de maturité n'aurait donc pas de raison d'être – une telle étude serait peut-être même suspecte en ce qu'elle trahirait en fait une attitude romantique envers un âge d'or idéalisé. Malgré ce jugement qui invite à se détourner de l'utopie, il me semble au contraire urgent de réfléchir sur son legs et sur sa persistance. Depuis la fin de la décennie 1990, le mouvement altermondialiste s'est organisé à partir du slogan « un autre monde est possible », slogan repris depuis par de nombreux mouvements refusant d'accepter l'inévitable uniformisation du monde sous l'effet combiné de la globalisation, du capitalisme financier et du néolibéralisme. Cet appel à un « autre monde possible » ne marque ni une régression ni une simple reprise des thèmes du socialisme pré-1848; il s'agit en fait, selon moi, d'un phénomène plus profond, soit de

---

<sup>68</sup> BRUHAT, Jean, « Le socialisme français de 1815 à 1848 », dans DROZ, Jacques (dir), *Histoire générale du socialisme (tome 1) : Des origines à 1875*, Paris, PUF, 1975, p. 331.

<sup>69</sup> *Ibid*, p. 401.

l'affirmation qu'un autre monde n'est pas simplement possible, mais qu'il est aussi déjà présent, en germes, en celui-ci. Dans cet appel, en effet, s'indique à la fois une critique du monde tel qu'il est (les guerres impérialistes, la marchandisation des rapports sociaux, la domination du secteur financier, etc.) et l'expression d'une espérance. Le contenu utopique, manifeste dans le refus d'un monde injuste associé au désir de justice, peut dès lors conférer une forme et une consistance concrètes à ce qui pourrait paraître, autrement, comme un simple souhait. Comme le relève avec justesse Pierre Macherey,

« l'utopie [...] ne se donne pas à regarder comme une peinture muette sur un tableau, mais elle correspond à un projet dont il ne convient pas de minorer, en même temps que sa constitutive inventivité, la portée active, propre à un effort d'intervention visant, non seulement à interpréter le monde d'où il vient et auquel il se rapporte, mais aussi à le transformer, même si c'est par le biais de constructions imaginaires dont, de toute façon, il serait impossible de se passer. »<sup>70</sup>

L'intérêt porté à l'utopie suppose que l'on prenne au sérieux cet élan et ce dynamisme, cette inventivité qui interroge le monde au nom de ce qui lui manque. Cette préoccupation, loin de tout archaïsme, paraît en fait criante d'actualité à une époque où la société se montre incapable de se penser autrement que comme un agrégat d'individus et semble avoir mis de côté toute nécessité de penser son autodépassement<sup>71</sup>. Le référent utopique peut alors participer à combattre ce qu'Adorno désigne comme l'oubli de la liberté produisant une non-liberté et accomplissant du coup une forclusion sociale « dans une invisible totalité qui ne

---

<sup>70</sup> MACHEREY, Pierre, *De l'Utopie!*, Paris, De l'Incidence Éditeur, 2011, p. 8-9.

<sup>71</sup> « "Le marché est en passe de réussir là où ont échoué les grands empires et les religions fondatrices : fusionner l'ensemble des êtres humains dans une communauté globale." Ce leitmotiv a été scandé sur tous les tons par les croisés de la guerre économique dans les années quatre-vingt et a légitimé la saga des mégaconcentrations sauvages au plus fort du processus de déréglementation et de privatisation. À grand renfort de *global events*, l'histoire a été décrétée close. La croyance dans le triomphe inéluctable du système communiste ayant rendu les armes, le vieil oracle sur la victoire finale du pancapitalisme trouvait enfin son issue. Prospérité se conjuguant avec globalisation, il incomberait désormais aux acteurs de la raison marchande de tirer l'humanité de la crise et de la mener vers les lendemains qui chantent. » MATTELART, Armand, *Histoire de l'utopie planétaire : De la cité prophétique à la société globale*, Paris, La Découverte, 2000, p. 7.

tolère plus de lieu extérieur d'où on pourrait la saisir et la briser. »<sup>72</sup> La persistance de l'utopie aujourd'hui tient en ce sens à la réactualisation et à la revalorisation d'une pensée centrée sur le possible de cette extériorité qui, une fois constituée en raison au moyen des matériaux fournis par la société elle-même, fait bouger les frontières et les possibles de l'espace politico-social. La thèse qui guidera cette étude se fonde donc sur le pari que, au sein du socialisme utopique, se trouvent des matériaux pertinents à la constitution d'une telle revalorisation.

### 1.3.1 Utopie : administration des choses ou élargissement du politique?

L'utopie est comprise ici comme une forme de conscience politique qui participe, depuis Thomas More, au travail sur elles-mêmes des sociétés occidentales du fait qu'elle se structure à même l'ouverture à un « tout autre social ». Plus encore qu'une « manière originale de penser le monde »<sup>73</sup> comme l'entend Abensour, elle est une disposition de l'esprit qui permet de penser le passage du travail intellectuel à l'action. Son originalité réside dans sa propension à miser sur ce qui n'est pas ou encore sur ce qui est à naître, ce qui lui confère une véritable fonction de préfiguration à la fois sociale et prophétique irréductible au fantasme dans lequel ses critiques tentent de la cantonner. En modelant le terme d'utopie, Thomas More, en plus d'inventer un style littéraire destiné à une grande postérité, invente une méthode capable d'appréhender le monde tel qu'il est au moyen d'un regard tendu dialectiquement par le couple refus / désir<sup>74</sup>. Cette méthode, les utopistes du 19<sup>e</sup> siècle la reprendront à leur compte, afin de traduire pratiquement un refus des injustices causées par

---

<sup>72</sup> ADORNO, Theodor W., *Dialectique négative*, Paris, Payot, 1992, p. 332.

<sup>73</sup> ABENSOUR, *op. cit.*, 1972, p. 48 (note 1).

<sup>74</sup> Lire à ce sujet: DILAS-ROCHERIEUX, Yolène, « L'utopie de Thomas More, un nouvel outil politique » dans *L'utopie ou la mémoire du futur : De Thomas More à Lénine, le rêve éternel d'une autre société*, Paris, Robert Laffont, 2000, p. 21-48.

l'essor des structures bourgeoises et le désir de leur dépassement. L'intérêt n'est pas de poser ou de promulguer une utopie éternelle qui, d'époque en époque se répéterait en subissant, dans les marges, des mutations imposées par l'évolution des contextes historiques, mais plutôt de situer un corpus d'auteurs –les socialistes utopiques français du début du 19<sup>e</sup> siècle– au sein d'une trajectoire de pensée qui dynamise leurs œuvres. La tension dialectique du refus et du désir permet d'identifier plus précisément les spécificités de l'utopie socialiste en insistant sur ce qui est refusé et désiré par elle.

Le 19<sup>e</sup> siècle se présente entre autres comme le théâtre d'une association nouvelle, constitutive du socialisme, entre la critique du règne de la bourgeoisie et le projet « [d]'édification d'une société "juste", "idéale", "égalitaire" [...]. »<sup>75</sup> Cette association, indissociable d'un effort de diffusion, utilise le potentiel de propagation du style utopique afin de s'adresser directement aux classes ouvrières. La promesse d'un autre monde s'enracine dans une compréhension concrète de la misère ouvrière tout en proposant d'opérer une transformation du monde industriel afin d'en libérer les potentialités. C'est de cette association que naîtront certains des points de référence qui animeront le camp des défenseurs de la République démocratique et sociale tout au long du siècle, soit

« une bonne, une vraie République, indissociablement démocratique et sociale. Sociale, elle est celle qui doit procurer à tous mieux-être et bonheur. Elle doit être aussi et surtout [...] celle qui réalise la vraie démocratie, participative, qui assure réellement les intérêts et les droits des gouvernés avec et, s'il le faut, contre leurs gouvernants. »<sup>76</sup>

La vraie démocratie, l'exigence de justice et d'égalité, le mieux-être et le bonheur : tous des éléments qui, chez les utopistes à l'étude ici, structurent tant le travail de critique du monde existant que la prédiction concernant celui à venir. Un effort de réflexion prenant

<sup>75</sup> PAQUOT, Thierry, *Utopies et utopistes*, Paris, La Découverte, 2007, p. 7.

<sup>76</sup> ROUGERIE, Jacques, *Paris Libre: 1871*, Paris, Éditions du Seuil, 1971, p. XI.

racine dans l'exploration du corpus utopique socialiste consiste, ultimement, en une entreprise mue par la volonté de saisir de quelle manière s'est articulée et déployée, au 19<sup>e</sup> siècle, cette disposition particulière de la conscience utopique à l'ouverture et à la recherche de ce qui manque au monde existant.

J'ai résumé préalablement les trois principales critiques adressées à l'utopie. La critique libérale qui rejette l'idée de communauté que sous-tend l'utopie, la critique conservatrice qui associe crime et utopie et, finalement, la critique marxiste qui voit dans l'esprit utopique une forme archaïque incapable de tenir ensemble exigence théorique et *praxis* révolutionnaire. À cela, il faut ajouter un quatrième axe de critique, davantage politique celui-là. L'expression utopique, au travers ses plans et modèles de sociétés futures réalisant dans la durée la jonction entre harmonie collective et développement du plein potentiel de chaque individu, a pu être analysée comme s'inscrivant dans une dynamique de rétrécissement du politique, ramené à l'administration. L'utopie advenue, purgée des conflits et des incertitudes du politique, laisserait entrevoir selon cette critique une société pacifiée et libérée de l'indétermination, correspondant à l'« administration des choses » annoncée par Saint-Simon. En ce sens, l'utopie serait foncièrement antipolitique. Les différentes critiques, tant libérale, conservatrice que marxiste, gagnent dès lors en substance : l'utopie serait condamnée à n'être qu'un rêve impossible non seulement en raison d'une conception erronée de la communauté ou en raison des ressorts criminels qu'elle doit mettre en branle pour se réaliser, mais plus fondamentalement parce qu'elle se place, d'entrée de jeu, sur un terrain

qui assèche toute compréhension des réalités du politique au profit du calme plat et ennuyeux d'un monde qui ne connaît ni conflit et ni perturbation.<sup>77</sup>

Cette quatrième critique découle notamment des travaux de Pierre Rosanvallon sur la citoyenneté et la démocratie moderne. Elle relève selon moi d'une compréhension rigide de l'utopie qui met trop l'accent sur son caractère programmatique (les plans et les modèles de sociétés futures), ce qui rend invisible les effets d'émancipation de l'écriture utopique. Ainsi, les descriptions des sociétés utopiques n'auraient pas d'autres significations que celle qui est directement donnée à voir, soit une proposition d'organisation d'un monde idéal. Ce faisant, cette critique s'appuie, au moins en partie, sur l'oubli du foyer fondamental de la pensée utopique, la présence-absence (*u-topos* et *eu-topos*) qui renvoie tout à la fois à l'utopie comme forme de conscience politique et au travail d'écriture des utopistes. Suivant Rosanvallon, c'est le lien entre démocratie et utopie qui pose ici problème, cette dernière étant présentée comme incapable de se situer dans le cadre démocratique sans le nier en raison même de ses tentatives de catégorisation fixe et de règlement définitif. À l'opposé, la

---

<sup>77</sup> Une variante de cette critique tient à l'impression qui se dégage de l'utopie d'une société non seulement purgée de ses tensions internes, mais aussi débarrassée de la capacité individuelle d'entreprendre : « Ainsi, ce que l'on voit si souvent comme l'ennui utopique correspond à un retrait de la *cathexis* de ce que j'ai cessé de percevoir comme "mes propres" projets ou "ma propre" vie quotidienne. Mais c'est aussi en ce sens que la dépersonnalisation devient un élément fondamental ou constitutif de l'utopie. » JAMESON, Fredric, *Archéologies du futur : Le désir nommé utopie*, Paris, Max Milo Édition, 2007, p. 179. Thomas More dans *l'Utopie* a succinctement développé cette critique lorsque, à la fin du livre 1, il interroge Raphaël Hythlodée sur la paresse qui doit frapper le peuple utopien en raison de la mise en commun des biens : « Mais, dis-je, il me semble au contraire impossible d'imaginer une vie satisfaisante là où les biens seraient mis en commun. Comment procurer les subsistances nécessaires lorsque n'importe qui peut se dérober au travail, car personne n'est pressé par le besoin et chacun peut se reposer paresseusement sur le zèle des autres ? » MORE, *op. cit.*, p. 131. Finalement, Brigitte Munier identifie également l'ennui en utopie comme le principal élément qui, ultimement, aide à comprendre comment le désir utopique peut se transformer en absolutisme : « [Las], l'utopie en acte n'est qu'une société oppressive attachée à détruire l'individu par des moyens psychologiques (comme la propagande), chimiques et/ou biologiques, tel l'eugénisme. Le rêve utopique du bonheur collectif suppose la répression de la nature humaine et aboutit à une société purement rationnelle, concentrationnaire et sans fin autre qu'elle-même. » MUNIER, Brigitte, « À l'ombre de l'utopie : la contre-utopie et la dystopie », dans LETONTURIER, Éric, *op. cit.*, p. 125.

démocratie étant ici comprise comme régime qui reprend en lui-même la nature indéterminée du politique.

« Bien loin de correspondre à une simple indétermination pratique des voies de sa mise en œuvre, le sens flottant du mot démocratie participe plus fondamentalement de son essence. Il évoque un type de régime qui n'a cessé de résister à une catégorisation indiscutable. C'est de là que procède d'ailleurs la particularité du désenchantement qui sous-tend son histoire. [...] Il faut partir de ce fait pour comprendre la démocratie : en elle s'enchevêtrent l'histoire d'un désenchantement et l'histoire d'une indétermination. »<sup>78</sup>

La complexité de la démocratie, le fait que réside en elle désenchantement et indétermination, la rendrait alors contraire à l'esprit utopique comprise comme tentative de fixer le futur. La démocratie serait, toujours selon Rosanvallon, traversée par une série d'expressions et d'expériences de la dualité : une première dualité propre à l'idée moderne d'émancipation, qui procède d'une rencontre non synchronique entre l'aspiration à l'autonomie des individus et la participation à l'exercice du pouvoir collectif<sup>79</sup>; une seconde, située au cœur même de l'idée de représentation, qui n'incarne que de manière imparfaite un projet politique ou encore le meilleur régime<sup>80</sup>; une troisième dualité tenant au tiraillement entre la peur de la tyrannie de la majorité et la crainte de voir se constituer une nouvelle aristocratie en lieu et place de la représentation populaire<sup>81</sup>; et, finalement, une dernière dualité repose sur le contraste entre une expérience durable du désenchantement et la prégnance de la division sociale, associée à une perplexité sur la nature et le sens de l'émancipation<sup>82</sup>.

---

<sup>78</sup> ROSANVALLON, Pierre, *La démocratie inachevée*, Paris, Gallimard, 2000, p. 12-13.

<sup>79</sup> *Ibid*, p. 14.

<sup>80</sup> *Ibid*, p. 15-17.

<sup>81</sup> *Ibid*, p. 30-31.

<sup>82</sup> *Ibid*, p.32.

Rosanvallon, dans le sillage de la pensée politique post-totalitaire française, invite à penser le politique en insistant sur l'indétermination : il faudrait non pas tenter d'en résoudre les énigmes, mais plutôt s'y installer durablement.<sup>83</sup> On comprendra dans ce contexte que le défaut de l'utopie, en définitive, consisterait à refuser ce séjour. Pour Rosanvallon, l'utopie pointe vers une sortie du politique similaire au libéralisme capacitaire que prôna, sous la monarchie de Juillet, François Guizot<sup>84</sup>. Ce courant politique qui met de l'avant la doctrine des « capacités » censée fournir un nouveau principe régulateur de la structure sociale<sup>85</sup>, se donne essentiellement comme objectif de clore la Révolution –et donc de fermer cette brèche dans laquelle renaît inlassablement la question politique–, tout en fondant une politique jugée rationnelle, prélude à l'instauration d'un pouvoir de type technocratique. Le principe capacitaire se résume ainsi : centraliser et concentrer toute la raison disponible dans la société, afin de constituer le meilleur des gouvernements. Il y a là, pour Rosanvallon, quelque chose comme l'expression d'une utopie des 18<sup>e</sup> et 19<sup>e</sup> siècles qui rejaille sur l'œuvre des socialistes de cette époque : « penser que la politique pouvait se limiter à une pure gestion de l'espace public; croire que la société pouvait exorciser et expulser le travail de l'imagination et de l'égalité, les hommes n'ayant plus entre eux que de simples liens fonctionnels. »<sup>86</sup> Si le 19<sup>e</sup> siècle voit effectivement s'opérer la jonction de l'utopie et du socialisme, une nouvelle forme d'association serait donc également repérable, soit celle de

---

<sup>83</sup> À ce sujet, il convient de rappeler la critique élaborée par Michèle Riot-Sarcey pour qui l'histoire de la démocratie et de la citoyenneté avancée par Rosanvallon est aveugle aux incertitudes des acteurs de l'époque et donc aux autres possibilités ou compromis institutionnels que cette époque aurait pu produire : « en suivant le déroulement visible de l'extension de la citoyenneté sans interroger la création du citoyen, il ne fait que reproduire un mode de penser en le légitimant. Il postule la continuité de l'idée qui triomphe. Ce processus évacue, de fait, les acteurs sociaux, conçus comme des instruments des idées et des agents de passage entièrement dominés par le fait qui s'impose. » RIOT-SARCEY, *op. cit.*, 1998, p. 15.

<sup>84</sup> ROSANVALLON, Pierre, *Le moment Guizot*, Paris, Gallimard, 1985, 414 pages.

<sup>85</sup> ROSANVALLON, Pierre, *Le Sacre du citoyen: Histoire du suffrage universel en France*, Paris, Gallimard, 1992, p.303.

<sup>86</sup> *Ibid*, p. 326.

l'utopie et de la technocratie. C'est cette association qui se doit d'être revisitée, sans pour autant nier le lien de filiation qui peut être établi entre la tradition utopiste telle qu'elle s'est développée au 19<sup>e</sup> siècle et la tendance propre à la modernité occidentale d'opérer un recouvrement de la complexité du politique par une prise en charge technocratique du social. Il s'agit pour moi de dégager ce que cette filiation tend à gommer, soit l'autre côté des utopies socialistes, plus proprement utopique celui-là, si je puis dire, que je désigne comme leur propension à l'ouverture.

### 1.3.2 Utopie et repli dogmatique

Si la critique développée par Pierre Rosanvallon insiste sur l'idée d'un rétrécissement politique consubstantiel au référent utopique, un second volet de cette même critique est repérable dans l'analyse qu'offre Paul Bénichou dans *Le temps des prophètes*. Bénichou approfondit l'association entre utopie et technocratie : l'utopie, dans son acceptation socialiste –donc au moment où elle se confond avec les premiers balbutiements de l'étude sociologique–, se construit en prenant les traits d'une pseudoscience. Les utopistes du premier 19<sup>e</sup> siècle cherchent, et en ce sens ils sont les continuateurs de leurs prédécesseurs du 18<sup>e</sup> siècle, à constituer en objet de science le mouvement unique réputé présider aux destinées du genre humain.<sup>87</sup> Or, Bénichou indique qu'une fois transposé dans le jeu politique réel, cet objet de science nouvellement constitué devra fatalement produire un nouveau dogmatisme :

« [L]e projet souffrait d'un vice profond : non seulement un savoir purement positif ne saurait impliquer nulle injonction d'idéal, mais encore, si l'on prétend lui attribuer cette vertu, ce ne peut être qu'en le revêtant d'une autorité irrationnelle, semblable à celle des dogmes religieux, et non moins soustraite à

<sup>87</sup> BÉNICHOU, Paul, « Le temps des prophètes : Doctrines de l'âge romantique », dans *Romantisme français 1*, Paris, Quarto-Gallimard, 2004, p. 657.

la discussion : de sorte qu'une prétendue synthèse moderne aboutit en fait à condamner la liberté critique. »<sup>88</sup>

Une contradiction majeure, suivant Bénichou, résiderait donc au cœur de l'utopie socialiste en raison de ses prétentions à se fonder sur l'observation scientifique du social : si la science doit s'instituer en savoir absolu afin de prendre en charge la part d'irrationnel contenu dans la vie sociale et si cette science doit immanquablement tracer la voie vers la construction d'un monde plus juste, elle se mute alors non pas en substitut de la foi religieuse, mais directement en nouvelle foi, incontestable par définition. C'est alors qu'intervient le repli dogmatique de l'utopie, qui l'amène à se constituer en église et à se doter conséquemment d'un clergé. Ce repli implique que la prétention scientiste de l'utopie comprend, dans son passage à l'effectivité, des éléments qui ne peuvent faire autrement que de saper toute possibilité de constitution d'un savoir scientifique. La condamnation de l'esprit critique ne serait dès lors que l'une des manifestations de « l'esprit d'intolérance qui est dans la logique de l'Utopie »<sup>89</sup>.

Sans anticiper sur les développements à venir, il me semble que la compréhension de l'utopie comme « pastiche » tel que le propose Raymond Ruyer peut contribuer à poser les jalons d'une critique de cette association de l'utopie et du dogmatisme. Ici, il n'est pas vraiment de mon propos de réfuter Bénichou; car ce dernier, non sans raison, repère les pièges de « l'utopie modèle »<sup>90</sup> –cette utilisation de l'utopie qui fait d'elle le plan parfait que l'on doit suivre afin d'arriver par des méthodes non violentes au socialisme– et il ne fait pas de doute que ce versant de l'utopie peut effectivement receler des aspects rigides,

---

<sup>88</sup> *Ibid*, p. 655.

<sup>89</sup> *Ibid*, p. 667.

<sup>90</sup> Abensour utilise la dénomination « d'utopie modèle » pour référer à la relation verticale qui existe dans l'idée de concevoir le plan parfait de l'avenir, le modèle ne pouvant venir que d'un inventeur unique qui anticipe un système de répartition des places apte à résoudre tous les problèmes actuels de la société. Lire entre autres : ABENSOUR, *op. cit.*, 1972, p. 86-90.

dogmatiques, en ce qu'il prétend détenir les clés du monde à venir. Le pastiche, à l'inverse, invite plutôt à l'exploration des possibles latéraux :

« Il étend le champ de l'expérience mentale dans des domaines où l'expérience mentale stricte et rigoureuse serait impossible : dans le domaine de l'art, de la littérature et de l'histoire. L'événement historique réel ou l'œuvre réelle suggèrent eux-mêmes l'œuvre ou l'événement latéral, imaginaire, en le guidant. »<sup>91</sup>

Sans faire mienne entièrement cette conception, en raison notamment de la relativisation radicale du contenu des utopies qu'elle implique, celle-ci permet, à ce stade de l'exposé, de préciser certains enjeux. Pour les mêmes raisons qui font que l'utopie socialiste ne peut être ramenée à une anticipation du totalitarisme ou au fantasme d'une prise en charge entière de la société par un appareil technocratique bienveillant, la réduction de l'utopie à un dogme idéologique revient, à mon sens, à simplement ignorer le rôle qu'elle joue dans l'exploration des possibilités égalitaires, mais non réalisées, dans un ordre social donné.

---

<sup>91</sup> RUYER, op.cit., p. 120.

## Chapitre 2 : Saint-Simon, positivité, histoire et conflit : éléments d'une critique du libéralisme

*L'idéal qui perce [...] avec l'affirmation du socialisme, c'est que le tout de la société soit l'affaire de tous.*

– *Bruno Karsenti et Cyril Lemieux, Sociologie et socialisme*

Inclure Saint-Simon dans une discussion sur la liberté politique qui prend la forme d'un « contre l'État », ne va pas de soi. Père de la technocratie pour les uns, fondateur d'église pour les autres, il n'y a pas d'évidence *a priori* d'une telle entreprise<sup>92</sup>. Pourtant, il me semble qu'une telle proposition de lecture est tout autant possible qu'essentielle : voir en quoi le penseur du « Conseil de Newton » et du conflit entre producteurs et oisifs peut être mobilisé au sein d'une discussion sur la liberté politique permet d'enrichir et de complexifier le regard porté sur le socialisme et sur son rapport à l'État. Il s'agit, en définitive, de détacher Saint-Simon de son statut de précurseur (soit du pouvoir des technocrates ou de la lecture marxienne du conflit entre les classes) pour mieux le situer dans une trajectoire du socialisme associationniste.

Le défi ici consistera à développer une lecture de Saint-Simon qui allie une préoccupation pour la liberté politique à une démarche utopique dans un procès de dévitalisation autant des formes de l'ordre établi que des formes à venir du socialisme. Dit sommairement, ce chapitre s'attardera à dégager Saint-Simon d'une lecture strictement managériale et technocratique afin de repérer dans son œuvre au contraire une disposition à l'ouverture. D'un côté, il sera avancé qu'il a développé une pensée propice à la liberté

---

<sup>92</sup> À tout le moins en comparaison du travail présenté dans le prochain chapitre, qui porte sur Fourier, qui, lui, se prête à l'exercice sans grande controverse.

politique en ce qu'il invite à soumettre tout ordre à l'impératif de satisfaction des besoins et à l'amélioration des conditions physiques et morales du grand nombre. Cet impératif sera associé à la liberté politique parce qu'il impose une réévaluation constante de ces besoins et, conséquemment, des moyens collectifs de les satisfaire, ce qui ouvre alors un espace pour la saisie critique de la société. D'un autre côté, cette disposition se veut également utopique en ce qu'elle institue une impulsion à la dévitalisation de l'ordre établi qui n'est pas destinée à se résorber. Par l'articulation de ces deux éléments, il sera alors possible d'inclure Saint-Simon dans une discussion sur le « contre l'État », notamment en raison de son insistance à interroger les thèmes de la coopération et de l'association.

En fait, comme il en a déjà été fait mention, la richesse de l'œuvre de Saint-Simon ne tient pas au fait qu'il est possible de trouver en lui le fondateur ou l'inspirateur de ceci ou de cela –du positivisme en passant par l'Union européenne ou encore la communication par réseaux–, mais tient plutôt au fait qu'il illustre au mieux la complexité des époques de transition. Le point de départ de la présente étude est celui-ci : se pencher sur Saint-Simon, sur son œuvre, c'est avant tout œuvrer à comprendre les périodes d'incertitude, de coexistence entre l'ancien et le nouveau, bref à comprendre les temps de crise. S'il a vécu à une époque de chevauchement entre le monde moderne et l'Ancien Régime, entre une économie basée sur l'atelier et l'agriculture et une économie industrielle et capitaliste, tenter de comprendre le mode de pensée qu'il a développé dans l'urgence de la crise peut contribuer à éclairer notre propre temps qui, à bien des égards, est également traversé par le sentiment que le monde qui nous entoure tombe en ruine.

Quelques mots, avant de débiter, sur l'homme Saint-Simon. Celui-ci incarne, à bien des égards, ce motif du chevauchement, de l'entre-deux. C'est qu'il est d'abord un homme

du vieux monde, issu de l'aristocratie et habité d'un désir débordant de marquer son temps, de réaliser quelque chose de grand afin de faire tenir ensemble la nécessité « d'agir lorsque l'on appartient à une petite noblesse de province aux moyens limités, et que l'on doit cependant "tenir son rang" [...] et [les] rêves de grandeur devenus partie intégrante du patrimoine familial. »<sup>93</sup> Dans l'esprit du comte de Saint-Simon qui, dès sa jeunesse, du moins selon la légende saint-simonienne, est réveillé tous les matins par un domestique lui glissant à l'oreille un prescriptif « Levez-vous, Monsieur le Comte, vous avez de grandes choses à faire », le lien est prestement noué : il doit réaliser les ascensions les plus audacieuses vers les plus hauts sommets. Bien qu'il ne soit pas au départ question de science ou de découverte des mécanismes de l'histoire, il ne faut pas douter que l'ambition philosophique de Saint-Simon fut nourrie « d'un haut rêve aristocratique et seigneurial »<sup>94</sup>, d'une estime démesurée de sa propre personne et du sentiment de devoir se montrer à la hauteur de sa lignée. Descendant du duc de Saint-Simon, mémorialiste célèbre de la cour de Louis XIV et, toujours selon la légende, pouvant même faire remonter son arbre généalogique jusqu'à Charlemagne, il n'est pas surprenant de constater que « la passion de la gloire qui habita le jeune Saint-Simon ne devait [...] jamais le quitter. »<sup>95</sup> Dans son esprit, aucun doute n'est possible, il est destiné à réaliser de grandes choses; il ne sera donc pas surprenant de le voir, au plus fort de sa quête, imperméable aux échecs et au doute.

Né en 1760, ce fils de l'aristocratie est donc dans la fleur de l'âge quand survient la Révolution française. Sans entrer dans les détails de ses agissements durant la décennie révolutionnaire, il faut relever que ses rêves de grandeur trouvent un premier expédient dans

---

<sup>93</sup> PÉTRÉ-GRENOUILLEAU, Olivier, *Saint-Simon, l'utopie ou la raison en actes*, Paris, Payot, 2001, p. 55.

<sup>94</sup> *Idem.*

<sup>95</sup> *Idem.*

la spéculation sur les biens nationaux, ce qui lui permet de s'enrichir considérablement.<sup>96</sup> Saint-Simon aura beau jeu d'expliquer *a posteriori* que cet appétit pour l'argent était avant tout motivé par la volonté de se donner les moyens de songer « à la nouvelle maison qu'habitera le monde »<sup>97</sup> après l'écroulement de l'édifice monarchique. Mais plus prosaïquement, cet épisode semble surtout révéler l'ambition d'un jeune homme qui saute sur l'occasion de faire fortune afin d'accéder au niveau de vie auquel il considérait avoir droit. De même, les histoires entourant son « baptême républicain » et l'abandon de sa particule nobiliaire paraissent surtout relever de stratégies visant à le mettre à l'abri de la terreur<sup>98</sup> plutôt que d'actes d'un noble ayant des affinités avec les sans-culottes. À l'époque du Directoire, on le voit même fréquenter le cercle des intimes de Paul Barras<sup>99</sup>. À bien des égards, c'est à titre de parvenu que Saint-Simon fit ses premiers pas sur le chemin de la gloire personnelle. La carrière des idées devait venir plus tard, après qu'il ait « d'abord bien vécu »<sup>100</sup>.

Il ne faut donc pas se laisser prendre par le « mythe Saint-Simon », voulant qu'il ait été aristocrate repentant et, dès le début de sa vie adulte, consciemment gagné au projet de réorganisation sociale. Lorsqu'il explique qu'il désirait, pendant la période post-révolutionnaire, accroître ses richesses dans le but de se donner les moyens « d'organiser un grand établissement d'industrie [et pour] fonder une école scientifique de perfectionnement »<sup>101</sup>, on ne peut douter de sa sincérité; mais il ne faut pas non plus perdre de vue que ces paroles prononcées durant les dernières années de l'Empire sont celles d'un

---

<sup>96</sup> CHARLETY, Sébastien, *Histoire du saint-simonisme*, Genève, Paris, Denoël-Gonthier, 1964, p. 9.

<sup>97</sup> *Idem*.

<sup>98</sup> PÉTRÉ-GRENOUILLEAU, *op. cit.*, p. 75-79.

<sup>99</sup> Barras fut membre du Directoire de 1795 jusqu'au coup d'État du 18 Brumaire. *Ibid*, p. 99.

<sup>100</sup> *Ibid*, p. 110.

<sup>101</sup> Cité dans DESANTI, Dominique, *Les socialistes de l'utopie*, Paris, Payot, 1970, p. 58.

homme qui a déjà changé de perspectives et œuvre maintenant à asseoir son statut de réformateur social. C'est en fait qu'au tournant du siècle que le projet scientifique devient la voie choisie par Saint-Simon afin de concrétiser son goût pour la gloire :

« Saint-Simon rêve de gloire depuis toujours. Son éducation, sa sensibilité aux Lumières, ses contacts et les hasards de la vie lui ont peu à peu fait prendre conscience d'un fait déterminant pour la suite de sa vie : il est désormais sûr qu'il pourra recueillir la gloire légitimement, en se montrant utile à la société, et donc en vivant en "philosophe". Dorénavant, il ne prétendra plus être utile à l'humanité en essayant de s'enrichir et en espérant que d'autres profitent des retombées de son activité. Ce qu'il souhaite, à partir de 1802, c'est guider l'humanité vers son destin. Pour lui, la fête est finie, mais il est libre et a découvert sa voie. Il estime que c'est en œuvrant pour l'humanité qu'il pourra être pleinement lui-même. »<sup>102</sup>

Avec l'aide de ses disciples, Saint-Simon s'acharne dans ses dernières années à effacer les traces de sa conversion relativement tardive à la réforme sociale ou, à tout le moins, à justifier les actes des premières années de sa vie adulte en fonction des objectifs qu'il s'est donnée plus tard. Une des marques les plus importantes de cette tentative de justification après les faits tient dans la description que fait Saint-Simon lui-même de son parcours. On le voit découper son existence en quatre phases qui, selon ses dires, auraient été préméditées dès le début : premièrement, durant l'âge de vigueur, il mène la vie la plus originale et la plus active possible; deuxièmement, il s'informe de toutes les connaissances et de toutes les pratiques; troisièmement, il parcourt les différentes classes de la société et occupe de multiples positions afin de multiplier ses expériences et de se créer un réseau de relations; et quatrièmement, il fait la synthèse, dans sa vieillesse, de ses différentes observations<sup>103</sup>.

Saint-Simon est, de par sa naissance, un homme de l'Ancien Régime qui, comme plusieurs de sa génération, ne fut cependant pas hostile au principe de la Révolution en ce qu'il y voyait le prolongement et l'application des idéaux des Lumières. Cela dit, son

<sup>102</sup> PÉTRÉ-GRENOUILLEAU, *op. cit.*, p. 160.

<sup>103</sup> CHARLETY, *op. cit.*, p. 14.

adhésion aux idées de réforme sociale au bénéfice de « la classe la plus nombreuse et la plus pauvre » ne relève pas pour autant de l'adhésion spontanée. En fait, la vie de Saint-Simon peut être comprise comme une manifestation éclatante de ce qu'on peut qualifier de période de transition : ayant vécu à une période alliant troubles et profondes mutations, son cheminement se distingue par une évolution qui l'amène à jeter les bases, dans sa maturité, d'une théorie du mouvement historique.

« Inscrite à la charnière de deux siècles, l'œuvre entière de Saint-Simon hérite des Lumières et annonce le XIXe siècle. [...] Œuvre-carrefour, charnière ou transition, elle marque un passage entre deux siècles et, peut-être, entre deux visions du monde, d'autant qu'elle intervient en un temps complexe, où s'entremêlent révolution scientifique et technique, révolution politique et révolution industrielle. »<sup>104</sup>

Le Saint-Simon qui m'intéresse est celui de la maturité –bien que ce terme soit quelque peu déplacé considérant que, du point de vue de sa carrière philosophique, un « jeune » Saint-Simon n'existe pas vraiment<sup>105</sup>–, celui qui, dans l'expérience d'une pensée marquée par son temps, étudie avec attention le caractère conflictuel de l'histoire des sociétés humaines en insistant sur le fond contradictoire de tout phénomène, de manière à faire voir « que la crise dans laquelle se trouve l'esprit humain [...] est commune à tous les peuples éclairés [...] ». »<sup>106</sup> Saint-Simon est animé par un sentiment d'urgence : il faut développer un savoir nouveau qui permette d'envisager une voie de sortie pour les temps troubles que le monde européen traverse.

En ce sens, Saint-Simon est résolument un homme du monde nouveau qui prend forme au début du 19<sup>e</sup> siècle. Devant le problème que pose la rencontre conflictuelle entre les

---

<sup>104</sup> GRANGE, Juliette; MUSSO, Pierre; RÉGNIER, Philippe et YONNET, Frank : « Introduction », dans SAINT-SIMON, *Henri de Saint-Simon : Œuvres complètes*, volume 1, Paris, PUF, 2012, p. 2.

<sup>105</sup> *Ibid*, p. 1.

<sup>106</sup> SAINT-SIMON, *Lettre d'un habitant de Genève à l'humanité & Lettres d'un habitant de Genève à ses contemporains*, Paris, Félix Alcan, 1925, p. 30.

promesses de progrès portées par les Lumières et la Révolution et l'état de décomposition du tissu social au profit de l'anarchie industrielle et commerciale, Saint-Simon croit réaliser sa vocation en formulant un projet qui, sans grand étonnement, reflète l'ambition du personnage : « achever le processus entamé en 1789, faire advenir un nouveau système social [...], établir la paix en Europe, réactualiser le contenu scientifique et moral des croyances communes [et] entreprendre de *laïciser* la religion. »<sup>107</sup> Sans retracer dans le détail le parcours biographique de Saint-Simon, il est difficile de ne pas relever la manière dont il tenta toujours de lier sa recherche aristocratique de gloire avec la réforme sociale qu'il souhaite. Ce n'est rien de moins que l'advenue d'un « bonheur social » véritable, ancré dans une liberté qui soit plus qu'une abstraction et dans une société dont l'histoire est irréductible à un roman de grands événements, qu'il veut et annonce.<sup>108</sup>

L'intuition première du projet de réforme sociale que formule Saint-Simon peut être qualifié de libertaire, en ceci –j'y reviendrai longuement– qu'il s'agit de penser l'association comme institution de rapports égalitaires, horizontaux, entre les êtres. Saint-Simon situe son œuvre sur un plan qui tend à déborder la domination étatique, au profit de la coopération entre producteurs à laquelle il joint un élément de verticalité destiné à refonder l'ordre social sur la base d'une adhésion commune à un nouveau cadre moral –l'industrialisme. Pour procéder, je concentrerai mon attention sur trois éléments en particulier : la compréhension de l'histoire comme déploiement du conflit social plutôt que comme succession d'actes de souveraineté; la définition que Saint-Simon donne du politique, qui est irréductible aux

---

<sup>107</sup> GRANGE, Juliette; MUSSO, Pierre; RÉGNIER, Philippe et YONNET, Frank, *op. cit.*, p. 39.

<sup>108</sup> SAINT-SIMON, « L'Industrie », dans *Henri de Saint-Simon : Œuvres complètes*, volume 2, Paris, PUF, 2012, p. 1444 [sauf mention contraire, toutes les références aux textes de Saint-Simon seront tirés de cette édition].

structures d'État; sa critique du libéralisme et de son incapacité à participer à la reconstruction d'un tissu de liens sociaux.

## 2.1 Naissance d'un savoir nouveau

Au chapitre qui précède, j'ai abordé succinctement la question de la découverte saint-simonienne d'un « matériau nouveau » et de la constitution d'un savoir associé à cette nouveauté. Ce matériau, si j'en synthétise au maximum le contenu, n'est autre que la société et le travail qu'elle opère d'elle-même, sur elle-même, suivant les divisions et les conflits qui la traversent. Pour Saint-Simon, faire naître un savoir nouveau, c'est s'attarder à comprendre les mouvements contradictoires qui font histoire, tout en s'ingéniant à saisir la direction de ces mouvements afin d'agir sur eux de manière à favoriser l'atteinte du bonheur par le plus grand nombre. Il y a là un rapport au politique radicalement nouveau : 1) les conflits sociaux et la production sont placés au centre de la vie politique; 2) la visée de bonheur pour le plus grand nombre rompt avec l'idéal capacitaire alors dominant, qui est remplacé 3) par une perspective de transformation sociale. Interpréter les ponts qui existent entre la recherche du bonheur et l'association industrielle sera l'objet des sections suivantes de ce chapitre. Pour l'instant, il faut débiter en explorant la méthode Saint-Simon, c'est-à-dire sa compréhension de l'évolution historique, ramenée à un produit de la conflictualité; c'est ce qui permettra de comprendre les conditions d'émergence d'une société où l'association des producteurs peut être la règle plutôt que le principe militaire de commandement présidant à l'organisation de la société féodale.

Trois étapes sont nécessaires à l'étude de la méthode Saint-Simon : il faut d'abord se pencher sur l'idée d'observation positive, sur la transposition des règles propres au monde de

la nature au monde social et sur la recherche d'unité qui lui est liée; ensuite, il faut faire porter l'attention sur le développement, parallèlement, d'une science sociale ayant en son centre un principe de division et de conflictualité; enfin, il faut tenter de lier l'idée de positivité et celle de matériau nouveau.

### 2.1.1 Du principe de positivité

Penser la société, voilà la grande affaire de Saint-Simon. Plus qu'un projet académique, il y va du sort d'une humanité embrouillée dans des mythes et dans un mode de construction des connaissances dissocié de la démarche scientifique. Si pour Saint-Simon les sciences de la nature (chimie, biologie, astronomie, etc.) ont fait des avancées indéniables permettant de soulever quelque peu le voile qui jusqu'ici limitait le développement des sociétés, la compréhension des dynamiques et des mécanismes sociaux est restée, de son côté, dans un état d'arriération. Le premier pilier du savoir nouveau que Saint-Simon se sent appelé à développer s'inscrit dès lors dans un combat qu'il entend livrer contre la « métaphysique », c'est-à-dire contre les formes anciennes de connaissance qui ne découlent ni de l'observation, ni d'un processus hypothético-déductif. Saint-Simon s'attaque frontalement à ce qu'il suppose être le mode de connaissance privilégié de son temps<sup>109</sup>, suivant lequel l'idée nous est révélée, de sorte qu'il n'est pas possible d'y accéder par les moyens de la science. Au contraire, pour Saint-Simon, il faut éduquer à la science et non continuer de dire que la vérité, ce produit divin, peut être acquis par les voies de la contemplation. Saint-Simon exprime sa critique à l'aide du cas du « Sauvage de l'Aveyron »,

---

<sup>109</sup> En cette matière Saint-Simon confond certainement ce qui reste des manifestations de modes de pensée qui sont non seulement en retard sur le développement de l'observation positive, mais également en-deçà de l'héritage des Lumières, avec la pensée dominante de son temps. Cette confusion permet de saisir le « filon » polémique de son œuvre qui, dès ses débuts, n'hésite pas à se construire des ennemis taillés sur mesure afin de mieux éclairer le caractère innovateur de son propre travail.

qui a passé le plus clair de sa vie dans le plus parfait isolement<sup>110</sup>. Plus confiant dans les principes de la théologie que dans ceux de l'observation, l'abbé Siccar, aux soins de qui fut confié ledit « sauvage », voulut lui faire avouer quelques vérités sur Dieu, partant du principe que la lumière divine parvenait également à tous et que même un état d'extrême isolement ne l'empêchait pas. Évidemment, ce fut un échec; et l'abbé, écrit Saint-Simon,

« lui aurait fait raconter des anecdotes si touchantes, si déchirantes, sur les dangers qu'il avait courus pendant sa vie solitaire au fond des forêts, qu'il aurait arraché des larmes de tout l'auditoire. Il lui aurait fait produire de si brillants élans d'âme vers l'Être suprême, qu'il aurait déclaré du fond de son cœur, que les spectateurs les plus incrédules auraient été convertis. Rien de tout cela n'ayant pu se réaliser ce premier instituteur [...] a déclaré l'élève né imbécile, il a cessé de s'en occuper et l'a relégué dans un coin obscur de l'établissement, comptant ainsi le consacrer à l'oubli total de la société et même des savants. »<sup>111</sup>

Ce passage provenant de la première livraison du *Mémoire sur la science de l'homme* indique que Saint-Simon se place alors dans une perspective critique vis-à-vis d'un savoir avant tout préoccupé, en matière sociale, de prouver des vérités révélées qu'à suivre l'exemple des sciences de la nature et à interroger les faits sociaux afin d'en découvrir les mécanismes cachés. Héritier des Lumières, le premier ennemi de Saint-Simon n'est pas le libéralisme ou l'anarchie commerciale, mais plutôt un carcan intellectuel archaïque dont il ne cesse de repérer les résurgences, quitte à en exagérer la portée. Il sera intéressant de déterminer comment Saint-Simon finira par étendre cette critique au libéralisme du début de siècle.

Ce qui fait le fond de la critique par Saint-Simon de la métaphysique et, comme nous le verrons plus loin, des principes abstraits détachés de tout effort de vérification, est le sentiment de vivre une époque qui doit à tout prix se détourner de ce qui la tire encore vers

<sup>110</sup> SAINT-SIMON, « Mémoire sur la science de l'homme et Travail sur la gravitation universelle », dans *Œuvres complètes, op. cit.*, p. 1126-1128.

<sup>111</sup> *Ibid*, p. 127-128.

l'arrière. Bien qu'il soit associé à juste titre à une tradition réformatrice exécrant le recours à la force ou à la violence afin de faire marcher l'histoire au pas de course, il demeure que Saint-Simon est poussé à une rupture radicale par l'impératif qui habite sa réflexion sur la question de la connaissance. La pensée critique, qui se base non sur la révélation, mais plutôt sur l'observation, doit passer au crible les mœurs associées au savoir théologique. Si ce savoir pouvait, dix-huit siècles avant Saint-Simon, prétendre trouver un appui dans un tissu culturel avec lequel il se trouvait en consonance, ce tissu s'est depuis dissout, ne laissant subsister qu'un assemblage doctrinal sclérosé et replié sur lui-même. Sensible aux mutations de la société française du début du 19<sup>e</sup> siècle, Saint-Simon part de la position propre aux philosophes des Lumières et vise à poursuivre et même à dépasser leur œuvre par l'élaboration d'une critique de la société fondée sur l'intelligence positive, soit « [la] véritable intelligence [qui] consiste à prévoir la marche des phénomènes avec lesquels on est en relation », de manière à « se garantir de ceux qui peuvent être nuisibles et à profiter de ceux qui peuvent être utiles. »<sup>112</sup> Cette intelligence doit aboutir à un savoir nouveau, capable d'opérer un tri entre les connaissances périmées et celles qui sont valables, entre les explications pseudoscientifiques et les faits avérés ainsi qu'entre les causes de retard et de recul et les causes d'évolution et de progrès. C'est déjà à une science de l'histoire qu'invite Saint-Simon, science dont il s'agit d'user pour se faire acteur, en tentant d'« influencer la marche [des] phénomènes [...] »<sup>113</sup> reconnus comme les faits autoproduits de la société. Or, ce point de départ indique la profondeur et la complexité qui marquera toute l'œuvre de Saint-Simon. Le désir de voir se développer une science positive basée sur l'observation est l'écho de certaines considérations classiques de l'utopie, qui voit dans le développement du

---

<sup>112</sup> SAINT-SIMON, « Mémoire sur la science de l'homme et Travail sur la gravitation universelle », *op. cit.*, p. 1126-1128.

<sup>113</sup> *Ibid*, p. 1157.

savoir l'un des agents susceptibles d'opérer une transformation sociale –ainsi chez Morelly où « la société n'est pas conçue comme l'agent de sa propre transformation : elle sera transformée en quelque sorte du dehors par le pouvoir de la raison, c'est-à-dire par la raison alliée au pouvoir. »<sup>114</sup> Les recherches ultérieures de Saint-Simon, qui l'amèneront à concevoir l'unité de la classe industrielle comme alliance des savants et des producteurs, sont indéniablement à mettre en rapport avec ce schéma classique. À condition de relever qu'elles viennent en modifier profondément l'équilibre. Certes, Saint-Simon pense la transformation de la société en se fondant sur une transformation de la connaissance; mais sa découverte consistera à développer un savoir nouveau, qui met en évidence que les transformations de la société sont le fait de l'évolution des conflits sociaux. La raison permet donc d'observer ces transformations, de les identifier et d'en tirer les conséquences, mais elle n'est pas elle-même porteuse des transformations à venir. Bref, si la révolution scientifique constitue selon Saint-Simon la tâche urgente à mener à bien<sup>115</sup>, il la conçoit de telle façon que c'est la société elle-même qui apparaît œuvrer à sa transformation.

Pour Saint-Simon, le renouveau de la science doit jouer un rôle fondamental afin de fournir les concepts adéquats à la compréhension de la société et des tensions qui lui insufflent son dynamisme, mais c'est elle, la société, qui travaille à sa propre transformation. Il y aurait donc d'un côté la science qui observe et de l'autre la société qui agit. Mais poser ainsi l'enjeu du lien entre savoir et action reviendrait à ériger un mûr entre ces deux univers, ce que Saint-Simon a toujours refusé de faire en tentant plutôt de lier ensemble ces deux

---

<sup>114</sup> GOBLOT, Jean-Jacques, « L'utopie en débat », dans RIOT-SACEY, Michèle (2001), *op. cit.*, p. 19.

<sup>115</sup> Il est intéressant de lire à ce sujet la « Lettre aux physiologistes » comprise dans le *Mémoire sur la science de l'homme*, dans laquelle Saint-Simon y va d'une première tentative de découpage historique dans laquelle il fait précéder chaque révolution politique d'une révolution scientifique : Copernic ayant précédé Luther, Bacon et Galilée venant avant la première Révolution anglaise et la publication de l'Encyclopédie devant la Révolution française. Voir : SAINT-SIMON, « Mémoire sur la science de l'homme et Travail sur la gravitation universelle », *op. cit.*, p. 1162-1165.

pôles. En fait, la science observe la société pour mieux lui indiquer ses tensions constitutives et ainsi parvenir à diriger son action transformatrice dans une direction conforme à ses potentialités. Il n'est donc pas question que la science soit investie de la tâche de changer elle-même l'ordre social, même si elle doit œuvrer à donner une direction à ce changement en permettant une prise de conscience propice à l'action transformatrice.

Le principe scientifique et d'intelligence positive servent de socle pour une nouvelle autorité qui s'oppose aux fondements du savoir théologique et les discrédite, « la "*capacité industrielle*" [étant] antagoniste au pouvoir militaire, et la "*capacité scientifique*" au pouvoir théologique »<sup>116</sup>. La révolution scientifique souhaitée par Saint-Simon s'en prend donc directement aux dogmes et aux croyances traditionnelles qui font reposer hors du monde naturel et social les vérités de l'univers. Partant de cette critique, l'adversaire de Saint-Simon n'est alors pas seulement la théologie qu'il juge dépassée, mais aussi les principes de la Révolution qu'il considère comme tout autant issus d'une pensée qui fait abstraction du réel.<sup>117</sup> Il est alors attendu de cette révolution scientifique un revirement complet de la hiérarchie des connaissances :

« Saint-Simon a ainsi pris position. Ce ne sont points des principes abstraits, antiscientifiques, comme ceux de 89 qui doivent gouverner le monde, pas plus que des forces anciennes et mortes; c'est un pouvoir spirituel nouveau; c'est la raison travaillant sur les faits; c'est la *science positive*. »<sup>118</sup>

Le terrain d'intervention de Saint-Simon se précise. Certes, il faut développer un savoir nouveau contre celui de la métaphysique, de la théologie et de l'ordre ancien. Mais il faut également bâtir contre la Révolution en quelque sorte, en ce qu'elle a été portée non pas par

<sup>116</sup> YACINE, Jean-Luc, *La question sociale chez Saint-Simon*, L'Harmattan, 2002, p. 78.

<sup>117</sup> Il sera plus longuement question de cette critique des principes de la Révolution, qui mènera Saint-Simon à une critique du libéralisme, dans la section suivante, « Vers le socialisme : amorce de clarification ».

<sup>118</sup> CHARLETY, *op. cit.*, p. 13.

des principes de rénovation de l'ordre intellectuel, mais par la réactivation d'une analyse de la politique qui ferait fi des mutations sociales. C'est en fait au siècle tout entier que Saint-Simon lance un défi –le défi consistant à se conformer à une mission morale, qui doit amener les savants à quitter le confort de leurs certitudes et de leurs rivalités afin de développer la science, comprise comme nouveau pouvoir spirituel. Une mission spécifique est confiée au 19<sup>e</sup> siècle, celle d'être à la hauteur de ses propres potentialités au niveau scientifique :

« The science of the nineteenth century had to develop a unified plan, to construct a new view of the world, to oust old-fashioned religion and purge education of residual elements of superstition. Scientists had to cooperate and associate among themselves in the production of a new encyclopedia based upon a principle of synthesis that would replace Diderot's merely destructive encyclopedia; they had to fit their individual studies into an organic whole and then to crown their labors with social physiology, the newest of the sciences, in which was hidden the secret of man's salvation. »<sup>119</sup>

En quelque sorte, il est question ici d'en appeler aux savants les plus avancés afin qu'ils dépassent le moment critique (le 18<sup>e</sup> siècle) pour se consacrer au travail de fondation (le 19<sup>e</sup> siècle). Bien entendu, dans ce travail de fondation, Saint-Simon ne doute pas une seconde qu'il indique la voie que tous doivent suivre.

Concrètement, le savoir positif s'appuie sur une méthode scientifique qui se veut opposer au savoir abstrait, qui, lui, repose plutôt sur des connaissances conjecturales. La méthode scientifique selon Saint-Simon repose sur quatre traits : 1) elle doit permettre de savoir et de prévoir le cours du déroulement des événements; 2) elle doit se baser sur l'expérimentation et sur l'observation; 3) elle se forme et se développe par le biais de formulations et de confirmations d'hypothèses; et 4) elle ne reconnaît l'existence d'aucun

---

<sup>119</sup> MANUEL, Frank E. et MANUEL, Fritzie P., *Utopian Thought in the Western World*, Cambridge, Harvard University Press, 1979, p. 597.

savoir ancré ailleurs que dans l'ordre sociohistorique.<sup>120</sup> Il s'agit donc d'une méthode scientifique évolutive, qui s'appuie sur le travail accompli au préalable afin d'en repousser sans cesse les limites et d'en approfondir la compréhension. Selon les mots de Saint-Simon, « [le] pas le plus utile dans la science, est toujours celui qui suit immédiatement les derniers qui ont été faits. »<sup>121</sup> La révolution saint-simonienne repose elle-même sur le geste consistant à suivre le chemin ouvert par les sciences dites naturelles, en élargissant aux sociétés humaines l'idée que l'on doit baser nos « raisonnements sur des faits observés et discutés. »<sup>122</sup> Si Saint-Simon relève que depuis le 15<sup>e</sup> siècle l'astronomie, la physique et la chimie –à titre de sciences positives– se sont graduellement imposées au point de faire, au début du 19<sup>e</sup> siècle, « partie de l'instruction publique »<sup>123</sup>, il remarque du même souffle que cette avancée ne vaut pas pour les sciences de l'homme. Afin de donner à la société la capacité de s'auto-connaître, de saisir qu'elle est sa propre origine, Saint-Simon propose d'importer les méthodes qui ont permis, dans d'autres champs du savoir, d'autonomiser les mécanismes et procédés scientifiques du carcan théologique.

Changer les bases du savoir, lui donner des fondements positifs, vise de toute évidence à soumettre notre compréhension du monde et de la vie sociale à l'épreuve des faits, à faire avouer la part d'irrationnel propres aux dogmes et aux croyances du passé et à édifier un édifice intellectuel capable de dégager la direction générale de la société et d'en reconnaître les erreurs s'il y a lieu. Il y a là un acte de maturation de l'esprit scientifique, qui ne peut se concevoir à l'extérieur de la mission que lui assigne Saint-Simon, soit la

---

<sup>120</sup> MUSSO, Pierre, *Le Vocabulaire de Saint-Simon*, Ellipses, 2005, p. 65-66.

<sup>121</sup> SAINT-SIMON, « Mémoire sur la science de l'homme et Travail sur la gravitation universelle », *op. cit.*, p. 1070.

<sup>122</sup> *Idem.*

<sup>123</sup> *Ibid*, p. 1075.

transformation sociale : « Mais aujourd'hui, le seul objet que puisse se proposer un penseur est de travailler à la réorganisation du système de morale, du système religieux, du système politique, en un mot, du système des idées, sous quelque face qu'on les envisage. »<sup>124</sup>

Construire un nouveau système ou participer à la transformation du monde présent ne revient pourtant pas à le soumettre à une visée qui, bien que sécularisée, lui demeurerait extérieure (ce qui, il convient de le relever, n'a pas empêché les saint-simoniens de procéder à une critique du libéralisme en postulant une « nature humaine » extérieure à la vie sociale<sup>125</sup>). Ce monde à édifier, comme il sera exposé plus loin, est qualifié d'« industrialiste », et si Saint-Simon insiste tant sur les bases scientifiques de ses travaux, c'est sans conteste pour se prémunir à l'avance des accusations d'être un « utopiste », sans lien avec le réel<sup>126</sup>. Pour lui, le triomphe de la société industrielle, le règne des producteurs et de l'association sont le produit d'une évolution que tout savant peut tirer d'une observation sans préjugés du mouvement propre à l'histoire; il est donc clair pour Saint-Simon qu'il ne peut être associé à l'utopie. L'importance donnée à la notion de science par Saint-Simon –et par les saint-simoniens après lui<sup>127</sup>– se veut le complément du projet de fondation qui est le sien; de par le recours à l'autorité de la science, on repère sans mal les traces d'une entreprise de légitimation d'un projet qui lie ensemble changement social et savoir. Il y va également de la grandeur de vue du projet en question ainsi que de l'ambition d'un auteur qui se place lui-même au centre d'un moment charnière de l'histoire : en s'effaçant –ou en prétendant s'effacer– derrière un échafaudage scientifique, Saint-Simon fait de la science le gouvernail

---

<sup>124</sup> *Ibid*, p. 1072.

<sup>125</sup> Lire à ce sujet : BOIREAU-ROUILLÉ, Monique, « Les enjeux politiques d'une science des sociétés », dans RIOT-SACEY, Michèle (2001), *op. cit.*, p. 81-102.

<sup>126</sup> MUSSO, Pierre, « Saint-Simon, socialisme et industrialisme », dans GRANGE, Juliette et MUSSO, Pierre (dir.), *Les socialismes*, Lormont, Colloque de Cerisy, Le Bord de L'eau, 2012, p. 31.

<sup>127</sup> Lire à ce sujet: PICON, Antoine, « La science saint-simonienne entre romantisme et technocratie », dans RIOT-SACEY, Michèle (2001), *op. cit.*, p. 103-123.

du progrès, renforçant du même coup la centralité de l'idée d'organisation – comprise comme la manière d'être d'un système<sup>128</sup> – et du rôle des savants dans la découverte et la définition des lois de cette organisation.

Pour définir la loi d'organisation, Saint-Simon s'appuie avant tout sur l'exemple de l'astronomie, en invoquant la loi de la gravitation universelle. C'est en fait d'une image forte dont a besoin Saint-Simon, d'un modèle sur lequel baser son enquête afin de rendre compréhensible à ses contemporains la portée de son entreprise. En utilisant la gravitation comme modèle, il cherche à s'inspirer d'une loi qui permet de saisir la liaison entre différents corps dans un tout cohérent; et il cherche également à contourner le reproche d'« utopisme ». Ainsi, dans la préface de la troisième livraison de son *Mémoire sur la science de l'homme* (intitulé *Travail sur la gravitation universelle*), que Saint-Simon dédie à Napoléon, il se défend de proposer une rêverie philosophique comparable au projet de paix perpétuelle de l'abbé Saint-Pierre. Le projet que Saint-Simon soumet aux considérations de l'empereur ne doit pas être assimilé selon lui à une chimère, mais être compris pour ce qu'il est : « une réalité que je propose comme but. »<sup>129</sup> Partir du modèle de la gravitation permet alors à Saint-Simon à la fois de légitimer son projet en le couvrant de l'autorité de la science et de se donner un ancrage solide sur lequel édifier « la nouvelle théorie philosophique [et] le nouveau système politique de l'Europe [...] »<sup>130</sup> Cet ancrage sert de fondation méthodologique, elle donne à Saint-Simon la « manière d'être » de son système

---

<sup>128</sup> GRANGE, Juliette, « Une philosophie de l'industrie et du monde industriel », dans MUSSO, Pierre (dir.), *L'actualité de Saint-Simon*, Paris, Colloque de Cerisy, Presses Universitaires de France, 2004, p. 50.

<sup>129</sup> SAINT-SIMON, « Mémoire sur la science de l'homme et Travail sur la gravitation universelle », *op. cit.*, p. 1079.

<sup>130</sup> *Idem.*

philosophique en ce qu'il découvre ce qu'il considère la juste méthode destinée à établir la liaison entre événements particuliers et loi générale :

« Pour raisonner pertinemment sur la méthode, il faut concevoir d'une manière bien claire et bien précise les trois opérations suivantes : celle qui consiste à établir, entre les considérations les plus particulières et la considération la plus générale de la question qu'on traite, le plus grand nombre possible de considérations intermédiaires, rangées suivant le degré de généralité de chacune d'elles; celle qui consiste à remonter des considérations particulières à la considération générale; enfin celle par laquelle on descend de la plus générale aux considérations les plus particulières [...]. »<sup>131</sup>

La vérité, ou la recherche du vrai, se loge dans un jeu dialectique en trois mouvements, qui s'organise simultanément de manière ascendante et descendante, et qui suppose des lieux intermédiaires, des lieux de médiation où sont mis en rapport le particulier et le général. Aussi, le rapport de Saint-Simon à la gravitation exprime la préoccupation qui est la sienne de fonder une science nouvelle capable, à terme, de se muter en morale nouvelle.

Ce qui, dans un premier temps –soit avant ses travaux sur les conflits entre les classes comme dynamique moteur de l'histoire– attire l'attention de Saint-Simon et fixe son regard sur le modèle de la gravitation universelle est donc l'idée d'organisation, la recherche d'une loi d'organisation. La société, bien qu'elle se produise elle-même, n'existe pas directement : elle doit être objet d'étude pour que les mécanismes de son autoproduction en viennent à s'explicitier et, ultimement, pour qu'elle devienne l'objet d'un travail conscient sur elle. En invoquant la gravitation, Saint-Simon se donne un cadre lui permettant de formuler ces principes tout en rompant sans équivoque possible avec la révélation théologique. L'attention portée à l'astronomie lui permet de développer une théorie des corps et de leurs relations qui fait naître une série d'interrogations sur le fonctionnement de l'appareil social, de même qu'il fonde son refus de l'idée qu'une organisation naturelle-spontanée puisse se suffire à

---

<sup>131</sup> *Ibid*, p. 1188.

elle-même et donner consistance au social. Avant de s'intéresser aux classes, la réflexion de Saint-Simon se porte donc sur les corps constituant le monde de la nature : corps bruts et corps organisés, corps astronomiques et corps terrestres<sup>132</sup>. On peut dire en ce sens que la cohérence que donne la loi de la gravitation aux mouvements des corps confère une unité de base au système de Saint-Simon.

C'est donc le Saint-Simon « physiologiste » qui se révèle d'abord, le philosophe qui veut théoriser « la science de tous les êtres organisés » et qui inclut deux parties dans son étude : « les individus et les corps sociaux [...] »<sup>133</sup> En quelque sorte, ce premier Saint-Simon jette les bases pour de prochaines découvertes en ce que se manifeste sa « volonté de soumettre les phénomènes sociaux à un examen objectif », arrimée à une « conception holiste de la totalité sociale. »<sup>134</sup> Il affirme par-là les pôles constitutifs de sa pensée et qui formeront la base de sa théorie du monde industriel :

« D'après Saint-Simon, la société industrielle est un corps organisé qui est régi par la loi inviolable de la gravitation. Si les mouvements des corps célestes sont déterminés par leur attraction réciproque, il est facile de saisir par analogie que les mouvements des parties du corps social ne peuvent que suivre la même direction. Ainsi, il apparaît évident que le règne social se constitue grâce à l'attraction des individus, des classes, ou, plus encore, des nations. »<sup>135</sup>

Nous verrons plus loin en quoi la loi de l'attraction, conçue comme application concrète de la théorie de la gravitation universelle, permettra à Saint-Simon d'articuler l'autofondation de la société à son caractère divisé.

---

<sup>132</sup> *Ibid*, p. 1110.

<sup>133</sup> MUSSO, Pierre (2005), *op. cit.*, p. 53.

<sup>134</sup> FOUFOULAS, Dimitrios, « Une approche de l'idéologie socialiste: Durkheim lecteur de Saint-Simon », dans GRANGE, Juliette et MUSSO, Pierre (dir.), *op. cit.*, p. 232.

<sup>135</sup> *Ibid*, p. 240.

Cette transposition d'observations tirées des sciences de la nature vers l'étude de la société ne se laisse pas réduire à un exercice où de pseudo-équivalences se révéleraient en fait des coïncidences. Il s'agit plutôt d'une étape qui fait ressortir l'ambition philosophique du penseur; même lorsqu'il sera davantage occupé à élaborer le modèle d'organisation de la société industrielle, Saint-Simon demeurera préoccupé, c'est là en quelque sorte la toile de fond de tous ses travaux, par le projet initial de régénération des sciences.<sup>136</sup> La volonté initiale d'unifier sous une même loi l'étude des différents corps va certes se déplacer, connaître des inflexions, mais elle demeurera toujours repérable. Le principe de base de toute la démarche de Saint-Simon est en définitive la recherche de ce qu'il nomme la « cause unique », la cause qui permet d'expliquer ce qui lie ensemble les éléments d'une société sans devoir avoir recours à l'idée de Dieu ou au secours des théologiens<sup>137</sup> :

« Le système général de nos connaissances sera réorganisé. Son organisation sera basée sur la croyance que l'univers est régi par une seule loi immuable. Tous les systèmes d'application, tels que les systèmes de religion, de politique, de morale, de législation civile, seront mis en accord avec le nouveau système de nos connaissances. »<sup>138</sup>

Rechercher cette cause, la trouver dans le cadre de la gravitation universelle, c'est pour Saint-Simon quitter l'imagination au profit de l'observation positive, c'est concrétiser la révolution scientifique qu'il souhaite générale et qui le fera passer de l'étude des corps à celle des classes.

---

<sup>136</sup> « Dans les écrits ultérieurs de Saint-Simon, l'étude de la marche en avant des sociétés va prendre le pas sur l'élaboration "d'idées neuves sur le système monde". L'urgence d'une régénération de la science constitue toutefois l'une des composantes du legs de Saint-Simon à ses disciples, ainsi qu'en témoignent les développements que leur inspire ce thème autour de 1830. » PICON, Antoine, « La science saint-simonienne entre romantisme et technocratie », dans RIOT-SACEY, Michèle (2001), *op. cit.*, p. 107.

<sup>137</sup> « Tirer les conséquences du nouveau système dans l'ordre spirituel : la science morale pose les principes d'une morale scientifique et la philosophie de la nature confère la seule ordination désormais valable à un clergé de physiciens. La gravitation universelle remplace l'idée de Dieu, il semble naturel à Saint-Simon que des spécialistes du principe général relèvent ces spécialistes de Dieu qu'étaient les théologiens. » YACINE, Jean-Luc, *op. cit.*, p. 50.

<sup>138</sup> SAINT-SIMON, « Mémoire sur la science de l'homme et Travail sur la gravitation universelle », *op. cit.*, p. 1153.

### 2.1.2 Histoire et science sociale

Comment le penseur de la positivité, de la cause unique et de la complémentarité des éléments constitutifs du corps social a-t-il pu en venir à une conception de l'histoire qui dispose en son cœur le motif d'un rapport conflictuel entre les classes? Et comment en est-il venu à baser son analyse des possibilités bloquées par l'état présent sur une anticipation du déploiement futur de cette conflictualité? Faut-il parler d'une rupture de Saint-Simon avec lui-même? Ou, plutôt, d'une continuité de sa pensée? Ou, encore, d'une bifurcation? Le chemin n'est pas aisé à retracer, surtout qu'assez rapidement les modèles provenant de la biologie prennent le dessus sur ceux de la physique. L'étude de la loi de gravitation entre les corps est en effet vite remplacée par celle de la société comprise comme organisme vivant, dont l'analyse « des organes et des fonctions, de la croissance et de l'affaiblissement, de la santé et de la maladie, préparera l'observateur à découvrir dans la vitalité sociale les fonctions et les organisations, les équilibres et la pathologie. »<sup>139</sup> La mobilisation d'un vocabulaire emprunté à la biologie n'a certes pas de quoi surprendre chez celui qui refuse toute forme de coupure entre la science de la nature et celle de la société. Il est même permis de penser que cette utilisation des analogies organicistes a pu mettre Saint-Simon sur la voie de sa découverte fondamentale : car si la société est un corps, le désordre de son organisation ne peut-il pas provenir d'un déséquilibre interne, entre ses organes et leurs fonctions par exemple? Si la société connaît une évolution et une transformation de son mode de fonctionnement, c'est peut-être également parce que s'opère, en son sein, un changement de son ordre constitutif? La présence d'un organe (une classe) peut même devenir contreproductive, en ce qu'il ne participe plus du fonctionnement général, mais consomme

---

<sup>139</sup> ANSART, Pierre, *Saint-Simon*, Paris, PUF, 1969, p. 24.

de l'énergie sans offrir de contrepartie; la lecture qu'offre Saint-Simon du dépérissement des classes féodales restera tout entière teintée de cet imaginaire biologique.

L'important ici est de faire voir en quoi Saint-Simon s'est attardé à développer une science de l'histoire qui intègre l'analyse des faits sociaux. Il se détache de l'histoire comme somme de grands récits –portant sur les grands hommes, les grandes nations, les grandes guerres, etc.– pour y substituer une histoire des sociétés, de leur mode d'organisation et de leur loi d'évolution. Le Saint-Simon historien social et prédicateur du monde à venir se trouve alors en consonance avec le Saint-Simon adepte de l'intelligence positive : c'est toujours au moyen de l'observation et de la confirmation critique d'hypothèses qu'il parvient à saisir que l'unité d'un système social, son mode d'être, n'existe pas hors des contradictions produites par la société elle-même. S'il souhaite la naissance d'un savoir nouveau, c'est bien parce qu'il considère qu'une société nouvelle est en train d'éclorre et que ces deux mouvements s'accompagnent tout en se co-construisant, « [le] progrès des sciences [constituant] d'ailleurs l'un des signes les plus évidents de cette marche en avant »<sup>140</sup> des sociétés. Le défi est dès lors de saisir les forces qui activent cette marche, afin d'éviter qu'ils mènent, « malheureusement », aux violences révolutionnaires.

La recherche des conditions du développement historique, de l'historicité comme progrès opérant par dépassement du passé au présent et dont il faut prendre acte afin d'ordonner nos actions aujourd'hui et nos attentes pour demain, est la tâche pressante à laquelle doit s'atteler tout chercheur. Saint-Simon entame ce travail avec l'impression que tout est à faire :

---

<sup>140</sup> PICON, Antoine, « La science saint-simonienne entre romantisme et technocratie », dans RIOT-SACEY, Michèle (2001), *op. cit.*, p. 106.

« Si l'histoire eût été réellement conçue, dans son ensemble, comme une série d'observations sur la marche de la civilisation, on eût, sans doute, pris naturellement cette marche pour base de la distribution des époques, on eût ordonné d'après elle la série des observations. Au lieu de cela, l'ancienne division par dynasties et par règnes a été maintenue par les meilleurs historiens, comme s'il s'agissait toujours de la biographie des familles souveraines. On voit donc que la réforme de l'histoire n'a porté encore que sur le choix des matériaux et non sur la matière [*sic*] d'en considérer l'ensemble. »<sup>141</sup>

Révolutionner la science de l'histoire, porter à son terme le savoir nouveau, c'est délaissier les grands hommes et les régimes, considérés comme les seules entités pertinentes au savoir historique, afin de mettre l'humanité au centre et ainsi montrer que la société en forme le matériau fondamental.

Or, il faut pour ce faire, suivant Saint-Simon, « installer au cœur des organisations l'acte de production »<sup>142</sup>, et ainsi construire notre compréhension de l'histoire à partir de la production comme élément central de la vie sociale. Partir de la production, c'est partir des pratiques, des liens et des rapports réels, des besoins et des conflits qui, tous ensemble, forment la société en opposition aux « coquilles vides » que sont les dynasties et les régimes. Plus important encore, ce recentrage de l'histoire se déploie en intégrant le principe d'une différenciation des classes, qui représentent des forces inégales. La loi d'organisation se déplace pour se poser résolument comme fondement d'une compréhension sociologique de la société. La gravitation n'est plus une loi d'organisation de corps indépendants considérés dans l'abstrait, mais une loi organisant des corps, les classes, dont l'existence dépend de leur place dans la production et du travail de la science afin de définir cette place. La dynamique de cette loi n'est dès lors plus physique au sens étroit : c'est le conflit entre les classes qui s'avère être la loi d'organisation et non un principe mécanique. Par exemple,

---

<sup>141</sup> SAINT-SIMON, « L'Organisateur », dans *Œuvres complètes*, *op. cit.*, p. 2147.

<sup>142</sup> ANSART, Pierre (1969). *op. cit.*, p. 31.

l'affranchissement des communes au Moyen-âge s'inscrit tout à la fois dans une histoire des luttes entre la royauté et la féodalité, dans celle de la formation de la classe industrielle, et dans celle de la lutte de cette classe contre la féodalité et la royauté prises en bloc.

Pour bien saisir le sens et les retombées de la méthode Saint-Simon, il peut être approprié de commencer en observant comment elle permet de comprendre la société française sous la Restauration. Saint-Simon présente un choix à ses lecteurs. Supposons d'abord que la France perde par accident ses cinquante meilleurs physiciens, chimistes, mathématiciens, poètes, peintres, mécaniciens, artilleurs, architectes, médecins, pharmaciens, banquiers, négociants, tanneurs, teinturiers, armateurs, imprimeurs, maçons, serruriers, couteliers, etc.; supposons qu'elle perde « les plus capables dans les sciences, les beaux-arts et dans les arts et métiers »<sup>143</sup>. On en sera d'accord : ce serait une tragédie nationale, considérant que « ces hommes sont les Français les plus essentiellement producteurs, ceux qui donnent les produits les plus importants, ceux qui dirigent les travaux utiles à la nation et qui la rendent productive [...] »<sup>144</sup>. Ces Français forment la véritable élite de la société, puisqu'ils coordonnent et rendent possibles la réalisation des travaux les plus utiles. Supposons ensuite que la France en vienne à perdre « Monseigneur le duc d'Angoulême, Monseigneur le duc de Berry, Monseigneur le duc d'Orléans, Monseigneur le duc de Bourbon [...] »<sup>145</sup>, de même que « tous les grands officiers de la couronne, tous les ministres d'État [...], tous les conseillers d'État, tous ses maîtres de requêtes, tous ses maréchaux, tous cardinaux, archevêques, grands vicaires et chanoines [...] »<sup>146</sup>. Certes, cet « accident

---

<sup>143</sup> SAINT-SIMON, « L'Organisateur », *op. cit.*, p. 2120.

<sup>144</sup> *Idem.*

<sup>145</sup> *Ibid*, p. 2121.

<sup>146</sup> *Idem.*

affligerait [...] les Français, parce qu'ils sont bons »<sup>147</sup>; mais ne faut-il pas convenir que cette perte d'autant « d'individus réputés les plus importants de l'État ne leur causerait de chagrin que sous un rapport purement sentimental, car il n'en résulterait aucun mal politique pour l'État »?<sup>148</sup> Ces suppositions sont pour Saint-Simon le moyen de démontrer une vérité toute simple, à savoir que dans la France de la Restauration, les incapables commandent aux meilleurs talents<sup>149</sup>. Il arrive à cette « vérité » au moyen de l'observation, ou du moins d'une déduction logique qu'il prétend liée à l'observation des rouages la société. En partant de l'idée d'intérêt général et de l'apport de chacun au bonheur collectif, il constate que la disparition des gens de l'industrie, de ceux qui participent tous les jours à la production et à la distribution des biens essentiels à la vie serait bien plus dommageable à la nation que la perte de ceux qui pourtant en forment l'élite politique. Ce que découvre Saint-Simon, c'est donc le schisme interne au corps national : schisme d'intérêt bien entendu, mais surtout schisme de participation effective à l'intérêt général.

Ce que permet cette « observation » des impacts différenciés sur la nation selon l'appartenance de classe et selon la fonction effectivement remplie, est de tracer une ligne de démarcation claire entre ceux qui participent à l'effort de production et ceux qui ne font qu'en profiter. Cette ligne conduit Saint-Simon à conceptualiser une première opposition de classe, distinguant producteurs et oisifs, ce qui lui donne l'occasion « d'éclaircir [ses] idées relativement au système politique dont nous voulons nous débarrasser. »<sup>150</sup> Si la préséance des nobles et des clercs pouvait se justifier au Moyen Âge en ce que cette époque était gouvernée par la métaphysique, cette préséance devient inutile et nuisible dans un siècle qui

---

<sup>147</sup> *Idem.*

<sup>148</sup> *Idem.*

<sup>149</sup> *Ibid*, p. 2123.

<sup>150</sup> *Ibid*, p. 2129.

veut rompre avec l'état d'ignorance et avec la dévalorisation des activités productives. Le but du 19<sup>e</sup> siècle, sa direction déduite de l'observation, consiste selon Saint-Simon à édifier un nouveau système par et pour les industriels, compris dans un premier temps comme constituant une seule classe face aux adversaires de la nation que sont les nobles et le clergé. « Tout par l'industrie, tout pour elle. » Voilà les premiers mots de *L'Industrie*, ouvrage publié en plusieurs tomes de 1816 à 1818 et qui pour la première fois de manière explicite, met de l'avant l'opposition entre les producteurs –considérés comme les membres actifs de la société– et les fainéants que sont les représentants des classes décadentes de l'Ancien Régime. Le savoir nouveau s'inscrit au sein de cette opposition. Les producteurs forment « la classe des industriels »<sup>151</sup>, constituée à la fois « des hommes qui emploient toutes leurs forces, tous leurs moyens, pour étudier les lois de la nature »<sup>152</sup>, et de ceux qui « s'occupent de faire application des connaissances acquises, pour produire des choses utiles ou agréables. »<sup>153</sup> Travailler à maintenir en place l'ordre social existant reviendrait à nier ce que l'observation enseigne, soit le fait que les contemporains de Saint-Simon vivent une transition dans laquelle subsistent des éléments du vieux monde, qu'il faut chercher impérativement à éradiquer. La mission du savoir nouveau est ainsi de mener la transition à son terme, en évitant tout ajournement afin de minimiser la violence qu'une telle situation peut générer. C'est ce que Saint-Simon a en tête lorsqu'il prescrit la construction d'un monde à l'image de l'industrie : créer un mode d'organisation qui comblera le besoin d'unité nécessaire à la bonne marche de la société, tout en confiant la direction de cette dernière aux industriels et en faisant l'économie des révolutions. En se dotant d'une conscience commune,

---

<sup>151</sup> SAINT-SIMON, « L'Industrie », *op. cit.*, p. 1449.

<sup>152</sup> *Idem.*

<sup>153</sup> *Idem.*

d'une représentation claire de leur unité, les savants et les producteurs pourront, comme classe, parvenir à compléter positivement le mouvement commencé en 1789.

Il existe donc un conflit entre classes qui traverse toute la société selon Saint-Simon. Il y a d'un côté les producteurs, une classe constituée de « l'ensemble et [de] l'union des hommes livrés à des travaux utiles »<sup>154</sup>, et, de l'autre une foule d'individus provenant des anciennes classes, qui ne produisent rien, mais « consomment ou veulent consommer comme s'ils produisaient. »<sup>155</sup> Ces derniers vivent du travail d'autrui et se maintiennent non pas par leur utilité, mais par la persistance de conventions issues d'une époque révolue ou par la force lorsque la hiérarchie traditionnelle est contestée. Il s'agit là d'une sorte de monde à l'envers, dans lequel ceux qui ne travaillent pas non seulement occupent les meilleures places, mais parviennent à dicter les conditions que doivent subir les producteurs afin de satisfaire des intérêts pourtant opposés aux leurs. Les contours de la société à venir sont dès lors tracés : il faut « renverser ce renversement »<sup>156</sup>, remettre le monde à l'endroit, en toute conformité avec les potentialités inscrites au sein des rapports sociaux qu'implique la domination à venir des industriels. Les classes parasites ne sont pas qu'une excroissance dont il suffirait de se débarrasser. Plutôt, elles forment une entité qui freine voire bloque le développement politique de l'industrie, en maintenant cette dernière dans un état de minorité. La sortie de la période de transition doit alors se concrétiser par un engagement politique. Terminer le travail de recomposition des hiérarchies sociales entamé par la Révolution ne peut en effet se passer d'efforts et il faut donner aux industriels l'idée « que l'organisation

---

<sup>154</sup> *Ibid*, p. 1468.

<sup>155</sup> *Ibid*, p. 1469.

<sup>156</sup> DESROCHE, Henri, *Les dieux rêvés : théisme et athéisme en utopie*, Paris, Desclée, 1972, p. 60.

d'un nouveau système philosophique est indispensable et qu'une réunion d'efforts est nécessaire pour l'exécuter. »<sup>157</sup>

Revenons sur la notion de conflictualité afin de mieux comprendre son émergence et la place centrale qu'elle occupe dans l'édifice de Saint-Simon. On le sait, la transition au nouveau monde industriel n'est pas automatique. Subsiste encore toute une série de résistances, en ce que « l'état présent de la société est la coexistence d'un système caduc et d'un système adulte, dont l'un a perdu toute son influence sur les détails et la moitié de celle qu'il possédait sur l'ensemble, et dont l'autre domine toutes les parties, plus une moitié de l'ensemble. »<sup>158</sup> Le nouveau système est bloqué par les « restes » de l'ordre féodal, bien qu'il soit tout près de s'imposer. Il lui manque encore la confiance en ses capacités, et surtout, selon Saint-Simon, l'idée d'une société construite par et pour lui, qui suppose possible de se débarrasser entièrement de la tutelle des anciennes classes dirigeantes. Il convient donc de revenir à l'idée de cause unique, de loi positive : le concept de gravitation universelle met précisément l'accent sur la recherche du lien entre les individus d'une même société. C'est là une lecture assez usuelle des travaux de Saint-Simon et qui m'inspirera grandement dans la suite de ce chapitre. Mais ce qui n'est pas suffisamment pris en charge par cette lecture me semble l'accent que met aussi Saint-Simon, au même moment, sur la division et le conflit.

Plutôt que de choisir entre Saint-Simon le penseur du lien et Saint-Simon le penseur de la division, je propose ici une hypothèse qui cherche à les concilier puisque la richesse de ses textes réside justement dans le passage constant de l'un à l'autre. La cause unique que cherche Saint-Simon lorsqu'il s'intéresse à l'intelligence positive, cette cause autour de

---

<sup>157</sup> SAINT-SIMON, « L'Industrie », *op. cit.*, p. 1517.

<sup>158</sup> SAINT-SIMON, « L'Organisateur », *op. cit.*, p. 2195.

laquelle s'ordonnent et s'organisent selon lui les corps sociaux –les classes–, trouve dans la structure du champ historique son corollaire. Elle n'est plus là cause unique au sens où, en partant d'elle, l'unité d'ensemble d'un système serait identifiable; plutôt, elle est la cause qui rend compte de la non-reproduction à l'identique de l'histoire. Transposer dans la science historique la cause unique dont parle Saint-Simon met en évidence la division en classes de la société et le conflit qui découle de cette division. La science nouvelle apparaît alors comme la science qui identifie le clivage qui traverse la société et les effets qui en découlent, qui s'actualisent dans les conflits entre classes dominantes et dominées et dans la lutte pour maintenir cet état de fait ou le renverser. Aussi, quand Saint-Simon présente le système de l'avenir, il se défend de verser dans l'utopie –qu'il comprend de manière péjorative, comme une chimère ou une sortie du réel au profit de l'imaginaire–, le programme qu'il propose n'étant selon lui que le « résultat forcé de la marche que la civilisation a suivie depuis sept à huit siècles. »<sup>159</sup> Cette marche de l'histoire, cette direction qui, par l'analyse des potentialités du présent, permet de tracer une ligne de continuité du passé vers l'avenir en jouant de la liaison entre ce que l'histoire a été et ce qu'elle peut être, tire son dynamisme du fait qu'elle n'est jamais interrompue dans sa course par un parfait moment d'unité; plutôt, elle est toujours aux prises avec la cohabitation, dans une société donnée, de plusieurs sociétés qui coexistent de manière plus ou moins conflictuelle :

« Ainsi, en résumant les observations précédentes, nous pouvons poser en principe de fait qu'au moment où le système féodal et théologique fut définitivement organisé, les éléments d'un nouveau système social commencèrent à se former. Une capacité temporelle positive, c'est-à-dire la capacité industrielle, prit naissance à côté du pouvoir temporel, parvenu à son entier développement, et une

---

<sup>159</sup> *Ibid*, p. 2142.

capacité spirituelle positive, c'est-à-dire la capacité scientifique, s'éleva derrière le pouvoir spirituel à l'instant où il commençait à développer toute son activité. »<sup>160</sup>

L'étude historique consiste alors « en deux séries contemporaines, celle des observations sur la décadence de l'ancien système, et celle de l'élévation du nouveau ». <sup>161</sup> La loi du progrès repose ainsi sur l'observation de la cause des transitions historiques : les forces sociales, les classes qui composent la société et qui sont à même de la modeler. L'observateur social doit donc développer son regard pour repérer les pourtours de ces acteurs, leurs mutations et leurs interrelations. Le génie de Saint-Simon tient en ce sens à l'insistance qu'il met à penser la réalité des faits sociaux sans se laisser distraire ou détourner par les grands récits qui tendent plutôt à en effacer les spécificités au profit d'événements qui relèvent au fond d'épiphénomènes –règles, guerres, récits des grands hommes, etc.–; il veut plutôt partir des faits de société, de leur complexité, pour en retrouver le sens et la direction.

Ainsi cherche-t-il à retracer la direction de la marche de la classe industrielle qu'il fait remonter aussi loin qu'au 11<sup>e</sup> siècle. Il relève les premières traces d'un clivage dans le monde féodal au moment même où celui-ci atteint son apogée, en donnant tous les signes d'une cohérence interne appelée à traverser les âges. Cependant, les structures sociales ne peuvent rester stables, elles sont aux prises avec leurs contradictions, qui sont paradoxalement souvent le fait de pratiques visant à les reproduire. Voyons ainsi comment, au temps des croisades, Saint-Simon repère les premiers signes de constitution d'éléments propres à la société féodale, mais qui développeront progressivement une forme d'autonomie vis-à-vis des structures de cette société :

« Les croisades ont occasionné d'importantes dépenses que les aristocrates ont couvertes en partie en vendant des franchises et des terres aux esclaves et aux serfs

---

<sup>160</sup> *Ibid*, p. 2154.

<sup>161</sup> *Ibid*, p. 2155.

qui ont pu se les payer. Saint-Simon note que ce rachat est le pas le plus important de tous les pas que l'industrie ait faits et de tous ceux qu'elle fera par la suite. C'est à ce moment que naît la classe industrielle comme distincte de la classe militaire. »<sup>162</sup>

Les besoins de financement des croisades ont donc, suivant Saint-Simon, ouvert la voie à la formation d'une classe qui tend à se constituer indépendamment des structures féodales. C'est tout un cycle de production et de commerce qui échappe alors à la tutelle féodale. Ce qui intéresse Saint-Simon, c'est cette histoire concrète de « l'industrie libérée »<sup>163</sup> qui crée, de l'intérieur même d'une société à son sommet, les éléments d'une contre-société appelée à contester son hégémonie. Le destin de l'industrie, perceptible au 19<sup>e</sup> siècle, mais non au 11<sup>e</sup>, est de devenir l'unique matière de la vie sociale. Ce destin s'inscrit dans une histoire longue, qui ne se laisse pas raconter à coups de grandes dates ou d'épopées héroïques, mais par le biais d'éléments qui le plus souvent passent inaperçus à prime abord. Pour Saint-Simon, le moment charnière que furent les croisades importe non pour les exploits militaires des soldats de Dieu ou en raison des difficultés qu'ils eurent à défendre les royaumes latins d'Orient, mais parce que les croisades ont entraîné une redéfinition des rapports de classes à l'intérieur de la société féodale, débouchant sur l'affranchissement des communes et la constitution d'une « propriété industrielle distincte, indépendante, et bientôt rivale de la propriété territoriale d'origine et de nature purement militaire. »<sup>164</sup> C'est en se basant sur cette nouvelle propriété, légitimée par l'industrie et non par la force, que la production en viendra à être progressivement considérée comme une activité sociale positive. Engagé dans la recherche de la cause unique, alors que l'intuition vient à Saint-Simon des sciences de la

---

<sup>162</sup> YACINE, Jean-Luc, *op. cit.*, p. 66.

<sup>163</sup> Il faut lire ici que l'industrie se libère du carcan féodal et non de tout « carcan social ». Au contraire, l'industrialisme doit être lu comme une recherche du bon encastrement, de celui qui permettra à l'industrie de s'épanouir comme réalité partagée.

<sup>164</sup> *Ibid*, p. 99.

nature, la « découverte » qu'il fait est résolument inscrite dans le champ des sciences sociales. Comme il a été mentionné plus haut, on ne peut faire l'économie des conceptions organicistes présentes dans la pensée de Saint-Simon : il veut que chacun soit à sa place selon sa fonction, ses capacités et son talent; en un mot, selon sa participation au corps social. Cependant, et c'est ce qui encore une fois fait la richesse de son œuvre, on trouve chez ce fils d'aristocrate des éléments qui pointent vers le dépassement de l'organicisme, soit une conception de la société comme système traversé par les contradictions que produit l'activité humaine plutôt que comme un corps ordonné par la nature.

C'est là la base de l'interprétation de l'œuvre de Saint-Simon dans la suite de mon travail : il ne s'agira pas tant de chercher à comprendre l'originalité ou les limites de la conceptualisation par Saint-Simon des classes sociales, mais plutôt d'examiner en quoi une pensée dynamique d'un monde à venir demeure toujours présente chez lui. Si Saint-Simon tient pour acquis le passage au nouveau monde industriel, c'est parce qu'il mesure à la fois la force de la classe appelée à porter ce projet et la faiblesse de celle qui pourrait s'y opposer. Ce qui fait dire à Saint-Simon que sous la Restauration, l'aristocratie, à toutes fins pratiques, n'existe plus comme classe indépendante de l'industrie :

« Il ne reste plus rien de féodal que la royauté et, par le fait, il y a réellement deux Chambres industrielles, c'est-à-dire deux Chambres qui pensent et qui agissent dans le sens des intérêts de l'industrie. Les membres de la Chambre dite aristocratique n'ont d'autre intérêt que ceux-là. Ils ne sont point un pouvoir distinct. Ils sont, à proprement parler, une extension du corps qui représente l'industrie. On peut bien les considérer, sous un certain point de vue, comme une extension du pouvoir royal, car ils en dépendent, pour la plupart, quant à leurs moyens d'existence. Mais ce n'est là qu'un effet momentané, d'ailleurs peu considérable. Quand bien même il serait vrai qu'un pair qui reçoit les faveurs de la cour votera toujours dans le même sens que la royauté, il est clair que si ces faveurs lui sont ôtées, il votera dans le sens industriel [...]. »<sup>165</sup>

---

<sup>165</sup> SAINT-SIMON, « L'Industrie », *op. cit.*, p. 1585.

Le constat d'une dépendance de l'aristocratie envers l'industrie, tant au plan politique que civil<sup>166</sup>, est en outre associé à une appréciation de la classe industrielle qui fait de cette dernière la seule capable d'être « parfaitement d'accord avec l'intérêt commun »<sup>167</sup>, faisant de cette classe « le centre réel et le foyer réel de la civilisation. »<sup>168</sup> En partant d'un schéma historique qui intègre les motifs de la cohabitation et de la coexistence, dans une même société, de classes dont le mode d'existence (le « lien social » qu'elles produisent) entre invariablement en conflit, Saint-Simon reprend le principe de la gravitation en l'adaptant aux résultats de ses observations. C'est en partant de la société qu'il a sous les yeux, celle de la Restauration, qu'il parvient à saisir ce en quoi elle représente une transition « dont l'intellection n'est possible qu'à partir des systèmes cohérents [et] c'est aussi en son sein que peuvent être discernées les dynamiques conflictuelles qui annoncent la composition de la société industrielle. »<sup>169</sup>

### 2.1.3 Un « matériau nouveau »

Le travail qu'a effectué Saint-Simon sur l'enjeu des connaissances et du savoir suppose, comme il a été relevé plus haut, plusieurs points de tensions. Tension, d'abord, entre un mouvement vers l'organicisme et un autre qui fait plutôt du conflit la colonne vertébrale de la société. De même, les renvois explicites aux sciences de la nature, d'une portée analytique censément supérieure, n'empêchent pas pour autant un projet de constitution de ce qu'on appellera plus tard les sciences sociales. Ces points de tension ne sont pas porteurs de contradictions insurmontables, mais sont plutôt la marque d'un dynamisme de la pensée, qui tente de jeter les bases d'un savoir nouveau et, conséquemment,

<sup>166</sup> *Ibid*, p. 1633.

<sup>167</sup> *Ibid*, p. 1642.

<sup>168</sup> *Idem*.

<sup>169</sup> ANSART, Pierre (1969). *op. cit.*, p. 39.

d'un nouveau mode d'appréhension du réel conforme aux besoins de l'époque. La visée organiciste concorde avec celle installant le conflit au centre de la vie sociale en ce que Saint-Simon espère voir naître, du conflit entre producteurs et oisifs, une société capable de reconnaître et de disposer ses membres en fonction de leurs capacités et de leurs talents afin de maximiser l'utilité sociale de chacun; il part des méthodes des sciences naturelles (et du modèle de la gravitation universelle) pour jeter les bases d'une science nouvelle capable de comprendre les spécificités des modes d'organisation des sociétés humaines vis-à-vis de la nature. Bien que mon attention se porte davantage sur le Saint-Simon « découvreur » du conflit social, il est juste de rappeler que l'œuvre de ce dernier forme un tout, et s'il n'est pas toujours nécessaire de le prendre « en bloc », il convient tout de même de ne pas oublier l'ensemble au profit d'une seule partie.

Avec Saint-Simon, émerge une science de l'histoire qui travaille à comprendre l'autocréation de la société, à saisir en quoi son mouvement lui est immanent et se structure autour des conflits liés aux formes d'organisation de la production et en quoi c'est de ce mouvement que jailli un monde commun. Il va sans dire que cette science historique, même si ses origines ont été souvent mal comprises, a été destinée à un grand avenir en ce que

« Saint-Simon a posé que toutes les structures sociales et politiques d'un "système" ne prenaient leur caractère historique propre qu'à partir des façons de produire [...] [et qu'à] chaque étape de l'histoire, existait une correspondance étroite entre les différentes fonctions de la "machine sociale. »<sup>170</sup>

Ces mots de Pierre Dardot et de Christian Laval ne doivent pas semer la confusion. En aucun cas ils ne visent à faire de Saint-Simon le fondateur d'une théorie matérialiste unifiée de la société; ils cherchent plutôt à indiquer, contre un certain marxisme, en quoi il est celui qui « a introduit l'idée qui restera celle de Marx selon laquelle la science historique doit

<sup>170</sup> DARDOT, Pierre et LAVAL, Christian, *Marx, prénom : Karl*, Paris, Gallimard, 2012, p. 46-47.

partir des conditions historiques de production, des formes à chaque fois déterminées de la coopération sociale [...]. »<sup>171</sup> Saint-Simon jette ainsi les bases d'une science de l'histoire des sociétés et de leur développement au travers l'étude des modes d'organisation sociale qui certes pose comme élément central l'enjeu de la production –et de la collaboration que la production suppose en raison de la division du travail–, mais qui, dans un même mouvement, découvre en quoi celle-ci dépend de la société tout entière –ce que, à la suite d'Abensour, je désigne comme « matériau nouveau ». La grande découverte de Saint-Simon, reprise et approfondie par Marx, se résume ainsi : « L'humanité n'est pas une réalité fixe, donnée une fois pour toutes. C'est une réalité en mouvement qui se produit elle-même par les activités matérielles et intellectuelles qui sont organisées de façon spécifique à chaque étape de son histoire. »<sup>172</sup> Le matériau nouveau, cette découverte de la société, permet alors –ce qui sera un autre legs de Saint-Simon à Marx et au socialisme– d'entamer une réflexion critique sur le sens de l'histoire et sur la capacité des humains à l'orienter.

Plus important encore, le sens de l'histoire demeure exposé à des recompositions en ce qu'il est lié à des possibilités qui se renouvellent. Pour Saint-Simon, le présent est un moment d'un continuum, il est « le point de jonction qui met en équivalence le passé et le futur, en posant un signe d'égalité entre eux »<sup>173</sup>, le passé n'étant qu'un moment du futur et le futur l'achèvement du passé. Dans cette dynamique, le présent en lui-même est le lieu de l'actualisation. Afin de mieux saisir la centralité du présent chez Saint-Simon, Pierre Musso offre une analyse des plus éclairantes :

---

<sup>171</sup> *Ibid*, p. 47.

<sup>172</sup> *Idem*.

<sup>173</sup> MUSSO, Pierre, « Le présent dans la philosophie politique de Saint-Simon », dans MUSSO, Pierre (2004), *op. cit.*, p. 19.

« C'est pourquoi Saint-Simon appréhende le présent de trois façons complémentaires : d'abord, comme le moment central d'un continuum passé/présent/futur, ensuite, comme l'intersection invisible de deux systèmes sociaux posés comme opposés (industriel *versus* féodalo-militaire), et enfin comme point de repère mouvant qui définit l'amplitude des périodes envisagées, du court au très long terme. »<sup>174</sup>

Ces trois dimensions reviennent toutes à faire du présent le moment pivot par excellence : l'équivalence du passé et du futur rend ces deux espaces-temps dépendants du présent afin de déterminer leur signification propre. Le présent dispose ainsi d'une sorte de « point de vue surplombant pour appréhender le temps et l'histoire »<sup>175</sup>, ce qui lui confère toute sa profondeur. Le présent comme point pivot est en fait le produit d'une contingence historique qui marque la distance entre la réalisation de l'unité organique et la réalité sociale existante. Le présent voit en ce sens inlassablement surgir en lui un avenir à construire, qui sera lui-même le résultat du développement d'un passé reconsidéré et de conflits irrésolus.

Là se trouve la signification profonde de la notion de matériau nouveau, qui désigne essentiellement cette complexité où s'entrelacent la matière existante (les classes et leurs conflits) et la nouveauté (le présent comme lieu pivot) de l'histoire. La méthode Saint-Simon, la révolution au plan des connaissances qu'il œuvre à faire advenir, servira autant de base à ses démarches dites scientifiques qu'à celles se rapportant à l'agir, ce qui indique en quoi la séparation qu'on suppose en général entre ces deux pôles n'est pas opérante.

## 2.2 Vers le socialisme : amorce de clarification

Le travail qui mène Saint-Simon à la philosophie de l'histoire le place sur un terrain à double volet : la sociologie et le socialisme. S'il n'est pas de mon propos de développer le premier, il s'avère que le second n'est pas pour autant simple à aborder et ne peut être

---

<sup>174</sup> *Ibid*, p. 18.

<sup>175</sup> *Idem*.

entièrement coupé du premier. La difficulté vient précisément du cœur de la philosophie qu'élabore Saint-Simon, où se trouve la centralité de l'idée de conflictualité entre les classes. Chez le Saint-Simon penseur du socialisme, les distinctions et tensions internes à la classe industrielle ne sont en effet pas toujours des plus claires; ou, devrais-je dire, elles relèvent en fait d'un subtil jeu dans lequel il cherche à attirer à lui de grands industriels tout en développant une critique de la nouvelle noblesse marchande. Prenons par exemple le projet de rénovation de la Chambre des députés qu'il adresse au roi dans son *Du système industriel*. Afin d'assurer que les travaux de la Chambre établissent « l'administration des affaires publiques la plus favorable à la culture, au commerce et à la fabrication »<sup>176</sup>, le moyen le plus simple est non pas de confier la représentation nationale aux pairs de France, mais plutôt de « placer la direction des affaires générales dans les mains des cultivateurs, des négociants et des manufacturiers les plus capables. »<sup>177</sup> Il faudrait alors confier la gestion du pays aux plus grands, aux plus éminents et aux plus riches des représentants des industriels qui, malgré l'affection pour le sort des prolétaires que leur prêche Saint-Simon, sont loin de constituer le fer de lance d'une direction de classe capable de fonder une société socialiste. Ici, Saint-Simon s'inscrit dans un schéma de pensée très près de celui des « capacitaires », théorie politique dont François Guizot a été le plus ardent propagateur<sup>178</sup>. Selon cette théorie des capacités, pour être apte à gouverner, il faut avoir fait la démonstration que l'on possède les compétences nécessaires (les capacités) et cette démonstration est doublement liée à la richesse possédée : d'abord, la richesse est associée à la réussite au sens que l'acquisition de richesse –non par les moyens de l'aristocratie et de l'héritage, mais par ceux propres à la bourgeoisie et par l'inscription dans la production économique– est le signe privilégié d'un

---

<sup>176</sup> SAINT-SIMON, « Du système industriel », dans *Œuvres complètes*, *op. cit.*, p. 2391.

<sup>177</sup> *Idem*.

<sup>178</sup> ROSANVALLON, Pierre (1985), *op. cit.*

talent converti en succès; ensuite, les capacités à gouverner supposent d'avoir acquis des savoirs et donc, d'avoir eu le temps libre nécessaire aux études (ce qui, encore une fois, suppose la richesse). C'est ce Saint-Simon élitiste qui sera récupéré par ses disciples polytechniciens au profit de leur investissement dans la grande industrie afin de réaliser la mission de l'Église<sup>179</sup>.

Sans chercher à diminuer la portée et l'intérêt de ce Saint-Simon « capacitaire » qui fait de lui un père de la technocratie, le réduire à ce rôle revient à laisser dans l'ombre un autre Saint-Simon, démophile celui-là. Réfléchir à partir de ce second Saint-Simon revient en fait à œuvrer à une triple tâche : d'abord montrer son rattachement à la tradition socialiste, qui ne va pas de soi lorsqu'on limite notre lecture à ses recommandations adressées au Prince, repérable non seulement dans l'attention qu'il porte à la « classe la plus nombreuse et la plus pauvre », mais qui se révèle également dans l'insistance à démontrer que l'amélioration du sort de cette dernière sera le fait de la réforme sociale; ensuite, examiner le lien entre démocratie et utopie, qui non seulement se veut critique du présent au nom de l'avenir, mais qui surtout permet une dévitalisation de l'ordre établi, afin d'en rappeler le caractère historique tout en repérant, dans la société, les signes de son possible dépassement; et enfin, au-delà de l'association entre richesses, capacités et aptitudes à gouverner, dégager chez Saint-Simon les éléments permettant de repérer en quoi la classe industrielle est, dès son origine, scindée et comporte des éléments consubstantiellement liés non pas à l'ordre nouveau, mais à la féodalité –que, conséquemment, il faut laisser dépérir avec l'ancien monde.

---

<sup>179</sup> RÉGNIER, Philippe, « Le saint-simonisme est-il un socialisme? », dans GRANGE, Juliette et MUSSO, Pierre (dir.), *op. cit.*, p. 49-62.

C'est à cette triple tâche que s'attardera la suite de ce chapitre. La première sera traitée en exposant la capacité de la classe industrielle à s'auto-organiser et ainsi à jeter les bases d'une société nouvelle (section 2.3.2); j'aborderai la seconde tâche, qui est centrale à mon propos, lorsqu'il sera question des rapports sociaux spécifiques à l'industrialisme (section 2.3) et des implications pour la liberté politique qui découlent de ces rapports (section 2.4); la troisième tâche sera détaillée dans la suite de la présente section (2.2.1 et 2.2.2).

### 2.2.1 Rompre avec les « légistes »

Saint-Simon se démarque par son rejet du libéralisme, du laissez-faire et de l'individualisme comme cadre adéquat pour penser la construction de la société postrévolutionnaire. Poursuivre la Révolution, d'un côté, et œuvrer à la constitution d'une société libérale, de l'autre, sont deux objectifs opposés dans l'esprit de Saint-Simon. Certes, celui-ci convient que le libéralisme a eu son utilité en ce qu'il a donné une impulsion à la lutte contre le vieux monde. Indubitablement, l'individualisme libéral a grandement contribué à saper les fondations de l'ancien monde. Mais, l'industrialisme n'est pas l'incarnation institutionnelle de la liberté libérale, il en serait même plutôt le dépassement, ce qui, du point de vue de la « marche de l'histoire » telle que se la représente Saint-Simon, fait désormais du libéralisme un obstacle à la nécessaire réorganisation sociale<sup>180</sup>. Si le libéralisme a encore un service à rendre, c'est en se laissant dépasser. Ici, l'idée de Saint-Simon est des plus conséquentes : un principe positif doit reposer sur des éléments concrets, sur l'observation et la confirmation d'une réalité historique et sociale, sur la reconnaissance d'une fonction effective ou d'une capacité; il faut donc qu'une telle idée trouve un ancrage

---

<sup>180</sup> CHARLETY, *op. cit.*, p. 21.

qui tend à la fois vers l'arrière, en ce qu'il s'enracine dans le mouvement réel de l'histoire, et vers l'avant, en ce qu'il participe à sa poursuite. C'est la ligne sur laquelle se tient la critique :

« En effet [...], poser la liberté en principe dogmatique, détaché de la société, en faire un but et un droit abstrait, c'est se condamner à la croire réalisée [...], à occulter en conséquence les situations où la domination fonctionne, à se contenter de l'ordre actuel des choses, sans se soucier de libération à venir. »<sup>181</sup>

Saint-Simon critique la liberté abstraite en ce qu'elle pose l'état actuel des choses comme le seul possible ou souhaitable. On fait alors l'économie de la critique du réel et, surtout, on reste aveugle aux potentialités du présent. Bref, la critique de l'abstraction libérale, de la liberté libérale basée essentiellement sur le droit, repose sur son association à une forme de conservatisme : « En effet si l'on affirme un droit, on reste dans l'*a priori*. Si par contre, on adopte une démarche "positive", on cherche à comprendre "ce qui est", à l'expliquer, à dire pourquoi l'homme n'est pas libre. Dès lors on cherche comment il peut le devenir. »<sup>182</sup> Chercher à rendre l'homme libre, c'est voir non pas à l'énonciation de droits, mais à la réalisation de son bonheur. Pour Saint-Simon, l'heure n'est plus aux spéculations sur la liberté ou encore à la défense de libertés considérées acquises, mais plutôt à la mise en place d'une organisation sociale capable de lever les obstacles qui se dressent devant sa réalisation effective. Le 19<sup>e</sup> siècle ne doit plus alors perdre de temps à ergoter sur la valeur

---

<sup>181</sup> BOIREAU-ROUILLÉ, Monique, « Les enjeux politiques d'une science des sociétés », dans RIOT-SACEY, Michèle (2001), *op. cit.*, p. 90. Le traitement que réserve Saint-Simon à l'idée de liberté libérale ou abstraite, il le réserve également à celle d'égalité absolue comme le remarque Jean-Luc Yacine : « Or, et si Saint-Simon ne remet pas en cause le principe fondamental de l'égalité de tous à la naissance, principe qui a tenu son rôle et son importance dans la lutte contre l'ancien système, dans l'expression et la conservation de la dignité humaine, il estime que l'idée d'égalité est une idée fautive quand elle est prise dans un sens absolu, car la véritable égalité sociale, ne peut-être pour Saint-Simon, que l'égalité industrielle [...] », soit une égalité basée sur l'association et la coopération directe dans le domaine de la production et de la distribution des biens et des services. YACINE, Jean-Luc, *op. cit.*, p. 193.

<sup>182</sup> BOIREAU-ROUILLÉ, Monique, « Les enjeux politiques d'une science des sociétés », dans RIOT-SACEY, Michèle (2001), *op. cit.*, p. 90.

intrinsèque de la liberté ou encore sur sa nature – ce qui, cela dit, n’a pas empêché Saint-Simon de développer une théorie de la liberté basée sur les conflits sociaux–, mais plutôt chercher à définir ce qui empêche jusqu’à ce jour sa concrétisation :

« Ce que Saint-Simon a voulu suggérer, c’est que le monde moderne possède de la liberté une large théorie dont les défiances sont toutes de l’ordre pratique; que, spirituellement, la liberté a cause gagnée; qu’elle ne peut plus progresser dans cet ordre supérieur de la doctrine; partant, que c’est d’organisation qu’il faut se préoccuper pour conjurer l’effet malfaisant de ces défiances. »<sup>183</sup>

Se contenter dès lors d’une compréhension désincarnée de la liberté en lieu et place d’une science de l’organisation basée sur l’observation mène à la défense de l’ordre établi, à la perpétuation de la misère et empêche la réalisation du potentiel industriel. Ce problème renvoie à un autre, qui tient au caractère transitoire de l’époque : les alliés d’hier dans la lutte contre la féodalité ne sont pas nécessairement les alliés de demain. Ce que Saint-Simon désigne comme la classe des « légistes », qui a pris en mains la direction des affaires depuis la chute de l’Ancien Régime, perpétue des pratiques qui sont le signe d’une double soumission sociale : soumission de la science positive aux droits abstraits et soumission des industriels à une autre classe. L’arrivée à maturité des industriels implique la sortie de l’actuelle phase de transition, qui doit être la plus courte possible :

« Il est dans la nature de l’homme de ne pouvoir passer sans intermédiaire d’une doctrine quelconque à une autre [...]. Ainsi, il a dû se former un principe intermédiaire pour passer du principe militaire au principe industriel, qui, en reconnaissant la suprématie du premier, en a limité la force et l’action par des limitations et des règles instaurées dans l’intérêt des industriels. »<sup>184</sup>

<sup>183</sup> LEROY, Maxime, *Henri de Saint-Simon : le socialisme des producteurs*, Paris, Marcel Rivière, 1924, p. 24-25.

<sup>184</sup> YACINE, Jean-Luc, *op. cit.*, p. 72.

Les agents de cette transition sont les légistes, corps social d'origine féodale<sup>185</sup> qui en a transformé la structure « par l'établissement de la jurisprudence, la liberté des plaidoiries, l'abolition des justices arbitraires féodales, royales et seigneuriales, et l'assujettissement du pouvoir militaire à des règles. »<sup>186</sup> Saint-Simon est attentif aux transformations progressives qui, de l'intérieur même de la société féodale, ont permis de créer les conditions d'émergence de la domination des industriels. En se posant comme classe intermédiaire, les légistes ont pu se développer sous la féodalité tout en prenant la direction des affaires par la suite. Leur caractère de classe intermédiaire, s'il a facilité la transition au moment de la dislocation de la féodalité, ne les rend cependant pas utiles pour la suite des choses. Pour Saint-Simon, il importe de se débarrasser d'une classe intermédiaire qui n'appartient à aucun des mondes qui se font face<sup>187</sup>.

L'un des enjeux que soulève Saint-Simon dans son opposition aux légistes est celui de leur appréciation des possibilités politiques d'une époque donnée. Le sens qu'il donne à

---

<sup>185</sup> Saint-Simon décrit ce corps, qu'il désigne également comme classe, comme le produit de la féodalité en ce qu'il regroupe des non nobles dont l'existence dépend des rapports sociaux liés au maintien d'une structuration sociale entre oisifs et producteurs : propriétaires terriens qui ne s'occupent pas de travaux industriels, militaires, juristes, membres des professions libérales, etc. Voir SAINT-SIMON, « Du système industriel », *op. cit.*, p. 2608-2609.

<sup>186</sup> YACINE, Jean-Luc, *op. cit.*, p. 72.

<sup>187</sup> Ici, les mots de Saint-Simon sur les errements qui suivirent 1789 sont révélateurs des effets délétères qu'il associe à la poursuite de la domination des légistes comme classe pourtant devenue obsolète : « Quand la Révolution française s'est déclarée, il ne s'agissait plus de modifier le système féodal et théologique, qui avait déjà perdu presque toutes ses forces réelles. Il était question d'organiser le système industriel et scientifique, appelé par l'état de la civilisation à le remplacer. C'étaient, par conséquent, les industriels et les savants qui devaient occuper la scène politique, chacun dans leurs rôles naturels. Au lieu de cela, les légistes se sont mis à la tête de la révolution, ils l'ont dirigée avec les doctrines des métaphysiciens. Il est superflu de rappeler quelles singulières divagations en ont été la suite, et quels malheurs sont résultés de ces divagations. Mais il faut remarquer avec soin que malgré cette immense expérience, les légistes et les métaphysiciens sont encore restés sans interruption à la tête des affaires, et qu'eux seuls aujourd'hui dirigent toutes les discussions politiques. » Dans SAINT-SIMON, « Du système industriel », *op. cit.*, p. 2345-2346. Il ajoute, quelques 300 pages plus loin, la remarque suivante : « La classe des sous-gouvernants [les légistes] se montrait d'abord [durant la révolution] très populaire. Elle captiverait la confiance des gouvernés en se déclarant contre les privilèges dont les nobles jouissent encore, quoique leur existence ne soit plus d'aucune utilité dans l'organisation sociale. En un mot, elle [s'emparait] de la révolution. » *Ibid*, p. 2612.

l'idée de pensée abstraite prend ici tout son sens : rien ne nous sert de supputer la possible existence de mille et un régimes politiques différents si, dans la réalité de la conjuncture historique, ces possibilités n'existent pas. Lorsqu'il accuse les légistes de projeter l'existence d'une « multiplicité presque infinie des systèmes politiques »<sup>188</sup>, il les accuse en fait d'être incapables de repérer le clivage propre à leur époque, déchirée entre le maintien par la violence de la prédominance féodale, militaire et théologique, et la possibilité d'un passage, que Saint-Simon espère pacifique, à l'ère de la coopération industrielle. En maintenant la confusion, les légistes servent les intérêts de l'ordre ancien et ce faisant démontrent qu'ils sont plus attachés au mode d'expression du passé dans le présent qu'à sa transformation en fonction de l'avenir industriel. Saint-Simon voit donc en eux des réactionnaires, le rôle qu'ils ont joué durant la Révolution n'ayant au final été qu'un prétexte pour le développement de leur ambition comme classe particulière. À ce titre, cette classe de la société féodale qui, au début du 19<sup>e</sup> siècle, occupe encore l'avant-scène, doit être regardée comme tout aussi nuisible que celle des grands seigneurs. Si Saint-Simon prône la suppression de la noblesse au profit des industriels, il veut donc aussi l'abolition du corps des légistes<sup>189</sup>. Le processus historique, dans son mouvement, entraîne les éléments porteurs de la transition dans la même direction que les classes sur le déclin. Il s'agit maintenant pour la classe appelée à devenir hégémonique de prendre conscience de sa force et de son destin, autrement dit de cesser de se conduire en classe minoritaire. Voici l'appel que lui lance Saint-Simon :

« Cessez de vous laisser conduire par les légistes. Renoncez à l'existence politique subalterne dont vous vous êtes contentés jusqu'à ce jour. Élevez-vous à la hauteur des circonstances où vous vous trouvez, elles vous sont extrêmement favorables.

---

<sup>188</sup> *Ibid*, p. 2346.

<sup>189</sup> *Ibid*, p. 2615.

Un seul effort généreux suffira pour vous placer en première ligne. Faites-vous une opinion qui vous soit propre, formez un parti qui soit le vôtre. »<sup>190</sup>

L'appel est pressant, la victoire est proche, Saint-Simon n'en doute pas. Il suffit que les industriels prennent conscience de ce qu'il « n'existe aucune force qui puisse s'opposer efficacement à l'admission des mesures [...] jugées convenables »<sup>191</sup> —par eux-mêmes.

### 2.2.2 Rompre avec la bourgeoisie

La rupture avec les légistes est autant idéologique (rompre avec le libéralisme comme poursuite de la métaphysique et de la poursuite de l'abstraction) que sociale (rompre avec une classe qui perpétue des relations propres à l'Ancien Régime). Le corollaire d'une telle rupture, son complément si je puis dire, consiste en la rupture avec l'ensemble des classes qui reproduisent, au plan idéologique et social, les caractéristiques de la domination de l'ancien monde (commandement militaire et exploitation du travail) ou qui, dans la société postrévolutionnaire, continuent de se référer à des formes de transcendance réifiées. L'unité de la classe industrielle, tant sur le plan de l'action que sur le plan de la constitution d'une conscience qui lui soit propre, présuppose pour Saint-Simon de poursuivre le travail de clarification entamé à propos des légistes. Outre ces derniers, existe-t-il d'autres classes intermédiaires qui, bien qu'ayant œuvré à affaiblir l'emprise du pouvoir féodal, doivent disparaître afin de laisser éclore l'association industrielle? On le sait, Saint-Simon a su attirer à lui certains des représentants de la haute industrie, « ces industriels du sommet, financiers qui cherchaient une idéologie adaptée à ce qu'ils représentaient de neuf ».<sup>192</sup> Cet attrait fut facilité en ce que ceux-ci voyaient d'un très bon œil le rejet de la violence révolutionnaire et espéraient que la doctrine saint-simonienne allait permettre de canaliser l'énergie des classes

---

<sup>190</sup> *Ibid*, p. 2358.

<sup>191</sup> *Ibid*, p. 2364.

<sup>192</sup> DESANTI, Dominique, *op. cit.*, p. 70.

laborieuses<sup>193</sup>. Cependant, l'œuvre de Saint-Simon ne peut certes pas être ramenée univoquement aux appels aux grands industriels (dont qu'une infime minorité lui a répondu favorablement) et par là réduite à un cadre théorique qui justifierait la domination bourgeoise<sup>194</sup>. Il est d'abord, cela dit en continuité avec ce qui a été énoncé précédemment, un penseur du caractère dynamique, changeant et mouvant du rapport entre les classes sociales. Il s'évertue à penser le rôle et la position des différentes classes. Une classe n'est pas pour lui un élément stable de la vie sociale, mais plutôt « une force sociale traversée par le changement, soit qu'elle se trouve dans une phase ascendante, soit qu'elle entre dans son déclin. »<sup>195</sup> Il faudrait ajouter qu'une classe contient une pluralité d'éléments qui, parfois, en viennent à se détacher les uns des autres dans un processus de recomposition structurelle. Si les légistes ont occupé ce type de position pendant la période révolutionnaire en se détachant de l'Ancien Régime, la bourgeoisie joue un rôle similaire maintenant, cette fois en se détachant progressivement du reste de la classe industrielle afin de former une nouvelle classe dominante, ce qui lui place, au final, à l'opposé du projet industrialiste.

Saint-Simon insiste sur la possibilité de la mutation du rôle historique d'une classe ou de l'une de ses factions. Les légistes ont facilité le passage d'un monde vers un autre tout en freinant l'établissement du nouveau par la perpétuation des usages anciens. La bourgeoisie a su accompagner l'ensemble des industriels dans leur opposition aux privilèges de l'aristocratie. Mais une fois ces privilèges réduits à presque rien, elle s'est constituée en nouvelle noblesse en ce qu'elle s'est détournée des activités de production en adoptant la

---

<sup>193</sup> Ce rapport à la bourgeoisie fut un facteur de tensions dans ce qui deviendra l'école saint-simonienne en ce que son « aile gauche », ou socialiste, critiqua « le comportement des "bourgeois" saint-simoniens qui n'ont rien abandonné de leurs préjugés de classe » DÉMIER, Francis, « Les saint-simoniens à la rencontre des ouvriers parisiens au tournant des années 1830 », dans MUSSO, Pierre (2004), *op. cit.*, p. 127.

<sup>194</sup> Ce qui explique d'ailleurs en bonne partie pourquoi malgré un certain attrait de grands industriels pour sa pensée, il fut toujours considéré comme suspect par la majorité de ceux-ci.

<sup>195</sup> ANSART, Pierre (1969). *op. cit.*, p. 46.

manière d'être des anciens propriétaires oisifs. Il y a ici, certes, une série d'ambiguïtés internes à l'œuvre de Saint-Simon : la manière dont il emploie souvent « légistes » et « bourgeois » comme des synonymes et son réflexe consistant à confier les rênes du pouvoir industriel à ses chefs « naturels » n'étant pas les moindres. Pourtant, il me semble pertinent d'insister, afin de situer l'apport de Saint-Simon à la pensée critique, sur son recours à la participation active au travail productif afin de tracer les lignes de démarcation entre les classes. L'industriel, il est utile de le rappeler, est défini comme celui « qui travaille à produire, ou à mettre à la portée des différents membres de la société, un ou plusieurs moyens matériels de satisfaire leurs besoins ou leur goût physique. »<sup>196</sup> Selon cette définition, le négociant, au même titre que le fabricant ou le cultivateur, fait partie de la classe industrielle. Cependant, Saint-Simon opère, peut-être à son insu, un déplacement. En supposant l'existence d'une classe ouvrière, cette classe « la plus nombreuse et la plus pauvre », qui bien qu'incorporée à la classe industrielle, se voit assigner une existence qui lui est propre, il ouvre la voie à la conceptualisation du dépassement de l'unité première censée propre à la classe industrielle. La question mérite d'être posée : dès avant Marx, Saint-Simon n'a-t-il pas donné la première place à ce qui sera désigné plus tard comme le prolétariat, en insistant comme il le fait sur la centralité du travail dans l'édification du monde nouveau?<sup>197</sup> Si on est un industriel quand on participe, au moyen de la production, à satisfaire un besoin social, on peut supposer que les bourgeois tendent à perdre précisément cette caractéristique à mesure du développement du capitalisme qui mise non pas sur la participation aux travaux utiles pour présider aux destinées économiques, mais bien à une coordination du travail dans une visée d'exploitation tournée vers l'accaparement des fruits du sur-travail.

---

<sup>196</sup> SAINT-SIMON, « Catéchisme des industriels », dans *Œuvres complètes, op. cit.*, p. 2976.

<sup>197</sup> LEROY, Maxime, *op. cit.*, p. 136.

Lorsque Saint-Simon propose de substituer l'industrialisme au libéralisme, il vise d'abord les premiers ennemis de son temps, soit la métaphysique et les légistes à titre de continuateurs, au 19<sup>e</sup> siècle, des rapports sociaux et des structures idéologiques issus de la féodalité. Cette critique se prolonge ensuite dans une analyse de la composition contradictoire de la classe industrielle. En plus d'être politiquement dépendante d'éléments extérieurs –les légistes–, cette classe trouve en son sein des « producteurs » qui tendent cependant, en fait, à se détacher du travail pour mieux le dominer. Saint-Simon critique là un élément de continuité de l'ancien monde dans le nouveau; on pourrait même dire qu'il met en garde contre une dialectique de l'émancipation : alors qu'on espère mettre fin au règne des « oisifs », prend place, dans les replis mêmes de la société industrielle, une actualisation du conflit entre « les producteurs et les consommateurs parasites »<sup>198</sup>. Nous avons là, il me semble, les bases d'une pensée socialiste qui oriente vers une critique de la propriété privée comme lieu d'exploitation du travail et de l'individualisme abstrait (soit l'individu conçu d'abord comme porteur de droits qui précèdent son inscription sociale concrète) comme socle idéologique de l'exploitation.

Reste à voir si l'industrialisme peut nous aider à réfléchir la question de l'institution d'un lien social qui ne soit ni capitaliste, ni libéral.

### **2.3 Industrialisme : à la recherche du lien social**

La « découverte » de la science de l'homme s'inscrit dans une démarche des plus ambitieuses. Tout en développant une lecture historique qui place la société et son autoproduction en son centre, qui fait du travail productif et du conflit entre les classes les

---

<sup>198</sup> SIMON, Pierre-Jean, « Saint-Simon père fondateur de la sociologie? », dans MUSSO, Pierre (2004), *op. cit.*, p. 80-83.

principaux éléments du « progrès », Saint-Simon part de cette « découverte » pour réfléchir à un projet politique capable de remettre le monde « à l'endroit », c'est-à-dire de mettre fin à la subordination des producteurs. Si le « monde inversé », soit ce monde dans lequel la hiérarchie sociale repose sur autre chose que l'apport de chacun à la satisfaction des besoins de tous, pouvait s'expliquer par le passé par l'insuffisance des lumières, de la science et des connaissances sur le fonctionnement des sociétés, le 19<sup>e</sup> siècle est, dans l'esprit de Saint-Simon, habité d'un devoir exigeant de rénovation : plutôt que de reproduire encore et encore les errements du passé, il convient d'œuvrer à rendre l'organisation sociale conforme à l'état d'avancement du savoir. Ce monde inversé est qualifié ainsi par Saint-Simon parce qu'il introduit une coupure entre les producteurs et leur être véritable : comme producteur, un industriel n'a pas à se soumettre à une morale autre qu'à celle découlant de sa condition propre; et ainsi, plutôt que d'être le serviteur d'une société qui lui est étrangère, il devrait en être le centre. C'est ce projet que désigne l'industrialisme, projet qui consiste en l'organisation politique des structures sociales et économiques de manière à permettre le plein développement des capacités productives, l'entrée des industriels dans leur maturité politique, le triomphe du savoir positif et l'essor d'une exigence morale plaçant la satisfaction des besoins du plus grand nombre –et prioritairement des plus pauvres– au haut de la hiérarchie des valeurs. Je vais tâcher d'examiner en quoi il y a, dans ce projet, un contenu utopique qui, très différent du tableau dépréciatif que les critiques de l'utopie en ont dressé, peut nous aider à saisir l'importance de ce référent pour l'ensemble de la tradition socialiste. L'industrialisme, comme projection vers un ailleurs pensé à partir de l'état présent, instaure un écart avec cet état et rend visible les insatisfactions, les promesses non tenues et les possibilités bloquées propres à l'ordre établi. Pour l'examen de ce projet, deux angles me semblent particulièrement pertinents : la mobilisation de l'idée d'une refondation

religieuse comme perspective globale qui fait de l'industrialisme un projet positif total; et la recherche d'un nouveau lien social, qui associe le lien religieux à la « destinée » d'une classe en particulier.

### 2.3.1 Le système comme religion

Penseur du système social, de son unité et de sa cohérence, de ce qui de l'intérieur même du social, de ses conflits comme de ses tensions, fait que la société se « tient » et se perpétue, Saint-Simon n'en demeure pas moins un penseur tourné vers ses projets de réformes. L'idée de la société industrielle, avec ce qu'elle implique de transformations sociales et politiques, exige des contemporains qu'ils s'engagent à la réaliser pratiquement. Cette idée a une dimension utopique en ceci qu'elle révèle l'écart qui existe, au présent, entre elle et l'état actuel des choses. Penser un système nouveau revient en ce sens à mettre en évidence les contrastes avec ce qui est, avec les hiérarchies et les échelles de valeurs existantes au moyen d'une construction de nouvelles normes morales et sociales. Saint-Simon trouve ces normes nouvelles au cœur même du lien industriel, mais, pour les faire exister effectivement, il travaille à en définir le contenu. C'est à ce niveau que Saint-Simon mobilise le sentiment religieux, non pas pour renier ses travaux à propos d'une nouvelle science positive, mais tout au contraire parce que ce qu'il comprend par « sentiment religieux » s'insère pleinement dans la poursuite de son entreprise : il repère de l'extérieur de l'industrie la portée normative de cette dernière et veut l'amener à prendre conscience du fait qu'elle a le potentiel de former la société. Saint-Simon cherche à faire société, il veut remettre sur ses pieds un ensemble social qui est pour lui sens dessus dessous, qui peine à se lever et à marcher d'un pas ferme vers son avenir; dans ce contexte, la religion n'a rien d'un « opium du peuple », elle lui apparaît plutôt comme le « liant » ou le ciment autour duquel

peut s'organiser la conscience que les humains ont quelque chose en partage et que c'est à partir de cela que s'ordonnent les sociétés. Il fait un pari : il est possible de revaloriser le sentiment religieux ou l'idée d'un sentiment moral partagé, sans sacrifier les acquis de l'intelligence positive. La religion pour Saint-Simon est ce qui donne son sens à la société, ce qui fait que la production ne poursuit pas au sens strict ses propres buts, mais un but moral plus élevé de justice pour le plus grand nombre.

Il importe de le rappeler, Saint-Simon a une confiance, une foi, ostensible et inébranlable, envers le rôle que doit jouer le savoir scientifique dans l'édification d'une société nouvelle en ce que seules les décisions scientifiques ont « le pouvoir de commander une croyance universelle. »<sup>199</sup> Pour sortir d'un état caractérisé par l'incertitude, le savoir scientifique doit prendre le relai de la métaphysique en fondant un nouveau pouvoir spirituel formé « dès son origine de toutes les académies des sciences existant en Europe » et qui sera en mesure de pousser « le plus loin possible [en matière d'éducation] le rapport des connaissances positives [...]. »<sup>200</sup> Aucun doute dans l'esprit de Saint-Simon : établir un nouveau pouvoir spirituel basé sur la science et organiser l'éducation de tous selon les méthodes de l'observation ne pourra qu'« enflammer [les] administrés spirituels de la passion du bien public. »<sup>201</sup> Il s'agira là de la quatrième époque du christianisme, une époque de renaissance et de renouveau, dont le principal défi sera de faire société par la reconstruction d'un savoir partagé –un cadre spirituel commun découlant de l'expérience concrète de la coopération, mais devant également, de l'extérieur, lui donner une consistance

---

<sup>199</sup> SAINT-SIMON, « Du système industriel », *op. cit.*, p. 2377.

<sup>200</sup> *Ibid*, p. 2514

<sup>201</sup> *Idem*.

normative— qui redonne sens à l'idée de la vie collective en rétablissant le lien, dans la vie sociale, entre le tout et les parties<sup>202</sup>.

Il est question ici d'une unité sociale qui, d'abord, ne sacrifie pas l'individualité au profit d'un ordre dans lequel les intérêts de la collectivité l'emporteraient sur ceux des composantes<sup>203</sup>. C'est là l'esprit qui anime Saint-Simon quand il se propose de repérer et de sauver —lire : maximiser leur contribution— les gens de génie<sup>204</sup>. Certes, il y a là une volonté de fonder une nouvelle hiérarchie —celle des capacités—, mais il s'agit de bien plus que de simplement changer les normes et les règles qui président à l'identification de qui doit se trouver au sommet de la pyramide sociale : ce qui intéresse Saint-Simon est de révéler un ensemble de possibilités enfouies et niées par l'ordre imparfait de son temps. L'idée n'est pas tant de libérer des pulsions naturelles ou spontanées que de rendre possible l'expression du talent de chacun, un talent socialement construit, mais qui, dans un cadre social « à l'envers », est incapable de contribuer à la collectivité. Le projet spirituel de Saint-Simon se veut alors une « forme spécifique d'articulation entre liberté du sujet et organisation collective »<sup>205</sup> —ce projet qui, comme le soutient avec à-propos Juliette Grange, traverse comme un fil rouge le socialisme français du jeune 19<sup>e</sup> siècle et celui de la première moitié du 20<sup>e</sup> siècle—, dont la spécificité est à chercher dans la « soumission » commune des deux éléments mis en relation à un cadre moral commun. Dans ce contexte, le monde industriel

---

<sup>202</sup> Comme cela a été dit plus haut, Saint-Simon n'a jamais répudié l'organicisme. Même au seuil d'écrire son *Catéchisme des industriels* ou son *Nouveau christianisme*, il demeure habité par l'idée que la société est semblable à un organisme vivant. « Faire société » par une croyance partagée renvoie dès lors à l'idée d'une coordination des parties d'un même corps, dont il s'agit de définir les lois et conditions lui permettant de se mouvoir adéquatement.

<sup>203</sup> Lire à ce sujet : RÉGNIER, Philippe, « Le saint-simonisme est-il un socialisme? », dans GRANGE, Juliette et MUSSO, Pierre (dir.), *op. cit.*, principalement les pages 50 à 54.

<sup>204</sup> DESROCHE, Henri, *op. cit.*, p. 29.

<sup>205</sup> GRANGE, Juliette, « L'esprit du socialisme, de Saint-Simon à Jaurès », dans GRANGE, Juliette et MUSSO, Pierre (dir.), *op. cit.*, p. 107.

naissant ouvre tout un champ d'opportunités afin de définir un nouveau vecteur de la liberté individuelle : plutôt que de l'associer à la rectitude de la conscience personnelle et de la foi ou à l'exercice de droits abstraits, il s'agit de chercher les conditions de la liberté de l'individu dans la participation concrète au travail collectif. C'est peut-être en ceci que le modèle de la gravitation universelle est le plus pertinent afin de saisir la pensée de Saint-Simon, qui est à la recherche d'un procédé d'attraction capable d'organiser les affinités personnelles de chacun afin d'atteindre un objectif : l'organisation<sup>206</sup>, suivant le renouvellement du cadre moral de la société.

Ni le passage d'un système vers un autre, ni le moment de ce passage ne peuvent être identifiés autrement que par l'observation et l'analyse d'une situation donnée; il faut repérer soigneusement les conditions de la transition, conditions qui sont propres à chaque moment historique. Dans le cas du passage à la société industrielle, Saint-Simon en relève deux, en particulier : il importe

« 1) Que, dans la très grande majorité de la nation, les individus soient engagés dans des associations industrielles plus ou moins nombreuses, et liées entre elles deux à deux, trois à trois, etc., par des rapports industriels, ce qui permet d'en former un système général en les dirigeant vers un grand but industriel commun, pour lequel elles se coordonnent d'elles-mêmes, suivant leurs fonctions respectives; 2) Que l'observation des lois de la nature soit en pleine activité relativement à tous les différents ordres de phénomènes qu'elle présente, ce qui permet d'unir les connaissances scientifiques particulières en système général de l'étude de la nature, correspondant au système général de l'action sur la nature. »<sup>207</sup>

---

<sup>206</sup> Ce point fixe de la pensée de Saint-Simon peut également être ramené à l'étude du *Cours d'études médicales* du docteur Burdin qui, malgré le peu d'échos laissés à la postérité, a placé notre auteur sur la voie de ses recherches alliant démarche scientifique et tentative d'explication des lois d'organisation de la société. Lire à ce sujet : GRANGE, Juliette, « Une philosophie de l'industrie et du monde industriel », dans MUSSO, Pierre (2004), *op. cit.*, principalement p. 49-55.

<sup>207</sup> SAINT-SIMON, « Du système industriel », *op. cit.*, p. 2549.

Le paradoxe ici est que les conditions du changement social, bien qu'elles soient réunies, rien ne semble bouger, tout semble figé, comme si l'état de transition devait devenir un état permanent. Ce constat a de quoi troubler un esprit tel que celui de Saint-Simon. De cela, il tire cette conclusion : le passage au nouveau monde n'a rien d'automatique, il requiert un acte politique « extérieur »; ce passage a besoin d'une idée, d'une direction et, surtout, d'une conscience aiguë d'agir pour le mieux. C'est pour cela que Saint-Simon s'intéresse tant à la religion : il cherche à définir le sentiment moral de son époque afin que ses contemporains puissent, armés d'une foi nouvelle, se mettre à la tâche de construire la société industrielle et ainsi qu'ils fassent les efforts nécessaires à l'amélioration de leur existence. Il croit que pour cela, il doit les passionner pour le bien public, pour leur devenir commun, et non seulement en appeler, comme les libéraux, à leur égoïsme afin de les faire agir dans le sens du progrès<sup>208</sup>. Il croit en définitive qu'une société nouvelle a besoin d'une religion nouvelle et il se donne comme mission de la fournir en dégagant de ses observations positives le tissu normatif du monde à venir –monde qui, rappelons-le, est déjà bien présent dans les interstices de l'ordre établi, d'où la possibilité pour Saint-Simon de l'observer et de lui fournir un nouveau schéma de croyances.

Il y a là une idée d'élévation toute religieuse. Le progrès, pour advenir suivant la voie tracée par l'observation positive, se doit de mobiliser la société au moyen d'un sentiment moral élevé. Il n'y aura pas d'industrialisme possible, pas de passage vers un nouveau monde aussi longtemps que les libéraux monopoliseront l'idée de progrès, que le laisser-faire en sera la représentation et l'égoïsme le moyen. Suivre la voie libérale, ce n'est pas s'assurer de sortir de l'époque de transition, mais plutôt s'enfoncer en elle. Il faut comprendre l'urgence

---

<sup>208</sup> *Ibid*, p. 2516.

qui habite Saint-Simon : sans sentiment moral, sans boussole donnant à chacun une idée du bien et du mal, la société est condamnée et sera incapable de suivre la direction qu'il indique<sup>209</sup>. Le projet scientifique doit dès lors générer un lien qui, tout en se disposant en surplomb, parviendra à combler le vide et à permettre la constitution du lien social. S'il place la science au centre de son dispositif, voyant en elle le moyen à la fois de sortir de l'emprise de la métaphysique, d'indiquer les voies de l'avenir et d'ordonner dès aujourd'hui un cadre capable de « faire société »<sup>210</sup>, Saint-Simon va au-delà de l'association entre savoir scientifique et utopie. En effet, tout en situant bien haut la science, il conçoit qu'elle ne se suffit pas à elle-même, qu'elle doit pouvoir compter sur la religion afin de faire société –et ce, même si cette dernière a été et est toujours l'une des principales cibles de sa critique. C'est là un retour à la religion par un chemin oblique, en ce que c'est d'abord d'une morale nouvelle dont Saint-Simon ressent le besoin afin de bonifier le projet de la science positive et de lui donner substance et profondeur. Pour Saint-Simon, le propre du religieux est précisément le développement d'une morale liée à son temps et portée par lui, mais dont les actuelles formes de croyance bloquent la venue, empêchant par là toute reconstitution d'un lien social cohérent. La critique saint-simonienne du christianisme consiste en ce sens

---

<sup>209</sup> Les ponts entre biologie et projet politique apparaissent de nouveau ici. Le corps social doit se perfectionner, c'est la voie naturelle de son évolution, au même titre que le corps biologique. « Si on observe la manière dont se développent les individus de l'espèce humaine, au moral et au physique, depuis leur naissance jusqu'à leur virilité, on reconnaît que leur développement s'opère de deux manières différentes, et qui concourent cependant vers un but commun, celui du plus grand perfectionnement de leurs forces morales et physiques dont leur organisation soit susceptible. » SAINT-SIMON, « Catéchisme des industriels », *op. cit.*, p. 2979. La différence repose sur les résistances internes au « corps social », qui freinent ce perfectionnement. Ce qui, en quelque sorte, marque du même coup les limites de cette transposition du biologique au social.

<sup>210</sup> Ce qui situe clairement Saint-Simon dans une ligne de continuité-dépassement avec la vision utopique développée par Bacon dans *La Nouvelle Atlantide* ou par Campanella dans *La Cité du Soleil*. Dans le premier cas, c'est par l'entremise de la Maison de Salomon que s'exerce un contrôle sur la vie sociale en ce que les savants de l'île de Bensalem sont les seuls aptes à différencier le vrai du faux et ce qui relève de la religion ou de la science. L'utopie de Campanella, quant à elle, fournit des éléments permettant de penser la religion non pas comme révélation, mais comme prolongement de la nature. Voir : BACON, Francis, *La Nouvelle Atlantide*, Paris, Flammarion, 1995, 177 pages; CAMPANELLA, Tommaso, *La Cité du Soleil*, Genève, Librairie Droz, 2000, 68 pages.

d'abord en une critique d'une morale désuète qui non seulement refuse de céder la place, mais aussi empêche tout nouvel essor en ce domaine.

S'il emprunte un chemin oblique, c'est donc en fait pour mieux aller à l'essentiel de ce qu'il considère relever du fait religieux. Le besoin d'un renouveau moral doit compléter les évolutions déjà acquises dans le domaine de la science et des rapports industriels. Par exemple, dans le *Catéchisme des industriels*, Saint-Simon propose de créer une chaire de morale afin d'enseigner « comment chaque individu, dans quelque position sociale qu'il se trouve, peut combiner son intérêt particulier avec le bien général [...] »<sup>211</sup>; une telle chaire poserait alors un premier jalon de la morale nouvelle en brisant le cadre de l'égoïsme libéral et en rappelant la solidarité qui, même quand on poursuit son propre intérêt, ne cesse de nous lier au reste de la société.

L'orientation vers la religion est donc le complément naturel du projet politique de Saint-Simon et se place au centre de sa visée de recomposition sociale. C'est ce qui l'amène à chercher le sens du christianisme véritable, appelé à devenir une religion nouvelle, qui n'est pas une doctrine théologique, mais plutôt une philosophie, c'est-à-dire un objet scientifique<sup>212</sup>. Il faut pouvoir définir à la fin en quoi une société industrielle et positive est

---

<sup>211</sup> SAINT-SIMON, « Catéchisme des industriels », *op. cit.*, p. 2982.

<sup>212</sup> La distinction entre la « foi philosophique » et la « foi religieuse » qui est bien établie chez Saint-Simon, ne fut pas aussi –et même pas du tout!– respectée par les disciples. Là où Saint-Simon prêchait pour la concrétisation de la morale chrétienne au plan scientifique, les disciples ont fini par voir une injonction à se former eux-mêmes en église. « Or, elle [l'École] avait conclu, de son étude des sentiments dans l'activité humaine, que l'homme devait être uni à l'espèce humaine tout entière par un lien religieux, et que le fondement de celui-ci se trouvait dans les "sentiments de familles", c'est-à-dire dans une articulation étroite entre les sentiments et une organisation hiérarchisée. Elle décida donc d'établir pour elle-même une forme d'association comparable et, en décembre 1828, elle mit en place une hiérarchie qui comprenait deux degrés et que symbolisaient les "titres [de] Père, Frère, Fils". Cette transformation qui, de "l'École", fit advenir la "Famille" fut essentielle, car elle signifiait l'instauration d'une organisation religieuse et consacrait le passage de la "foi philosophique" à la "foi religieuse". » LEVALLOIS, Anne, « Point de vue psychanalytique sur la "Famille saint-simonienne" », dans RÉGNIER, Philippe (dir.), *op. cit.*, p. 21.

plus bénéfique que le statu quo. C'est précisément ce que permet le recours aux préceptes religieux :

« Or d'après ce principe que Dieu a donné aux hommes pour règle de leur conduite, ils doivent organiser la société de la manière qui puisse être la plus avantageuse au plus grand nombre. Ils doivent se proposer pour but dans tous leurs travaux, dans toutes leurs actions, d'améliorer le plus promptement et le plus complètement possible l'existence morale et physique de la classe la plus nombreuse. »<sup>213</sup>

Le principe religieux indique un but à l'organisation industrielle. Ce but n'est pas une chimère : en raison du nouveau statut de l'industrie et de la forme de savoir qui lui est lié, il est non seulement possible, mais réalisable.

Comprenons bien que sur ces bases, la religion nouvelle souhaitée par Saint-Simon n'est pas le fruit d'une révélation qui se serait, un peu sur le tard, imposée à ce fils de l'aristocratie élevé au milieu du bouillonnement des idées des Lumières. En fait, Saint-Simon mobilise des thèmes religieux tout en tâchant de procéder à leur laïcisation<sup>214</sup>. Les prescriptions divines proviennent d'un ordre moral que les humains peuvent déduire de l'état d'organisation de chaque ordre social historiquement situé. Le fait que cet ordre moral n'apparaisse pas spontanément, que les industriels ne soient pas directement en sa possession et que Saint-Simon doive d'abord le découvrir pour ensuite le prêcher ne change rien à l'affaire. En quelque sorte, Saint-Simon rompt le lien entre la religion et la théologie afin d'inscrire la première dans sa science de l'homme. À l'aide d'une idée morale surplombante, il donne à l'idée ce qui lui manquait pour se faire système. La religion est donc pour Saint-Simon non seulement un outil à mobiliser, mais aussi « en quelque sorte le système d'une

<sup>213</sup> SAINT-SIMON, « Nouveau Christianisme », dans *Œuvres complètes, op. cit.*, p. 3185.

<sup>214</sup> DESANTI, Dominique, *op. cit.*, p. 68. Selon Henri Desroche, la démarche religieuse de Saint-Simon peut se comprendre par un souci de vulgarisation de sa propre doctrine : il doit dire qu'il croit afin de faire en sorte que d'autres que lui puissent croire. Voir : DESROCHE, Henri, *op. cit.*, p. 45-46.

société, ce qui la tient ensemble; l'affirmation doctrinale et la conscience sociale des valeurs qui la sous-tendent. »<sup>215</sup> La religion nouvelle aura alors son clergé –les artistes– et sera la réalisation du lien humain industriel, de la coopération et de l'association. Elle assignera son but à la société, soit d'user des fruits de la production non pas dans l'intérêt du producteur individuel, mais dans celui du plus grand nombre, de la classe la plus pauvre. En ce sens, le « nouveau christianisme » que propose Saint-Simon est démophile, ce qui, avec l'importance qu'il donne à l'idée d'association des producteurs, le rattache au socialisme. C'est le sort du peuple qui le préoccupe et en cela il assigne à sa religion nouvelle le soin de « diriger la société vers le grand but d'amélioration la plus rapide possible du sort de la classe la plus pauvre. »<sup>216</sup> Le principe chrétien voulant que « les hommes doivent se conduire en frères à l'égard les uns des autres »<sup>217</sup> trouve donc à se recomposer dans un sens nouveau, à la fois démocratique et social, qui offre une normativité nouvelle à la société.

Cette direction morale indique la distance qui sépare Saint-Simon –et même les saint-simoniens malgré leur « dérive » religieuse– du renouveau catholique propre à son époque : loin de supposer un temps arrimé à l'éternité de manière à justifier la supériorité des vérités révélées, Saint-Simon –ainsi que ces disciples– se situe dans le temps historique<sup>218</sup> et c'est en lui qu'il tente de revaloriser, tout en les recomposant, les principes moraux du christianisme qu'il juge conforme aux destinées de la société industrielle. Il ne faut donc pas selon lui renouer avec les principes chrétiens en les laissant inchangés. Si chaque époque produit son propre cadre moral, l'industrialisme se doit de se saisir du christianisme pour mieux le

---

<sup>215</sup> GRANGE, Juliette, « L'esprit du socialisme, de Saint-Simon à Jaurès », dans GRANGE, Juliette et MUSSO, Pierre (dir.), *op. cit.*, p. 109.

<sup>216</sup> SAINT-SIMON, « Nouveau Christianisme », dans *Œuvres complètes, op. cit.*, p. 3189.

<sup>217</sup> *Idem.*

<sup>218</sup> À ce sujet, lire: DERRÉ, Jean-René, « Lamennais et la pensée saint-simonienne », dans DERRÉ, Jean-René (dir.), *Regards sur le saint-simonisme et les saint-simoniens*, Presses Universitaires de Lyon, 1986, p. 9-43.

dépasser. Saint-Simon affirme ceci nettement lorsqu'il ajoute, bien que reconnaissant que ce « que Dieu a dit n'est certainement pas perfectible », que la « théorie de la théologie a besoin d'être renouvelée à certaines époques [...]. »<sup>219</sup> Surtout, il fait la distinction entre ce que serait un fond moral qui traverse le temps –voir l'autre comme un frère– et l'articulation que le clergé catholique a pu en faire durant ses dix-huit siècles d'histoire.

Redéfinir le lien social revient alors pour Saint-Simon à chercher le principe apte à structurer l'action de concert. En ce sens, Saint-Simon se sent destiné à accomplir une mission « en rappelant les peuples et les rois au véritable esprit du christianisme »<sup>220</sup> – « véritable » parce que purgé du dogme dans lequel le clergé l'a enserré; et également parce qu'il propose une articulation de cet « esprit » capable de répondre aux enjeux de son siècle (plutôt qu'à la vérité éternelle). C'est habité de cet esprit que son nouveau christianisme prend les traits non d'un dogme renouvelé, mais d'une poussée visant l'accélération de la refondation du monde.

### 2.3.2 Industrialisme et socialisme

Saint-Simon cherche à développer des objectifs théoriques et politiques qui soient à la hauteur de la période historique qu'il traverse. Ces objectifs constituent le cadre dans lequel se développe la science de l'homme qu'il propose ainsi que son complément religieux. Ce qui est visé est le déploiement d'un nouveau rapport au savoir afin de faire apparaître que la société et l'histoire s'autoproduisent et n'ont aucun fondement extramondain. Il vise également l'activation d'une conception conflictuelle du présent qui en fait un temps de transition –ce qui lui confère son statut d'exception. Finalement, Saint-Simon élabore une

---

<sup>219</sup> SAINT-SIMON, « Nouveau Christianisme », *op. cit.*, p. 3184.

<sup>220</sup> *Ibid*, p. 3224.

construction qui joint l'utopie à la liberté politique. D'une part l'utopie renvoie au repérage des possibilités pointant à la fois vers une critique du présent et le dégagement d'un avenir autre. L'utopie est alors à comprendre en lien avec la « découverte » du caractère historique des formes instituées, déduites de l'observation de la variation dans le temps des besoins et des modes de coopération nécessaires à leur satisfaction. En ce sens, si l'utopie chez Saint-Simon correspond à une définition minimale de celle-ci –dégager dans le présent les possibles à venir–, elle a également un sens plus ample : l'utopie est une impulsion qui interroge le présent en raison des transformations exigées par la mutation des besoins sociaux. D'autre part, une telle démarche ouvre un espace à la liberté politique en ce que l'ordre établi peut alors être remis en question. Et, comme nous les verrons dans les pages qui suivent, les conditions de cette remise en question participent à faire de Saint-Simon un fondateur du socialisme puisqu'elle s'appuie sur la prise de conscience du travail qu'opère la société sur elle-même tout en repérant les rapports et les acteurs sociaux les plus aptes à mener ce travail à bien.

On trouve chez Saint-Simon, comme l'écrit Pierre Ansart, un « dispositif dénonciateur » visant à influencer « les interprétations collectives, les structures cognitives [et] les imaginaires sociaux »<sup>221</sup>, fondé sur les conclusions qu'il tire de la découverte de l'historicité des organisations sociales. Ce dispositif conduit à la « production des affects de la révolte »<sup>222</sup> en ce qu'il valorise les opprimés, en indiquant que leur subordination n'est pas le fait de leur incapacité, mais plutôt de la domination qu'exercent sur eux les classes oisives. Le cadre mis en place par Saint-Simon débouche sur un « appel à la transformation concrète

---

<sup>221</sup> ANSART, Pierre, « De l'utopie à l'action », dans GANDILLAC, Maurice de et PIRON, Catherine, *Le discours utopique*, Paris, Colloque de Cerisy, Unions Générale d'Éditions, 1978, p. 284.

<sup>222</sup> *Ibid*, p. 285.

des structures et des relations »<sup>223</sup>, donc sur un appel qui, comme il en sera question dans les dernières pages de ce chapitre, dépasse et englobe les structures traditionnellement reconnues comme politiques au profit d'un objectif plus ambitieux de politisation des activités sociales de production.

Cette ambition est particulièrement visible quand il est question de l'amélioration du sort de la classe la plus nombreuse et la plus pauvre. C'est là, à n'en pas douter, la marque d'une volonté qui ne se satisfait pas de demi-mesures ou d'objectifs facilement atteignables<sup>224</sup>. Certes, il faut lutter contre la misère, améliorer les conditions de vie, d'instruction, de salubrité, etc.; mais il faut aussi, surtout, mettre fin à l'exploitation pour que les nouvelles bases sociales puissent effectivement servir de fondation solide à un ordre radicalement nouveau capable de mettre fin au cycle de crises qui secoue la France et l'Europe depuis 1789. Ici, Émile Durkheim a repéré avec justesse l'urgence qui habitait Saint-Simon et la raison pour laquelle il voyait dans la réforme sociale la seule issue aux échecs de la Révolution :

« Comme une société aussi désorientée ne peut pas vivre, on vit bientôt renaître de leurs cendres quelques-unes des institutions détruites. L'autorité royale fut rétablie. Mais ces résurrections du passé ne constituent pas davantage une solution. Le problème se pose donc au lendemain de la Révolution, au début du XIXe siècle, dans les mêmes termes qu'à la veille de 1789, il est seulement devenu plus pressant. Le dénouement est plus urgent si l'on ne veut pas voir les crises naître des crises sans termes, l'exaspération devenir l'état chronique de la société, et finalement la dissolution plus ou moins proche en résulter. Il faut prendre un parti.

---

<sup>223</sup> *Ibid*, p. 286.

<sup>224</sup> Prenons en exemple l'espérance de Saint-Simon qu'avec l'organisation de la vie sociale et politique selon les principes de l'industrie, il deviendra possible de créer les conditions d'une paix perpétuelle en Europe. « Il déclarait alors [dans le *Mémoire pour la science de l'homme*] que le seul moyen de "ramener la paix générale", c'est de réorganiser la société, et pas seulement se contenter d'alliances opportunes. Il faut désormais prendre entièrement en compte ce point de vue : une Europe des nations ne peut être pensée et n'a de chance d'exister que si elle est fondée sur une organisation nouvelle de la société. » HUET, Armel, « L'actualité de l'utopie européenne de Saint-Simon », dans MUSSO, Pierre (2004), *op. cit.*, p. 88.

Ou restaurer complètement l'ancien système, ou organiser le nouveau. C'est là justement ce qui constitue la question sociale. »<sup>225</sup>

Le problème est certes le même qu'au moment de la Révolution –comment passer du vieux au neuf–, mais la situation a changé. D'abord, il est désormais possible de tirer les leçons des échecs de 1789, de constater qu'en l'absence d'une idée générale apte à faire système, il est impossible de construire un édifice nouveau autrement qu'en ayant recours aux procédés de l'Ancien Régime. Plus important encore, du moins dans l'esprit de Saint-Simon, il est évident qu'il est possible maintenant de dépasser la critique du mode d'organisation passé en lui opposant un contre-projet de société s'appuyant sur un savoir qui lui est intimement associé. Bref, Saint-Simon pose les termes de la question sociale et il accole durablement la question ouvrière à celle de la réorganisation générale de la société. Cette question sociale, il la place également sur un terrain résolument utopique lorsqu'il cherche à présenter les conditions non pas d'une nouvelle harmonie idyllique, mais d'une persistante impulsion à la réorganisation sociale et politique allant dans le sens des procédés pacifiques des industriels, qui ne sont autres que les moyens «de discussion, de démonstration et de persuasion »<sup>226</sup>.

Dans la perspective de Saint-Simon, l'idée de réorganisation de la société sert en quelque sorte de principe moteur à la doctrine. C'est dans et par la réorganisation sociale que celle-ci trouve sa cohérence, le moment positif et le moment de la conflictualité s'informant mutuellement de ce que l'avenir peut être : la positivité pointe vers un monde qui se connaît lui-même tandis que la conflictualité permet de repérer ce qui au présent annonce l'avenir, la jonction de l'une et de l'autre suscitant un mouvement qui n'est pas destiné à prendre fin.

---

<sup>225</sup> DURKHEIM, Émile, *Le Socialisme*, Paris, PUF, 2011, p. 149.

<sup>226</sup> SAINT-SIMON, « Catéchisme des industriels », *op. cit.*, p. 2880.

L'important chez Saint-Simon loge dans le motif d'une réorganisation sociale qui défait les liens traditionnels au profit d'un nouveau qui ne se laisse pas définir de l'extérieur. Ce que Saint-Simon nous donne, ce n'est donc pas le plan de la société à venir, c'est plutôt la matière qui rend possible le repérage de la nouveauté au cœur même de l'activité industrielle, nouveauté qui se définit par la connaissance du caractère transitoire de tout présent historique. C'est ce qui rend le regard que pose Saint-Simon si exceptionnel : pour la première fois, il indique que l'humanité peut non seulement contempler l'histoire comme son propre produit, mais également travailler à trouver les mécanismes qui président à son évolution.

L'industrialisme contient trois éléments principaux qui ont été retenus par la postérité à titre de fondements du socialisme. D'abord Saint-Simon comprend le développement social comme un projet collectif qui vise « à procurer à tous [les] membres [de la société] le bonheur moral et physique »<sup>227</sup> le plus rapidement et le plus complètement possible. Le bonheur n'est pas affaire ici de réussite personnelle, il consiste à donner à chacun l'essentiel du confort matériel susceptible de rendre possible le plein développement de ses capacités, soit les aptitudes à participer utilement aux conditions du bonheur de tous. Pour Saint-Simon, les capacités sont présentes dans tout type d'activité et s'acquièrent par une combinaison d'apprentissage (par exemple, on peut apprendre à construire une voie ferrée, à gérer des flux de capitaux ou à manier des instruments permettant l'étude du corps humain) et de talent (une personne peut être « naturellement » douée pour étudier des enjeux théoriques ou pour résoudre des problèmes pratiques). La capacité est également, dans l'acceptation politique qu'en donne Saint-Simon, l'inverse du pouvoir. Tandis que le pouvoir suppose l'acte de

---

<sup>227</sup> SAINT-SIMON, « Troisième partie du *Système industriel* », dans *Œuvres complètes, op. cit.*, p. 2765.

commandement, la capacité, elle s'érige par la combinaison –l'association– pacifique des aptitudes positives.

Le second élément est la démophilie. Saint-Simon est « démophile » en ce qu'il vise, au moyen du régime industriel, le bonheur pour le plus grand nombre. Il y a certes un Saint-Simon qui est passé à l'histoire, influencé en cela par les distorsions de l'école saint-simonienne, comme un théoricien de la technocratie et d'un paternalisme bienveillant envers le peuple. Selon cette lecture, la masse des pauvres n'a pas de rôle actif à jouer dans le combat pour la liberté et pas un mot à dire sur l'organisation de la société. Les capitaines d'industrie et les savants peuvent, en leur nom, s'acquitter de la besogne. Pourtant, une autre lecture est possible, qui dispose en son centre l'activité du grand nombre. Pour Saint-Simon, la société « remise sur ses pieds » devra se structurer « directement dans l'intérêt de la majorité de la population. »<sup>228</sup> Le régime industriel tel que le comprend Saint-Simon, n'est en fait rien d'autre que la société réorganisée sur la base des rapports de coopération qui président à la production des biens et services socialement nécessaires. Dit autrement, c'est en partant des rapports sociaux qui se tissent dans l'identification des besoins du plus grand nombre et dans la détermination des moyens de les satisfaire que Saint-Simon estime voir émerger un monde nouveau. En cela, le régime industriel fonde la tradition socialiste qui pose la nécessité d'un rapport entre la société et le politique afin de satisfaire les besoins du grand nombre suivant les rapports de coopération dont celui-ci est porteur. Ce n'est donc pas à titre de sujet (État monarchique) ou de citoyen (État démocratique) que l'on s'insère dans la vie politique en régime industriel, mais bien en qualité d'industriel, soit d'individu qui

---

<sup>228</sup> *Ibid*, p. 2763.

participe utilement à la société par le biais de la production<sup>229</sup> et qui déterminent les finalités de celle-ci suivant des objectifs politiques –soit l'amélioration des conditions morales et physiques du grand nombre.

Enfin, le troisième élément : l'industrialisme permet de briser les liens de servitude et d'obéissance traditionnels, il entend rompre avec les habitudes de soumission héritées de l'organisation militaire et féodale, où le commandement primait sur la coopération. Ce sont les structures sociales et économiques de chacun de ces régimes qui expliquent leur différence :

« L'homme guerrier, l'homme qui se destine à combattre, son premier sentiment c'est qu'il y a d'autres hommes à qui il doit nuire, tandis que le premier sentiment qu'éprouve l'homme industriel, l'homme qui se destine à produire, c'est qu'il y a d'autres hommes à qui il est utile. Pareillement, la première impression que le guerrier fait sentir à ceux qui l'entourent, c'est le besoin d'échapper à son action, c'est la crainte. Alors que la première impression que fait éprouver l'industriel, c'est le besoin d'avoir part aux fruits de son travail, c'est l'amitié. »<sup>230</sup>

D'un côté la crainte, la soumission ou la fuite; de l'autre l'amitié, l'utilité et la coopération. D'un côté la désunion comme produit de la lutte de chacun pour soumettre son prochain ou pour se défaire de son emprise; de l'autre l'union des forces dans la reconnaissance de l'intérêt partagé et du mérite de chacun<sup>231</sup>. C'est en ce sens que Saint-Simon comprend l'utilité : chacun a besoin de l'autre pour atteindre son propre bonheur, qui lui-même découle d'un bonheur commun qui s'ordonne à même des structures sociales régies par la coopération plutôt que par la concurrence.

<sup>229</sup> Dans la prochaine section de ce chapitre, je reviendrai plus longuement sur cet enjeu d'analyse.

<sup>230</sup> YACINE, Jean-Luc, *op. cit.*, p. 145.

<sup>231</sup> MANUEL, Frank E. et MANUEL, Fritzie P., *op. cit.*, p. 605.

### 2.3.3 : La coopération comme rapport nouveau

Saint-Simon est le penseur non de la contrainte, mais de l'attraction, le penseur des conditions de réalisation d'une société dans laquelle « [la] contrainte est inutile [et] où l'attrait suffit »<sup>232</sup>. L'élément important est l'attrait envers le travail utile, qui, pour Saint-Simon, est nourri par les rapports que tissent entre eux les industriels une fois débarrassés de la supervision et de la contrainte qu'exercent sur eux les classes oisives.

Il est crucial de définir les conditions de réalisation de l'industrialisme parce que l'association sans contrainte n'est nullement spontanée, elle ne relève pas d'une nature humaine à « libérer » d'une charpente sociale contraignante : l'association ne peut être en effet que le résultat de réformes sociales. Si l'on peut se projeter en imagination dans un mode d'harmonie advenue, Saint-Simon nous rappelle au présent et à ses impératifs en précisant que « c'est seulement dans la société réformée et réorganisée que cet accord automatique de toutes les fonctions sociales sera possible. »<sup>233</sup> Le modèle de la gravitation universelle, de cette force qui maintient les parties de l'univers ensemble et fonde leur unité, ne sera ainsi transposable dans la société humaine qu'une fois la réforme menée à son terme. Pour l'heure, il faut voir à associer les individus de manière pacifique afin de réorganiser la société sur les bases nouvelles de la coopération. Le modèle de la gravitation universelle, en ce sens, sert avant tout à rendre visible la possibilité d'une organisation autre et à maintenir l'ouverture vers l'avenir.

Saint-Simon pensait que la période transitoire était un moment exceptionnel de l'histoire, qui ne devait pas durer. Mais il se peut bien que sur ce point, comme je l'ai

---

<sup>232</sup> DURKHEIM, Émile, *op. cit.*, p. 183.

<sup>233</sup> *Idem.*

mentionné plus haut, l'interprétation du propos de Saint-Simon autorise à aller à l'encontre de l'intention de l'auteur lui-même. L'époque transitoire ne peut-elle pas, en effet, être interprétée comme un état permanent, inlassablement déchiré par les pesanteurs du passé, les contradictions du présent et les projets d'avenir? Ce qui ne signifie pas que l'avenir soit abandonné ou devienne simple promesse chimérique. Simplement, il se peut qu'une lecture actualisée de Saint-Simon permette de dégager en quoi les promesses d'un futur « radieux » doivent demeurer partiellement inaccomplies, sans entière et définitive réalisation.

Une telle lecture suppose que la proposition de Saint-Simon est « ouverte ». L'établissement d'un rapport social à la fois horizontal et non exempt de hiérarchie, fondé sur le talent, les capacités et l'apport effectif de chacun à la production, génère d'emblée, selon moi, cette ouverture parce qu'il se place sur le terrain de la coopération économique, ce qui circonscrit un lieu changeant par définition. La reconnaissance du principe de participation utile à la production fonde des rapports libérés non pas de tout encadrement, mais des modes hiérarchiques d'encadrement contraires à la poursuite de la collaboration. Cette dernière n'est pas garantie de la seule existence des rapports entre industriels, elle doit être politiquement organisée de manière à ce que chaque moment, chaque période, soit compris comme une transition et non une fin. La satisfaction des besoins et les constants changements qu'impose la visée d'amélioration des conditions morales et physiques du grand nombre sont le socle de l'ouverture du système de Saint-Simon. Ces objectifs de nature économique appellent à une articulation politique de leurs modes de réalisation et des matériaux sociaux. Ainsi, la possibilité de fonder une société nouvelle en se basant sur les rapports économiques ne revient pas à donner à ces rapports une préséance sur toute autre forme du lien social, mais bien à impulser une norme nouvelle voulant que la force, la

naissance ou la position sociale ne puissent plus servir légitimement à l'institution de la société. C'est la coopération qui se pose alors comme contre-modèle, comme alternative et qui, comme nous le verrons plus loin, se veut l'ossature politique fondamentale de l'industrialisme. Cette pensée de la coopération comme base d'une nouvelle structure sociale fait de Saint-Simon non pas un simple introducteur des travaux futurs de Marx, mais un fondateur de la pensée socialiste<sup>234</sup>.

Partir de l'économie permet à Saint-Simon de penser la réorganisation sociale en se basant sur une conceptualisation de la société comme totalité : la possibilité d'un monde autre émerge de la tendance déjà existante à substituer la coopération au commandement et par là, à briser les hiérarchies traditionnelles en confiant au grand nombre le soin de voir à la création des conditions d'atteinte de son propre bonheur. D'où l'effort de Saint-Simon de penser l'avenir de la société au moyen d'une articulation nouvelle de l'horizontalité (favoriser la coopération) et de la verticalité (hiérarchiser la société selon le principe d'utilité et de la recherche du bonheur pour le plus grand nombre). Ici repose, selon moi l'originalité de la pensée politique de l'auteur : il refuse l'opposition horizontalité/verticalité et voit dans l'industrialisme un moyen d'articuler ces deux pôles afin de promouvoir l'institution de rapports égalitaires. De cette façon, Saint-Simon refuse tout déterminisme historique strict ainsi que « l'élosion du politique », qui suppose que l'on « [ferme] la porte à l'indétermination et à la mobilité, inhérente à la modernité. »<sup>235</sup> Certes, Saint-Simon « découvre » l'histoire, ses lois et les conflits qui « déterminent » la marche des sociétés, mais il y a surtout, il me semble, une insistance chez lui sur le caractère ouvert de l'histoire

---

<sup>234</sup> *Ibid*, p. 165.

<sup>235</sup> BOIREAU-ROUILLÉ, Monique, « Les enjeux politiques d'une science des sociétés », dans RIOT-SACEY, Michèle (2001), *op. cit.*, p. 82.

et, en conséquence, sur la possibilité de projeter dans l'avenir une réalité que la domination tente de décrire comme chimérique alors qu'elle fait d'ores et déjà peser une menace réelle sur l'ordre établi. Cette disposition à l'ouverture, il importe de le préciser, n'a rien de « tacite » : elle s'arrime plutôt à la conscience assumée d'être soumis à la contingence de l'histoire en raison de l'évolution des besoins du plus grand nombre et du meilleur moyen de les combler.

On pourrait dire que Saint-Simon vise l'atteinte d'un nouvel universel, d'un nouveau cadre destiné à fédérer la société sans pour autant que celle-ci ne se rabatte sur elle-même pour se donner des formes fixes. En appuyant sur une base économique sa réflexion sur la constitution d'un lien social nouveau, il forge l'image d'un « ailleurs de la domination » en misant sur ce qui existe déjà pour penser à ce qui pourrait être. L'industrie est donc pour lui non seulement le pivot d'un passage de la domination à l'association en ce qu'elle incarne un changement de nature de la chose politique qui ne se résume plus à « l'art d'exercer la domination, mais [tient désormais en] une fonction utile de production appliquée [...] »<sup>236</sup>, mais également le modèle d'un avenir ouvert. Car, ce qu'annonce l'ère industrielle, outre une rupture avec tous les modes connus d'organisation, c'est une sorte de « révolution permanente » des formes d'association dans la mesure où seuls l'utilité et le bonheur du plus grand nombre doivent présider à l'organisation de la société. Quand seule compte, à titre de critère d'organisation, la participation utile à la satisfaction des besoins et à la quête du bonheur, la classe industrielle est mise dans l'obligation expresse de ne pas réifier ses modes d'association : il devient en effet nécessaire de sans cesse adapter les modes d'organisation que la société se donne aux besoins changeants et aux nouvelles perspectives de bonheur. De

---

<sup>236</sup> MUSSO, Pierre, *Saint-Simon. L'industrialisme contre l'État*, éditions de l'Aube, 2010, p. 33.

sorte qu'il ne pourra plus y avoir de privilèges à protéger, ou du moins plus de privilèges issus d'une structure sociale autoritaire régulant de haut le destin de tous.

« Les caractères de l'activité industrielle deviendraient [alors] les formes universelles, valables pour tous les membres du corps social et pour tous les types de fonctions sociales. Ainsi les anciens rapports politiques, rapports d'autorité et de soumission, seraient appelés à disparaître au profit de rapports nouveaux conformes à la pratique industrielle. »<sup>237</sup>

Ce souffle aux accents libertaires est indicatif de la complexité de la pensée de Saint-Simon. Autant peut-il, comme tout le socialisme de l'époque, par certains côtés se trouver à proximité du libéralisme en raison d'une commune opposition aux résurgences de l'Ancien Régime, autant il pointe vers une conception critique de la proposition libérale en mettant de l'avant une exigence d'adaptation continue vis-à-vis des besoins plutôt que la seule valorisation du capital. C'est par cette exigence que Saint-Simon jette les bases d'une conceptualisation de l'espace politique qui ne se referme pas sur lui-même. Au contraire, le questionnement constant qui doit animer la société afin de voir à la satisfaction des besoins ouvre à la possibilité d'un travail critique inlassablement à reprendre de la société face à elle-même. Saint-Simon met par là en évidence une conception du social où initiative individuelle et œuvre collective se nourrissent mutuellement, en lieu et place du primat accordé au commandement et à l'obéissance<sup>238</sup>, « [les] producteurs [tendant] malgré leur différence à établir entre eux des liens de solidarité de plus en plus denses. »<sup>239</sup>

La coopération dans le travail et l'association des producteurs permettent de saisir la cohérence interne de l'œuvre de Saint-Simon, qui met de l'avant un système qui s'appuie sur une idée somme toute fort simple : il est impossible de dissocier les phénomènes politiques

<sup>237</sup> ANSART, Pierre (1969). *op. cit.*, p. 42.

<sup>238</sup> *Ibid*, p. 43.

<sup>239</sup> FOUFOULAS, Dimitrios, « Une approche de l'idéologie socialiste: Durkheim lecteur de Saint-Simon », dans GRANGE, Juliette et MUSSO, Pierre (dir.), *op. cit.*, p. 238.

des phénomènes économiques<sup>240</sup> et c'est cette non-dissociation qui rend possible la ressaisie critique des formes instituées. En surmontant cette (fausse) dissociation entre économie et politique, il devient envisageable de réfléchir à l'enjeu de l'unité sociale sans avoir recours aux outils de domination.

Saint-Simon s'inscrit sur un terrain propice à la liberté parce qu'il transfère dans la sphère du commun, donc de la prise en charge collective par le plus grand nombre, ce que les libéraux préfèrent laisser au domaine dit privé. Le fondement de cette proposition exige que l'on se penche sur l'idée que Saint-Simon se fait de l'utilité. Cette idée va comme suit : dans le domaine de la production, seule l'utilité doit être prise en compte<sup>241</sup> et constituer le premier fondement de la valeur des choses. Saint-Simon marche ainsi dans les pas de Jean-Baptiste Say, quand celui-ci affirme que « créer des objets qui ont une utilité quelconque, c'est créer des richesses, puisque l'utilité de ces choses est le premier fondement de leur valeur, et que leur valeur est de la richesse »<sup>242</sup> ou encore que « [la] production n'est point une création de matière, mais une création d'utilité. »<sup>243</sup> Cependant, Saint-Simon infléchit ce propos lorsqu'il « politise l'économie de Say, et réciproquement, [...] "économise" le politique défini comme science de la production [...] »<sup>244</sup> Là se croisent les concepts clés de la pensée de Saint-Simon : la hiérarchie des capacités s'ordonne à l'utilité de toute chose dans le procédé productif, l'utilité se définissant comme ce qui contribue à la satisfaction des besoins sociaux, celle-ci devant en retour permettre le plein développement des capacités de chacun et ainsi la maximisation de son apport utile. Le concept d'utilité peut en ce sens être

<sup>240</sup> ANSART, Pierre (1969). *op. cit.*, p. 28.

<sup>241</sup> En plus des principes moraux traités précédemment, mais il faut remarquer que chez Saint-Simon il semble assez clair que le meilleur moyen d'atteindre ces principes, de les rendre concrets, est justement de se plier à la norme de l'utilité.

<sup>242</sup> SAY, Jean-Baptiste, *Traité d'économie politique*, Paris, Institut Coppet, 2011, p. 36.

<sup>243</sup> *Idem.*

<sup>244</sup> MUSSO, Pierre (2010), *op. cit.*, p. 40.

considéré comme le principe pivot afin de soumettre à l'évaluation toutes les institutions et toutes les activités<sup>245</sup>. L'organisation de la société autour du travail utile signifie dès lors qu'au plan individuel, chacun est appelé à nouer des liens et à entrer en relation avec autrui en tant qu'il est motivé par une finalité productive, sa participation sociale étant ramenée à un rôle actif dans la production, qui est l'occasion de la rencontre d'autres sociétaires ayant une motivation similaire. Cette structuration des rencontres débouche non sur la constitution d'un cadre libéral où chacun est *a priori* un porteur de droits, mais plutôt sur une organisation socialiste où chacun est incité à se joindre aux autres par le biais de la production de biens utiles : c'est le rapport concret, médié par la norme morale industrielle, qui forme le cadre de la rencontre. C'est ce cadre qui constitue, comme indiqué plus haut, un terrain propice à la liberté politique, au sens où Saint-Simon le considère comme devant accueillir favorablement le renouvellement en fonction de l'évolution des besoins, de la détermination des moyens collectifs de les satisfaire, par exemple par un réaménagement de la division des tâches utiles à la production et du rôle à remplir par chaque individu.

Il y a là une barrière dressée contre l'égoïsme en raison de la combinaison de l'intérêt personnel et de l'intérêt collectif de manière à mettre en rapport ces pôles opposés qui, dans les années postrévolutionnaires, définissent les termes du débat à propos de l'avenir de la société. Si Saint-Simon reconnaît l'intérêt personnel comme le moteur le plus puissant de l'action individuelle<sup>246</sup>, il s'efforce de le distinguer du pur égoïsme. En fait, il fait de cet intérêt un élément qui participe de la poursuite de la morale industrielle : dans les activités productives, qui supposent différents modes de coopération, la poursuite de l'intérêt personnel doit être associée à la situation d'interdépendance dans laquelle chacun est placée.

---

<sup>245</sup> *Ibid*, p. 64.

<sup>246</sup> SAINT-SIMON, « Catéchisme des industriels », *op. cit.*, p. 2998.

La production industrielle fait en sorte que la recherche de l'intérêt propre de chacun ne peut se réaliser qu'avec le concours des autres et offre ainsi les chances d'une structuration, sur le long terme, des conditions de collaboration pacifique entre sociétaires :

« Les rapports sociaux qui s'établissent doivent être basés sur la coopération et la compréhension réciproque, et non plus sur ceux de commandement, de soumission, de maîtres et de de sujets, tels qu'ils existaient sous l'Ancien Régime. Aussi, débarrassés de toute forme de subordination et de contraintes déraisonnables, les associés participent pleinement à l'activité commune par l'apport de leur travail et de leur capacité et coopèrent à une stratégie de la production utile et bienfaisante pour eux et pour toute la société. »<sup>247</sup>

On constate que la morale développée par Saint-Simon, qui place les travaux utiles et la satisfaction des besoins du plus grand nombre au sommet d'une nouvelle hiérarchie des valeurs, se trouve appuyée sur un solide fond de relations sociales concrètes. Chacun apparaît inscrit dans un faisceau de liens sociaux qui convergent autant vers la réalisation de son propre intérêt que vers celui de la société, ce qui provoque un effet d'émulation et pousse à la participation maximale de tous à la production. En quelque sorte, le travail utile devient, en lui-même, une valeur morale<sup>248</sup>, ce qui fait qu'il est considéré comme un droit (la structure de la société ne pouvant refuser à une personne l'occasion ou l'opportunité de participer aux travaux utiles et donc de se réaliser socialement) et un devoir (je dois m'investir, pour être véritablement membre de la société, dans des travaux utiles qui créent les conditions de mon bonheur et du bonheur du plus grand nombre). Nous trouvons ici le sens propre de l'articulation de l'horizontalité et de la verticalité chez Saint-Simon : si, à titre de producteur, je suis l'égal de chacun, cette égalité relationnelle ne peut se réaliser qu'à la condition d'une reconnaissance d'un devoir commun qui s'impose à nous. C'est donc par la réalisation effective d'une organisation sociale valorisant au premier chef la coopération ou la mise en

---

<sup>247</sup> YACINE, Jean-Luc, *op. cit.*, p. 194-195.

<sup>248</sup> *Ibid*, p. 212.

commun des capacités, que le nouveau contenu normatif identifié par Saint-Simon peut se réaliser en suivant les voies que sa manifestation en germe au présent permet de repérer. Cette révolution morale n'est pas pour autant le fait des industriels eux-mêmes. Elle doit être découverte par l'observation de ces derniers et de leurs rapports déjà existants, pour ensuite leur être transmise afin qu'ils en prennent conscience. La société devient « industrielle » non pas en fonction du développement du machinisme ou des forces productives, mais seulement lorsqu'elle adopte le cadre moral de l'industrie : si les rapports industriels facilitent ou pointent vers la substitution de la coopération à la domination, ce n'est qu'une fois que ces rapports se trouvent non seulement généralisés, mais également élevés au statut de norme morale qu'une sortie de l'ancien monde devient effectivement une réalité.

Cette constitution d'une morale sur une base concrète, autour de la notion d'utilité, débouche sur une nouvelle forme de hiérarchie sociale. S'il s'agit de rompre avec les hiérarchies issues de la violence et du maintien des dogmes sans consistance de la métaphysique par la constitution de hiérarchies bien fondées, il faut aussi s'éloigner de l'idée fautive d'un égalitarisme supposant que les humains constituent un bloc homogène. En pensant l'organisation selon le principe d'utilité, qui mène à organiser les capacités afin de permettre l'atteinte du bonheur et l'amélioration des conditions physiques et morales du plus grand nombre, Saint-Simon admet l'existence de différences devant être hiérarchisées<sup>249</sup>. Parvenir à établir la hiérarchie nouvelle serait le fait d'une société mature<sup>250</sup>, d'une société qui se reconnaît pour ce qu'elle est, soit une unité de production qu'il faut coordonner et aménager afin de répondre aux objectifs moraux nouveaux que l'industrialisme fait entrevoir. La hiérarchie industrielle revient à vouloir conférer chaque fonction sociale de la production

---

<sup>249</sup> *Ibid*, p. 193.

<sup>250</sup> *Ibid*, p. 175.

à qui est le plus apte à l'accomplir. Le projet industriel de Saint-Simon relève en ce sens bel et bien du socialisme, en ce qu'il propose une réorganisation sociale globale afin que les capacités gaspillées dans le régime libéral soient mises au service des besoins concrets du grand nombre et non au service des besoins associés à l'aliénation – croissance pour la croissance, valorisation à l'infini, etc.

#### 2.3.4: Le rôle des industriels

Ce projet n'est porté ni par le souffle inéluctable d'une idée appelée d'elle-même à se réaliser et ni par l'évolution automatique de l'histoire vers son accomplissement. Si pour Saint-Simon le projet d'une société industrielle, régie par les règles de l'industrie et par sa morale, est concret, c'est qu'il s'appuie sur une force sociale pouvant effectivement voir à sa réalisation. La classe industrielle joue, en quelque sorte, le rôle de classe révolutionnaire, dont le mandat historique est d'accoucher d'une liberté nouvelle qui s'appuie sur la ressaisie critique de l'ordre établi suivant l'impératif de satisfaction des besoins du grand nombre et le principe d'utilité comme dispositif permettant de juger du meilleur moyen de voir à cette satisfaction. C'est en comptant sur ses propres moyens et sur sa propre expérience que cette classe pourra, toujours selon Saint-Simon, faire advenir la nouveauté qu'elle porte en elle :

« Avant la formation de la corporation des industriels, il n'existait dans la nation que deux classes, savoir : celle qui commandait, et celle qui obéissait. Les industriels se présentèrent avec un caractère neuf. Dès l'origine de leur existence politique, ils ne cherchèrent point à commander, ils ne voulurent point obéir. Ils introduisirent la manière de procéder de gré à gré, soit avec leurs supérieurs, soit avec leurs inférieurs. Ils ne reconnurent d'autres maîtres que les combinaisons qui conciliaient les intérêts des parties contractantes. »<sup>251</sup>

Le rôle révolutionnaire des industriels consiste à généraliser ce type de relations, à leur donner leur pleine portée morale de manière à instituer une nouvelle forme de rapports

---

<sup>251</sup> SAINT-SIMON, « Catéchisme des industriels », *op. cit.*, p. 2887.

sociaux qui exclut le commandement et l'obéissance. Les industriels, comme classe, occupent alors une place particulière en ce qu'ils sont non seulement les seuls dotés de la capacité de réaliser un tel programme, mais également en ce que ce programme se confond avec leur mode de vie propre. En quelque sorte, la classe industrielle dessine les contours de l'avenir, qu'elle anticipe et dont la réalisation ne dépend que d'elle :

« La classe industrielle doit occuper le premier rang, parce qu'elle est la plus importante de toutes; parce qu'elle peut se passer de toutes les autres, et, qu'aucune autre ne peut se passer d'elle; parce qu'elle subsiste par ses propres forces, par ses travaux personnels. Les autres classes doivent travailler pour elle, parce qu'elles sont ses créatures, et qu'elle entretient leur existence. En un mot, tout se faisant par l'industrie, tout doit se faire pour elle. »<sup>252</sup>

La publication par Saint-Simon de son *Catéchisme des industriels* vise à révéler aux industriels leur valeur propre<sup>253</sup>, à leur donner confiance et à leur indiquer qu'ils sont les seuls à concrètement présider, déjà, aux destinées de la société. Le but est alors de combler l'écart entre le niveau de conscience des industriels et leur position sociale effective<sup>254</sup>. En faisant cela, Saint-Simon témoigne du paradoxe interne à son entreprise : s'il soutient que les industriels ont un rôle à jouer dans la construction d'un monde nouveau et que c'est en se basant sur les rapports sociaux qui caractérisent l'industrie que ce monde pourra servir de cadre au déploiement de la liberté politique, il demeure que c'est lui qui, de l'extérieur à la classe industrielle, observe, théorise et se propose de transmettre à cette dernière un savoir qui lui manque. Ce faisant, Saint-Simon suppose que les industriels ne peuvent d'eux-mêmes faire du rapport social qu'ils promeuvent pourtant la nouvelle norme politique partagée par tous. Ce passage nécessite en fait une intervention à deux volets : d'abord celui du savant qui

---

<sup>252</sup> *Ibid*, p. 2876.

<sup>253</sup> *Ibid*, p. 2941.

<sup>254</sup> ANSART, Pierre (1969). *op. cit.*, p. 33.

développe un savoir nouveau et ensuite celui des industriels qui reconnaissent que ce savoir est la transcription politique de leur propre réalité de classe.

Pour Saint-Simon, ce n'est qu'une fois que cela sera accompli que la classe industrielle s'identifiera à la nation; alors seulement elle sera en mesure de remodeler l'entièreté de la vie sociale, de constituer la matière nouvelle à partir de laquelle se nouent et se dénouent les rapports sociaux. Cette matière unique, organisée en fonction de l'utilité, manifeste ce qui est déjà présent chez les industriels, soit « un sentiment d'union, de compagnonnage [qui] lie entre eux tous les membres de la classe industrielle »<sup>255</sup>, se traduisant dans une solidarité arrimée à la co-participation au projet productif. C'est par la conscience d'un intérêt commun et par l'expérience partagée que se crée et se renforce le statut particulier des industriels qui, comme le relève Pierre Ansart, ne sont pas destinés à simplement remplacer les élites féodales ou libérales, mais, à titre de « classe universelle »<sup>256</sup>, à radicalement transformer les structures de la société. Certes, il n'est pas encore question chez Saint-Simon du prolétariat et de son rôle –le terme « prolétaire » est essentiellement utilisé par les saint-simoniens pour désigner « la classe la plus nombreuse et la plus pauvre »<sup>257</sup>–, mais le socle du projet industriel n'en repose pas moins déjà sur l'identification d'une classe sociale appelée à devenir classe unique en ordonnant autour d'elle l'entièreté de la vie sociale. Saint-Simon ne fonde pas son projet sur une classe qui n'étant « rien » peut devenir « tout », mais plutôt sur une classe qui existe en quelque sorte en-deçà d'elle-même, qui n'est pas encore parvenue à se réaliser pleinement et à occuper son rôle de direction politique de l'humanité entière –mais qui est appelée à le faire. Le

---

<sup>255</sup> YACINE, Jean-Luc, *op. cit.*, p. 299.

<sup>256</sup> ANSART, Pierre (1969). *op. cit.*, p. 55.

<sup>257</sup> DÉMIER, Francis, « Les saint-simoniens à la rencontre des ouvriers parisiens au tournant des années 1830 », dans MUSSO, Pierre (2004), *op. cit.*, p. 117.

socialisme selon Saint-Simon, soit l'incarnation politique de la découverte du matériau nouveau voulant que l'ordre social découle des acteurs sociaux et de leurs rapports, se donne comme objectif de rompre avec toute compréhension réifiée du social. Il doit alors s'enraciner dans une compréhension des rapports sociaux eux-mêmes.

## 2.4 L'administration des choses comme ouverture à la liberté politique

Quelle signification politique est-il possible de donner à l'œuvre de Saint-Simon? Faut-il suivre Paul Bénichou et voir en lui un penseur qui, après avoir développé certains des outils des sciences sociales, se retourna contre elles dans une sorte de repli dogmatique, où la foi finit par prendre le dessus sur l'observation critique<sup>258</sup>? Saint-Simon n'est-il qu'un « père fondateur » de la technocratie et des théories managériales? Ou est-il un peu tout cela, tout en étant essentiellement un précurseur, qui ne mena rien à terme par lui-même? Pour ma part, il me semble plus pertinent de tenter de réfléchir ce que donne à penser le matériau nouveau qu'évoque Saint-Simon pour une philosophie politique voulant établir une filiation du socialisme au « contre l'État ». Les éléments fournis jusqu'ici permettent d'offrir une lecture de Saint-Simon qui creuse un écart entre le politique et l'État, qui différencie ces deux pôles en ayant recours à la découverte saint-simonienne du social. Il me semble que le projet politique de Saint-Simon –passer du « gouvernement des hommes » à « l'administration des choses »– ouvre en ce sens un espace pour penser la liberté politique aujourd'hui, en ce que ce projet repose sur une pensée de l'institution qui réfléchit simultanément à sa nécessité, à son historicité et, partant, à la caducité toujours possible voire annoncée de l'institué.

---

<sup>258</sup> BÉNICHOU, Paul, *op. cit.*, p. 657.

### 2.4.1 Projet technocratique et dérive managériale

Il convient d'abord de s'attarder sur la formule devenue célèbre vantant les mérites du passage à « l'administration des choses ». Pour y voir clair, il faut dans un premier temps distinguer l'œuvre de Saint-Simon des utilisations postérieures qu'on en a faites, notamment celles de ses propres disciples; car c'est un paradoxe que le théoricien qui tenta de tirer les leçons des dérives du centralisme jacobin vit ensuite son projet « dévoyé de sa finalité politique et morale par la Révolution managériale. »<sup>259</sup> En fait, on peut affirmer que faire de Saint-Simon le père de la technocratie et du *management* relève, pour une bonne part, soit d'une confusion ou, du moins, procède d'une amputation d'une part du contenu de son travail. On peut partir de ce simple fait que les approches managériales et technocratiques visent la réalisation de l'exact opposé des objectifs de Saint-Simon : la dissolution du politique dans l'administration par la négation des rapports de coopération au profit de la rigidité planificatrice ou d'une apologie des réseaux. Ce n'est pas que Saint-Simon nie la pertinence de tout travail planificateur, seulement celui-ci ne doit pas être le fait de nouveaux légistes, c'est-à-dire d'une classe extérieure aux industriels qui, en raison de sa mainmise sur un savoir technique –le management– se substitue aux industriels pour diriger la société. Ce serait là, encore une fois, retomber dans les fausses hiérarchies et renier l'utilité comme seul critère de distinction des places et fonctions. Aussi peut-on dire que si l'industrialisme a été bel et bien inventé par Saint-Simon, il a été « déformé en technicisme par les saint-simoniens, dévié en management [...] et finalement traduit en pouvoir technocratique. »<sup>260</sup> On peut dès lors s'accorder avec Pierre Musso quand il affirme qu'il importe davantage aujourd'hui de tenter de ressaisir les intentions initiales de l'industrialisme plutôt que de

<sup>259</sup> MUSSO, Pierre (2010), *op. cit.*, p. 201.

<sup>260</sup> *Idem.*

s'attarder à ses rameaux les moins pertinents pour l'étude de l'utopie et du socialisme; mais, ceci dit, on ne peut pas faire l'économie d'un effort visant à retracer des éléments susceptibles de nourrir une définition verticale et élitiste de la politique chez Saint-Simon. À cette condition seulement, il sera possible, ensuite, de tenter de délimiter le contenu non technocratique et non autoritaire de l'enseignement de Saint-Simon.

Comme il a été développé précédemment, Saint-Simon conçoit qu'il est du destin des industriels de prendre en charge le gouvernement de la société suivant le nouveau cadre de valeurs qu'apporte la religion industrielle. Une lecture sommaire et rapide de l'œuvre de Saint-Simon montre que ce rôle des industriels n'incombe pas à la classe dans sa globalité ou encore à n'importe quel individu issu de cette classe et se montrant méritant. Cette responsabilité revient plutôt à la fraction jugée la plus apte de la classe : les propriétaires industriels. Ceux-ci auraient développé une capacité supérieure en termes de travail administratif si on les compare, par exemple, aux propriétaires fonciers du fait de la nature même de leur activité : tandis que les premiers gèrent des capitaux devant être employés de manière productive, les seconds n'ont à leur charge que l'administration de flux de revenus « [et] comme il faut plus de capacité pour administrer des capitaux que des revenus, les industriels » font « en masse de meilleurs administrateurs [...] ». <sup>261</sup> Ainsi, bien que tous les industriels ont une telle capacité, certains semblent plus à même que d'autres de remplir les fonctions de direction. Il y a donc un Saint-Simon « élitiste », selon qu'il appartient aux industriels les plus capables de réaliser le projet politique de la classe et de prendre le contrôle de l'État afin de diminuer les coûts de l'administration, d'atteindre une plus grande

---

<sup>261</sup> SAINT-SIMON, « Le politique », dans *Œuvres complètes, op. cit.*, p.1933-1934.

efficacité et d'orienter l'action gouvernementale vers le développement de la production utile.

Ce n'est donc pas à tous les industriels que Saint-Simon souhaite que l'on cède la tâche d'administrer le budget de l'État, mais bien à ceux qu'il désigne comme les « capitaines d'industrie » :

« Je crois que la propriété industrielle est celle à laquelle on doit principalement attribuer le droit de voter l'impôt. Je crois que les possesseurs des propriétés industrielles sont les plus intéressés de tous les sociétaires au maintien de l'ordre général, à la tranquillité politique, ainsi qu'à la bonne administration des deniers publics. Je crois que les propriétaires industriels sont les seuls sociétaires dont la capacité en administration soit constatée par des preuves positives et publiques. Je crois que les industriels riches commandant les ouvriers dans leurs travaux journaliers sont par conséquent les chefs du peuple, dont ils font nécessairement partie. D'où il résulte qu'ils sont les chefs directs et naturels de la nation travaillante, qui est la seule à laquelle la morale, la justice et le bon sens permettent d'accorder des droits politiques. Je crois que l'attribution principale du droit de voter l'impôt aux propriétaires industriels établira dans la société le plus haut degré d'égalité dont elle soit susceptible. »<sup>262</sup>

Il faut donc réserver, suivant ce passage, le droit de vote et le rôle de direction de la chose publique aux meilleurs des industriels. Pour les identifier, Saint-Simon procède d'une manière que Guizot n'aurait pas désavouée, soit en associant richesse, propriété et capacité politique. Ce ne sont donc pas les industriels comme classe qui sont actifs politiquement, mais plutôt leurs chefs, à titre de sociétaires qui, dans la vie pratique, ont déjà accumulé l'expérience et la crédibilité nécessaires<sup>263</sup> pour prendre en charge la réorganisation de la société tout en assurant la stabilité du gouvernement par leur propriété<sup>264</sup>. La verticalité

<sup>262</sup> SAINT-SIMON, « Troisième partie du *Système industriel* », *op. cit.*, p. 2766.

<sup>263</sup> *Ibid*, p. 2771.

<sup>264</sup> SAINT-SIMON, « De la réorganisation de la société européenne », dans *Œuvres complètes*, *op. cit.*, p. 1270. Cette association de la propriété et de la stabilité rapproche certes Saint-Simon du libéralisme conservateur de Guizot. Confier la conduite des affaires aux seuls propriétaires est une manière, pour Saint-Simon, d'éviter les excès révolutionnaires suivant le principe qu'un propriétaire y aurait effectivement quelque chose à perdre. Mais ce Saint-Simon libéral-conservateur, comme nous le verrons dans la suite de cette section,

prônée par ce Saint-Simon suppose ainsi une triple alliance de la propriété, des capacités et de la légitimité. Se cristallise alors une conception qui comprend la capacité d'administrer dans le sens de la morale industrielle comme n'étant pas le fait du grand nombre, mais plutôt d'une élite.

L'expression d'une position si ouvertement antidémocratique est assurément à mettre au compte de l'expérience traumatisante que représente pour Saint-Simon les années révolutionnaires. S'il souhaite voir s'établir le gouvernement incontesté des gens les plus capables, c'est pour éviter le retour de ce qu'il considère la tyrannie des factions et qu'il associe à l'instauration de la démocratie :

« Il s'est formé [lors de la Révolution] des factions ayant pour objet de s'emparer de l'administration pour la faire tourner à leur profit. Ces factions ont plusieurs fois changé de nom, elles se sont composées difficilement suivant l'influence des circonstances, mais elles n'ont pas cessé un seul moment d'exister depuis le commencement de la Révolution. Elles sont encore en pleine activité, et nous avons la perspective de les voir toujours exister, parce que leur existence est une conséquence directe du principe constitué que *tous les Français sont admissibles à la direction de l'administration du Trésor public.* »<sup>265</sup>

Ce n'est pas vraiment que Saint-Simon se désole, au moment de la Révolution, du triomphe des factions. Il en vient même à considérer cette période comme nécessaire afin de « faire connaître au peuple français les limites dans lesquelles il fallait se contenir pour jouir d'une liberté calme et durable. »<sup>266</sup> Ce qui désole Saint-Simon, c'est plutôt l'observation du monde existant, d'une société française qui donne toutes les apparences de ne pas avoir retenu la leçon de la dernière décennie du 18<sup>e</sup> siècle, quand l'amour de la liberté se convertit en véritable haine. Il y donc une part de Saint-Simon qui est farouchement réfractaire à l'idée

---

n'épuise pas l'ensemble des possibilités d'interprétation de l'œuvre. Si tel était le cas, il serait à classer parmi la liste des réformateurs du conservatisme plutôt que du socialisme.

<sup>265</sup> SAINT-SIMON, « Troisième partie du *Système industriel* », *op. cit.*, p. 2788 [les italiques dans la citation sont de Saint-Simon].

<sup>266</sup> SAINT-SIMON, « Le politique », *op. cit.*, p.1890.

démocratique, du moins à l'idée de la démocratie telle qu'elle s'est historiquement présentée à lui au moment de la Révolution.

C'est en s'appuyant sur ce Saint-Simon que les lectures managériales et technocratiques de son œuvre ont pu émerger, occultant du même coup la part démophile et socialiste contenue dans ses écrits. Bien que le saint-simonisme se soit en pratique concentré sur la réalisation de grands projets industriels, tels les chemins de fer ou le canal de Suez<sup>267</sup>, qu'il se soit rallié au Second Empire<sup>268</sup>, ou encore que le père Enfantin se soit fait lui-même l'apôtre d'un paternalisme alliant écoute et prétention à la direction des mouvements populaires<sup>269</sup>, il importe de dégager Saint-Simon d'une partie de lui-même et du lourd boulet que ses disciples et successeurs lui ont accolé afin de voir en quoi il peut, aujourd'hui, nous aider à penser l'enjeu de la constitution d'un lien social arrimé à la liberté politique. Sur cette voie, gardons en tête que la « capacité » spécifique des industriels ne peut se réduire à une disposition « naturelle » à bien administrer, mais plutôt à leur propension à mettre en branle des rapports sociaux fondés sur la coopération en lieu et place de ceux fondés sur la domination, dégageant ainsi la voie à l'institution d'une société nouvelle.

#### 2.4.2 Agir sur les choses

L'histoire du saint-simonisme est donc venue troubler, complexifier et à plusieurs égards obscurcir l'étude de l'œuvre de Saint-Simon lui-même. Une confusion persistante, découlant des gestes posés par les saint-simoniens qui associèrent leurs actions à celles du grand capital et de l'empire, a consisté à comprendre « l'administration des choses » comme

---

<sup>267</sup> CHARLETY, *op. cit.*, p. 231-232.

<sup>268</sup> *Ibid*, p. 252.

<sup>269</sup> RIOT-SARCEY, Michèle, « 1848 : des saint-simoniens dans le mouvement », dans RÉGNIER, Philippe (dir.), *op. cit.*, p. 21. p. 102.

un principe de gouvernement. Au contraire, il faut, suivant en cela l'intuition de Saint-Simon, plutôt chercher me semble-t-il à différencier l'administration des choses de toute idée gouvernementale et insister sur leur inadéquation fondamentale. Ce travail débute par le rappel d'une première définition minimale du politique qu'offre Saint-Simon, une définition qui dans un premier temps paraît renforcer les confusions déjà relevées en ce qu'elle réduit la politique à n'être que « la science de la production, c'est-à-dire la science qui a pour objet l'ordre de choses le plus favorable à tous les genres de production. »<sup>270</sup> Cette définition réduit la politique à un rouage de la production : de « science » générale de l'organisation sociale, elle se voit confinée au rôle de science partielle devant se contenter d'être une « partie des principes généraux de la production. »<sup>271</sup> Elle est, en quelque sorte, un produit secondarisé par rapport à la production, une sorte de rouage complémentaire destiné à s'insérer dans la mécanique socio-économique non pour présider à sa course ou débattre de son cadre de réalisation, mais simplement pour voir à l'optimisation de son mode d'organisation par rapport aux objectifs moraux posés *a priori* : satisfaction des besoins, augmentation du bonheur du grand nombre, hiérarchisation selon l'utilité, développement des capacités, etc. La politique n'existe alors pas en elle-même ou pour elle-même, elle est dépendante, sa pertinence étant à évaluer uniquement par rapport à son aptitude à rendre hégémonique les dynamiques et rapports sociaux propres à l'industrialisme. La sphère de la politique ne procède alors ni de l'État ni de la domination de classe qui lui est associée, mais d'un cadre général et diffus de régulation des activités productives. Il y a certes là quelque chose d'étonnant à prime abord : le sens de la politique, sa signification et son statut, ne sont pas autre chose que le contenu déjà établi de l'industrialisme.

---

<sup>270</sup> SAINT-SIMON, « L'Industrie », *op. cit.*, p. 1498.

<sup>271</sup> *Ibid*, p. 1525.

Mais l'administration des choses n'est pourtant pas qu'un rouage administratif, elle prend au vrai les allures d'une véritable philosophie des préceptes découlant de l'économie politique et délimite les contours symboliques de la société industrielle dont la venue est supposée imminente. Favoriser la production n'est dès lors pas qu'une manière de vider la politique de son contenu, mais revient plutôt à la rattacher à un contenu suivant lequel ce n'est plus la domination sociale des humains les uns sur les autres qui est disposée en son centre –le fameux « gouvernement des hommes ». Dire que la priorité politique est de voir à la production peut ainsi être compris autrement que comme une porte ouverte à la prise en charge de l'organisation sociale par les techniques managériales, masquant les conflits et les divisions par l'imposition d'un savoir technocratique réputé omniscient. Une telle priorité peut, de manière plus riche je pense, être associée à l'exigence de privilégier en toute circonstance l'intérêt du plus grand nombre. Il y a là un fond d'horizontalité qui renvoie à l'idée d'association étudiée plus tôt et qui est en rupture avec les visées de domination : il faut avant tout satisfaire les besoins du plus grand nombre, voir à l'amélioration de la condition morale et physique de la classe la plus nombreuse et la plus pauvre, ce qui, au fond, est une manière de dire qu'il faut soumettre les activités économiques à des objectifs politiques<sup>272</sup>. Tout ceci doit trouver à s'inscrire dans une réalité institutionnelle qui sera toujours doublement soumise à travail de refondation : d'abord par le « bas », en raison de la pression exercée par les producteurs eux-mêmes, et ensuite par le « haut », au moyen du cadre moral découlant des rapports industriels.

Cette conception de la politique qu'offre Saint-Simon ouvre alors à un champ bien plus vaste qu'il n'y paraît à prime abord. Un tel champ se conjugue avec une réduction du

---

<sup>272</sup> Cette thèse de Saint-Simon n'est pas sans rappeler celle développée, plus d'un siècle plus tard, par Karl Polanyi.

rôle de l'État. Si Saint-Simon utilise parfois comme des synonymes les termes « politique » et « État », cela ne doit pas empêcher de voir que, fondamentalement, ce qui est dans la mire de Saint-Simon est le dépérissement du pouvoir étatique bien plutôt que l'évaporation du politique. D'une certaine façon, il annonce clairement la couleur lorsqu'il affirme qu'à ses yeux « le gouvernement [l'État] est un intermédiaire inutile »<sup>273</sup> entre la science et l'industrie, la classe industrielle étant plus à même de définir les besoins scientifiques pratiques et de rechercher les moyens les plus efficaces de les combler. C'est la classe comme élément de liaison qui peut répondre à ses propres besoins effectifs et non une instance disposée au-dessus d'elle et qui oublie qu'elle n'est pas la directrice de la société, mais simplement son « chargé d'affaires »<sup>274</sup>. Gouverner se limite alors littéralement à administrer, à s'assurer de la bonne marche d'une forme d'organisation sans en être le maître ou y occuper toutes les places prédominantes : Saint-Simon « demande que les administrateurs sociaux fassent "prospérer le capital de la société." Toujours le style du droit privé, les mots du commerce et de la banque! Si régir un État est une affaire, ne disons plus : gouverner; parlons d'administration. »<sup>275</sup> Il faut gérer les affaires, voilà la tâche du gouvernement qui se trouve ainsi repoussé à mille lieues du politique : les normes du vivre ensemble ne sont plus discutées ou tranchées dans et par l'État souverain, mais par la classe industrielle, qui est le socle des rapports sociaux nouveaux.

Une première manière de suivre Saint-Simon dans sa critique de l'État est donc d'associer le concept d'administration des choses à un procédé de « dévitalisation » de l'État. Là où la plupart de ses contemporains –notamment les néojacobins et les éléments les plus

---

<sup>273</sup> SAINT-SIMON, « L'Industrie », *op. cit.*, p. 1472.

<sup>274</sup> *Ibid*, p. 1576.

<sup>275</sup> LEROY, Maxime, *op. cit.*, p. 69.

réactionnaires soutenant la Restauration— continuent de s'émerveiller devant l'État souverain, Saint-Simon, plus modestement, rappelle que la grandeur de l'État cache en fait deux choses : d'abord que la plupart de ses modes d'interventions relèvent de l'acte administratif et ainsi se placent sur le même plan que tous les gestes posés en entreprise; ensuite que la seule souveraineté ayant des fondations solides doit se faire le prolongement de la morale industrielle. Le principe de l'administration des choses se couple alors à la volonté de Saint-Simon de rompre radicalement avec la disposition classique du pouvoir. Une nouvelle conception du pouvoir, qui n'est certes pas étrangère au principe démocratique, insiste pour que les gouvernés en viennent à ne reconnaître les gouvernants qu'à titre « [d'] administrateurs de la société [devant] la diriger conformément aux intérêts et aux volontés des gouvernés », de sorte que « le bonheur des nations [soit] est le but unique et exclusif de l'organisation sociale. »<sup>276</sup> Il ne reste ici plus grand-chose de la prépondérance gouvernementale, de la domination étatique ou encore du procès d'autonomisation de l'État; l'utilisation du concept d'administration des choses est en ce sens porteur d'effets favorables à la liberté politique en ce qu'il institue un rappel constant de la nécessité pour celle-ci d'entretenir un rapport de différenciation entre l'instituant et l'institué. Dans le cadre de la société industrielle, de sa morale et des potentialités qui y sont inscrites, ces effets se manifestent en ce que la source de légitimité de l'État est clairement placée à l'extérieur de lui : « toute institution politique puise ses forces dans les services qu'elle rend à la majorité de la société, et par conséquent à la classe la plus pauvre. »<sup>277</sup>

Le rapport qui lie instituant et institué n'est dès lors pas idéal ou abstrait, mais apparaît comme un rapport concret, selon lequel l'instituant pose ses exigences, à savoir de

<sup>276</sup> SAINT-SIMON, « L'Organisateur », *op. cit.*, p. 2206.

<sup>277</sup> SAINT-SIMON, « Du système industriel », *op. cit.*, p. 2421.

voir à l'amélioration de la condition physique et morale de la classe la plus nombreuse et la plus pauvre. L'ordre institutionnel établi, l'État, est soumis aux regards critiques et est sommé de participer activement non à l'atteinte de ses propres objectifs, mais plutôt à ceux que se donne la société industrielle. Le rapport de l'un à l'autre, de l'État comme médiation politique et de la société, prend place en quelque sorte suivant la forme du décalage. D'une certaine manière, s'instaure un retard constant de l'institué par rapport à l'époque : le gouvernement étant « plus petit » que la nation, il ne parvient jamais à réellement ou à durablement en saisir la direction; il n'en est que l'incarnation imparfaite, la cristallisation plus ou moins tronquée. L'administration des choses ne peut alors pas se traduire en réalité institutionnelle fixe et conduit ainsi effectivement à l'aplanissement symbolique de l'État :

« En inversant le fondement de l'État, Saint-Simon vise son dépérissement, mais, du même coup, il souligne combien ce sont les petits déplacements à l'intérieur de la structure sociale qui sont déterminants pour opérer le véritable changement social. Est ainsi effectuée la désacralisation de l'État, déraciné de sa référence instituante, et de la politique de domination des hommes, au profit de la sacralisation de l'économie et de l'organisation industrielle de "l'Humanité", en vue du travail collectif sur la nature. La légitimité est désormais "terrestre et positive", comme la science et la morale : l'État qui ne tenait qu'accroché à une référence fondatrice est décroché de son support, et chute dans le temporel où seule importe son utilité. »<sup>278</sup>

La politique est donc disposée hors de l'État qui, bien que central pour l'atteinte d'une organisation optimale du social, se trouve secondarisé par rapport au travail productif qui, lui, est l'unique source véritable de légitimité.

Une conception minimale de l'État débouche alors à la fois sur une dévitalisation de l'ordre établi et une revalorisation du politique. Cette revalorisation s'opère justement en ce qu'elle permet cette dévitalisation, cette réduction de l'ordre établi à son statut d'expression momentanée et imparfaite d'une volonté instituante qui l'englobe. L'administration des

---

<sup>278</sup> MUSSO, Pierre (2010), *op. cit.*, p. 84-85.

choses renvoie alors, au sein de l'industrialisme, à une idée du politique qui sape les fondations du pouvoir traditionnel en le ramenant à sa réalité effective (composée essentiellement de tâches de gestion), en lui niant toute origine extrasociale et en insistant sur la dépendance du « nouveau pouvoir » envers une morale tirée de la vie sociale industrielle. Le rapport de Saint-Simon à la liberté politique repose en ce sens finalement sur un principe de renouvellement, en ce que s'installe un écart qui perdure au sein même de chaque forme organisée de la vie collective, un écart qui tient à la non-concordance entre la vie sociale, la morale et les formes établies. Il est vital de bien saisir en quoi il n'est pas question ici d'affirmer ou d'insister sur une supposée détermination de l'État par une infrastructure économique, mais bien plutôt de chercher à distinguer l'un de l'autre dans la production d'une cohérence systémique où « les formes politiques trouvent leur origine dans une autre organisation qu'elles prolongent comme des survivances »<sup>279</sup>. Les formes politiques, qui trouvent leur origine dans les rapports industriels en les prolongeant, instituent une distance, un écart, qui interdit de parler d'une adéquation parfaite du politique et du social. C'est cet écart qui pousse à la refondation de la société qui se sait, dès lors, constituée de rapports non réifiés.

Cette forme non autoritaire de revalorisation du politique qu'implique l'administration des choses s'exprime en maintenant ensemble « moment critique » et « moment positif »; elle fonde le procès de dévitalisation de l'ordre établi sur la proposition d'un autre monde possible endogène à la réalité présente. En somme, elle n'oublie pas, et en cela force chacun à ne pas oublier, que s'il est possible de relever que « [l'] action de

---

<sup>279</sup> ANSART, Pierre (1969). *op. cit.*, p. 41.

l'homme sur l'homme est toujours en elle-même nuisible »<sup>280</sup>, c'est bien parce qu'une autre société est déjà discernable dans celle qui existe et qu'en elle est inscrite la possibilité d'instituer les rapports humains sur la coopération.

Cela soulève alors la question des formes de médiations politiques souhaitées pas Saint-Simon. À cette question, il ne peut toutefois y avoir de réponse claire ou pleinement satisfaisante. D'un côté, Saint-Simon a effectivement fait des propositions, surtout dans ses premiers écrits, afin de mettre sur la table une option de réorganisation concrète de la société. Pensons simplement au « Conseil de Newton » mentionné au début de ce chapitre ou encore à l'idée d'instaurer un parlement franco-anglais afin d'unir ces deux nations et de paver la voie à des réformes à l'échelle de toute l'Europe; dans ces deux cas, Saint-Simon met de l'avant des formes nationales (ou binationales) d'organisation politique qui pourraient voir à la transition souhaitée vers l'industrialisme. D'un autre côté, il veut dépasser le cadre strictement national sur lequel s'appuie ces deux propositions en ce qu'il lui semble clair que c'est une réorganisation à l'échelon européen qui pourra le plus sûrement permettre qu'une telle transition prenne place (bien qu'ici il y ait un flou quant à la définition de ce qu'il faut comprendre par « Europe » et quant au contenu effectif des formes politiques qu'il envisage).

Dans ce travail, j'ai fait le choix de ne pas traiter directement de l'enjeu que pose la définition des formes politiques chez Saint-Simon parce que, comme il a déjà été dit, il m'a semblé plus pertinent d'explicitier la centralité qu'il réserve aux notions de coopération et d'association. C'est d'abord à partir de celles-ci que son œuvre conserve sa pertinence et participe à interroger le rôle et la place que le socialisme peut toujours tenir aujourd'hui dans les discussions sur la domination et l'émancipation. Ce choix pourtant n'est pas le fruit d'une

---

<sup>280</sup> YACINE, Jean-Luc, *op. cit.*, p. 221.

décision arbitraire d'écarter des pans entiers de la pensée de Saint-Simon. Il a lui-même, au fil de ses recherches, abandonné le terrain d'une identification claire des formes politiques auxquelles renvoyaient ses projets de réformes afin de concentrer son attention sur ce qui a été précisément le centre de mon travail : l'étude de la coopération comme rapport social nouveau, ouvert à la contingence historique et porteur d'une impulsion utopique.<sup>281</sup>

### 2.4.3 Institution et fondation

En fin de parcours de cet examen de Saint-Simon, je voudrais insister sur ce qui m'a le plus frappé à la lecture de son œuvre. Saint-Simon est un penseur d'une grande modération aux premiers abords : il rejette la violence, les coups de forces, est très critique de ce qu'il perçoit comme l'immodération de l'anarchie révolutionnaire et démocratique et se fait l'apôtre de petits changements graduels. Pourtant, j'ai découvert, ou en fait je me suis progressivement laissé habiter, par une radicalité insoupçonnée, présente dans l'œuvre et qui rend possible son rattachement au « contre l'État ». L'utopie de Saint-Simon, tout comme sa participation à l'élaboration des matériaux fondamentaux du socialisme, s'inscrit de plain-pied dans ce rapport critique à l'État de par son insistance sur la recherche d'une voie permettant de penser dans toute sa complexité l'enjeu de l'institution de la liberté politique :

« Le caractère que l'homme a reçu de la nature peut être modifié, mais il ne saurait être complètement changé, dénaturé. Il en est de même des institutions. Elles peuvent être modifiées, mais il n'est pas possible de leur donner un esprit contraire à celui qu'elles ont reçu de leurs fondateurs. Elles agissent, tant qu'elles existent,

---

<sup>281</sup> Il pourrait être pertinent de poursuivre plus avant par une réflexion sur une articulation possible entre l'industrialisme saint-simonien tel que décrit et le fédéralisme proudhonien en ce que ce dernier se donne comme objectif de penser l'organisation politique de la production et de la consommation en fonction des besoins fluctuant du grand nombre et en opposition avec toute idée de gouvernement s'instituant par la négation de ses origines sociales.

avec plus ou moins d'énergie, d'après l'impulsion et dans la direction qu'ils leurs ont données. »<sup>282</sup>

Qui dit « d'après l'impulsion et dans la direction », ne dit pas pour autant en pleine conformité, puisqu'il s'agit de faire place au contrat institutionnel nouveau qu'exige l'industrialisme et l'attention portée au sort de la classe la plus nombreuse et la plus pauvre; puisqu'il s'agit, en outre, si on tient compte de l'acharnement de Saint-Simon à sans cesse rappeler l'importance de tout situer à l'intérieur d'un plan de réorganisation globale de la société, de faire place au projet socialiste; et puisqu'il s'agit, enfin, d'établir un pont vers l'avenir au moyen d'une impulsion utopique repérant dans le présent les possibles non advenus en ayant conscience que ceux-ci demeureront inatteignables dans leur plénitude. Surtout, comme s'esquisse là une impulsion proprement inépuisable, l'institution est inlassablement rappelée à l'ordre et demeure ainsi dans l'incapacité de se détacher de sa provenance. Saint-Simon en arrive par-là à véritablement donner une réalité substantielle à l'idée socialiste, le présent y apparaissant toujours gros de l'avenir à titre de lieu qui voit l'expression de besoins nouveaux mettre sur la voie d'un futur dépassement.

Saint-Simon s'adresse ici directement à nous lorsqu'il souligne, malgré sa critique radicale de l'ordre institué, les risques et les dangers associés à la critique abstraite, à une forme de critique qui en plus de ne pas saisir le caractère dialectique des institutions ne saisit pas plus l'impossibilité d'effacer complètement nos attaches envers le passé<sup>283</sup>. Le fantasme de la table rase n'étant au final, dans une perspective proche de Saint-Simon, que la manifestation d'une coupure qui opère un détachement du réel et qui pousse dans les bras de

---

<sup>282</sup> SAINT-SIMON, « L'Industrie », *op. cit.*, p. 1622.

<sup>283</sup> Saint-Simon nous informe de cette impossibilité en s'appuyant sur les événements qui suivirent la Révolution française : à trop vouloir rompre avec l'Ancien Régime, on finit par en perpétuer les méthodes, par exemple en revêtant les habits propres à la tragédie grecque. Voir : SAINT-SIMON, « Du système industriel », *op. cit.*, p. 2430.

la rêverie dangereuse qui allie dogmatisme et despotisme. Pour être à la hauteur des besoins de l'époque, la seule forme de critique valable est celle qui avance sur le terrain, même flou, de l'autre société; c'est celle qui comprend que « [le] seul moyen d'anéantir [les anciennes] institutions consiste à les remplacer par d'autres »<sup>284</sup>, dès maintenant. Mais c'est également celle qui, si je me permets de compléter, qui propose une perspective ouverte à l'après, qui demeure travaillée par son impulsion d'origine et qui se comprend d'abord comme un mouvement à refaire, comme un mouvement de par lequel la critique est sans cesse réactivée parce qu'elle s'ajuste et prend en compte les modifications du contexte qui a vu son émergence.

L'utopie de Saint-Simon apparaît donc celle d'un retour de la société vers elle-même, d'une conscience aigüe et aiguisée que « l'acte politique le plus important, celui qui consiste à fixer la direction dans laquelle la société doit marcher, n'appartient plus aux hommes investis des fonctions sociales, il est exercé par le corps social lui-même. »<sup>285</sup> Elle marque clairement la distance qui le sépare de ce que deviendra le saint-simonisme et, plus important, instaure un mouvement qui considère l'histoire comme ouverte, les modes d'organisation sociale comme changeants et le jeu politique comme étant, par-delà les apparences qui laissent voir le conflit des factions, fait de mutations institutionnelles incessantes. Ces mutations tiennent à trois choses : 1) le maintien d'un écart entre la réalité institutionnelle et la réalité de la société industrielle; 2) le fait que les perfectionnements des institutions tiennent de leur inscription dans un cadre social transitoire; et 3) « que les institutions [ont] pour objet l'amélioration de l'existence de la classe la plus pauvre. »<sup>286</sup>.

---

<sup>284</sup> *Ibid*, p. 2426.

<sup>285</sup> SAINT-SIMON, « L'Organisateur », *op. cit.*, p. 2211.

<sup>286</sup> SAINT-SIMON, « Nouveau Christianisme », *op. cit.*, p. 3187.

C'est le cumul de ces trois éléments qui permet de repérer chez Saint-Simon une pensée de la liberté politique qui pousse au dépassement de l'ordre présent, fondé sur la tension créée par le maintien d'un écart entre l'instituant et l'institué –et ce malgré les prétentions de l'un et de l'autre à combler cet écart–, sur la redéfinition constante du cadre social historique qui produit cet écart et sur l'injonction morale à propos de la classe la plus pauvre.

Ce qui est visé par Saint-Simon, c'est en définitive le dépérissement du règne de la force et de la violence. La dévitalisation du pouvoir d'État doit alors être perçue comme relevant d'un projet de constitution d'un lien politique qui ne laisse plus « de place pour l'arbitraire des hommes »<sup>287</sup> et qui réduit à néant l'acte autoritaire du commandement; un lien politique qui ne reconnaît plus la légitimité du recours à la force par une personne afin de contraindre une autre personne à poser des gestes contre sa volonté. L'élimination de la contrainte physique trouve son corollaire, sa condition de possibilité, dans l'édification de la coopération entre les producteurs de l'ère industrielle. Avec Saint-Simon, nous découvrons ainsi une pensée de la liberté politique dans le sillage d'une tradition d'opposition à l'État qui n'est ni anarchiste ni libertarienne, qui se situe plutôt au cœur de la tradition socialiste et de son ambition de voir la disparition de l'État comme institution spécifique de domination d'une classe sur l'ensemble de la société. La classe industrielle permet une telle disparition parce qu'elle n'est pas une classe spécifique dans le tout social, elle est plutôt ce tout concret, qui existe de par son inclusion dans le mouvement de la production. C'est en ce sens, et bien avant Marx, qu'il est possible de penser à la suite de Saint-Simon en quoi la nouveauté de la conquête du pouvoir par la classe industrielle, vise non pas la recomposition d'un pouvoir oppressif nouveau, mais plutôt l'abolition du pouvoir comme oppression; une conquête de

---

<sup>287</sup> SAINT-SIMON, « L'Organisateur », *op. cit.*, p. 2212.

l'État qui vise la destruction de l'État ou du cadre traditionnel du pouvoir. L'effet de liberté que produit l'œuvre de Saint-Simon se trouve à la jonction de ce projet et de la conscience des tensions inhérentes au matériau nouveau : la réalisation d'une visée de liberté n'est pas du tout abandonnée, mais est pensée en liaison avec le risque d'un retournement en son contraire.

Là se trouvent la force et la pertinence de l'impulsion utopique indissociable de l'œuvre de Saint-Simon. Celui-ci est un penseur qui nous amène à interroger la folle ambition d'une réorganisation globale de la société, en nous prévenant de la nécessité, mais aussi des difficultés et des risques d'une telle ambition. La réponse ou la lecture technocratique apparaît alors une façon de se détourner de cette interrogation; c'est, en définitive, la forme aliénée de la réalisation du projet de Saint-Simon.

Nous sommes aux prises avec l'urgence de réfléchir à une institution du lien social qui ne relève ni du capital ni de l'État; avec Saint-Simon et l'industrialisme, nous sommes clairement invités à mettre la main à la pâte –tout en sachant, peut-être avec une certaine déception, qu'on ne mettra pas fin à l'histoire. L'œuvre de Saint-Simon invite, plus modestement à la liberté, afin de jeter les bases nécessaires à son élargissement et au renouvellement des fondations à venir, qui ne sont jamais que des moments particuliers, imparfaits et inachevés.

### Chapitre 3 : Charles Fourier et la richesse des liens

*[Le] social du socialisme n'est pas la sociabilité telle que mise en œuvre par les individus qui cultivent, entretiennent et développent leurs relations et leurs réseaux comme on valorise un capital, c'est un social tissé des rapports (en particuliers familiaux et de travail) qui précèdent les individus, qui leur sont transmis par une histoire et dans lesquels ils se forment en tant qu'individus, c'est un social structuré par des institutions dont les individus ne disposent pas immédiatement et surtout pas individuellement, et sur lesquelles ils n'ont de chances de pouvoir peser que collectivement.»*

*Frank Fischbach, Qu'est-ce qu'un gouvernement socialiste?*

Avec Mai 68, Charles Fourier a connu un regain de popularité. L'esprit libertaire qui planait au-dessus des campus a trouvé chez ce natif de Besançon une source d'inspiration plaçant le développement des passions au centre de la vie et visant le désengorgement pulsionnel comme utopie de la fin du travail et de la liberté sexuelle. L'heure était à l'émancipation du carcan de la morale bourgeoise et Fourier était au rendez-vous. Véritable découvreur de continents nouveaux, son héritage a trouvé dans le tumulte des événements de Mai un terreau qui ne demandait qu'à être fertilisé, comme le montrait, par exemple, le cas de la « Sorbonne occupée » :

« Dès le soir du 13 mai 1968, la Sorbonne occupée attirait une foule de visiteurs. Dans les semaines qui suivirent, il en vint de tous les points de la France. Pour un temps, le Quartier Latin fut le centre d'une *attraction passionnée*. Le plus souvent, ce n'étaient pas des raisons *politiques* bien définies qui drainaient un public vers ces lieux, ni le simple souci d'une information qui peut faire l'économie de la visite, mais une curiosité inhabituelle. On venait voir l'ébauche d'une société de style radicalement nouveau, s'édifiant dans le renversement des institutions de

contraintes, une société où, tout au moins au niveau de la parole, la liberté se déclarait sans entraves. »<sup>288</sup>

Si mon intérêt pour Saint-Simon se situait dans le rapport du socialisme, de l'utopie et de la liberté politique (basé sur la coopération industrielle, la projection vers l'avenir et la définition toujours ouverte de cet avenir en raison des variations dans l'évolution des besoins du grand nombre et des moyens de les combler), mon intérêt pour Fourier tient au prolongement et au déplacement des thèmes saint-simoniens. Fourier prolonge Saint-Simon en ce qu'il réfléchit également à partir de la découverte d'un matériau nouveau, mais il déplace les termes de la discussion en inscrivant sa « découverte » sur un terrain particulier, soit celui d'un matériau à la fois social-historique et psycho-social. Avec Fourier, et c'est certainement pour cette raison qu'il a effectué un retour dans la foulée de la « révolution sexuelle », le triptyque sens-désirs-passions se place au cœur des préoccupations politiques, sociales et historiques. Celui-ci agit comme un matériau de base pouvant mener, si on en permet le développement, à l'essor d'une humanité construite en harmonie avec son contenu passionnel. Le déplacement qu'opère Fourier participe, tout comme Saint-Simon, de la constitution d'un lien politico-social qui ne découle pas d'un lieu hétéronome, mais qui se construit à même un tissu compact de rapports de proximité inscrits dans un cadre moral capable de les systématiser.

Il convient, avant d'entamer cette étude de Fourier, de préciser certains éléments afin d'éviter tout malentendu. Dans ce chapitre, comme dans le précédent d'ailleurs, je travaillerai à lier l'œuvre de Fourier à une conceptualisation du socialisme et de l'utopie favorable au déploiement de la liberté politique. Il ne sera cependant pas question

---

<sup>288</sup> SCHÉREER, René, *Charles Fourier ou la Contestation globale*, Paris : Seghers, 1970. Réédition Séguiet, 1996, p. 7.

directement des formes politiques en tant que telles, surtout qu'à ce sujet l'apport de Fourier s'avère encore plus mince que celui de Saint-Simon, mais plutôt de la philosophie du politique pouvant être tirée des concepts élaborés par Fourier. Pour Saint-Simon, il s'agissait de repérer dans le présent la possibilité d'un ordre nouveau basé sur la coopération industrielle, de donner conscience à la classe industrielle, dont cette coopération constitue le centre de la vie sociale, qu'en elle réside l'avenir de l'humanité et de décrire cet avenir sans pour autant en fixer dogmatiquement les formes. La rencontre de ces trois aspects a constitué pour moi le socle à partir duquel réfléchir la participation de Saint-Simon à l'élaboration d'une pensée du socialisme qui mobilise l'utopie afin d'aménager un espace pour la liberté. Chez Fourier, il s'agira de repérer le même type de disposition, mais cette fois à partir d'un matériau nouveau différent : non pas la coopération découlant des rapports industriels, mais la coopération comme mode d'institution le plus à même de permettre l'essor passionnel. Le pari interprétatif de ce chapitre est donc basé sur l'efficacité de l'articulation de la rencontre du socialisme et de l'utopie pour une pensée de la liberté, mais cette fois en prenant pour point de départ la vie passionnelle. Dans les pages qui suivent, je tâcherai d'abord de voir comment Fourier met un place un cadre théorique à-partir duquel il est possible de réfléchir au sens que peut prendre le principe de coopération comme condition d'expression d'un essor passionnel; de même, ensuite, je m'intéresserai à l'espace que l'essor passionnel peut faire apparaître et qui repose sur une articulation entre les phénomènes économiques et la liberté politique. Dit sommairement, je tâcherai de définir en quoi la coopération, comme mode d'organisation de l'essor passionnel voulu par Fourier, prend place essentiellement dans le cadre d'activités que l'on peut qualifier d'économiques (en raison de leurs liens avec la production ou la consommation de biens ou de services) et que c'est à partir de ce cadre

qu'il est possible de dégager les éléments de la pensée de Fourier qui sont toujours pertinents pour interroger aujourd'hui le sens de la liberté.

Comme Saint-Simon se référait à Newton, Fourier voit en Christophe Colomb un modèle auquel se rapporter. Tout comme Colomb, il se considère comme un aventurier, un explorateur qui, contre les avis de son temps, n'hésite pas à se lancer à la recherche de terres nouvelles. En bravant les avis des jaloux, pleins de ressentiment de ne pas avoir pensé les premiers l'idée pourtant « si simple que chacun pouvait la concevoir »<sup>289</sup> qu'existe en chacun de nous un continent humain inconnu, Fourier s'habille du costume de Colomb tant pour exprimer le prestige et la grandeur de sa « découverte » que pour manifester le mépris que mérite selon lui le désintérêt qu'elle suscite. Il en irait ainsi à chaque époque en raison d'une « petitesse commune à tous les siècles et tous les individus »<sup>290</sup>, qui pousse à poursuivre les inventeurs et à les persécuter « en proportion de la magnificence de [leur] découverte. »<sup>291</sup> Le découvreur doit donc se battre contre son temps pour lui faire accepter que le comportement humain est gouverné par des passions et que, dans l'optique de réformer la société, il faut arriver à comprendre comment en faire l'agencement. La proposition de Fourier, son ambition, est alors d'ouvrir à de nouvelles perspectives afin de réaliser la recomposition sociale dont la France postrévolutionnaire a besoin selon lui.

Cependant, et là se trouve un des paradoxes du personnage qui passa sa vie à se décrire comme un incompris, la découverte dont l'éclat devait transformer la société fut systématiquement protégée par un style d'écriture rendant son accès pour le moins difficile. Fourier masqua en effet son œuvre sous un ensemble d'artifices qui devaient « faciliter » le

---

<sup>289</sup> FOURIER, Charles, « Théorie des quatre mouvements et des destinées générales : prospectus et annonce de la découverte », dans *Œuvres complètes*, tome 1, Paris, Éditions Archives Karéline, 2012, p. 31.

<sup>290</sup> *Ibid*, p. 32.

<sup>291</sup> *Idem*.

passage dans la réalité de ses propositions les plus audacieuses<sup>292</sup>, mais qui lui attirèrent railleries et moqueries de la part de l'opinion, incapable de déceler « que ces apports burlesques [recélaient] toujours un sens. »<sup>293</sup> Pensons à son usage des « anti-lions », des « anti-baleines », des « petites hordes », des « armées harmoniennes », des « vestales », ou de la centralité dans son système des manies les plus marginales; ou encore aux innovations lexicales auxquelles il s'adonne, en inventant des nouveaux mots ou de « nouveaux masculins à partir de données féminines »<sup>294</sup> – sibylle-sibyl, matrone-matron, fée-fé, etc. Son écriture foisonnante et déroutante, malgré les difficultés qu'elle implique, est révélatrice d'une inscription au cœur de l'œuvre tout autant de la volonté de création qui habitait l'auteur que de la complexité du matériau nouveau auquel il entendait recourir. Cette structure d'écriture nouvelle<sup>295</sup>, arrimée à l'exposition d'une matière nouvelle, eut pour conséquence malheureuse que Fourier a souvent été considéré comme un excentrique incapable de mener à terme des intuitions pourtant prometteuses. Bien que je ne me prêterai pas à une analyse littéraire de son travail, il convient tout de même de relever au début de ce chapitre que Fourier n'est pas de lecture aisée, ce qui place l'interprète dans l'inconfortable

---

<sup>292</sup> MANUEL, Frank E. et MANUEL, Fritzie P., *op. cit.*, p. 672.

<sup>293</sup> DEBOUT-OLESZKIEWICZ, Simone, « L'analogie ou "Le poème mathématique" de Charles Fourier », dans *Revue internationale de philosophie*, n° 60, Fasc. 2, 1962, Bruxelles, p. 80.

<sup>294</sup> BUTOR, Michel, « Vestibule biographique », dans FOURIER, Charles, *Le nouveau monde industriel et sociétaire*, Paris, Les Presses du réel, 2001, p. 18.

<sup>295</sup> « Le développement de ses livres est tel qu'il s'avère presque impossible de mettre à jour par-delà le baroque de l'exposé un plan cohérent; ils recèlent bien un ordre mais celui-ci répond à des critères propres au seul Fourier. Là où l'écrivain simpliste se contente d'un pré-ambule, il nous fait découvrir cis-ambule, trans-ambule et post-ambule; aux prolégomènes font écho selon le même schéma cis-légomènes, trans-légomènes, post-légomènes. Ces développements se voyant eux-mêmes marqués par l'intervention de pauses, de médiantes, d'appendices... » MORILHAT, Claude, *Charles Fourier : Imaginaire et critique sociale*, Paris, Klincksieck, 1991, p. 18.

position non pas de devoir faire le tri entre le bon grain et l'ivraie, mais de devoir aborder des textes souvent conçus pour dérouter voire masquer leur contenu<sup>296</sup>.

Aussi, il faut indiquer d'emblée que Fourier ne correspond pas à l'image du penseur excentrique dans lequel il est trop souvent enfermé. S'il est connu à titre d'annonciateur de la révolution sexuelle, son œuvre ne peut être univoquement abordée comme celle d'un libertin voulant justifier ses propres excès ou encore d'un philosophe des plaisirs déchaînés désireux d'en finir avec toute forme de limitation libidinale. Ce Fourier, penseur de l'excès, de l'extravagance et de la transgression est le fruit d'une double confusion. D'abord celle de ces contemporains qui, choqués par l'idée de l'essor passionnel, n'ont pu y voir autre chose qu'un éloge de la jouissance sans entrave; ensuite, celle des commentateurs qui ne se retournés à Fourier qu'afin de trouver un précurseur du mouvement contre-culturel de la fin des années 1960. Ces deux options de lecture me semblent erronées en ce qu'elles partagent le même défaut : une lecture superficielle et incomplète de l'œuvre de Fourier qui laisse de côté ce qui en constitue le cœur, soit l'idée qu'il faut apprendre à limiter l'expression des passions particulières afin de favoriser un essor passionnel général.

Ainsi, lorsqu'il sera question d'essor passionnel dans ce chapitre, ce ne sera pas pour décrire un état de glotonnerie prenant place d'idéal pour Fourier. Au contraire, l'essor passionnel est à cent lieues d'une posture privilégiant l'immodération et se situe en fait sur un terrain plus près de l'ascétisme. Pour Fourier, il faut limiter les passions, éduquer aux plaisirs et travailler à l'élaboration d'un juste agencement de la matière passionnelle. Bien que les passions existent d'elles-mêmes, qu'elles soient naturelles et que, conséquemment,

---

<sup>296</sup> Ceci n'est pas sans rappeler l'idée très straussienne voulant que « la vérité sur toutes les questions cruciales est présentée exclusivement entre les lignes. » STRAUSS, Léo, *La persécution et l'art d'écrire*, Paris, Gallimard, 2003, p. 55.

aucune ne puisse être dite mauvaise, Fourier n'est pas le penseur de leur expression spontanée, mais bien celui de leur organisation dans un cadre politique. Cette proposition de lecture peut surprendre, mais elle me semble à la fois plus proche de l'intention initiale de l'auteur et pertinente pour nous en ce qu'elle pose la question de la limitation du plaisir personnel comme condition d'atteinte du bonheur pour le grand nombre. Comme nous le verrons, Fourier va même un pas plus loin lorsqu'il identifie cette limitation comme condition de réalisation de l'ensemble des passions (que ce soit celles d'un individu, d'un groupe, etc.). Ce qui est central ici est de saisir, d'entrée de jeu, que pour Fourier, le matériel naturel qu'il découvre –les passions– n'est pas du type à s'auto-organiser ni à trouver dans son incarnation pleine le mode idéal de sa réalisation.

C'est en suivant cette idée que la rencontre mentionnée plus haut du socialisme (coopération), de l'utopie (projection d'avenir consciente de son historicité) et de la liberté politique (ouverture à la réorganisation sociale) trouvera son sens dans l'étude de l'œuvre de Fourier. Ainsi il sera possible de le resituer sur un terrain autre que celui des élucubrations dont son écriture regorge par ailleurs.

Justement, ces procédés d'écriture qui ont tant complexifié la réception de son œuvre se justifient entièrement, dans l'esprit de Fourier, en raison de la grandeur de la découverte qu'il entend protéger des plagiaires et des charlatans<sup>297</sup> afin d'en tirer, pour lui-même, gloire et prestige. Il veut surtout éviter de se faire damer le pion par les autres réformateurs sociaux qu'il considère comme des compétiteurs. Il est donc très dur à leur endroit, toujours

---

<sup>297</sup> Catégories dans lesquelles il classe notamment Owen et Saint-Simon.

prisonniers qu'ils sont, selon lui, du cadre de la civilisation<sup>298</sup>, marqué du refus de reconnaître les procédés d'attraction passionnée<sup>299</sup>. Fourier est particulièrement critique et acerbe à l'endroit d'Owen, dont il associe les disciples à une secte de sycophantes<sup>300</sup>. Il est tellement jaloux de sa découverte et prompt aux commentaires acides à l'endroit de ses contradicteurs, ou plus simplement de ceux qui ne sont pas conquis sur le champ par la bonne nouvelle qu'il annonce, qu'il passera à l'histoire comme un vieux grincheux vieillissant dont la solitude est le corollaire de son intransigeance<sup>301</sup>. Bien que ces éléments biographiques et les débats qu'ils ont suscités ne soient pas ce qui m'intéresse principalement, il demeure intéressant de saisir en quoi, un peu comme Saint-Simon d'ailleurs, Fourier a connu une existence peu ordinaire. Il a vécu le même type de rupture d'avec son milieu d'origine; il est, dans une version bourgeoise, avant tout un jeune homme issu d'une famille aisée qui rompt avec le chemin de vie qui était tracé pour lui dans le commerce. L'idée de rupture doit toutefois être prise avec précaution, puisqu'il occupa tout au long de sa vie divers emplois dans le commerce afin de pouvoir subvenir à ses besoins. Si rupture il y a, c'est essentiellement avec la morale du commerce, la morale bourgeoise et son apologie du mensonge et de la duperie<sup>302</sup>. Tôt dans sa pratique commerciale, Fourier fut scandalisé par l'état de fourberie y régnant ainsi que par les pertes d'efficacité qu'implique

---

<sup>298</sup> Il faut comprendre l'utilisation du terme de « civilisation » par Fourier comme un moyen de décrire l'ordre social qu'il a sous les yeux et qui est le produit de deux mille ans de répression de la vie passionnelle. Dans la section « Critique de la civilisation », je reviendrai plus longuement sur la définition qu'en offre Fourier.

<sup>299</sup> MORILHAT, Claude, *op. cit.*, p. 38.

<sup>300</sup> FOURIER, Charles, *Le nouveau monde industriel et sociétaire*, Paris, Les Presses du réel, 2001, p. 541.

<sup>301</sup> Il faut noter toutefois que cette description péjorative de Fourier n'est pas nécessairement conforme à la vie réelle de l'homme, mais à l'image qu'en ont donné des disciples face à un Fourier amer et en fin de vie, image qui fut reproduite par des générations de commentateurs. Il faut lire à ce sujet la biographie de Fourier écrite par Émile Lehouck dans laquelle on découvre un Fourier dont la vie fut certes « difficile à cause de son désintéressement et parce qu'il s'était consacré à une tâche impossible, mais [qui] sut [néanmoins] se ménager sa part de joie et de plaisir lorsque l'occasion se présentait. » LEHOUCK, Émile, *Vie de Charles Fourier : L'homme dans sa vérité*, Paris, Éditions Denoël/Gonthier, 1978, p. 181.

<sup>302</sup> TACUSSEL, Patrick, « Charles Fourier, du visionnaire excentrique au poète du socialisme », dans GRANGE, Juliette et MUSSO, Pierre (dir.), *op. cit.*, p. 46.

non pas l'échange en vue de satisfaire un besoin, mais l'échange dont l'optique principale est le dégagement d'un profit. Il en vint à prononcer son « serment d'Hannibal », la promesse mi-véridique, mi-mythique de consacrer sa vie à combattre le commerce et de rechercher le meilleur moyen d'organiser autrement la société<sup>303</sup>.

Quelle que soit la part de véracité du « mythe Fourier », il faut savoir reconnaître que Fourier était, un peu comme le fut Saint-Simon, habité par le sentiment que son époque était incapable de faire face à l'urgence de penser la reconstruction de la société postrévolutionnaire. Le tableau historique que propose Fourier, sa théorie des époques, lui sert précisément à montrer la possibilité d'opérer une telle reconstruction. Lorsqu'il oppose la critique de la civilisation au tableau resplendissant de l'harmonie, c'est justement « pour mieux voir qu'entre ces deux périodes une série de moments dialectiques tendent à faire comprendre le sens et la discontinuité de l'Histoire »<sup>304</sup>... à la condition évidemment de ne pas être sourd et aveugle au contenu passionnel qui sert de matière première à une sortie ordonnée et en douceur de la civilisation.

Or, il ne faut pas s'y tromper. Le rêve d'un passage sans violence à l'harmonie, mis en branle par l'organisation exemplaire d'une première phalange destinée à faire tache d'huile, ne diminue en rien le niveau très élevé d'exigence qui habitait Fourier. Si un continent nouveau est découvert, que l'humain s'avère être constitué de passions et que la société n'est rien d'autre que le mode collectif de régulation de celles-ci, Fourier entrevoit le grand projet d'un ordre social basé non plus sur la répression et l'engorgement passionnel, mais plutôt sur le plein essor des passions de chacun, tenu pour la condition de l'harmonie

---

<sup>303</sup> BEECHER, Jonathan, *Fourier : Le visionnaire et son monde*, Paris, Fayard, 1993, p. 40.

<sup>304</sup> GORET, Jean, « Fourier et l'économie dialectique de l'autorité », dans *Autogestion et socialisme*, n° 20-21, 1972, Paris, p. 26.

sociale et de la construction d'un ordre « vrai ». Je tâcherai de développer la « chaleur démophile » qui se dégage de l'utopie de Fourier, une chaleur qui trouve son point de gravité dans le moment de l'activité productive lorsqu'on lui adjoint ce critère : elle doit s'instituer à titre de reconnaissance du caractère social des passions. Pour que l'essor passionnel puisse se réaliser, la société doit permettre la multiplication des points de rencontre et des contacts, ce qui implique qu'un essor passionnel n'est possible que s'il est orienté vers et pour le plus grand nombre. Ce sont là les traces d'une démophilie inscrite au cœur même d'un système passionnel à construire, une source de chaleur qui permet de projeter la constitution d'un lien social participant d'un « contre l'État » au profit d'autres types de rapports politiques. Pour suivre cette voie, quatre éléments de la pensée de Fourier retiendront mon attention : la constitution d'un doute absolu et d'une critique radicale de la civilisation comme « monde à rebours »; le concept de clavier passionnel comme découverte d'un savoir nouveau qui rend possible l'édification de l'harmonie humaine; le caractère multiforme de l'activité productive comme réalisation concrète d'une médiation politique « contre l'État »; et, pour finir, l'idée harmonienne elle-même et sa filiation utopique, qui construit théoriquement l'association à l'aide du principe d'écart absolu.

### **3.1 Le doute absolu : critique du monde à rebours**

La société telle que l'observe Fourier n'est pas comme elle devrait l'être. Tout fonctionne, tout est organisé, mais malgré cela une impression à la fois d'imperfection et de déception ne peut manquer de frapper l'œil de l'observateur critique. Les discours que les commentateurs sociaux tiennent sur l'état du monde, les principes dont tous se réclament – que ce soit ceux d'égalité, de liberté et à plus forte raison de légitimité monarchique – sonnent faux. Un peu comme si, derrière la société officielle, celle des traités et des régimes

constitutionnels, s'en cachait une autre tout aussi réelle que fourbe. Pour Fourier, c'est tout le monde civilisé, c'est-à-dire la société européenne dominée par le commerce, la morale chrétienne et la famille traditionnelle, qui est en crise depuis la Révolution. Malgré qu'ils aient ouvert une brèche dans l'édifice des privilèges, les révolutionnaires n'ont pas su compléter leur œuvre; au lieu de se mettre sur la voie de l'attraction passionnée, ils ont perpétué la domination délétère de la féodalité mercantile, qui se joue des « progrès » de l'esprit. Le constat que fait Fourier est dur, il critique son époque qu'il considère embourbée dans une fascination pour les mots et les codes formels, autant de signes trompeurs de la société officielle alors que la société réelle demeure le lieu de multiples formes d'oppression :

« Peut-on [...] faire un abus plus indécent que de nous vanter les libertés des peuples, dans cette Civilisation qui, sous tous les régimes, sous les clubistes mêmes, s'étaye d'une milice terrifiée par les châtimens, et employée à museler le peuple affamé? On ne voit dans ce mécanisme qu'une contrainte composée, c'est-à-dire contrainte du soldat qui à son tour contraint le peuple. Nos sophistes découvrent dans ce ricochet d'oppression une souveraineté du peuple. Après un tel abus de mots, n'est-on pas bien fondé à leur donner le surnom d'enfileurs de mots, bâtissant sur quelques verbiages des constitutions libérales dont les ressorts *nominaux* sont la liberté, l'égalité, la fraternité, et dont les ressorts *effectifs* sont la contrainte, les sbires et les gibets? »<sup>305</sup>

Comme Saint-Simon à la même époque, Fourier fustige ce qu'il estime être un dévoiement de l'esprit de liberté par le libéralisme. Pour qu'une société puisse se dire libérale, il lui faudrait être en mesure de garantir le plein exercice des passions humaines ainsi que d'assurer à chacun le minimum vital nécessaire à la jouissance effective de ses droits<sup>306</sup>. Il accuse les libéraux de son temps, qui n'ont su développer la science nouvelle de

<sup>305</sup> FOURIER, Charles, « Théorie de l'unité universelle », dans *Œuvres complètes, op. cit.*, tome 3, p. 184.

<sup>306</sup> *Ibid*, p. 386.

l'attraction, de s'émerveiller d'un socle toujours vide (la liberté abstraite) et de masquer par leur verbiage la dureté impitoyable du règne du commerce et de l'agiotage.

L'intérêt de la critique du « monde civilisé » menée par Fourier réside entre autres dans une méthode reposant sur un « doute absolu » envers les structures sociales, de manière à procéder à une dévitalisation de l'ordre établi au profit d'un ailleurs utopique. Le moment critique –critique du commerce, critique du mariage, critique de la philosophie, etc.–, est l'occasion de jeter un regard « détourné » sur le réel tel qu'il se présente « naturellement ». Le doute absolu consiste, en somme, en l'observation des prétentions de la société et à leur confrontation avec la réalité afin de constater la distance entre les deux pôles. Il s'agit d'appliquer une logique de doute à la civilisation, de lui faire avouer sa vérité (ce qu'elle est sous ses prétentions) et par là de constater le gouffre immense qui se creuse entre la réalité et le caractère vaporeux des discours. La méthode de Fourier consiste en ce sens à « appliquer le Doute aux opinions des uns et des autres indistinctement, et de suspecter jusqu'aux dispositions qui [ont] l'assentiment universel. »<sup>307</sup> Ce doute mène à la remise en question de la civilisation elle-même comme société « dans laquelle on croit voir le terme de la perfection. »<sup>308</sup> Fourier s'interroge : « Cependant, quoi de plus imparfait que cette Civilisation qui traîne tous les fléaux à sa suite? quoi de plus douteux que sa nécessité et sa permanence future? »<sup>309</sup> La civilisation, objet du doute, se montre alors pour ce qu'elle est : un moment particulier dans l'histoire humaine et non plus le pinacle de l'évolution et des Lumières. Ce moment ne serait au fond qu'un échelon dans une marche lancée depuis des

---

<sup>307</sup> FOURIER, Charles, « Théorie des quatre mouvements et des destinées générales : prospectus et annonce de la découverte », dans *Œuvres complètes*, tome 1, *op. cit.*, p. 5.

<sup>308</sup> *Idem.*

<sup>309</sup> *Ibid*, p. 5-6.

millénaires et devant, c'est du moins l'espérance de Fourier, mener à l'harmonie (étape qui n'est elle-même qu'un moment appelé à tomber à son tour en décadence).

Le point de départ de Fourier est donc simple : ce que la civilisation dit d'elle-même n'est en rien le réel effectif, mais en est plutôt une représentation fallacieuse. Le lieu de la vérité, du moins le lieu à partir duquel une analyse juste de l'état du social devient possible, est le lieu de l'écart de la société d'avec elle-même qu'instaure le doute, un lieu qui permet tout autant de jeter un regard lucide sur ce qui est que de dégager les dimensions critiques susceptibles de pointer vers ce qui devrait être. La face concrète de la civilisation, loin des récits sur le développement de la liberté, de l'égalité et de la fraternité, doit dès lors être ramenée à quatre caractéristiques visibles pour ceux qui ne se laissent pas aveugler par les faux discours : « [a]bîme de misère, monde à rebours, mécanisme contre nature, fléau passager »<sup>310</sup>. Ces quatre caractéristiques indiquent chacune que le monde que Fourier observe est un monde morcelé, étranger à lui-même. Le fait que la civilisation parvienne à former un ensemble structuré malgré tout ne change rien à l'affaire; il demeure qu'elle se caractérise « par l'incohérence, le morcellement des activités et de la vie [...] »<sup>311</sup>. La civilisation, la société civilisée, constitue un monde faux, mais un monde qui existe néanmoins et dont il faut établir la critique radicale pour pouvoir penser à un autre type de société.

Soyons clair, la civilisation n'est pas fausse au sens qu'elle serait une illusion; sa fausseté tient plutôt en la répression des passions qu'elle fonde. Ce n'est pas que les passions n'y ont pas leur place, seulement, les modes de médiation qui les font exister instituent à

---

<sup>310</sup> MORILHAT, Claude, *op. cit.*, p. 43.

<sup>311</sup> SCHÉREER, René (1970), *op. cit.*, p. 35.

terme leur répression voire leur négation. Fourier, comme ce chapitre s'attardera à le montrer, considère que les passions humaines existent par elles-mêmes, que toute anthropologie vraie a donc un fond passionnel. Mais si les passions sont naturelles, leur essor, estime-t-il, ne peut cependant advenir que par l'intervention politique : c'est par la volonté humaine à favoriser la vie passionnelle par des institutions orientées en ce sens que cet essor est possible. Une société vraie est alors une société qui organise ce qui est donné naturellement –les passions– en vue de son essor. La civilisation, qui est l'exact opposé de cela selon Fourier, est alors conséquemment considérée comme fausse.

Ce qui préoccupe Fourier, c'est donc de révéler le cauchemar d'hypocrisie qu'est la civilisation, de montrer qu'elle ne survit qu'en imposant, contre toute vraisemblance, la domination de masques, d'illusions en lieu et place du réel. Elle impose le respect tantôt de mythes (l'égalité citoyenne), tantôt de croyances magiques (le libre commerce) ou encore d'une morale du renoncement (le christianisme); chaque fois elle vise à se masquer, à faire en sorte que sa vérité ne soit pas visible ou du moins à dérouter ceux qui croient déceler ses contradictions. L'horreur civilisée prend des formes multiples pour Fourier, elle peut autant revêtir les habits de la féodalité commerciale que ceux des jacobins<sup>312</sup>, mais chaque fois elle est le produit délirant de la guerre du riche contre le pauvre, du vieux contre le jeune, de l'homme contre la femme, etc., la guerre interne comme mode normal de gouvernement et comme définition fondamentale des rapports humains. Si Fourier entre en révolte, c'est qu'il ne peut accepter les prémisses d'un égoïsme destructeur et souhaite voir se constituer un avenir dans lequel les forces de l'un ne seront plus prétexte à l'exploitation des faiblesses de l'autre –ce qu'il nomme le morcèlement composé–, mais plutôt l'occasion d'une

---

<sup>312</sup> FOURIER, Charles, « Théorie des quatre mouvements et des destinées générales : prospectus et annonce de la découverte », dans *Œuvres complètes*, tome 1, *op. cit.*, p. 91.

construction commune harmonieuse. Pour Fourier, faire l'étude critique du monde qu'il a sous les yeux est un point de départ pour mieux en sortir, « [le] parcours du vieux monde (répugnant, mensonger) [conduisant] à la découverte du nouveau monde (attrayant, véridique). »<sup>313</sup> C'est l'effet de contraste qui sert à éclairer la découverte, le contraste entre les représentations que se donne la société et sa réalité, mais aussi entre cette réalité et les contrées verdoyantes d'une utopie où la répression des passions serait chose du passé et qui, suite à une refondation politique, laisserait libre cours à l'organisation de rapports vrais entre sociétaires. C'est par l'étude des vices de la civilisation que les bienfaits de l'harmonie peuvent être énoncés avec tant de clarté. En quelque sorte, le postulat de base de Fourier veut que l'harmonie, à titre d'envers d'un monde à rebours, soit littéralement la société remise à l'endroit; non pas comme simple inversion ou comme miroir, mais comme redécouverte de la possibilité de marcher droit sur ses pieds, de doter la vie sociale d'assises libérées des entraves de la morale et des mensonges du commerce. La découverte de l'harmonie se trouve au bout de la critique de Fourier, elle se veut sortie de l'ordre établi, de son refoulement systématique et de l'engorgement passionnel qui lui permet de se perpétuer malgré l'horreur. Le doute absolu est donc le point de départ qui doit amener la société à voir la possibilité d'une autre existence; douter de la civilisation, c'est constater ce qui s'y trouve de faux et ainsi avoir à nouveau accès à des manières plus vraies de se représenter les rapports sociaux.

### 3.1.1 Critique du commerce

Le commerce est l'un de ces lieux de la société qui incarne à merveille la fausseté du monde civilisé, son caractère fallacieux et contraire à une juste organisation passionnelle. Pour Fourier, il devrait se limiter à n'être qu'un élément d'organisation sociale permettant

---

<sup>313</sup> MORILHAT, Claude, *op. cit.*, p. 13.

l'échange de produits, de services et de travail dans le but de satisfaire les besoins et de structurer la production en conformité avec le plein essor passionnel de chacun. Dans la forme qu'il observe, le commerce s'érige plutôt en « ennemi naturel »<sup>314</sup> de la société, ce que Fourier nomme la féodalité commerciale, soit une association de « compagnies liguées et privilégiées exclusivement »<sup>315</sup> entre elles; une association de compagnies qui s'installe en parasite au cœur du corps social pour tirer vers elles les fruits de l'activité économique au détriment des autres composantes de la chaîne de production, de distribution et de consommation. Dans un style similaire à celui de Saint-Simon, c'est par le biais d'une critique du parasitisme que Fourier amorce celle du commerce, lui qui n'arrive pas à se réconcilier avec ce qu'il perçoit comme une « superfluité d'agents [qui] s'élève communément au quadruple du nécessaire dans tous les emplois de commerce. »<sup>316</sup> Il y voit bien entendu une perte colossale d'efficacité –ce qui lui permettra de promettre des gains de productivité énormes une fois le passage en harmonie effectué–, mais surtout la constitution de ce qu'il convient de nommer une classe dont les privilèges ne sont pas tirés des bienfaits qu'elle participe à produire, tout au contraire. C'est en affaiblissant la société que la féodalité commerciale parvient à ses fins, c'est en rendant les êtres esclaves de ses volontés et en ayant recours à la coercition –essentiellement par la menace de la faim– qu'elle peut occuper la place qui est la sienne en civilisation. La constitution d'une élite superflue, aux fonctions en apparence économiques, fonde une tyrannie de la spéculation commerciale qui bénéficie de la capacité de déployer « le mensonge avec tout son attirail, banqueroute, agiotage, usure,

---

<sup>314</sup> FOURIER, Charles, « Théorie des quatre mouvements et des destinées générales : prospectus et annonce de la découverte », dans *Œuvres complètes*, tome 1, *op. cit.*, p. 388.

<sup>315</sup> *Ibid*, p. 395.

<sup>316</sup> *Ibid*, p. 373.

fourberies de toute espèce »<sup>317</sup>. C'est à une véritable licence morale que la civilisation se livre, une licence qui pardonne tous les gestes, même les plus répréhensibles, à la condition que le résultat soit la génération d'un profit sous une forme ou une autre. La société devient aveugle à sa propre réalité, à l'expérience concrète de la licence et des conséquences catastrophiques qui en découlent en raison même de la foi envers un certain libéralisme qui prétend « que toute entreprise des marchands ne peut que tourner au bien général, [de sorte] qu'il faut laisser aux marchands une pleine liberté, sans exiger d'eux aucune garantie sur le résultat de leurs opérations. »<sup>318</sup>

Concrètement, cela implique l'opposition de Fourier au libre marché, qu'il conçoit comme une tromperie, comme un « système de mensonge, d'extorsion et de complication qui, sous le nom de libre concurrence, règne dans les relations commerciales »<sup>319</sup>. En fait, sous le prétexte de la libre concurrence, Fourier décèle la structuration de rapports tout à l'avantage de la nouvelle féodalité commerciale. Sans entrer ici dans le détail du parcours critique de Fourier vis-à-vis du commerce, il convient de rappeler qu'il a procédé sur le plan théorique –faire l'étude des contradictions internes du règne du commerce– et sur le plan empirique le plus souvent en fonction de sa propre expérience<sup>320</sup>. Son opposition morale virulente et sans appel au libre commerce et à la fonction commerciale tient essentiellement à ce qu'ils sont pour lui l'incarnation de la duplicité et de la fourberie et mènent au règne du

---

<sup>317</sup> *Ibid*, p. 339.

<sup>318</sup> *Ibid*, p. 352.

<sup>319</sup> FOURIER, Charles, « Théorie de l'unité universelle », dans *Œuvres complètes, op. cit.*, tome 3, p. 200.

<sup>320</sup> « Cet utopiste, c'est un fait sur lequel nous n'insisterons jamais assez, est parti d'une étude minutieuse et fort concrète des lois économiques et des conditions auxquelles était soumise la masse des travailleurs. Employé de commerce, spéculateur malheureux et même réduit au rôle subalterne de salarié, il ouvrit le procès de la société par celui du commerce. Procès qui devait l'amener, de déductions en déductions, à sa grande découverte. » DEBÛ-BRIDEL, Jacques, *L'actualité de Fourier : De l'utopie au fouriérisme appliqué*, Paris, Éditions France-Empire, 1978, p. 66.

consommable, qui suppose la séparation du sujet d'avec son propre corps<sup>321</sup>, du producteur d'avec son propre produit et de l'être humain d'avec sa propre activité. Le règne du consommable est pour Fourier le signe de la vie aliénée : pendant que l'ordre commercial élève comme objectif central de la société la quête du profit, le natif de Besançon, bien qu'il ne soit pas radicalement opposé à toute recherche de profits, voit dans cette quête, lorsqu'elle vire en obsession, tout autant un appauvrissement qu'un travestissement de l'existence passionnelle. Pour Fourier, l'existence passionnelle, multiforme par nature, a une valeur en elle-même et ne doit donc pas être soumise à un impératif unique. C'est au moment où ceci devient la norme que les passions, au lieu d'être développées et entretenues comme le souhaite Fourier, se trouvent affaiblies par leur assujettissement à un égoïsme étroit porteur de déliaison.

L'utopiste rattache également sa critique aux conditions d'existence du grand nombre –travailleurs, paysans, femmes, etc.–, qui est condamné à la pauvreté malgré les promesses de prospérité générale liée à l'application des préceptes du libéralisme économique. Fourier est, et demeurera sensible toute sa vie, au sort de la majorité délaissée, de ceux qui se retrouvent en marge du monde officiel et dont l'existence est une preuve supplémentaire du mensonge généralisé qu'est la civilisation :

« Les ouvriers français sont si misérables, que dans les provinces de haute industrie comme la Picardie, entre Amiens, Chambray et Saint-Quentin, les paysans, sous leurs huttes de terre, n'ont point de lit, ils se forment une couchette avec des feuilles sèches qui, pendant l'hiver, se changent en fumier plein de vers; de sorte qu'au réveil, les pères et les enfants s'arrachent les vers attachés à leur chair. La nourriture, dans ces huttes, est de même élégance que le mobilier. Tel est l'heureux sort de la belle France. »<sup>322</sup>

<sup>321</sup> VANEIGEM, Raoul, « Une œuvre au futur », préface dans FOURIER, Charles, *Des harmonies polygames en amour*, Éditions établie et préfacée par Raoul Vaneigem, Paris, Éditions Payot et Rivages, 2003, p. 9.

<sup>322</sup> FOURIER, Charles, *Le nouveau monde industriel et sociétaire*, op. cit., p. 67.

Derrière le mensonge se profile le visage concret de la civilisation révélant que « la concurrence est inverse » en ce qu'elle tend « à la réduction des salaires et [conduit] le peuple à l'indigence par les progrès de l'industrie. »<sup>323</sup> Un monde à l'endroit devrait voir un effet contraire se produire, qui dit progrès de l'industrie devrait dire également amélioration des salaires et des conditions d'existence. Or, la cupidité et la rapine qui caractérisent l'état des choses qu'observe Fourier font en sorte que c'est l'exact opposé qui se produit. Tout concourt à établir une opposition directe entre les intérêts personnels et l'intérêt collectif<sup>324</sup>. Dans cette configuration, la guerre du riche et du pauvre se conclut toujours par la victoire du plus fort, signe d'un déséquilibre systématique. La critique des structures de la société commerciale, de cette société où domine le profit tiré de l'échange niant la pluralité passionnelle de la vie humaine, est une critique du règne de l'illusion de la valeur marchande qui n'est au fond qu'un mode d'appropriation illégitime possible là où seulement le mensonge fait loi.

### 3.1.2 Critique du mariage

La critique de la société par Fourier trouve une deuxième source dans l'analyse du mariage comme institution à « rebours ». Comme pour l'étude du commerce, il s'agit là d'un élément essentiel afin de saisir le fil conducteur des visées utopiques inhérentes au projet sociétaire<sup>325</sup>. Chez Fourier, il n'existe pas de séparation du privé et du public, de l'économique et du politique ou encore du passionnel et du rationnel; il pense les différents pôles par lequel la pensée occidentale a séparé l'existence humaine en veillant à les resituer dans le continuum de la vie concrète. Ainsi, la critique du mariage n'est pas que la critique

<sup>323</sup> *Ibid*, p. 69-70.

<sup>324</sup> *Ibid*, p. 70.

<sup>325</sup> CHRISTIAN, Jean, « Fourier – Frenet : Finalités utopiques pour une pédagogie réaliste », dans *Autogestion et socialisme, op. cit.*, p. 127.

d'une institution particulière qui trahit le sentiment amoureux, mais celle de la société dans son ensemble. Comme institution, le mariage sanctifie la famille nucléaire et fait de cette dernière « un redoutable obstacle à l'avènement et au développement de "l'attraction passionnée". »<sup>326</sup> À titre d'héritage de l'époque patriarcale<sup>327</sup>, le mariage est considéré comme une prison pour les sens et les désirs, il est la forme contractuelle du renoncement de chacun à chercher, sa vie durant, à vivre des relations amoureuses authentiques. Comme pour le commerce, Fourier reproche au mariage de fausser les relations humaines, puisque celui-ci suppose que les passions de domination et de soumission doivent prendre le pas sur l'expression des passions amoureuses. Le mariage assimile ainsi les rapports amoureux à des relations pécuniaires aux motivations mercantiles ou encore à des occasions pour les hommes de dominer leurs épouses. Encore ici, Fourier formule une critique qui insiste sur le fait que le mariage, bien que générateur de relations, les vide de tout contenu de liberté et donc entrave le véritable développement passionnel parce qu'il ne met pas en scène des rapports amoureux, mais plutôt un pastiche de l'amour destiné à masquer la réalité commerciale de l'entente. En quelque sorte, il voit dans le mariage une sorte de jeu ou de pièce de théâtre se superposant à la réalité relationnelle. Quoi de mieux, se demande Fourier, « que le ménage isolé et le mariage permanent pour établir la langueur, la vénalité, la perfidie, dans les relations d'amour et de plaisir? »<sup>328</sup> Les parties prenantes de l'accord sont prises au piège d'une cage où l'ennui est la norme et la tromperie la règle en ce que chacun « [met] en jeu les ressorts les plus infâmes pour obtenir un riche parti »<sup>329</sup> et qu'une fois

---

<sup>326</sup> DEBÛ-BRIDEL, Jacques, *op. cit.*, p. 111.

<sup>327</sup> L'époque patriarcale est pour Fourier la troisième époque de l'humanité qui opéra sa sortie de la « sauvagerie » au profit de l'organisation sociale fondée sur l'autorité du père et la soumission des femmes.

<sup>328</sup> FOURIER, Charles, « Théorie des quatre mouvements et des destinées générales : prospectus et annonce de la découverte », dans *Œuvres complètes*, tome 1, *op. cit.*, p. 164.

<sup>329</sup> *Idem.*

l'union scellée la partie de dupes se poursuit lorsqu'époux et épouse s'efforcent de renvoyer l'image du parfait accord malgré les dissensions qui ne manquent pas d'apparaître. En fait, l'analyse du mariage comme institution sociale faussée renvoie encore ici à la conception que Fourier se fait de l'être humain, soit un être dont le sens véritable de la vie réside dans l'essor passionnel.

Au fond, la critique de Fourier est multiforme : le mariage est attaqué parce qu'il se réduit souvent à n'être qu'un tremplin social, il l'est également parce qu'il est une geôle pour les passions, forçant les époux à vivre leurs rapports les plus intimes en se déroband à leur partenaire ou en cachant leurs véritables inclinaisons afin d'éviter le scandale ou encore la dissolution de l'entreprise familiale. Au lieu de permettre une progression dans l'amour, le mariage crée un état de « confusion amoureuse<sup>330</sup> qui permet que des rapports de coercition se substituent aux rapports amoureux, instituant alors, comme pour les relations commerciales, le mensonge et l'hypocrisie comme règle générale de ce type d'association. Le mariage aurait finalement érigé

« [...] le régime des amours en *contrainte générale*, et par suite en *fausseté générale*; car il y a fausseté partout où il y a régime coercitif. La prohibition et la contrebande sont inséparables en amour et en marchandise. Or, si vous supposez à l'amour des lois prohibitives, soyez certains qu'il ripostera par la contrebande générale. De la résulte déjà que toutes les relations de famille sont viciées [...]. »<sup>331</sup>

Rien de vrai alors dans cette relation au sens où les raisons profondes de son existence ne sont jamais celles qui sont ouvertement énoncées. Il ne s'agit pas pour Fourier de critiquer une forme ou une autre de mariage, de distinguer le mariage bourgeois du mariage aristocratique ou encore de montrer en quoi le mariage dans les classes populaires serait

<sup>330</sup> *Ibid*, p. 206.

<sup>331</sup> FOURIER, Charles, « Théorie de l'unité universelle », dans *Œuvres complètes, op. cit.*, tome 4, p. 51-52 [les italiques sont de Fourier].

moins marqué du sceau du mensonge; c'est plutôt en tant que phénomène social global que le mariage fait l'objet de la critique. Il est analysé par Fourier comme l'un des ferments du morcellement social et de l'incohérence, il est synonyme de la servitude des femmes autant qu'il est le signe de la mutation des relations amoureuses en relations commerciales.

Comme pour la critique du commerce, celle du mariage ouvre la possibilité de penser ce que serait la nature de ces relations dans un monde à « l'endroit ». C'est encore à l'aide du doute que Fourier cultive envers l'ordre établi qu'il peut se donner l'espace nécessaire au travail de création et d'imagination de réalités à construire –et non de lubies– afin d'élever la société à la hauteur de son potentiel passionnel. La question qui hantera l'ensemble de ses travaux devient alors : de quelle manière les relations amoureuses pourraient-elles passer du statut de « balance subversive »<sup>332</sup> à un facteur d'harmonie?

### 3.1.3 Critique de la philosophie

Le troisième axe de la critique qu'avance Fourier concerne ce qu'il nomme la « science civilisée », soit une composition dans laquelle il assimile les unes aux autres la philosophie, la morale ou les sciences de la nature. De cette triade, il me semble plus à propos, et plus fidèle au sens critique de Fourier, d'exclure les sciences de la nature puisque la principale critique que Fourier leur adresse ne concerne par leur sens propre, mais plutôt leur incapacité à se lier les unes aux autres en raison de l'état de morcellement de la société. En fait, Fourier propose même de s'inspirer de ces sciences –biologie, chimie, astronomie, etc.–, qu'il juge globalement plus avancées que la philosophie et la morale en ce qu'elles lui semblent moins dépendantes de la structure sociale et ne doivent pas, directement du moins,

---

<sup>332</sup> À savoir d'une relation dans laquelle chacun, époux comme épouse, résiste à l'institution conjugale, créant du même coup un état de fait de « prostitution composée » en raison de la vente « vertueuse » l'un à l'autre des contractants. Voir : *Ibid*, p. 111-112 et p. 120.

y servir de cadre de légitimation. C'est donc sur la philosophie et la morale que Fourier concentre sa critique puisque l'une comme l'autre sont tenues pour autant de forceps participant de la coercition des passions, du refoulement des désirs et de la culpabilisation des consciences individuelles. Il voit dans la philosophie et la morale le cadre intellectuel, culturel et spirituel pavant la voie à l'habitude du renoncement et au manque d'ambition que cela entraîne. Le tout se complète d'une critique de la doctrine faussée qu'est le libéralisme, qui confond égoïsme et liberté et facilite le règne de la misère ainsi que la guerre du riche et du pauvre. Ce cadre met en place un faux savoir, une approche des rapports sociaux qui fait que l'existence des sujets ne peut se structurer autour de la joie et des plaisirs que rend possible la vie en société. De la sorte, le savoir civilisé fait la promotion, au nom de l'ordre social, de l'anéantissement des passions de vie au profit des passions mortifères de la culpabilité, du ressentiment et du renoncement.

« [Le] monde savant est tout imbu d'une doctrine appelée Morale, qui est mortelle ennemie de l'attraction passionnée. La morale enseigne à l'homme à être en guerre avec lui-même, résister à ses passions, les réprimer, les mépriser, croire que Dieu n'a pas su organiser sagement nos âmes, nos passions; qu'il avait besoin des leçons de Platon et Sénèque, pour apprendre à distribuer les caractères et les instincts. Imbu de ces préjugés sur l'impéritie de Dieu, le monde savant était inhabile au calcul des impulsions naturelles ou attractions passionnées, que la morale proscribit et relègue au rang de vices. »<sup>333</sup>

J'y reviendrai plus loin, mais il faut relever d'emblée que pour Fourier la loi de l'attraction passionnée est celle qui convient le plus « naturellement » au genre humain; ériger un code moral qui nie cette loi, c'est donc bloquer toute possibilité d'essor passionnel, c'est avoir recours à un code de conduite qui rend les humains étrangers à leurs propres passions.

---

<sup>333</sup> FOURIER, Charles, *Le nouveau monde industriel et sociétaire*, op. cit., p. 61.

La philosophie est atteinte du même dérangement. Au lieu de chercher le chemin du beau, du bien ou du juste, elle se serait soumise à la norme du profit et du mensonge<sup>334</sup>, créant en chacun l'habitude du faux jugement. Elle promeut le devoir de juger non pas à partir de la réalité des relations humaines, mais en fonction de la réalité faussée (celle de la recherche de l'intérêt égoïste). La philosophie devient alors une activité vide et incapable d'atteindre son but –la connaissance du bien, du beau, du juste. Il ne faut pas pour autant abandonner ce but, mais revoir la manière d'y arriver<sup>335</sup>. Fourier propose donc d'abandonner la philosophie non pas pour abandonner la quête qui lui est liée, mais pour la relancer sur des bases plus à même de correspondre au but lui-même. Si le bonheur social est visé, c'est par le moyen de ce bonheur et non de sa répression que l'humanité pourra marcher vers l'avant.

Cette marche vers l'avant, cette sortie de l'obscurité des sciences fausses ne sera possible qu'une fois que les savants suivront la route de la découverte de Fourier. Afin de connaître les ressorts et les buts des sociétés humaines, il faut s'attarder à « procéder au calcul analytique et synthétique de l'Attraction passionnelle. »<sup>336</sup> C'est la découverte du calcul qui pourra débloquent l'avenir et déterminer « le mécanisme d'Association domestique et industrielle qui est la destinée des sociétés humaines. »<sup>337</sup> Pour en arriver là, c'est à une rupture radicale que nous devons nous préparer : rupture avec les formes anciennes du savoir et rupture avec le libéralisme qui en est la manifestation la plus récente. Suivre le chemin

---

<sup>334</sup> « Cet essor gigantesque de l'industrie mercantile a ébloui les philosophes : ils se sont tournés vers le soleil levant, et se sont prosternés devant l'agiotage. Leur science n'avait pas été si rampante, au dernier siècle, devant les hommes à portefeuille : elle badinait les financiers qui avaient le bon esprit de ne pas s'en fâcher. L'opinion n'a plus rien de cet équilibre; il n'y a maintenant que prétentions outrées chez le vice, et bassesse chez la science; les vampires mercantiles veulent être encensés, et la Philosophie obéissante persuade que l'encens leur est dû : elle prêche aux nations le respect des agioteurs, voire même les limiers d'agiotage appelés Courtiers et Agents de change. » FOURIER, Charles, « Théorie de l'unité universelle », dans *Œuvres complètes, op. cit.*, tome 3, p. 203.

<sup>335</sup> MORILHAT, Claude, *op. cit.*, p. 87.

<sup>336</sup> FOURIER, Charles, « Théorie de l'unité universelle », dans *Œuvres complètes, op. cit.*, tome 3, p. 111.

<sup>337</sup> *Idem.*

d'un nouveau savoir ne se comprend, comme chez Saint-Simon d'ailleurs, qu'en lien avec les relations sociales que ce savoir veut œuvrer à instituer. Si Saint-Simon observait les rapports industriels pour établir une critique de la France de son temps au nom d'une autre France, Fourier s'attarde de son côté à dépoussiérer le fond des liens passionnels qui lient les humains les uns aux autres pour, comme Saint-Simon, critiquer l'état des choses qu'il trouve devant lui au nom d'un ailleurs qu'il estime ne pas être un simple fantasme. La forme nouvelle du savoir qu'il préconise refuse en ce sens toute forme de coupure radicale entre savoir et pratique. Il y a bien entendu des savants qui, par définition, sont « coupés » de la société au sens qu'ils n'ont pas un accès direct à la vérité de la vie sociale. Mais ces savants, selon la prétention de Fourier, peuvent trouver le chemin de cette vérité s'ils consentent à travailler à partir des relations passionnelles elles-mêmes et non à partir d'un cadre moral construit pour les nier.

### **3.1.4 Critique de la civilisation**

Par la critique du commerce, du mariage ou de la philosophie, c'est aux structures fondamentales qui ordonnent la vie psychique et sociale que Fourier s'en prend : il attaque le commerce comme producteur de fausses valeurs, de tromperies et de morcellement social; il attaque le mariage comme organisation opérant la transformation de l'amour en prison et de l'être aimé en ennemi des désirs; et il attaque la philosophie et la morale à titre de fer de lance du refoulement des passions, de leur inversion et du renoncement à soi et aux autres. Il critique donc ce qui pour lui forme l'essentiel des aspects problématiques de l'ordre établi qu'il observe et nomme « civilisation ». Au plan structural, la cohérence de la civilisation se trouve dans son « système répressif [qui] s'avère suffisamment fort pour interdire au désir

son objet véritable. »<sup>338</sup> Pour Fourier, la civilisation est la réalité institutionnelle que prend l'aliénation et, partant de là, son analyse est le passage qu'il doit emprunter afin de réaliser tout travail critique ou toute proposition de réforme. Si le caractère répressif de l'ordre civilisé est pris à partie, c'est pour mieux mettre en lumière le rapport existant entre d'une part la nature passionnelle des êtres humains, les institutions qui organisent la négation de cette nature et celles qui, au contraire, pourraient en permettre l'essor. C'est l'écart entre les passions et les institutions existantes qui permet à Fourier de percevoir avec netteté la force de ce système de répression ainsi que ses limites, incapable qu'il est de contenir entièrement et durablement les désirs et les passions. Il détecte –et ici encore se révèle un des sens de l'utopie développé au chapitre précédent, soit qu'elle a plus à voir avec l'enquête critique sur l'état du présent afin d'en révéler les possibilités bloquées qu'avec les fabulations autour d'un monde imaginaire– la possibilité d'un renversement, d'une lutte du fond passionnel capable d'impulser une remise sur pied de la société allant dans le sens d'une sortie pacifique de la civilisation.

Cette logique de renversement n'est pas celle à laquelle Saint-Simon et la tradition marxiste nous ont habitués, nous n'y retrouvons pas de classe ou d'agent révolutionnaire devant porter sur leurs épaules le projet de construction de l'harmonie. C'est plutôt la société elle-même qui, pour Fourier, peut opérer le renversement devant organiser l'élimination de la misère et permettre la libre expression des passions chez chacun. Pour parvenir à exprimer la nature des relations humaines, la société doit construire des formes de médiation qui ne visent plus la répression des passions, mais leur essor. Ce renversement, qui est le sous-bassement principal du projet sociétaire, consiste en quelque sorte en la négation de l'ordre

---

<sup>338</sup> MORILHAT, Claude, *op. cit.*, p. 119.

civilisé. C'est par cette négation, par la critique globale de la civilisation qui confond la répression des passions et leur harmonisation, qu'il devient envisageable selon Fourier de concevoir le but qui est « d'arriver au mécanisme spontané des passions »<sup>339</sup>. La civilisation, comme négation de l'attraction affective, doit être vue pour ce qu'elle est : un système social dans lequel règne la coercition et donc, suivant la logique de Fourier, le mensonge et le faux. Sortir de la civilisation c'est en définitive sortir du système social le plus vil et perfide qui soit<sup>340</sup>, c'est sortir de la composition sociale où le malheur est inévitable en raison même du fait qu'elle produit pauvreté, misère et hypocrisie.

Le projet de Fourier est de réapprendre aux humains à tisser entre eux des liens affectifs riches et non plus de se contenter des miettes qu'offre la civilisation. Ce rejet, à l'image du doute, est absolu et dévoile les mensonges civilisés à la face du monde. Cette pratique de l'écart rend visible la distance qui nous sépare d'un état de paix sociale atteint non pas par la force, mais par un nouveau mode de mise en commun de nos passions. Par le doute absolu, Fourier vise à dévitaliser les rapports de domination existants, il identifie ce qui morcèle et décompose la vie sociale, ce qui participe à la dégradation des esprits et des corps et souhaite offrir un autre chemin à l'humanité afin qu'elle puisse prendre l'habitude du bonheur, que rend discernable sa nature passionnelle et ainsi parvenir à organiser une sortie du cauchemar nommé civilisation.

---

<sup>339</sup> FOURIER, Charles, *Le nouveau monde industriel et sociétaire*, op. cit., p. 61. Ici le terme « spontané » peut porter à confusion. Dans son utilisation par Fourier, il ne faut pas y voir une prise de position en faveur de l'auto-organisation des passions. Celles-ci ne peuvent s'organiser d'elles-mêmes sans courir le risque, comme nous le verrons plus loin, de servir de ferment à la domination. « Spontané » renvoie plutôt à l'idée qu'il peut exister un ordre social fondé normativement de manière à faciliter l'essor passionnel et fonctionnant sans devoir recourir à la contrainte.

<sup>340</sup> *Ibid*, p. 44.

### 3.2 Le clavier passionnel

La grande affaire de Fourier réside dans la « découverte » qu'il est possible d'effectuer le calcul des passions. Pour y arriver, il faut d'abord, en rupture avec la morale du temps, considérer que les passions individuelles ne sont pas un danger pour l'ordre social, mais au contraire son meilleur gage de stabilité. Chez Fourier, leur diversité est à ranger du côté des forces du genre humain et non de ses faiblesses. Les passions sont belles et bonnes en elles-mêmes; elles forment l'énergie fondamentale qui donne l'impulsion à la vie humaine et ce n'est qu'en raison des mécanismes sociaux déficients que certaines d'entre elles peuvent aboutir à une déformation vicieuse. Une passion peut donc être mauvaise seulement si l'agencement social l'est, c'est lorsque la société mise sur la répression et non sur l'attraction qu'advient des développements passionnels viciés. Il serait possible de rétorquer à Fourier que certaines passions sont mauvaises en elles-mêmes, comme celles qui visent à dominer et à soumettre les passions des autres à ses propres visés passionnelles. Pour Fourier cependant, ces passions « négatives » ne sont pas condamnables en elles-mêmes, puisqu'elles ne sont que le résultat d'un défaut d'attraction. Il s'agit ici d'une manière pour Fourier de réaffirmer son parti pris en faveur des passions : il veut voir à leur essor maximal et si certaines peuvent s'avérer dangereuses, ce danger peut toujours être retourné si seulement on se donne la peine de l'organiser. Au final, c'est donc la passion isolée, la passion dévorante qui grandit contre toutes autres passions qui posent problème à Fourier et non un type de passion considérée mauvais de par sa seule existence.

En quelque sorte, Fourier développe une dogmatique du mal qui se veut à mille lieux « de toute notion de péché originel et de chute »<sup>341</sup>. Le mal ne repose pas chez Fourier sur une tare consubstantielle à la condition humaine, mais plutôt sur les fâcheux développements sociaux associés à deux mille ans de moralisme chrétien et qui induisent une structure sociale incapable de gérer l'être passionnel autrement que par la répression. Ce mal, qui au fond précède le christianisme, est défini par Fourier

« essentiellement comme rupture du fragile équilibre entre la population et les subsistances, celle de l'évolution régressive de l'édénisme en sauvagerie, celle surtout de l'autojustification de cette régression, autojustification fomentée par les "chefs" et les "prêtres" pour consolider leur pouvoir. »<sup>342</sup>

S'il y a apparence de péché originel, il est donc l'œuvre des dominants et par la suite, de l'ordre répressif qu'ils mettent en place. Contre cette utilisation politique de la peur – peur pour soi et peur de l'autre — à des fins de légitimation de la domination et de l'exploitation, Fourier affirme une autre vérité pour l'humanité en proclamant que la vie sociale doit plutôt être organisée au moyen de l'agencement des passions. Pour dire cela, il s'appuie sur une intuition fondamentale, soit que les passions ne sont pas seulement des effets de la vie, mais en sont la cause profonde; elles sont le soubassement qui donne non seulement son relief à l'existence, mais qui lui permet d'être véritablement. En ce sens, la philosophie de Fourier consiste en un basculement, selon l'expression de Simone Debout, faisant en sorte que la morale et la connaissance se forment désormais « au creuset du feu passionnel [en développant] une autre intelligence des choses et d'autrui, de la nature et de la société. »<sup>343</sup>

---

<sup>341</sup> DAUTRY, Jean, « Fourier et les questions d'éducation », dans *Revue internationale de philosophie*, op. cit., p. 238.

<sup>342</sup> DESROCHE, Henri, « Fouriérisme ambigu : Socialisme ou religion? », dans *Revue internationale de philosophie*, op. cit., p. 204.

<sup>343</sup> DEBOUT, Simone, *L'utopie de Charles Fourier*, Paris, Les presses du réel, 1998, p. 18.

Construire un rapport nouveau au monde en partant des passions, comme il en sera question dans cette section, n'est pas reconnaître pour autant que celles-ci peuvent aller à leur but si seulement on les émancipe. Naturelles, les passions peuvent très bien se manifester dans un ordre où la plus forte d'entre elles triomphera des autres en s'imposant autant à l'individu qu'au collectif. La quête effrénée du profit, par exemple, aussi naturelle qu'une autre, n'est pas un mal en soi; mais s'imposer comme elle le fait dans le cadre du capitalisme a pour effet de freiner ou de bloquer le développement d'autres passions. Un individu en viendra à abandonner son amour de la gastronomie pour se concentrer sur une acquisition de nouveaux savoir en matière d'ingénierie parce qu'il y voit un plus sûr moyen de faire un profit. Un chef d'entreprise licenciera des employés dont il apprécie le talent, car il doit rationaliser ses dépenses. Dans ces deux exemples, une passion unique prend le pas sur d'autres et provoque une dislocation de l'ordre social. Collectivement, ce même genre de dynamique peut aussi exister. Un pays entrera en guerre avec un autre afin d'ouvrir de nouveaux débouchés pour ses produits sans égard pour les autres échanges possibles avec l'« ennemi »..

Il n'est dès lors pas question, comme il a été mentionné plus haut, de départager entre bonnes et mauvaises passions, mais plutôt d'insister sur un agencement qui leur donne corps. Le calcul de l'harmonie n'est donc pas un projet par lequel les passions en viendraient à s'abstraire des rigidités de la société pour se trouver émancipées; il s'agit plutôt d'un projet qui pose directement l'enjeu de la liberté politique en ce qu'il s'intéresse au cadre social permettant le déploiement passionnel par et dans la constitution d'une communauté politique ayant comme fondement la richesse et la multiplicité des liens.

### 3.2.1 Une découverte utopique : l'essor des passions

Comme je l'ai dit plus haut, Fourier ajoute une couche de complexité à la compréhension de la vie en société. Si Saint-Simon, avec la découverte du matériau nouveau, a ouvert un espace d'intellection du social historique, l'apport de Fourier n'est pas moins important. Un autre type de matériau nouveau se trouve dans son œuvre, non pas le social divisé, mais la vie psychique et passionnelle considérée également sous l'angle de la division. Bien entendu, il serait absurde de prétendre que Fourier est le premier à avoir envisagé ou découvert les enjeux que pose le fond passionnel présent en chaque être humain. Cependant, la nouveauté chez Fourier –et en cela il se qualifie au titre de découvreur– est qu'il a eu l'idée folle de trouver, dans ce fond passionnel, non plus quelque chose à réprimer afin d'accéder à la civilisation, mais plutôt un tremplin indispensable à la réalisation d'un projet de restructuration sociale. Dans les passions, des plus petites manies aux plus grandes ambitions, se trouvent des éléments dont il faut apprendre à reconnaître la valeur afin de les exploiter et d'ainsi avoir la chance d'atteindre un niveau d'harmonie que seule permet la paix passionnelle; une paix qu'il ne faut pas confondre avec l'extinction ou le confort des passions, puisqu'elle est d'abord et surtout une paix qui survient lorsque chacun vit ses passions, effaçant du même coup les élans de domination produits par la frustration passionnelle. Il s'agit là de la base d'une philosophie, d'une pensée du politique qui s'édifie à partir de l'acceptation pleine et entière de nos passions. Celles-ci sont conçues non comme des prolongements souvent malheureux de notre être, mais comme le tissu même dont nous sommes constitués. Nier nos passions, nos désirs ou nos pulsions, c'est en fait se nier soi-même; c'est vivre dans le renoncement et bâtir son existence dans une lutte constante contre ce qui pourtant loge au plus profond de notre for intérieur.

L'ambition de Fourier est dévorante. La seule issue possible à la situation de misère qu'il observe est que l'on revoie radicalement notre rapport au plaisir, que l'on cesse de se contenter du peu que peuvent offrir la civilisation et l'ordre bourgeois avec leurs piètres dîners où on s'ennuie à « soutenir des discussions léthargiques sur la pluie et le beau temps, sur les chères santés des parents et amis, les progrès des enfants si dignes de leurs vertueux pères [...] ». <sup>344</sup> Les rencontres de salon et les dîners bourgeois, pourtant synonymes de plaisir et de bonne chère, ne sont pour Fourier qu'un « déluge de fadeurs et de niaiseries » <sup>345</sup>, où l'ennui est la norme. Quand s'y trouve par le plus grand hasard un bon repas, les discussions sont vides et répétitives; si la discussion s'avère intéressante, ce sera toujours au prix d'un mauvais goûter. Jamais rien d'agencé, de combiné, aucune composition des plaisirs; les plaisirs sont petits, sans grandeur ni ambition, ils sont le produit du refoulement, d'une société qui se dit non à elle-même plutôt, comme l'ambitionne Fourier, que de refuser toutes les manifestations des plaisirs frelatés que sont les marchandises civilisées <sup>346</sup>. L'idée, qui paraît simple à énoncer, est pourtant révolutionnaire : l'humain doit apprendre non pas à dire non à ses passions, mais à la répression passionnelle qui les entache. Ceci, cependant, ne se veut pas être une porte ouverte à toute licence. Certes, Fourier préconise que chacun accepte ses passions. Mais apprendre à dire non à la répression signifie apprendre également à dire oui à l'attraction comprise comme cadre qui limite mon désir égoïste au profit de l'essor passionnel du plus grand nombre. Il faut donc apprendre à dire non à la répression et non à l'égoïsme, mais oui à la limitation comme condition d'un essor qui promet, en raison

---

<sup>344</sup> FOURIER, Charles, « Théorie des quatre mouvements et des destinées générales : prospectus et annonce de la découverte », dans *Œuvres complètes, op. cit.*, tome 1, p. 254.

<sup>345</sup> *Idem.*

<sup>346</sup> VANEIGEM, Raoul, « Une œuvre au futur », dans FOURIER, Charles, *Des harmonies polygames en amour, op. cit.*, p. 11.

de son caractère collectif, de plus amples développements que la simple recherche de jouissance personnelle.

Le développement de l'essor passionnel considéré comme option politique est en quelque sorte une réaction face à la médiocrité des désirs et de ce qui est pris pour leur satisfaction dans la société bourgeoise. La réalisation partielle, la satisfaction tronquée ou encore la jouissance inversée y sont systématiquement prises pour la chose vraie, pleine et entière quand elles n'en sont que l'expression réprimée, une expression frustrée et modérée de ce qui devrait plutôt exister sous la forme du feu brûlant. La morale bourgeoise de modération est négation de l'attention à porter à ses propres passions et donc étouffe toute chance de progrès –parce que pour Fourier c'est en devenant esclave de nos passions et en s'abandonnant au goût de luxe et d'intrigue qu'il est possible de faire progresser la société<sup>347</sup>–, en plus d'étouffer l'individu en lui enjoignant de se couper de ce qui est pourtant sa matière vitale. Au mieux, la société comme l'individu sont condamnés à vivre des relations bancales, incomplètes et frustrantes; au pire, ils seront pris dans un jeu de relation où la rancœur et la peur feront loi, impliquant du coup la constitution de rapports de commandement et d'obéissance afin d'encadrer la peur de l'autre qu'induit la domination.

L'utopie de Fourier prend ici tout son sens en ce qu'il repère dans l'état présent le potentiel d'un ordre passionnel radicalement autre dont la propension à l'ouverture participe

---

<sup>347</sup> Lire à ce sujet l'analyse que fait Fourier du développement des sociétés : « En quels lieux la Civilisation a-t-elle fait des progrès? Ç'a été dans Athènes, Paris, Londres, etc., où les hommes n'ont été nullement amis de la modération ni de la vérité, mais fortement esclaves de leurs passions et abandonnés aux intrigues et au luxe. En quels lieux la Civilisation a-t-elle languie et resté médiocre? Ç'a été dans Sparte et dans [la] Rome primitive, où les passions voluptueuses et le luxe n'avaient qu'un faible développement. » FOURIER, Charles, « Théorie des quatre mouvements et des destinées générales : prospectus et annonce de la découverte », dans *Œuvres complètes, op. cit.*, tome 1, p. 276.

à l'élaboration d'un espace propice à la liberté<sup>348</sup>. Ce qu'il souhaite, ce n'est pas de « sauvegarder l'ordre social existant par le refoulement, mais [...] créer une autre société à la mesure des désirs. »<sup>349</sup> Pour y arriver, Fourier développe une théorie éducative qui, bien qu'elle ne sera pas détaillée ici, a comme objectif de débarrasser le mode de socialisation des êtres humains –et plus particulièrement des enfants– de toute trace de colonisation disciplinaire, de toute trace de refoulement. Pour que toutes les passions puissent être incluses dans le cadran passionnel, pour qu'elles y trouvent leur place, il faut apprendre à les cultiver et à les entretenir collectivement. Fourier projette un monde à construire et entrevoit la possibilité d'une organisation sociale dans laquelle les passions ne sont plus objets de crainte, mais occasions de nouvelles rencontres. Si la création de liens sociaux, leur multiplication et leur articulation deviennent les indicateurs du niveau de richesse de la société, leur renouvellement sert à mesurer son niveau de liberté. Il y a là quelque chose comme un art de l'immodération à cultiver<sup>350</sup> afin que l'essor passionnel parviennent à donner tous ses fruits et rende réaliste l'atteinte d'un état d'abondance, d'un état où la normalité est de vivre dans le côtoiement d'une « grande affluence et [d'une] grande variété de produits »<sup>351</sup>, qui fait en sorte « que les jouissances du plus puissant des Rois [soient] bien inférieures à celles que trouvera le plus pauvre de ses sujets dans l'Ordre combiné. »<sup>352</sup>

---

<sup>348</sup> Ce dernier point, la propension à l'ouverture, sera traité plus en détail dans la dernière section de ce chapitre portant sur l'harmonie sociétaire.

<sup>349</sup> BOURDET, Yvon, « Sens d'une référence à Fourier », dans *Autogestion et socialisme, op. cit.*, p. 6.

<sup>350</sup> Le défi pour Fourier consiste à associer cet art de l'immodération à l'idée d'une limitation nécessaire. Pour que l'essor passionnel prenne place pour le grand nombre, il faut marier à l'ambition de voir les passions de tous atteindre de nouveaux sommets une conception de l'économie passionnelle voulant que la grandeur des promesses de l'harmonie ne puisse se réaliser qu'à travers la reconnaissance de certaines bornes aux désirs. L'exposition de cet apparent paradoxe –penser conjointement immodération et limitation– sera au cœur de la dernière section de ce chapitre.

<sup>351</sup> FOURIER, Charles, « Théorie des quatre mouvements et des destinées générales : prospectus et annonce de la découverte », dans *Œuvres complètes, op. cit.*, tome 1, p. 246.

<sup>352</sup> *Ibid*, p. 254-255.

L'harmonie, la vie sociale dont le centre est l'essor passionnel, est un ordre de généralisation des plaisirs les plus raffinés qui sont, en civilisation, le monopole des puissants.

Pourtant, l'art de l'immodération ne se transforme jamais en simple excès ou en licence morale<sup>353</sup>. Dans le cadre conceptuel élaboré par Fourier, c'est justement l'excès et la licence qui sont le signe d'un dérèglement dans l'agencement social des passions. Ce sont ces deux phénomènes combinés qui ouvrent la porte à la volonté de dominer les passions d'autrui et au règne du plus fort permettant à une élite d'imposer la réalisation de ses désirs aux dépens de ceux des autres. Si pour Fourier toute passion est bonne, il faut toutefois reconnaître qu'une passion peut freiner l'essor passionnel quand elle n'est pas inscrite dans une recherche d'équilibre. Ainsi, une passion peut s'exprimer de manière viciée lorsqu'elle ne rencontre pas de limites et ainsi elle ouvre la porte à la domination. Répétons-le, ce ne sont pas les passions qui sont mauvaises pour Fourier, mais bien le cadre passionnel qui préside à leur éclosion. C'est pourquoi la défense de l'immodération, une défense qui promet à la société l'atteinte de sommets inaccessibles à ce jour, trouve paradoxalement une de ses conditions de possibilité dans une certaine limitation. L'essor des passions, la recherche vive de la réalisation des désirs est, sous la plume de Fourier, une arme tournée contre la normalité de la société bourgeoise, un outil qui sert à saper les fondations d'un ordre qui ne connaît que l'argent comme étalon de mesure :

« Son œuvre et surtout l'écho persistant qu'elle éveilla en Allemagne, en Angleterre, en France, dans la péninsule ibérique, en Russie, aux États-Unis, au Mexique et dans l'Amérique du Sud [...] [témoigne] de la révolte de l'humanité contre le monde unidimensionnel, contre la platitude des rangements sans

---

<sup>353</sup> La prochaine section, qui traitera de la notion d'activité chez Fourier détaillera en quoi l'organisation des activités productives et la répartition des tâches dans la journée rendront impossible tout épuisement excessif des désirs, le « temps harmonien » étant en fait un temps de l'économie et de la reproduction passionnelle privilégiant la diversité afin d'éviter de vider le désir de son contenu par une « consommation » trop rapide ou trop abondante.

imagination en regard desquels on voudrait faire passer tout changement pour un désordre. »<sup>354</sup>

La révolte de Fourier est dirigée contre la production unilatérale de l'identique, du conforme et du prévisible. Elle se dresse et se soulève, poussée en cela par le souffle passionnel, contre le cadre marchand, contre la marchandise et contre le procès d'uniformisation du monde moderne qu'induit le règne unique du profit. La projection utopique d'une société qui se conforme à l'ambition des désirs en se structurant selon la diversité des élans passionnels est donc avant tout un cri de révolte contre la mainmise grandissante de la marchandise. C'est une révolte contre ce qui réduit l'existence humaine à presque rien et qui fait de chaque geste, de toutes les créations et de toutes les aspirations à l'originalité un moyen pour atteindre une autre fin, toujours la même. Il y a donc effectivement chez Fourier un rejet de la modération dans son acceptation bourgeoise parce que celle-ci n'est en aucun cas un acte de modération raisonnée ou encore une reconnaissance des limites que je dois respecter et que la société doit dresser afin de favoriser l'essor passionnel pour tous. Si, pour Fourier, les passions sont naturellement bonnes, les conditions dans lesquelles elles trouvent à s'exprimer viennent définir leur caractère : elles participeront à l'essor passionnel de tous si l'ordre social est ordonné afin de favoriser les liaisons et l'établissement de saines limites, elles participeront au contraire à la corruption de la vie sociale si de telles conditions ne sont pas réunies. C'est pour cela que Fourier considère que la modération bourgeoise est viciée : parce que sa réalité est autre que ses prétentions, parce qu'elle vise la répression plus que l'essor et parce qu'elle sacrifie les individus qui composent la société à une existence passionnelle amoindrie.

---

<sup>354</sup> BOURDET, Yvon, « Sens d'une référence à Fourier », dans *Autogestion et socialisme, op. cit.*, Paris, p. 5.

Le rejet de l'uniformité que produit la modération bourgeoise est rejet de ce qui est contraire à la recherche d'harmonie. À l'opposé de l'ordre civilisé qui n'est pour Fourier que tiédeur et médiocrité, l'harmonie est une quête de l'ordre dont l'équilibre ne peut s'établir que par l'organisation de la matière passionnelle et de ses tensions<sup>355</sup>. Il s'agit là du sens profond de la notion « d'ordre combiné ». Ce concept désigne un ordre qui mobilise les rivalités afin qu'elles deviennent des outils d'attraction. L'ordre combiné met en relation les similarités autant que les différences, qui sont données par la nature, au moyen d'un agencement institutionnel dont Fourier souhaite établir les bases à l'aide du calcul passionnel; ce qui est donné nécessite en ce sens une intervention de type politique afin d'être modelé. La seule spontanéité de l'existence passionnelle ne suffit pas, mais appelle en fait à être organisée pour réaliser la potentialité de l'essor que Fourier y repère. Ce qui est ici visé n'est pas une unité parfaite, une conformité atteinte une fois pour toutes entre la vie sociale et la vie passionnelle, mais plutôt une forme nouvelle d'unité qui mise sur la reconnaissance de la complémentarité et de la réciprocité de ce qui est semblable et de ce qui est différent. Le destin de l'équilibre passionnel tel que le conçoit Fourier est donc d'atteindre non pas une situation parfaite et dès lors immuable, mais plutôt un équilibre destiné à demeurer ouvert aux reconfigurations découlant des changements inhérents à la matière qu'il s'agit d'organiser : il convient de maintenir l'équilibre passionnel dans une situation permanente d'accueil de la nouveauté, des rencontres et des chocs suscités par les passions contraires<sup>356</sup>.

---

<sup>355</sup> FOURIER, Charles, « Théorie des quatre mouvements et des destinées générales : prospectus et annonce de la découverte », dans *Œuvres complètes, op. cit.*, tome 1, p. 173.

<sup>356</sup> Il est à noter que cette idée d'assemblage des contraires sera étudiée plus avant dans une prochaine section qui portera sur les effets dialectiques de la mise en série des passions.

L'ordre ainsi façonné doit donc être voulu : chacun doit se laisser prendre au jeu afin que l'organisation consciente de cet équilibre, ainsi que sa mise en cause critique, puissent prendre place. Le non-conformisme de Fourier, qu'il veut voir devenir la norme dans les futures phalanges, prône que la réussite de ces dernières repose entièrement sur la dissimilitude des caractères qui les composent<sup>357</sup>. Sur cet enjeu, il est très clair : le non-conformisme produit non seulement des effets d'harmonie, il est lui-même un signe d'harmonie en ce qu' « [au] contraire de la civilisation, l'Harmonie est la période de l'Histoire où toutes les forces convergent et où les tensions, au lieu de détruire, favorisent l'essor de toutes les passions de tous les hommes. »<sup>358</sup> C'est en permettant politiquement à chacun de développer ses propres passions que la société pourra trouver suffisamment de matériel à combiner pour créer la multitude des groupes nécessaires à la satisfaction de tous les besoins sociaux. S'il y a un certain spontanéisme chez Fourier puisqu'au fond les passions existent d'elles-mêmes et sont partie prenante de la nature humaine, cette existence passionnelle spontanée est doublement encadrée par un référent normatif : l'expression spontanée des passions ne peut devenir synonyme d'essor passionnel que si elle est pensée et désirée et cet essor ne peut donner tous ses fruits qu'à la condition d'être organisé politiquement. C'est en partant de ce double encadrement que l'abondance des passions peut être envisagée –et non par une logique fondée sur la restriction ou la planification autoritaire ou encore sur la libération de toute contrainte extérieure à la volonté individuelle– en fonction du but, qui est « d'harmoniser les antagonismes, non de les supprimer. »<sup>359</sup>

---

<sup>357</sup> MANUEL, Frank E. et MANUEL, Fritzie P., *op. cit.*, p. 662.

<sup>358</sup> GORET, Jean, « Fourier et l'économie dialectique de l'autorité », dans *Autogestion et socialisme, op. cit.*, p. 19.

<sup>359</sup> TACUSSEL, Patrick, *L'imaginaire radical. Les mondes possibles et l'esprit utopique selon Charles Fourier*, Dijon, Les Presses du Réel, 2007, p. 171.

Le scepticisme qu'ont pu provoquer –et que provoquent toujours– les tableaux fabuleux d'harmonie est certainement à lier avec ces idées de non-conformisme et de choc des contraires comme base d'unité. Que ce soit les promesses de faire tripler ou quadrupler les revenus nationaux<sup>360</sup>, de voir se développer de nouveaux animaux<sup>361</sup>, de révolutionner complètement les « climatures » en permettant la pleine expression du potentiel écosystémique de la planète une fois l'harmonie réalisée<sup>362</sup>, etc., le non-conformisme de Fourier a littéralement scandalisé ses contemporains et effrayé ses propres disciples<sup>363</sup>, il a facilité les ragots à son endroit et lui a valu le discrédit général que l'on réserve aux illuminés. Or, il ne visait pourtant que la systématisation d'une idée simple, à savoir l'essor général des passions. Il a voulu pousser ses réflexions à leurs termes, raison peut-être de l'odeur de scandale qui l'accompagna et qui le suit toujours. Fourier ne souhaite pas opérer un pas dans le vide comme le prétendent ses critiques, un pas vers l'inconnu des terres trompeuses de l'imaginaire; ce qu'il propose, c'est en fait que la société puisse effectuer un pas vers une fondation plus solide et, malgré le fait que les préjugés ambiants regardent comme invraisemblable l'organisation la vie sociale en partant des passions humaines, qu'on considère la possibilité d'ouvrir aux passions « de nouvelles chances, qui leur assureront un

---

<sup>360</sup> « Quand ils [les critiques] observeront ensuite que, dans la résidence d'une Phalange [...], on fait une chère si merveilleuse que, pour le tiers des frais que coûte une table de ménage, on trouve dans les Séries un service trois fois plus délicat et plus copieux, de sorte qu'on peut s'y nourrir trois fois mieux en dépensant trois fois moins que dans un ménage [...]. » FOURIER, Charles, « Théorie des quatre mouvements et des destinées générales : prospectus et annonce de la découverte », dans *Œuvres complètes, op. cit.*, tome 1, p. 15.

<sup>361</sup> Pensons aux anti-lions ou aux anti-baleines, deux formes de préfigurations de perfectionnement technique appelé à révolutionner les modes de transport.

<sup>362</sup> Lire à ce sujet : SCHÉREER, René, *L'Écosophie de Charles Fourier*, Paris : Economica, 2001, 170 pages.

<sup>363</sup> POULAT, Émile, « Écritures et traditions fouriéristes », dans *Revue internationale de philosophie, op. cit.*, p. 221-233.

développement triple et quadruple de celui qu'elles trouvent dans l'ordre incohérent où nous vivons. »<sup>364</sup>

Comme il sera développé à la fin de ce chapitre, le travail de Fourier, en insistant sur ce qui sépare la société qu'il a sous les yeux de ses potentialités, tend à l'ouverture des consciences afin de les rendre disponibles pour « l'autre monde ». En insistant sur les atteintes aux passions humaines générées par le capitalisme naissant, Fourier effectue une mise entre parenthèses de l'ordre existant qui force les limites du raisonnable. Fourier « entraîne à un voyage sans fin durant lequel on découvre que le désir est la seule voie d'accès aux choses, aux autres, à nous-mêmes. »<sup>365</sup> Ces mots de Simone Debout indiquent à quel point, avec Fourier, nous sommes résolument campés en zone utopique : ce n'est pas vraiment le côté ludique ou fantasmé qui sert de fondement à l'œuvre, mais bien la recherche incessante d'accords de passions –par un travail constant de la société sur elle-même– qui pousse vers de nouvelles créations.

« Par sa théorie des passions sensibles, il signifie qu'il n'est aucune sensation sans appétit de voir, d'entendre, de toucher, rien donc qui soit seulement subi, que nous n'ayons en quelque sorte appelé. D'où le projet d'offrir assez de chances au désir pour qu'à chaque élan il fasse retour, augmenté de ses prises. Ainsi les trêves du mouvement fondent le savoir et relancent la quête passionnelle. Si les passions sont des pouvoirs d'image où se glisse tout ce que nous pouvons saisir de l'être, on passe du sensible à l'intelligible comme d'un moment de l'imaginaire à l'autre; les calculs prolongent et simplifient la force d'interprétation; et il n'est plus de recours contre le libre essor du désir. »<sup>366</sup>

L'utopie de Fourier est fondée sur l'actualisation des passions dont les moments d'arrêt ne sont pas blocages ou reculs, mais plutôt occasions de noter que quelque chose manque

---

<sup>364</sup> FOURIER, Charles, « Théorie des quatre mouvements et des destinées générales : prospectus et annonce de la découverte », dans *Œuvres complètes, op. cit.*, tome 1, p. 15.

<sup>365</sup> DEBOUT-OLESZKIEWICZ, Simone, « Images et calculs dans le discours de Charles Fourier », dans GANDILLAC, Maurice de et PIRON, Catherine (dir.), *op. cit.*, p. 293.

<sup>366</sup> *Ibid*, p. 298.

toujours, que le désir n'est pas durablement comblé et que, par conséquent, l'harmonie demeure située par-devant nous.

### 3.2.2 Les passions radicales

La découverte de Fourier peut se résumer ainsi : il est possible d'organiser la vie sociale non pas autour de la répression des passions, ce qui mène à la domination de certaines passions sur d'autres et des passions de quelques-uns sur celles du grand nombre, mais plutôt autour de l'essor passionnel généralisé. Afin de cerner les implications qui découlent de cette découverte, il faut se pencher sur la matière première avec laquelle cet essor doit se matérialiser, soit les passions elles-mêmes. Sans tomber dans une étude des micro-passions que décrit Fourier<sup>367</sup>, il faut s'attarder tout de même sur les grandes catégories passionnelles qu'il constitue. Fourier pense qu'il faut grouper les passions similaires afin de permettre à ceux qui les partagent de pouvoir s'y investir entièrement tout en créant un état d'émulation entre les sociétaires. Il faut créer des séries passionnelles, organiser des rencontres entre ces groupes et des passages d'un groupe à l'autre pour ainsi éviter toute forme de cloisonnement dans une passion unique ou encore dans l'ignorance des passions d'autrui. Pour faire cela, pour grouper et sérier les passions, il faut d'abord les repérer et les classer. C'est pourquoi Fourier conceptualise douze passions radicales, douze catégories de passions qui peuvent se décliner de multiples manières et ainsi embrasser la totalité de la vie passionnelle. Ces douze passions ont en commun de ne pouvoir se réaliser dans les limites de la vie individuelle fragmentée; elles sont directement sociales et, puisqu'elles trouvent leur réalité de par les combinaisons particulières et le jeu de liaison

---

<sup>367</sup> Étude qui devrait en elle-même faire l'objet d'un travail à part tellement Fourier décompose et recompose les différentes passions pour montrer en quoi l'harmonie comptera sur une quantité infinie de possibilités quand viendra le temps d'opérer le calcul de l'équilibre des passions.

auquel elles participent, est posée d'entrée de jeu la question de leur organisation. Ainsi, pour présenter ces douze passions radicales,

« [on] ne saurait partir de l'individu, parce qu'il ne peut, seul ni en couple, opérer le développement des douze passions, lesquelles fonctionnent dans un mécanisme à 810 touches [...]. L'orchestre passionnel commence à l'échelle de la société, non au niveau de l'homme isolé. »<sup>368</sup>

La matière que Fourier propose d'organiser pour réaliser l'harmonie est donc essentiellement sociale. La vérité passionnelle individuelle n'est jamais le fait de mon existence solitaire, mais de mon existence comprise comme inscription dans une réalité élargie, complexe et dépendante de mon rapport aux autres. Le travail d'orchestration, pour parvenir à créer des effets d'harmonie, ne part pas d'entités séparées les unes des autres, mais d'êtres déjà liés –mais dont les liens sont pervertis en raison de la répression et la coercition qu'exerce la morale civilisée– et dont l'existence dépend des relations qu'ils établissent.

Les douze passions radicales que repère Fourier sont séparées selon les buts qu'elles poursuivent. Ce sont ces buts qui, ultimement, forment les ressorts par lesquels il est possible de construire les accords passionnels caractéristiques de l'état d'harmonie. Ces buts sont au nombre de trois<sup>369</sup> : l'envie de luxe et de plaisir qui regroupe les cinq passions sensorielles que sont le goût, le tact, la vue, l'ouïe et l'odorat; l'attrait pour la création de liens affectifs unissant les quatre passions sociales que sont l'amitié, l'ambition, l'amour et la famille; et la volonté d'organisation qui active trois passions particulières, nommées distributives, que sont la passion cabaliste, la passion papillonne et la passion composée. Pour chacun de ces buts, Fourier développe des tables de ressorts afin d'en montrer la complexité. Dans le cas des passions affectives, par exemple, il avance que celles-ci doivent toujours voir à réaliser

<sup>368</sup> TACUSSEL, Patrick, *Charles Fourier, le jeu des passions. Actualité d'une pensée utopique*, Paris, Desclée de Brouwer, 2000, p. 36.

<sup>369</sup> FOURIER, Charles, *Le nouveau monde industriel et sociétaire, op. cit.*, p. 89.

un lien spirituel et matériel<sup>370</sup>. Ainsi, l'amitié s'appuie sur un ressort spirituel d'affinité caractérielle et un ressort matériel d'affinité industrielle; l'ambition est de son côté un double ressort d'attraction en raison des goûts de gloire (spirituelle) et d'intérêt (matériel) qu'elle met en scène<sup>371</sup>. Encore ici, s'expose la volonté de Fourier de penser les passions devant servir à identifier les touches de l'harmonie dans leur complexité. Une passion n'est pas un bloc ou un désir monadique; il s'agit plutôt d'un carrefour accessible par plusieurs voies et pouvant mener à plusieurs issues<sup>372</sup>.

Une autre manière de comprendre la tentative de Fourier de rendre la complexité des assemblages passionnels est l'examen du complément qu'il donne à chacun des trois buts. Le premier est déjà clairement établi : les passions liées aux sens sont associées à une tendance au luxe et elles poussent chacun au raffinement des plaisirs. Les deux autres buts, qui servent à regrouper thématiquement les passions affectives et distributives sont, pour leur part, complétés par des tendances de groupe pour la première et de série pour la seconde<sup>373</sup>. Le tableau de base des douze passions radicales est en quelque sorte le portrait complet de ce que sera l'harmonie : une société portée au luxe, qui sait regrouper ses membres en fonction de leurs inclinaisons « naturelles », ainsi que créer les conditions de multiplications des occasions de rencontre aptes à favoriser une vie sociale décloisonnée. Le clavier harmonien est donc le processus en acte de l'équilibre présidant à l'essor des passions; il est la présence, l'accord et la combinaison des douze passions, de leurs trois buts et de leurs trois tendances. Ainsi, ce clavier se distingue absolument de l'ordre morcelé qui, à la manière des civilisés,

---

<sup>370</sup> FOURIER, Charles, « Théorie de l'unité universelle », dans *Œuvres complètes, op. cit.*, tome 5, p. 379.

<sup>371</sup> Cette division est également présente pour la passion d'amour (lubricité : matériel; céladonie : spirituel) et la passion de famille (consanguinité : matériel; adoption : spirituel).

<sup>372</sup> Bien entendu, il en va de même des passions associées au deux autres buts.

<sup>373</sup> SCHÉREER, René (1970), *op. cit.*, p. 61.

mise plutôt sur la séparation que sur l'union en prenant une situation de domination et d'assujettissement pour une forme d'équilibre.

À titre de matières premières de l'utopie de Fourier, de composantes élémentaires d'un ordre à construire, les douze passions radicales sont toutes indispensables à un juste regroupement. Cependant, les trois passions distributives « permettent d'envisager les sympathies sous un rapport social : la cabaliste, par sympathie identique (la complicité dans l'intrigue), la composite par sympathie contrastée, la papillonne par alternat de l'identité au contraste [...]. »<sup>374</sup> La spécificité de ces trois passions est d'incarner chacune des pulsions sociales particulières devant être agencées aux deux autres afin d'en minimiser les impacts négatifs et d'en maximiser les retombées positives. Le besoin d'intrigue de la passion cabliste, la fougue de la composite ou l'alternance de la papillonne doivent chacun trouver un moyen de coexistence, un moyen de s'exprimer non seulement de manière concomitante, mais de se mêler réciproquement et d'ainsi favoriser l'émergence d'une unité qui se nourrit de ses visées multiples. C'est ainsi que, sous des abords non politiques, les enjeux du politique refont surface en harmonie, dans la foulée des tentatives d'une refondation graduelle, mais complète des fondements mêmes de la vie collective. La politique harmonienne est une politique des accords à multiples degrés et offre un traitement particulier de la division : elle ne souhaite pas la nier et s'enfermer ainsi dans une perspective unitaire aliénée et oppressante, elle ne souhaite pas non plus affirmer une égalité formelle des sujets tout en acceptant une inégalité de fait; la perspective harmonienne du politique, basée sur le travail des passions et leur essor, consiste à surmonter les effets délétères de la division en en combattant les développements viciés. La recherche de l'accord, de l'agencement et de

---

<sup>374</sup> TACUSSEL, Patrick (2000), *op. cit.*, p. 165.

l'équilibre des passions, une fois celles-ci reconnues et hiérarchisées au plan individuel et social, est une sorte de pari sur l'avenir et sur la possibilité de voir advenir un cadre où la division ne serait plus le creuset de la lutte incessante des uns contre les autres, mais celui d'une riche diversité des différences d'humeurs et de désirs. La politique harmonienne relève en ce sens tout à la fois de la reconnaissance de la division, de la négation de ses effets de domination et de l'acceptation de son potentiel dynamique.

Toujours suivant Fourier, il existe pour chacune des douze passions radicales un tableau de « gamme puissancielle des accords » possibles variant en niveau d'intensité. On y trouve des gammes de degrés moyens ou élevés, mais également des gammes que Fourier nomme « liantes » parce qu'elles lancent des accords à plusieurs niveaux<sup>375</sup>. C'est l'existence de ces degrés –dans lesquels se combinent à la fois les passions, leur but et leur tendance selon des degrés variant d'intensité, d'identification et de différenciation– qui donne la structure générale du cadran passionnel :

« Les accords de ralliement doivent être au moins de huit genres; deux pour chacune des affectives. L'équilibre ne pouvant pas s'établir par fonction simple, mais par composée, il faut opérer au moins deux ralliements sur chaque passion, et plutôt quatre en combinaison bi-composée [...]. »<sup>376</sup>

Le principe de ces accords composés ou bi-composés est de rechercher l'équilibre des passions en faisant naître des affections et des sympathies –des accords de ralliement– entre catégories antipathiques. Cherchant à parvenir à cette fin, Fourier remarque que son tableau est incomplet. Si les douze passions radicales permettent, à première vue, d'achever le tour du cadre passionnel, il persiste à s'y trouver un espace vide, à la fois en son centre et sur son pourtour. Il manque au tableau des passions un treizième élément, une passion cardinale

<sup>375</sup> FOURIER, Charles, « Théorie de l'unité universelle », dans *Œuvres complètes, op. cit.*, tome 4, p. 356-368.

<sup>376</sup> FOURIER, Charles, « Théorie de l'unité universelle », dans *Œuvres complètes, op. cit.*, tome 5, p. 378.

permettant d'exprimer le moment d'équilibre. Cette treizième passion est celle de l'unitéisme, une passion qui « comprend les trois passions primaires [les buts] [et qui] renferme aussi les douze secondaires [les radicales] contenues dans les trois primaires; dès lors serait-il juste de comparer l'Unitéisme au rayon blanc qui contient les sept couleurs solaires? »<sup>377</sup> Par l'unitéisme, Fourier tente de trouver un point d'ancrage capable de faire se tenir ensemble la recherche immodérée des plaisirs et l'ordre social. Il trouve dans cette treizième passion l'idée de modération et de limitation harmonienne qui distingue le projet sociétaire d'une simple apologie de l'excès :

« L'unitéisme ou "plaisir de sacrifier aux convenances de la masse une portion de ses jouissances" oblige par exemple dans les banquets chacun à ne pas se jeter sur les plats, mais à "différer et attendre son tour pour assurer l'ordre et l'Harmonie". Respecter l'autre comme délai de jouissance, admettre que quelque chose avant de s'accomplir ait le temps de vous manquer, voilà qui constitue bien, s'il y en a une, la perfection du désir. »<sup>378</sup>

L'unitéisme, comme passion qui pousse à la reconnaissance de l'autre comme vecteur d'autolimitation, n'est pas pour autant désir d'unité parfaite ou de communion. Elle est plutôt une passion « qui ne se réalise qu'à la faveur d'une perte d'unité »<sup>379</sup>, précisément parce qu'avec elle est constamment maintenu l'écart entre chacun. C'est cette treizième passion qui concrétise le statut de jouisseur collectif de l'Harmonien en le différenciant du simple égoïste, l'Harmonien vit dans un « état de mondanéité perpétuelle et ne conçoit d'être heureux sans les autres ni surtout contre eux, le malheur de quelques-uns en Ordre sociétaire faisant le malheur de tous. »<sup>380</sup> L'Harmonien est donc toujours déjà socialisé et inscrit dans un assemblage dense où s'imbrique la multitude de ses relations. La passion d'unité est cette passion sociale par excellence qui fait dépendre mon bonheur individuel et le bonheur

<sup>377</sup> FOURIER, Charles, « Théorie de l'unité universelle », dans *Œuvres complètes, op. cit.*, tome 1, p. 117.

<sup>378</sup> BRUCKNER, Pascal, *Fourier*, Paris, Écrivains de toujours / édition du Seuil, 1975, p. 122.

<sup>379</sup> *Idem.*

<sup>380</sup> *Ibid*, p. 122-123

collectif de l'état de satisfaction des besoins passionnels de tous. La rencontre de l'autre, qui induit une limitation de soi n'est alors ni un renoncement ni une source de frustration, il s'agit plutôt d'une promesse de réalisation élargie de jouissance pour l'avenir, d'une expansion de la puissance passionnelle sociale et donc du cadre dans lequel mon essor individuel s'inscrit. L'unitéisme est une passion englobante qui fait se rencontrer intérêt personnel et intérêt collectif et est le fruit de « l'essor combiné des douze passions radicales »<sup>381</sup>, elle est à la fois le Soleil<sup>382</sup> –pôle d'attraction autour duquel gravitent les autres passions– et la toile sur laquelle se déposent les matières passionnelles de base.

Ultimement, pour Fourier, la passion d'unité éloigne du tort composé de la civilisation qui allie l'anarchie atomiste à la pesanteur communautaire, pour mettre l'accent sur la recherche d'une règle d'association qui serait à la fois fondement et résultat d'un essor passionnel conforme aux potentialités sociales. L'objectif de l'unitéisme est de permettre de « multiplier les accords omnimodes [différentes passions, différents degrés, etc.], et de leur donner la prépondérance en mécanique sociale »<sup>383</sup>. Cet objectif concorde avec la volonté de bonheur de Fourier, qu'il associe à « l'essor continu des douze passions radicales »<sup>384</sup>, une volonté qui, faut-il le rappeler, inaugure une quête qui n'est pas destinée à se clore. Les passions radicales, en ce qu'elles forment les éléments de base du système de Fourier, occupent un rôle central dans l'édification des conditions de possibilité d'un vrai bonheur, un

---

<sup>381</sup> MORILHAT, Claude, *op. cit.*, p. 125.

<sup>382</sup> « Pour [Fourier], les passions humaines sont régies par un mécanisme d'attraction. Il les définit comme des "comètes sociales" : elles possèdent, tels les astres et la matière, un double entraînement : celui du désordre et du chaos – qui règne sans partage sur notre globe –, et celui de l'harmonie, dans lequel le développement des passions est coordonné. » TACUSSEL, Patrick (2000), *op. cit.*, p. 31.

<sup>383</sup> FOURIER, Charles, « Théorie de l'unité universelle », dans *Œuvres complètes, op. cit.*, tome 4, p. 378.

<sup>384</sup> FOURIER, Charles, « Théorie de l'unité universelle », dans *Œuvres complètes, op. cit.*, tome 3, p. 232. « Le vrai bonheur consiste dans la jouissance la plus étendue de ces divers degrés de plaisirs où figurent combinément [sic] les douze passions, dont cinq sensibles et quatre affectives, ces neuf, dirigées par les trois distributives. » FOURIER, Charles, « Théorie de l'unité universelle », dans *Œuvres complètes, op. cit.*, tome 4, p. 196.

bonheur qui ne peut qu'être social et qui voit chez l'autre non pas un ennemi ou un concurrent, mais l'aide nécessaire à la réalisation générale de l'essor des passions de chacun.

### 3.2.3 Groupes passionnels et théorie des ralliements

La découverte des douze passions radicales et de la treizième, la passion d'unité, n'est encore que le point de départ de ce qui sera le véritable apport de Fourier à la théorisation d'une conception à la fois socialiste et libertaire du devenir social. L'objectif est cependant fixé. Aspirer au progrès humain, c'est revoir de fond en comble la manière dont la vie sociale est pensée au plan passionnel. Fourier a déjà indiqué que la seule réforme qui vaille est celle qui permettrait l'essor de nos passions contre la répression. Dans cette voie, il œuvre à identifier les passions afin de permettre le calcul d'attraction et de l'ordonner adéquatement. Cependant, cette découverte n'est qu'un premier pas. Une fois les passions radicales connues, Fourier affirme que, pour voir à leur développement harmonien, il faut chercher à les combiner les unes aux autres pour composer la vie passionnelle suivant le modèle de la symphonie. La matière avec laquelle travaille Fourier n'est pas du type à s'auto-organiser, il faut voir à son aménagement. La découverte de Fourier, qui vise à prendre à revers la morale civilisée pour mieux en démontrer la caducité et les dangers, se doit d'être systématisée si elle veut atteindre ses fins et ainsi éclairer négativement l'état présent. Pour que l'essor des passions devienne réalité, il faut pouvoir présenter ici et maintenant le tableau de sa réalisation en accordant le maximum d'attention aux enjeux concrets d'organisation et non seulement aux définitions conceptuelles. L'organisation des passions, leur orchestration vise la mise en relation et la recherche de la complémentarité par attraction convergente et divergente et est l'élément central que développe l'imaginaire utopique de Fourier. Pour lui, sans une image claire de la société harmonienne organisée, l'essor des passions est

impossible, tout comme la critique de la civilisation d'ailleurs. L'impulsion que libèrent les passions ne peut être emmagasinée ou stockée, elle doit être dépensée immédiatement sous menace de se perdre ou de se corrompre par l'effet de la répression. Se pose alors la question : comment organiser socialement cette énergie vive sans lui faire perdre la vitalité qui lui est propre?

Une première piste de réponse se trouve dans l'obsession que Fourier avait pour la constitution de groupes passionnels afin de fédérer les passions et donc, concrètement, de fédérer des personnes et des communautés suivant des critères fondés sur la complémentarité des penchants et des préférences. Des groupes d'intérêts, de passions et de goûts peuvent bien entendu se former spontanément, Fourier allant même jusqu'à donner « le nom de groupe à une assemblée quelconque, même à une troupe de badauds réunis par ennui, sans passion, sans but »<sup>385</sup>; le groupe peut alors être composé de « véritables esprits vides, [de] gens occupés à tuer le temps, à attendre des nouvelles. »<sup>386</sup> Il y a une existence immédiate des groupes, mais lorsqu'ils sont formés par le hasard, ils ne peuvent développer les accords « omnimodes » nécessaires à la réalisation de l'harmonie et le plus souvent en viennent à se dissoudre rapidement.

De même, il y a les groupes viciés qui, regroupant des personnes aux goûts qui ne s'accordent pas, n'ont que l'apparence de la sociabilité puisque ceux qui les composent « sont discordants sur la fonction qui les occupe. »<sup>387</sup> Suivant Fourier, le groupe harmonien est très différent de cette réalité avariée qu'offre la civilisation. Il est la réalisation de la régulation passionnelle permettant à tout individu de se lier par identité d'intérêts et de goûts

---

<sup>385</sup> FOURIER, Charles, *Le nouveau monde industriel et sociétaire*, op. cit., p. 97.

<sup>386</sup> *Idem.*

<sup>387</sup> *Idem.*

et non par le hasard ou la coercition. Par exemple, les amoureux des fleurs pourront se regrouper tout en se subdivisant selon leurs préférences de tâches ou de type de plantes; les passionnés de boulangerie feront de même tout comme ceux qui sont ravis à l'idée de préparer des soupes. La formation de ces groupes est une étape importante de l'harmonie, elle crée le régime parcellaire<sup>388</sup> qui est, après la découverte des passions radicales, le premier jalon vers la constitution de l'équilibre général. Le groupe occupe en ce sens une place centrale dans la théorie de l'attraction passionnelle et

« s'oppose à la conception du système fonctionnel – dans lequel les individus sont étudiés à partir de leurs comportements sur la base des positions qu'ils détiennent dans le cadre de la division du travail ou de la répartition des pouvoirs [...]. »<sup>389</sup>

Le groupe est le lieu de coexistence du passionnel et du fonctionnel, il est la première maille dans le filet tissé serré des séries d'harmonie et, par la fusion des passions et des fonctions qu'il opère, il constitue une première définition des rôles et des sous-rôles qui permet de se projeter au cœur du mécanisme social de distribution harmonien. Le groupe parcellaire est la concrétisation de la recherche d'un premier lien, d'un ciment sensuel fondamental qui, en lui-même, est encore morcelé, mais rend envisageable les accords futurs. Le groupe apparaît ainsi être l'unité de base de la vie sociale; les passions menant à sa création en sont la raison d'être. À l'intérieur du groupe peuvent s'exprimer la coopération et un certain niveau de compétition, mais c'est la participation à plusieurs groupes qui permet d'éviter la routine tout en laissant aux trois passions distributives –composite, cabaliste, papillonne– le soin d'opérer leur effet de ralliement.

La participation aux groupes n'est pas destinée à être uniforme. Tandis que certains participeront à un groupe en mode majeur (soit que pour eux cette participation est

---

<sup>388</sup> *Ibid*, p. 100.

<sup>389</sup> TACUSSEL, Patrick (2000), *op. cit.*, p. 162.

fondamentale pour leur équilibre passionnel propre), d'autres le feront en mode mineur en fonction du degré d'enthousiasme qu'ils ont pour l'activité dont il est question. Le plaisir dans l'essor passionnel commande de reconnaître que tous, même s'ils partagent un intérêt commun, ne s'y dédieront pas avec le même niveau d'intensité. Ce cadre offre une forme de socialisation qui « dépend donc de la formation des groupes ou ligues passionnées. »<sup>390</sup> Un groupe comme celui des fleuristes par exemple, en viendra à se subdiviser en une quantité infinie de sous-groupes qui, chacun de leur côté, sont autant d'occasions de sociabilité, d'accords nouveaux, d'accroissement des plaisirs et, en définitive, d'essor passionné. Dans un tel groupe, et dans l'ensemble de ses subdivisions, pourront alors se développer autant de ralliements que possible; ceux-ci pourront être de nature sensitive (sous-groupe selon l'appréciation et les préférences des couleurs des fleurs ou encore selon leurs parfums), affective (sous-groupe fondé sur l'amitié, l'amour, etc.) ou distributive (sous-groupe basé sur la rivalité, le dévouement ou encore la rotation des tâches). L'idée est simple, il faut former des groupes et faire en sorte que ceux-ci, qui ne seront ni exclusifs ni fermés, transforment les rapports sociaux. La participation de tous à plusieurs groupes, les interrelations ainsi engendrées, sont, en définitive, les meilleures garanties pour Fourier de voir se constituer des liens de réciprocité dans lesquels chacun associera son meilleur intérêt à celui de la société. Les groupes sont en fait des plateformes de ralliement, des prétextes pour réfléchir à ce qui lie chacun aux autres membres de la société; la multiplicité des groupes offre une table de possibilités, un clavier sur lequel inscrire la diversité des passions et donc être en mesure de voir à leur agencement.

« Telle est la subtilité merveilleuse de la taxinomie fouriériste : ce qu'elle assure à chaque fantaisie, à chaque être, à chaque chose, ce n'est pas une place, c'est un

---

<sup>390</sup> FOURIER, Charles, « Théorie de l'unité universelle », dans *Œuvres complètes, op. cit.*, tome 4, p. 339.

déplacement, un axe de glissement, une possibilité d'engrener, d'entrer dans le Tourbillon sans fin du Mouvement social [...]. Car l'obsession du lien, du lié chez Fourier, bref ce qu'il nomme la "vertu", n'est pas le souci de tenir en main toute la société (de la fixer, de l'attacher), mais d'en parcourir successivement chaque périphérie, de faire résonner les unes avec les autres les moindres nuances du "grand clavier de l'âme intégral" [...]. La classification fouriériste catalogue donc, mais pour mieux déranger, ne distingue tout que pour mieux tout emmêler avec une force inouïe, ne raffine à l'extrême que pour accroître la violence des passions. »<sup>391</sup>

Dans ce catalogue, chaque passion doit parvenir à se situer dans un horizon d'attraction afin de maximiser, de par sa situation, les liens. Quel que soit l'importance d'un groupe passionnel, qu'il soit constitué autour d'une passion marginale, étrange ou rebutante selon l'avis majoritaire, il doit agir comme attracteur et former des groupes autour de lui<sup>392</sup>. Ce sont les goûts qui, en jouant des extrêmes, ouvrent des voies de liaison entre différents groupes qui *a priori* n'ont pas grand-chose en commun. Les goûts, minoritaires et marginaux sont, pour Fourier, « les pièces de transition en toutes relations »<sup>393</sup>. En effet, dans les logiques de ralliement si chères à Fourier, ces manies marginales sont centrales : si tout le monde n'avait que des passions régulières et globalement partagées, le conformisme tant décrié de l'ordre civilisé ne manquerait pas de se reconstituer, viciant ainsi l'harmonie. Aussi, les passions marginales combattues par la morale ne sont, pour Fourier, que l'expression de penchants qui, bien qu'apparemment nocifs, peuvent être dirigés vers de sains développements. La civilisation les combat parce qu'elle ne sait quoi en faire; l'harmonie, quant à elle, veut en mobiliser l'énergie au profit non pas de la destruction –la destruction qui ne peut être que le résultat d'une passion comprimée et réprimée qui trouve, tout à coup, à s'exprimer dans un élan de violence « émancipatrice »–, mais au profit de la création de nouveaux accords.

<sup>391</sup> BRUCKNER, Pascal, *op. cit.*, p. 43.

<sup>392</sup> FOURIER, Charles, « Théorie de l'unité universelle », dans *Œuvres complètes, op. cit.*, tome 5, p. 345.

<sup>393</sup> *Ibid*, p. 332.

Aussi la supériorité morale de l'harmonie sur la civilisation consiste-t-elle, si l'on peut dire, à prendre en considération l'irréductibilité des passions, de toutes les passions et non seulement de celles qui s'intègrent le plus aisément à l'ordre social. Ce que Fourier nomme les manies ou les passions secondaires sont en fait innombrables<sup>394</sup> et il est tout bonnement impossible de chercher à les contrôler toutes avec le seul renfort de la coercition et du refoulement. Les genres extrêmes, ou ceux que Fourier qualifie d'ambigus, forment le tissu qui permet que des transitions s'opèrent, que certains individus passent d'un groupe à un autre ou que des groupes se restructurent en raison des modifications d'équilibre que produisent les passions marginales. Ces manies, qui interviennent « partout en ressort du concert général »<sup>395</sup>, sont en quelque sorte l'incarnation de l'humanité passionnelle telle que Fourier la conçoit une fois que la société harmonienne sera instituée, une humanité qui « existe comme transition entre l'intérieur et l'extérieur, l'esprit et le corps, et [qui] se transforme continuellement, mêlant le trivial et le sublime [...]. »<sup>396</sup> Avec Fourier, nous sommes de plain-pied dans un tourbillon passionnel qui déroute par sa nouveauté et la radicalité de son ambition :

« Tant de sensualité ne cadre guère avec les vues de la morale civilisée : c'est pourtant sur les raffinements sensuels poussés à l'infini et adaptés hygiéniquement à tous les tempéraments, que repose l'art d'atteindre au but désiré par la morale, "transformer le genre humain tout entier en une famille de frères, et l'élever à l'unité universelle". On n'y parvient que par l'emploi des accords infinitésimaux en industrie et en plaisir, choses intimement liées; car si l'on sait donner aux poulets et aux œufs 3,000 saveurs différentes, il faut bien donner aux hommes 3,000 fantaisies en ce genre, pour apprécier et encourager les variantes industrielles de chaque groupe de travailleurs, dont les peines deviendraient illusoires si chacun, selon le vœu de la philosophie, mangeait indifféremment et sans appréciation minutieuse, les objets qu'on lui présente. »<sup>397</sup>

<sup>394</sup> MANUEL, Frank E. et MANUEL, Fritzie P., *op. cit.*, p. 664.

<sup>395</sup> FOURIER, Charles, « Théorie de l'unité universelle », dans *Œuvres complètes, op. cit.*, tome 5, p. 328.

<sup>396</sup> DEBOUT, Simone (1998), *op. cit.*, p. 158.

<sup>397</sup> FOURIER, Charles, « Théorie de l'unité universelle », dans *Œuvres complètes, op. cit.*, tome 5, p. 340-341.

Autant dans le développement des passions que dans celui des goûts, il faut donc savoir utiliser le matériel que sont les pulsions et les préférences de chacun.

En définitive, les groupes sont les unités fondamentales de ralliement de la société harmonieuse. C'est en inscrivant les sociétaires dans le nombre de groupes adéquats et en parvenant ainsi à maximiser les différentes possibilités d'alliances entre passions dominantes et passions secondaires, passions partagées et passions marginales, que la constitution d'une société « à la hauteur de nos désirs » devient envisageable. Les groupes devront remplir trois conditions pour respecter les exigences que leur donne Fourier : constituer une « association spontanée [au sens de conforme à la pulsion initiale menant à la constitution du groupe] sans lien obligé et sans autre engagement que celui de la bienséance »; être le mode d'organisation d'une « passion ardente et aveugle pour une fonction d'industrie ou de plaisir commune à tous les sectaires »; et exiger un « dévouement sans bornes aux intérêts du groupe [...] ». <sup>398</sup> Le groupe est l'outil privilégié par Fourier et est l'unité de base à partir de laquelle il est possible de construire. Reste maintenant à relier les groupes séparés et différends dans une série sociale globale.

### 3.2.4 Dialectique sérielle

Le grand défi pour Fourier, une fois sa découverte affirmée, consiste à systématiser l'harmonie pour lui donner l'allure d'une loi. Le principe de l'attraction passionnée procède chez Fourier d'une systématisation qu'il élève au titre de révélation : l'attraction est la loi de la destinée sociale des humains et il incombait au penseur audacieux, Fourier en l'occurrence, de lui donner la forme la plus propice à son accomplissement. L'attraction veut que les corps, la matière, soient tenus ensemble par une force qui à la fois les regroupe et

---

<sup>398</sup> FOURIER, Charles, « Théorie de l'unité universelle », dans *Œuvres complètes, op. cit.*, tome 4, p. 351.

maintient une certaine distance entre eux.<sup>399</sup> Les groupes, une fois composés, sont incapables par eux-mêmes de former les liens nécessaires à l'essor passionnel faramineux que promet Fourier. Les êtres humains, à titre d'êtres passionnels, ne doivent pas uniquement se grouper avec leurs semblables : ils doivent aussi former des séries passionnelles, soit des séries dans lesquelles les groupes sont liés suivant les multiples accords possibles qui peuvent faire se rencontrer, par exemple, les groupes de fleuristes avec ceux des apiculteurs, des agronomes ou des botanistes. Concrètement, « [une] série passionnelle est une ligue, une affiliation de diverses petites corporations ou groupes, dont chacun exerce quelque espèce d'une passion qui devient passion de genre pour la série entière. »<sup>400</sup>

Le projet de Fourier est en ce sens une proposition de refondation de la division du travail afin qu'elle prenne pour base non pas la valorisation du capital, mais bien l'exploration de la sensibilité. Pour reprendre l'exemple des fleuristes, deux types de séries sont produits en partant de l'analyse de la passion pour l'entretien et la culture des fleurs. D'abord il y a les séries « intérieures » de sous-groupes, les séries des sociétaires passionnés par la culture des diverses catégories de fleurs; mais il y a aussi les séries « extérieures » entre les différents groupes qui, d'une manière ou d'une autre, devront être mis à contribution afin de mener à bien la passion principale –ici la culture des fleurs. La création de séries, comme mode de régulation politique de la vie harmonienne et de réalisation de l'essor passionnel ne concerne donc jamais les individus pris isolément, mais bien les groupes<sup>401</sup>. Si les douze passions radicales sont les matières premières de l'harmonie et que les groupes en sont les éléments fondamentaux, il faut dire alors que la série occupe dans ce

---

<sup>399</sup> L'attraction comme vision de l'association chez Fourier sera étudiée plus en détail à la fin de ce chapitre.

<sup>400</sup> FOURIER, Charles, « Théorie de l'unité universelle », dans *Œuvres complètes, op. cit.*, tome 3, p. 20.

<sup>401</sup> *Ibid*, p. 21.

portrait le rôle d'élément structurant permettant le développement du penchant sociétaire à l'enrichissement et à la diversification des désirs; la série « n'est autre que l'art de raffiner, varier, intriguer les plaisirs [...]. »<sup>402</sup>

Fourier pense la série comme moyen de liaison, de réalisation des accords entre les passions et donc, comme un faisceau par lequel converge l'énergie passionnelle. Il fonde le mode d'organisation des passions en se basant sur le caractère transitoire des séries elles-mêmes, chaque série n'étant que le mode d'organisation momentanée de groupes appelés à renouveler sans cesse leurs rencontres afin d'approfondir leur passion respective. La série est donc transitoire parce que la collaboration de certains groupes entre eux peut se redéfinir au gré de l'évolution des passions. Elle est transitoire également parce que la mise en ordre des groupes, qui correspond à une structuration précise du social, doit constamment être réaménagée afin de correspondre aux mille et une configurations possibles des désirs individuels. Ce caractère transitoire vient du fait que la série doit voir à l'association des extrêmes<sup>403</sup> afin de favoriser le brassage des caractères et ainsi éviter que les groupes ne se figent. Il s'agit alors pour Fourier de donner une idée élargie de ce que sera la vie en harmonie, à quel concert de passions il est possible de s'attendre au moment de « l'irrésistible » contagion que provoquera la création d'une première phalange d'essai<sup>404</sup>. La série, comme communauté qui englobe l'existence individuelle et celle des groupes, est une construction de la totalité sociale en correspondance avec l'éventail des passions présentes dans la société. À titre de proposition de régulation, la série permet de repérer les passions,

---

<sup>402</sup> *Ibid*, p. 26.

<sup>403</sup> *Ibid*, p. 161.

<sup>404</sup> Lire à ce sujet la section 2 comprise dans *Le nouveau monde industriel et sociétaire*, dans FOURIER, Charles, *Le nouveau monde industriel et sociétaire*, *op. cit.*, p. 143-210.

elle est la boussole principale de l'attraction<sup>405</sup>, et ainsi optimise le lien entre le talent et l'activité concrète de chacun. La recherche de composition, qui n'est pas autre chose que la réalisation de la treizième passion d'unité, se doit de passer par la formation de séries afin de fournir aux sociétaires des plans d'accords aux multiples points d'ancrage : il s'agit de permettre les liaisons entre groupes et sous-groupes, entre passions ardentes et secondaires, entre passions marginales et majoritaires, tout en trouvant des agencements de groupes qui rendent possible, au niveau de chaque individu, la multiplication des occasions journalières de voir s'accomplir non pas une seule passion, mais tout un bouquet passionnel. C'est en sériant, en formant « des séries de groupes libres »<sup>406</sup>, que peut se réaliser

« l'hypothèse d'une configuration sérielle dans la vie quotidienne, accordant les êtres et les choses, l'espace et le temps, les pratiques et le symbolisme du vécu à partir des virtualités de l'âme humaine, de la distribution des douze passions primitives, qui fonde une approche de l'existence collective et des destinées sur une base rationnelle et sociologique. »<sup>407</sup>

Ce mode de configuration qui part de la base de la vie, qui s'intéresse à cette base et l'élève au statut de réalité de la vie en communauté, est le fruit d'une compréhension de la société comme espace de liaison; c'est en partant des relations présentes dans la société qu'il est possible de connaître cette société et, *a fortiori*, de proposer les réformes devant être apportées afin de la rendre conforme aux passions. Le fait de sérier les groupes passionnels est pour Fourier le moyen d'en arriver à un idéal concret, de lui donner forme et d'ainsi substituer au paradigme de l'individualisme morcelé celui « du citoyen, de la généralité de ses passions, au sein d'un impératif collectif, celui du monde empirique qui sauve la personne dans le triomphe de la communauté concrète. »<sup>408</sup> Vivre dans un monde qui,

---

<sup>405</sup> *Ibid*, p. 76.

<sup>406</sup> *Ibid*, p. 284.

<sup>407</sup> TACUSSEL, Patrick (2007), *op. cit.*, p. 17.

<sup>408</sup> *Ibid*, p. 20.

empiriquement, est construit non pas pour endiguer ou diriger le trop-plein des passions, mais bien pour s'élever à leur hauteur, c'est pour Fourier vivre dans une communauté concrète conçue en opposition aux soi-disant vérités de son époque.

Au niveau individuel, le recours à la série permet à Fourier de mettre à profit les différences de tempérament de chacun. Si tout le monde possède bel et bien les douze passions radicales, personne ne les possède à l'identique, ce qui fait que tous « diffèrent entre eux par les proportions et répartitions relatives de chacune de ces passions. »<sup>409</sup> C'est cette différence qui rend possibles les combinaisons, assurant l'hétérogénéité des groupes. Leur mise en série peut dès lors provoquer des effets de ressorts insoupçonnés et déboucher sur une multiplication d'accords. Cette logique de calcul, la volonté de diviser la population en groupes et sous-groupes afin, par la suite, d'être à même de chercher les combinaisons permettant la multiplication des occasions de plaisir relève de la nature même de ce que Fourier comprend par le concept de série. Encore ici, il faut insister : ce que Fourier propose de sérier, ce ne sont pas les différentes fonctions sociales. Son point de départ n'est d'aucune manière le monde présent –non en raison d'un refus du réel, mais bien parce qu'il voit dans le présent une version tronquée de la réalité– avec les fonctions et les tâches qui y sont associées. Fourier s'appuie directement sur les passions et souhaite trouver le moyen d'organiser leur développement. La mise en série n'est donc pas le signe d'une perspective fonctionnaliste chez Fourier, une autre manière de parler des capacités à la manière d'un Guizot; elle est plutôt le refus catégorique d'une telle approche. Ce que permet la série, c'est de tracer non pas la distribution des fonctions, mais la courbe de probabilité des moyens de faire se réaliser les passions. Cette courbe ne peut, par définition, se fixer durablement; elle

---

<sup>409</sup> DEBOUT, Simone (1998), *op. cit.*, p. 142.

doit rester passagère afin de pouvoir se reconfigurer selon le dynamisme ascendant ou descendant des groupes qui y sont adjoints.

Le calcul multiplicateur, qui est logé au cœur de l'idée sérielle chez Fourier, est un véritable « opérateur de pluriel, une promesse d'accroissement des potentialités »<sup>410</sup>, qui ouvre le monde non seulement aux forces qu'il contient, mais qui constituent sa vérité une fois écarté le fatras moral des civilisés. Cette ouverture, et c'est là un point essentiel, permet d'opérer la mutation sociétale : il s'agit non seulement de faire un saut quantitatif –voir à la réalisation et au contentement d'un plus grand nombre de passions–, mais surtout d'effectuer un saut qualitatif dans la réalité des passions et de leur satisfaction. Pour Fourier, c'est en fait un saut vers une nouvelle époque du genre humain qu'instaurent les séries passionnées. Les séries sont le mécanisme de ce que Fourier identifie comme la huitième période historique, celle de l'harmonie<sup>411</sup>. Leur découverte, qui est préalable à la réalisation, sert de catalyseur de transition. Toute l'histoire de l'humanité, dans l'esprit de Fourier, tient dans un rapport d'éloignement-rapprochement d'avec la constitution sérielle qu'il conçoit comme point de référence absolue d'une vie conforme à la vérité. Ainsi, si la civilisation –la sixième période– se trouve dans un état d'extrême éloignement d'avec une organisation passionnelle viable, elle est aussi le moment de l'histoire dans lequel les éléments d'une (re)découverte des lois de la série s'avère possible et, d'une certaine manière, elle est un jalon indispensable à la réalisation de l'harmonie. Le mécanisme sériel, comme loi de l'humanité socialisée au sens où il définit la loi à partir de laquelle l'histoire des sociétés humaines peut être jugée, est également loi de projection, d'anticipation et de promesse : la série isolée est sans effet et seule l'harmonie, la période historique où l'humanité s'organisera en vue de permettre

---

<sup>410</sup> BRUCKNER, Pascal, *op. cit.*, p. 42.

<sup>411</sup> Voir à ce sujet l'avant-propos de *Nouveau monde industriel et sociétale*, notamment les pages 28-30.

l'essor maximal des passions, pourra voir à l'édification d'un ordre combiné où chaque série rencontre son contraire et ainsi s'élève au niveau des compositions passionnelles complexes. En harmonie, au moment du passage à cette nouvelle ère d'engrenages et d'agencements encore inédits, c'est par l'effet de composition que la matière passionnelle fondamentale pourra être ordonnée et par le fait même transformée pour ainsi s'élever à un niveau de plaisir inaccessible aujourd'hui :

« C'est le secret qu'on va découvrir dans l'étude des passions, opérant par Séries contrastées, rivalisées, engrenées. Ce procédé offre des moyens d'absorption subite ou graduée, dans tous les cas où il y a conflit de passion. Et si on ajoute à cet avantage celui de décupler le revenu, ces perspectives ne suffiront-elles pas à soutenir le courage dans quelques études un peu ardues, comme la gamme des accords puissanciers? »<sup>412</sup>

Il est possible dès lors de constater les effets dialectiques que porte en elle la loi sérielle. Elle est loi de l'histoire, des mutations historiques et du passage d'une société à l'autre; elle est la loi des passions qui sont ordonnées et graduées suivant le fil de leurs liaisons sociales; et elle est la loi de métamorphose du mal civilisé en bien sociétaire<sup>413</sup>. La loi sérielle ouvre une nouvelle ère de « miracles composés ou dualisés »<sup>414</sup>, une ère dans laquelle, par la médiation des groupes et des séries, les passions individuelles et collectives seront constamment modifiées, mises sur de nouveaux plans de réalisation et d'actualisation; elles seront déplacées hors d'elles-mêmes, placées au loin des réalisations simples.

« La *sociologie figurative*, telle que nous l'entendons, a pour but d'apprécier la médiation qui s'effectue historiquement entre ces schèmes (forme, modèle, formalisation) et des contenus culturels, des types de sensibilités dynamisés ou agissant dans l'expérience sociale. La série de Fourier est l'une de ces médiations, une figure objective du lien intersubjectif entre les membres d'une communauté. L'analyse sérielle fait partie intégrante de la sociologie figurative dès lors que nous examinons l'aspect morphogénétique et dynamique des passions et désirs

<sup>412</sup> FOURIER, Charles, « Théorie de l'unité universelle », dans *Œuvres complètes, op. cit.*, tome 4, p. 354.

<sup>413</sup> *Ibid*, p. 535.

<sup>414</sup> *Ibid*, p. 403.

collectifs, et les sédimentations imaginaires qui précèdent, accompagnent (ou résultent de) leur action. »<sup>415</sup>

La série consiste alors pour Fourier à la fois en une mise à jour d'une puissance des liens passionnels qui donnent consistance et profondeur aux rapports sociaux et à une forme d'attention apportée à notre capacité de travailler la matière constituant notre espace symbolique. Elle est ce lieu par lequel émerge « un espace vivant de symboles »<sup>416</sup>, de codes et de formes; elle est le social en acte dont l'activité vraie ne peut advenir qu'à mille lieues des définitions mornes qu'en donnent les institutions de pouvoir répressif. Si cette activité vraie se doit d'être modelée politiquement, elle ne peut être captée ou produite par la domination simplement parce qu'elle se dérobe à l'expérience fausse de la saturation<sup>417</sup>. Il n'existe pas, dans la série, de moment où le compte est complet, il ne suffit jamais de maintenir les choses en état pour assurer l'écoulement paisible du temps. La série n'est pas affaire de mécompte, mais de compte incomplet. La poésie mathématique de Fourier a ceci de grandiose que chaque calcul ouvre une nouvelle équation à résoudre, elle pousse toujours plus loin et pointe vers d'incessants dépassements. Organiser la société en ordre de séries passionnelles serait donc l'abandon définitif des moyens de la domination au profit d'un procès continu se donnant comme objectif d'agir consciemment afin que l'ordre social soit à la fois l'incubateur et le reflet des passions.

### 3.3 L'activité comme nouveau lien

L'essor passionnel repose sur l'idée fort simple qu'il soit possible de structurer politiquement la vie sociale selon une visée de maximisation du développement des passions individuelles et collectives. Cette idée a donné lieu à plusieurs tentatives d'expérimentations,

<sup>415</sup> TACUSSEL, Patrick (2007), *op. cit.*, p. 16.

<sup>416</sup> DEBOUT, Simone (1998), *op. cit.*, p. 246.

<sup>417</sup> BRUCKNER, Pascal, *op. cit.*, p. 49.

généralement à la déception des fouriéristes les ayant tentées. Sans retracer le parcours souvent pathétique des expériences d'applications organisées par les disciples de l'école sociétaire<sup>418</sup> ou encore les différents plans de fondation de la « phalange d'essai » que Fourier mit un grand soin à mettre sur papier, attardons-nous sur ce qui a toujours constitué le cœur du projet fouriériste : l'organisation de la production et de la consommation suivant la diversification des activités. L'activité pour Fourier est ce moment, ce lieu, dans lequel et par lequel les passions se révèlent en s'extériorisant; elles sortent de leur état de latence, où elles ne sont que potentialités, pour se réaliser dans l'espace politico-social qu'est « l'activité ». Avec l'activité, nous sommes directement dans une recherche du substrat qui nous intéresse au monde, qui, à la manière d'Arendt, se trouve « entre les gens et par conséquent peut les rapprocher et les lier. »<sup>419</sup> Nous sommes dans l'univers de « l'entre-deux », dans « l'activité liante » qui, pour Fourier, est la caisse de résonance dans laquelle l'essor passionnel peut jeter les bases d'une fondation nouvelle en abandonnant les méthodes du refoulement et les prescriptions d'engorgement.

La notion d'activité est centrale, d'autant qu'elle permet d'éclairer une triple contribution de Fourier à la pensée contemporaine de la liberté politique : l'idée voulant qu'il faut rendre le travail attrayant, qu'il faut surmonter l'opposition entre temps concret et temps abstrait et que c'est l'activité librement choisie qui est condition du renouvellement passionnel.

---

<sup>418</sup> Lire au sujet des tentatives concrètes de réalisation : CORDILLOT, Michel, *Utopistes et exilés du Nouveau Monde : Des Français aux États-Unis de 1848 à la Commune*, Paris, Vendémiaire, 2013, 379 pages; CORDILLOT, Michel, « L'utopie en Amérique, Réunion (Texas) », dans RIOT-SACEY, Michèle (2001), *op. cit.*, p. 225-242; PARIS, Robert, « La fortune de Fourier en Amérique Latine », dans *Autogestion et socialisme*, *op. cit.*, p. 81-101; DESMARS, Bernard, *Militants de l'utopie? Les fouriéristes dans la seconde moitié du 19<sup>e</sup> siècle*, Paris, Les presses du réel, 2010, 432 pages.

<sup>419</sup> ARENDT, Hannah, *Condition de l'homme moderne*, Paris, Calmann-Lévy, 1983, p. 240.

### 3.3.1 Rendre le travail attrayant

Fourier n'a pas pensé l'essor passionnel en des termes abstraits. Il a bien sûr appuyé son travail de conceptualisation sur un certain lyrisme en plus d'accompagner son œuvre de mille et une promesses pour mieux, selon lui, susciter l'intérêt à l'endroit de sa découverte et éveiller les consciences qu'il jugeait endormies de ses contemporains. Ce lyrisme, les grandioses envolées de Fourier où il prédit la constitution d'armées harmoniennes allant de par le monde pour réaliser de grands travaux et pour se laisser prendre au jeu de compétitions amicales, a servi tout autant à discréditer l'auteur qu'à assurer sa renommée; cependant, y voir le fond de la contribution de Fourier relève de l'erreur selon moi. Quand il promet le triplement ou le quadruplement des revenus nationaux en harmonie, Fourier parle toujours en fait de son dessein d'organisation de l'activité humaine en vue de l'essor de la vie passionnelle. Ce qui est visé, en continuité avec l'idée de renversement de la civilisation, c'est de rendre le travail attrayant, de mettre fin à la condamnation du travail et à son association à la souffrance. Fourier l'utopiste est en fait un penseur des enjeux liés à l'application d'une vérité toute matérielle, à savoir la réalité du tissu passionnel qui, une fois bien organisé, peut rendre possible un niveau d'abondance préalablement hors d'atteinte. Une fois le principe de l'essor passionnel annoncé, le plus grand malheur serait de rester prisonniers de la civilisation, perpétuant le gouffre entre les passions et les moyens d'en jouir<sup>420</sup>.

Rendre le travail attrayant, c'est se donner les moyens d'une jouissance adéquate et faire en sorte d'attirer au travail sans contraindre. Il faut faire du travail, des multiples formes

---

<sup>420</sup> FOURIER, Charles, « Théorie des quatre mouvements et des destinées générales : prospectus et annonce de la découverte », dans *Œuvres complètes*, tome 1, *op. cit.*, p. 137-138.

que peut prendre l'activité productive, un plaisir. Le travail ne doit plus être une obligation vers laquelle l'individu est poussé par la misère, la recherche du profit ou par le commandement d'une classe dominante; il doit au contraire s'inscrire dans un ordre social « qui assure aux industriels assez de bien-être pour qu'ils préfèrent constamment et passionnément leurs travaux à l'état d'inertie et de brigandage auquel ils aspirent aujourd'hui. »<sup>421</sup> Cela dénote une double préoccupation. Il faut bien évidemment assurer le minimum de confort matériel à chacun, ce que l'état de la production permettrait si ce n'était des fautes de combinaisons qui contribuent au fait que certains puissent vivre richement en ayant la pauvreté comme voisine. Assurer le minimum, c'est donner à tout le monde la chance de vivre dignement et de s'intéresser au travail sous un autre angle que celui de la survie. Simultanément, à cette attention pour les plus pauvres apparaît un second aspect, à savoir que le travail ne doit pas être uniquement ce qui permet la survie matérielle, mais doit être ce par quoi se nouent les relations passionnelles des sociétaires. Ce que Fourier constate, c'est l'existence d'une forme de travail que l'on peut qualifier d'aliéné. Il n'utilise pas lui-même ce terme tout comme il ne le théorise pas d'abord comme soumission au fétiche de la marchandise. Ce que je désigne comme travail aliéné correspond, chez Fourier, aux formes d'inscription dans l'activité productive qui existe à son époque : soit la survie, soit la quête de profit. Il décèle dans ces deux motivations l'expression d'un désir passionnel qui s'organise sans visée d'équilibre, instaurant du coup un état qui est, toujours selon Fourier, déliaison, donc perte<sup>422</sup>. L'appauvrissement vécu dans et par le travail aliéné ne tient pas tant

---

<sup>421</sup> *Ibid*, p. 412.

<sup>422</sup> Il faut ici indiquer l'importance de l'analyse effectuée par Franck Fischbach au sujet de l'aliénation chez Marx, qui nous permet de la ressaisir non pas comme perte de soi dans le monde, mais comme perte du monde. Il me semble pertinent de relever comment Fourier a développé une perspective critique similaire. « Une "perte du monde" : voilà ce qui me paraît être le sens profond et authentique du concept d'aliénation, et le sens que ce concept peut encore avoir pour nous aujourd'hui. De même qu'on pense couramment que le

à ce que l'on se coupe de soi-même ou à ce que l'on subit un affaiblissement de son individualité, mais consiste plutôt dans le fait d'être privé du lien social. Le travail aliéné pour Fourier, c'est ce travail qui certes sépare l'individu du produit de son travail et établit une distinction entre son activité journalière et ses passions; mais il est surtout le travail qui bloque, pire, qui nie même la possibilité de la création de liens passionnels diversifiés. C'est le travail comme mode d'objectivation des passions humaines qui se voit ainsi nié par la prédominance de certaines passions sur l'ensemble de la production.

Un signe visible de cette aliénation se trouve certainement, toujours pour Fourier, dans l'organisation des temps libres, dans l'existence même d'une représentation d'un temps qui est conçu comme libre parce qu'éloigné du travail, et qui donc se construit en opposition à un temps considéré comme temps de souffrance et d'abandon durant lequel on mime les gestes de l'activité véritable sans pourtant parvenir à réaliser quoi que ce soit. On se donne du temps libre, on y développe nos passe-temps et ce que l'on considère être véritablement important pour nous, mais tout ceci n'est pourtant que réalité marginale dans des existences qui, pour parvenir à réaliser des fragments de passions, doivent s'investir dans un travail indissociable de l'expérience de la déliaison. Vaincre l'aliénation, dans l'optique que développe Fourier, c'est dès lors établir concrètement l'unité du travail et du plaisir afin de redonner à l'activité sa fonction de fondation. Pour y arriver, Fourier indique clairement, et cela en opposition avec un certain Marx, que l'industrialisation et sa tendance à la

---

fait marquant de la modernité est la fin de la croyance dans un *autre* monde, alors que c'est en réalité la perte de la croyance dans ce *monde-ci*, de même on pense habituellement que l'aliénation, c'est la perte de soi dans le monde, alors qu'elle est en réalité et bien plus profondément la perte du monde lui-même. Non pas perdre le soi dans le monde, ou se perdre soi-même dans le monde, mais ne plus avoir de monde à soi : tel serait le fait primitif de l'aliénation. Non pas être dépossédé de soi et se trouver dans le monde comme un étranger à soi (en y existant par exemple sur le mode d'être d'un étant réifié et chosifié), mais être dépossédé du monde même et ne plus pouvoir le voir autrement que comme un monde étranger qui ne peut plus être le sien, auquel on ne peut plus croire ni adhérer d'une quelconque manière. » FISCHBACH, Franck, *Sans objet : Capitalisme, subjectivité, aliénation*, Paris, Vrin, 2009, p. 7-8.

spécialisation abrutissante ne peuvent servir de modèle<sup>423</sup>; il faudrait plutôt chercher à multiplier les occupations de rendre le travail semblable au cadran des passions pour ainsi redonner sens à l'activité humaine.

C'est là la signification du travail attrayant<sup>424</sup>, ce travail qui attire à lui par la promesse d'y trouver le meilleur garant de l'essor des passions. Sept conditions doivent être remplies afin de rendre l'industrie sociétaire attrayante et ainsi faire en sorte que les calculs de haute harmonie puissent trouver un cadre de réalisation :

- « 1) Que chaque travailleur soit associé, rétribué par dividende et non par salaire.
- 2) Que chaque homme, femme ou enfant, soit rétribué en proportion des trois facultés, *capital, travail, talent*.
- 3) Que les séances industrielles soient variées environ huit fois par jour, l'enthousiasme ne pouvant soutenir plus d'une heure et demie ou deux heures dans l'exercice d'une fonction agricole ou manufacturière.
- 4) Qu'elles soient exercées avec des compagnies d'amis spontanément réunis, intrigués et stimulés par des rivalités très-actives.
- 5) Que les ateliers et cultures présentent à l'ouvrier les appâts de l'élégance et de la propreté.
- 6) Que la division du travail soit portée au suprême degré, afin d'affecter chaque sexe et chaque âge aux fonctions qui lui sont convenables.
- 7) Que dans cette distribution chacun, homme, femme ou enfant, jouisse pleinement du droit au travail ou droit d'intervenir dans tous les temps à telle branche de travail qu'il lui conviendra de choisir, sauf à justifier de probité et aptitude. »<sup>425</sup>

Chaque sociétaire est vu par Fourier comme l'associé d'une entreprise commune visant l'organisation d'un phalanstère dont le but est de favoriser l'essor passionnel. Pour atteindre cet objectif, Fourier cherche alors à attirer au travail par divers moyens dont les sept

---

<sup>423</sup> Certains passages du *Capital* parlent d'eux-mêmes et indiquent en quoi Fourier, dans son rejet de l'industrialisation, a certainement eu une clairvoyance quant aux enjeux écologiques et à la crise du sens provoquée par le travail répétitif qui manqua, par moment faut-il préciser, au philosophe d'outre-Rhin. « Ce régime industriel de petits producteurs indépendants, travaillant à leur compte, présuppose le morcellement du sol et l'éparpillement des autres moyens de production. Comme il en exclut la concentration, il exclut aussi la coopération sur une grande échelle, la subdivision de la besogne dans l'atelier et aux champs, le machinisme, la domination savante de l'homme sur la nature, le libre développement des puissances sociales du travail, le concert et l'unité dans les fins, les moyens et les efforts de l'activité collective. Il n'est compatible qu'avec un état de la production et de la société étroitement borné. » MARX, Karl, *Le Capital* (livre 1, sections 5 à 8), Paris, Flammarion, 1985, p. 204.

<sup>424</sup> Il est à noter que la prochaine section de ce chapitre traitera plus directement de l'idée d'attraction chez Fourier, ce qui permettra de préciser la nature et la complexité du caractère attrayant du travail.

<sup>425</sup> FOURIER, Charles, « Théorie de l'unité universelle », dans *Œuvres complètes, op. cit.*, tome 3, p. 15.

conditions qui précèdent sont le reflet : il ne faut pas rétribuer par salaire (ce qui pour Fourier induit une forme d'homogénéisation de la rétribution), mais proportionnellement à l'apport de chacun (selon un calcul de dividende basé sur la contribution en capital, en travail ou en talent); il faut organiser de courtes séances afin de multiplier les rencontres, les liens d'amitié et les rivalités; il faut ordonner les lieux du travail selon des normes élevées d'élégance et de propreté afin de mettre fin à l'image rebutante de l'effort productif<sup>426</sup>; il faut attribuer à chacun des fonctions adéquates à son essor passionnel personnel, comme condition d'un essor collectif; et il faut que chaque branche d'industrie soit accessible à tous pour éviter la création de chasses gardées mortifères au plan de la mise en place de séries passionnelles. Ces sept conditions incarnent le cadre normatif nécessaire selon Fourier afin de jeter les bases d'une nouvelle division du travail basée sur le caractère multiforme de l'expérience passionnelle. Ces conditions se trouvent chapeautées, comme c'est souvent le cas avec Fourier, d'une huitième condition qui fait office de synthèse : « Enfin, que le peuple jouisse dans ce nouvel ordre, [d'une] garantie de bien-être, d'un minimum suffisant pour le temps présent et à venir, et que cette garantie le délivre de toute inquiétude pour lui et les siens. »<sup>427</sup>

Le travail attrayant, dans sa version minimaliste, parvient à extirper l'indigence, à prévenir les discordes malsaines et à garantir le minimum au peuple<sup>428</sup>; tandis que sa version maximaliste est, bien évidemment, de voir à l'essor des passions.

Surtout, il faut faire du travail un plaisir en ce sens qu'il doit être semblable à l'expression de ce qui est désiré par l'être humain. Pour cela, le travail attrayant doit en fait

---

<sup>426</sup> Il est à noter que cette idée de rendre les ateliers, et donc le travail, élégant et propre fut reprise à la fin du 19<sup>e</sup> siècle par William Morris dans son roman d'anticipation *Nouvelles de nulle part*. Voir : MORRIS, William, *Nouvelles de nulle part ou une ère de repos*, Paris, Aubier-Montaigne, 1957, 514 pages.

<sup>427</sup> *Ibid*, p. 15-16.

<sup>428</sup> *Ibid*, p. 16.

s'ordonner suivant la multiplication des activités, ce qui confère un rôle central à la passion papillonne qui prévoit de courtes séances pour chaque tâche. Fourier vise principalement à corriger un mal de la civilisation qui force ses travailleurs à s'abrutir de douze à quinze heures par jour « à une fonction insipide [et] sans aucune diversion »<sup>429</sup>. Ceci, en plus de bloquer toute possibilité de développement passionnel, participe à faire détester le travail plutôt qu'à l'apprécier. La passion papillonne se veut le reflet du goût de la variété, de l'antimonotonie que Fourier élève au rang de destinée générale de la société harmonienne. Si l'un des moyens de rendre le travail attrayant est qu'il soit conforme aux goûts et préférences de chacun, il faut organiser le travail en conséquence et donc que « les séances de séries [soient] fort courtes »<sup>430</sup> afin de se conformer au temps de l'enthousiasme. Il faut savoir répondre au besoin de variété en substituant au « labour de 12 heures, à peine interrompu par un triste et chétif dîné [sic], l'état sociétaire [qui] ne poussera jamais une séance de labour au-delà de 1 ½ ou 2h. au plus [...] »<sup>431</sup> Fourier entrevoit l'opportunité de faire du travail une marche de plaisir en plaisir, de lui donner ce rôle central d'être le moyen par lequel chacun peut participer à plusieurs groupes et profiter des plaisirs de maintes séries.

Il y a ce titre quelque chose chez Fourier qui relève de la sobriété voire de la simplicité. Malgré ses envolées et ses promesses qui passent souvent pour loufoques, il propose assez modestement, somme toute, de mettre fin à la coupure mortifère entre activités et passions en dépassant la division simple du travail. Pour arriver à ce dépassement, le moyen le plus sûr est d'organiser une journée type selon un parcours qui fait aller chacun d'un plaisir à un autre, qui permet que chacun profite de joies simples en alternance avec des

---

<sup>429</sup> FOURIER, Charles, « Théorie de l'unité universelle », dans *Œuvres complètes, op. cit.*, tome 4, p. 409.

<sup>430</sup> *Idem.*

<sup>431</sup> *Ibid*, p. 410.

joies composées<sup>432</sup> –des joies qui font appel à plus d'une passion. Fourier voit dans ce principe d'alternance, de séances courtes, la raison de la gaieté des Harmoniens : c'est par la fréquente variation de ce que nous faisons qu'il est possible de rester passionné par tout ce que l'on fait et ainsi éviter le supplice qu'est la vie répétitive<sup>433</sup>. Il s'agit de se laisser charmer par l'engrenage des séries passionnément choisies tout en organisant les conditions pour que le charme perdure. En harmonie, c'est par la variété que la vie sociale évite la sclérose, les sociétaires étant « lancés vers tous les liens qu'ils sont capables de nouer et le devenir de chacun [s'appuyant] sur le devenir de tous. »<sup>434</sup>

La variété prend forme au moyen de la passion papillonne qui, en s'appuyant sur une passion de base, construit un schéma de composition pour que se succèdent les plaisirs<sup>435</sup>. Pour chaque séance, un plaisir qui se réalise dans un groupe passionnel lui-même lié à d'autres groupes; la journée harmonienne se caractérise alors par le passage d'un plaisir à un autre, le travail n'étant plus l'évanouissement de ce qui constitue l'individualité, mais son procédé de manifestation par excellence. Les journées folles sont, à toutes fins pratiques, la norme harmonienne. Chaque journée doit être composée de douze séances<sup>436</sup>, allant de l'accomplissement des tâches les plus rebutantes à la préparation des mets les plus raffinés. Il s'agit en fait d'organiser ces douze séances en fonction des inclinaisons de chacun, ce qui fait en sorte que la collecte des ordures peut venir côtoyer le travail de joaillerie afin de constituer, pour le sociétaire considéré individuellement, l'assemblage le plus à même de participer à l'essor de ses passions tout en assurant que certaines tâches essentielles soient

---

<sup>432</sup> *Ibid*, p. 195.

<sup>433</sup> *Ibid*, p. 515.

<sup>434</sup> DEBOUT, Simone (1998), *op. cit.*, p. 38.

<sup>435</sup> FOURIER, Charles, « Théorie de l'unité universelle », dans *Œuvres complètes, op. cit.*, tome 4, p. 189.

<sup>436</sup> FOURIER, Charles, « Théorie de l'unité universelle », dans *Œuvres complètes, op. cit.*, tome 5, p. 549.

effectuées. Ces douze séances, en raison des effets découlant de leur agencement, concrétisent la fin de la pénibilité du travail. Une fois bien organisé, le travail peut se libérer de sa malédiction pour devenir la voie par laquelle s'opère la reprise en main de ce que nous sommes et le meilleur « moyen de satisfaire ses instincts et de s'accomplir personnellement. »<sup>437</sup> Ce moyen réside dans l'effet multiplicateur que veut créer Fourier. Baser le travail sur les passions incite à la création de nouveaux liens, à la mise en branle d'activités nouvelles puisque celles-ci « deviennent à leur tour des besoins qui requièrent d'autres exercices et créent de nouveaux désirs; la volonté n'agit pas seulement sur le monde, mais reçoit en retour de son action, un effet qui la développe, comme si elle trouvait en soi l'énergie suffisante pour augmenter ses capacités [...]. »<sup>438</sup> En somme, le travail comme forme de la mise en œuvre des passions peut devenir le noyau institutionnel de la vie harmonieuse dans lequel chaque lien en active de nouveaux.

### 3.3.2 Le temps harmonien

On le comprend, l'enjeu du temps, de notre rapport social au temps, est central chez Fourier. Sur ce thème, le philosophe des passions se place encore une fois en porte à faux vis-à-vis l'ordre de son époque et utilise les ressorts de la projection utopique –le repérage dans le présent de potentialités d'avenir ouverte à leur propre dépassement– afin de conceptualiser un temps autre, un temps qui ne relèverait ni du règne de la marchandise et ni de la froideur de l'organisation étatique. Fourier souhaite voir se constituer une économie politique du temps qui soit à l'image de l'ambition qu'il a pour la société humaine et qui se conforme non pas aux impératifs de la production ou de la rationalisation, mais bien à ceux

---

<sup>437</sup> BEECHER, Jonathan, *op. cit.*, p. 293.

<sup>438</sup> GORET, Jean, « Fourier et l'économie dialectique de l'autorité », dans *Autogestion et socialisme, op. cit.*, p. 22.

des passions humaines et de leurs modes d'expression<sup>439</sup>. La question est de savoir comment définir un tel temps? Comment et à partir de quelle mesure est-il envisageable de l'instituer? Pour Fourier, il faut concevoir un temps qui correspond à la durée d'expression des désirs, des plaisirs et des passions. Non pas un temps qui encadre les désirs-plaisirs-passions en les dénaturant, mais plutôt un temps qui se construit à partir d'eux. Le temps harmonien se veut ainsi un temps organiquement conçu, un temps qui émerge de la réalité des cycles passionnels, à savoir de la réalité temporelle socialement nécessaire à la production-consommation d'une passion. Il s'agit de savoir définir le temps propice pour l'exploration adéquate des passions afin de leur donner corps sans pour autant les épuiser. Toute la dimension nuancée de la pensée de Fourier se fait jour ici : il est à la fois celui qui pense le développement des passions et qui ambitionne de voir la règle de l'essor passionnel s'édifier comme principale structure sociale, tout en percevant nettement qu'une passion ne peut aller d'elle-même à sa fin sans être soigneusement entretenue. Il n'est pas question pour lui de développement anarchique, de laisser chacun « jouir sans entrave ». L'important est de saisir en quoi la jouissance se doit de trouver certaines bornes. Seulement, et c'est là la particularité de sa pensée, ces bornes ne doivent pas devenir un prétexte à la répression. Elles doivent au contraire être pensées et appliquées de manière à permettre la création de nouveaux liens par

---

<sup>439</sup> Fourier est ici bien en avance sur les critiques du temps abstrait qu'impose la domination du procès de valorisation du capital, de ce temps horloge qui crée des unités de mesure déliées de la concrétude de l'existence au profit d'un étalon permettant la mesure indifférenciée du temps de travail socialement nécessaire à la production de la grandeur X de valeur. De nombreuses références viennent évidemment en tête afin d'étayer cette thèse critique au centre de la tradition marxienne. Je cite ici celles qui m'ont davantage inspiré : POSTONE, Moïshe, *Temps, travail et domination sociale : Une réinterprétation de la théorie critique de Marx*, Paris, Éditions Mille et une nuits, 2009, 591 pages; DUFOUR, Frédéric Guillaume et GHELLER, Frantz, « Moïshe Postone », dans MARTINEAU, Jonathan (dir.), *Marxisme anglo-saxon : figures contemporaines*, Montréal, LUX, 2013, p. 133-165; MARTINEAU, Jonathan, *Time, Capitalism and Alienation : A Socio-Historical Inquiry into the Making of Modern Time*, Boston, Brill, 2015, 177 pages.

le renouvellement du mouvement passionnel. Elles sont, en quelques sortes, les conditions même de l'essor souhaité par Fourier.

Le temps harmonien refuse l'opposition fallacieuse entre excès et refoulement. En optant pour de courtes séances et pour l'organisation de multiples périodes d'activité quotidienne, Fourier insiste sur la possibilité de tenir ensemble essor passionnel et reconnaissance des limites à imposer aux passions. Il poursuit ainsi sa critique de la civilisation. En conceptualisant le temps harmonien, il veut porter un coup supplémentaire à l'édifice civilisé afin de distiller encore un peu plus le doute à son endroit. Pour Fourier, ce que la civilisation a de mieux à proposer se situe à cent lieues d'un juste équilibre temporel, le plaisir et la jouissance y étant, lorsque libérés du carcan moral, en proie à tous les excès et à tous les débordements. La jouissance civilisée, en plus de réaliser la subsomption des plaisirs dans la marchandise, s'organise de manière privative en instaurant la norme voulant qu'il n'y ait jouissance « qu'à partir du moment où il n'y a plus de plaisir pour tout le monde »<sup>440</sup>; la temporalité qui supporte ce mode de jouissance, toujours selon Fourier, consiste au final en un mode d'engorgement plutôt que d'expansion des passions. Jouir en civilisation revient à faire l'expérience d'une forme de satiété des désirs, à subir une indigestion par la consommation trop brusque de stimulations que le corps et l'esprit ne peuvent proprement assimiler. C'est ainsi que

« l'indigestion de joies voluptueuses ou matérielles dégoûte [toute] satisfaction : la fonction de l'orgasme, c'est toujours un double bénéfique répressif : par l'engorgement, non seulement on éteint le désir, mais on en déçoit aussi le moment de la jouissance proprement dite [...]. »<sup>441</sup>

---

<sup>440</sup> BRUCKNER, Pascal, *op. cit.*, p. 76.

<sup>441</sup> *Idem.*

Pour Fourier, il s'agit de jouir sans s'éloigner des chances de jouissance futures. Il faut construire des modes de jouissances ascendantes et, pour ce faire, tout mettre en œuvre afin d'éviter d'épuiser le désir afin que ne s'interrompe pas la dynamique harmonienne de création de liens nouveaux. La jouissance pleine est pour Fourier l'équivalent de l'extinction passionnelle, c'est pourquoi il développe une notion du temps qui, en fait, vise à empêcher tout épuisement.

C'est pour cela que la passion papillonne, avec son « besoin de variété périodique, [de] situations contrastées, changements de scène, incidents piquants, nouveautés propres à créer l'illusion, à stimuler sens et âme à la fois »<sup>442</sup>, prend une si grande importance chez Fourier. Elle permet de vivre pleinement l'univers passionnel, tout en évitant les excès :

« En opérant par séances très courtes [...], chacun peut exercer dans le cours de la journée, sept à huit sortes de travaux attrayants, varier le lendemain, fréquenter des groupes différents de ceux de la veille; cette méthode est le vœu de la onzième passion dite *Papillonne* qui tend à voltiger de plaisir en plaisir, [et ainsi d']éviter les excès où tombent sans cesse les civilisés qui prolongent un travail pendant six heures, un festin six heures, un bal six heures et durant la nuit, aux dépens de leur sommeil et de leur santé. »<sup>443</sup>

Du coup, s'institue une forme de temps compatible avec cette mesure. L'excès étant synonyme de corruption ou d'un plaisir qui envahit l'entièreté de la vie passionnelle au détriment d'autres expériences passionnelles<sup>444</sup>, ce qui appauvrit par la même occasion les liens sociaux, Fourier en déduit que le seul temps concret possible pour organiser la société est celui de l'alternance et des séances courtes.

---

<sup>442</sup> FOURIER, Charles, *Le nouveau monde industriel et sociétaire*, op. cit., p. 108.

<sup>443</sup> *Ibid*, p. 109.

<sup>444</sup> « En effet si nulle passion n'est mauvaise en elle-même son "essor brut" ou développement unilatéral, hypertrophique risque de produire les effets les plus néfastes. [...] Le libre développement de toutes les passions exclut l'expansion excessive de l'une d'entre elles, l'équilibre passionnel naît de la multiplicité des forces en présence. » MORILHAT, Claude, *op. cit.*, p. 180.

Le temps harmonien se veut donc la représentation juste de l'équilibre passionnel. C'est un temps vrai, concret, au sens où il ne cherche pas à se soumettre la marche des activités humaines afin de les rendre conformes à des impératifs d'accumulation ou de rationalisation. Il s'agit plutôt d'une forme temporelle qui s'adapte à la réalité de l'économie passionnelle, qui permet de goûter aux différents plaisirs qu'offrent la nature et la vie sociale tout en ne se laissant pas cantonner à ne goûter qu'un seul plaisir; au contraire, le temps harmonien pousse à en vouloir toujours davantage. En organisant la vie sur la base de courtes séances, Fourier considère qu'il a trouvé la formule adéquate permettant de concilier à la fois les besoins de la production et ceux de la jouissance. Une journée harmonienne typique, qui se compose d'une succession de plusieurs activités, est une journée qui donne corps à l'idée d'abondance. Les courtes séances, loin d'être cantonnées à la seule lutte contre la monotonie, participent en ce sens également à la construction de l'état sociétaire, de la promesse faite par Fourier d'une concordance de l'organisation du temps avec l'essor passionnel. La variété, qui remplace l'excès comme mode de jouissance<sup>445</sup>, constitue pour Fourier le fondement de la possibilité d'opulence qu'offre la sortie de la civilisation. L'essor des passions ouvre un temps du raffinement et non plus de l'épuisement et permet d'aborder l'abondance, toujours conçue comme condition du socialisme, non plus uniquement dans ses manifestations purement matérielles, mais en termes de stimulation, de sens exaltés et de plaisirs diversifiés. Pour lui, la concrétisation d'une abondance strictement matérielle est plutôt synonyme d'appauvrissement et d'assèchement. L'abondance doit, en harmonie, être d'une toute autre nature. Bien entendu Fourier promet des tables couvertes de mets en grande quantité, mais il promet surtout que chacun pourra trouver sur ces tables des délices adaptés à ses penchants et manies et non aux impératifs mortifères de la production rentable.

---

<sup>445</sup> BRUCKNER, Pascal, *op. cit.*, p. 81.

Abondance certes, mais une abondance qui s'appuie sur une certaine forme d'épargne. Il s'agit effectivement pour Fourier de s'épargner, d'organiser la jouissance d'aujourd'hui de manière à assurer la jouissance à venir, et ainsi de protéger le futur, pour accéder au développement en puissance des passions. Il faut savoir graduer les plaisirs pour qu'ils se développent de manière à ce que ne s'éteigne pas dans l'éphémère « toute l'énergie érotique dans l'outrance d'un instant. »<sup>446</sup> Le temps harmonien se veut le dépassement de la tension entre dépense et épargne, ces deux moments ne faisant qu'un pour les sociétaires qui ont appris « cette inclinaison à mettre une borne à [leur] désir avant même qu'il ait touché à satiété. »<sup>447</sup> Fourier effectue une subversion du temps horloge, il lui emprunte sa rigueur, son côté implacable, mais pour accroître « la diversité temporelle »<sup>448</sup>, il en utilise la régularité pour mieux permettre l'expression de « périodicités aberrantes, aux rythmes étranges »<sup>449</sup>, de manière à ce que les passions trouvent à s'exprimer librement. En harmonie,

« [on] n'a pas un instant à perdre; les moments sont comptés, non pas par devoir ou discipline, mais parce qu'on a un enchaînement de plaisirs à parcourir dans la journée et qu'on n'en veut manquer aucun. De là vient que tout harmonien, homme, femme ou enfant, est un prodige d'activité. »<sup>450</sup>

Pour réaliser ce « prodige », l'harmonien doit d'abord apprendre à se retenir, le temps est ainsi compté pour faciliter cette épargne qui est elle-même promesse pour l'avenir. La condition de la jouissance immédiate étant d'éviter toute glotonnerie, Fourier instaure, ou

---

<sup>446</sup> *Ibid*, p. 82.

<sup>447</sup> *Idem*. Cela n'est certes pas sans rappeler Épicure : « Quand nous disons que le plaisir est la fin, nous ne parlons pas des plaisirs des débauchés ni de ceux qui consistent dans les jouissances – comme le croient certains qui, ignorant de quoi nous parlons, sont en désaccord avec nos propos ou les prennent dans un sens qu'ils n'ont pas –, mais du fait, pour le corps, de ne pas souffrir et, pour l'âme, de ne pas être troublée. En effet, ce n'est ni l'incessante succession de beuveries et des parties de plaisir, ni les jouissances que l'on trouve auprès des jeunes garçons et des femmes, ni celles que procurent les poissons et tous les autres mets qu'offre une table abondante, qui rendent la vie agréable : c'est un raisonnement sobre, qui pénètre les raisons de tout choix et de tout refus et qui rejette les opinions à partir desquelles une extrême confusion s'empare des âmes. » ÉPICURE, *Lettres, maximes et autres textes*, Paris, Flammarion, 2011, p. 101.

<sup>448</sup> BRUCKNER, Pascal, *op. cit.*, p. 83.

<sup>449</sup> *Idem*.

<sup>450</sup> FOURIER, Charles, « Théorie de l'unité universelle », dans *Œuvres complètes, op. cit.*, tome 4, p. 381.

veut instaurer, le juste équilibre des passions à l'aide d'une prise de conscience de tous à l'égard des limites que chacun doit s'appliquer. Le temps harmonien est socialement construit afin d'accueillir convenablement et de manière productive l'énergie passionnelle qui donne son sens à la vie. Il s'agit pour Fourier de trouver le cadre qui permet à la fois la dépense de cette énergie et sa reproduction, qui fait en sorte que la pulsion passionnelle puisse toujours revenir à elle non pleinement réalisée, encore insatisfaite et ainsi habitée d'une promesse de développements à venir.

Le lien social créé par les manifestations multiformes des passions au travers des activités de la vie quotidienne est de nature à nous éclairer sur le rapport de Fourier au politique. Il ne cherche pas à reconstruire un lien suivant le modèle de l'Ancien Régime et qui fut repris selon lui depuis la Révolution. Pour Fourier, l'harmonie, ne doit pas se construire en se soumettant à un centre souverain capable de tenir ensemble les périphéries, mais doit plutôt être le fait constitutif des parties mêmes. En situant le rapport social fondamental, le rapport qui forme la société et lui donne son ordre, au cœur des activités concrètes –travail, loisir, amour, etc.–, Fourier va au plus près des réalités passionnelles et mise sur leur actualisation constante à titre de stratégie d'équilibre. L'élément à retenir de la centralité de l'activité pour Fourier, du fait qu'il y voit au final le lieu véritable de la vie sociale, le seul lieu qui permet de restituer la vérité de l'unité de la vie contre les forces d'aliénation, est qu'en elle se trouvent les conditions de réalisation de la liberté. C'est lorsque l'organisation sociale permet aux individus de se grouper afin d'aller de passion en passion, dans le respect de leur propre épargne passionnelle et de celle d'autrui, que la vie humaine peut être dite libre. Nous avons là les deux principaux types de limites à imposer aux passions. Si la première est liée au maintien des chances de jouissances futures –ne pas

épuiser l'impulsion passionnelle dans une recherche de jouissance immédiate—, la seconde indique la « nature » coopérative du projet sociétaire. Comme nous l'avons vu précédemment, les passions existent d'elles-mêmes et sont comprises comme étant bonnes *a priori*. Ce qui est alors visé est leur organisation afin de permettre leur essor pour le plus grand nombre, ce qui suppose le développement d'une sensibilité pour autrui comme condition d'harmonie : ce qui est recherché n'est pas la jouissance personnelle, ni même la jouissance collective, mais la formation et la multiplication de liens passionnels. Pour cela, il faut voir à l'agencement des passions de manière à favoriser la création de lieux nouveaux, et donc l'acceptation d'une recherche d'équilibre entre les penchants et préférences de chacun. Dit autrement, Fourier comprend l'imposition de ses passions aux autres comme la manifestation d'un développement vicié de celles-ci et comme un signe de domination. À l'inverse, accepter de partager ses passions, de partager celles des autres et de cultiver un espace où il sera possible de les faire se rencontrer, est un procédé qui manifeste au mieux l'idée de limitation formulée par Fourier. Il n'est pas question de limiter son essor passionnel au non d'une morale répressive, mais de limiter plutôt l'expression égoïste de ses passions afin de favoriser l'établissement de liens passionnels nouveaux et ainsi en permettre l'essor. Le chemin de cet essor est alors tracer à même le respect de l'autre et la coopération entre sociétaires.

Si je réalise mes passions sans les épuiser et dans le respect d'autrui, peut s'instaurer alors une dynamique favorable à la liberté politique semblable à ce qui fut repéré dans l'étude de Saint-Simon. La société est poussée vers l'avant, vers de nouveaux commencements et ne peut se fixer sur un équilibre passionnel donné. Il s'agit d'une matière mouvante en raison de son historicité et l'équilibre sociétaire est, en définitive, le

mouvement qui ouvre un espace à la ressaisie critique de la société par lequel l'avenir se révèle pour ce qu'il est, une réalité inconnue et imprévisible vers laquelle « nous avançons certains de pouvoir ajuster nos découvertes »<sup>451</sup>. La découverte du matériel passionnel et de son lieu d'actualisation –l'activité– ouvre au fond d'imprévu qui se réalise dans un procès de différenciation, notre existence étant une « création continuée ou plutôt renouvelée sans répit, l'avènement ininterrompu au point de jonction de divers dynamismes d'un nœud de mouvements un moment accordés. »<sup>452</sup> L'activité pour Fourier est ce par quoi l'être individuel et social se comprend dans l'expérimentation des limites qui leur sont essentielles.

### 3.4 L'harmonie sociétaire

Fourier écrit marqué d'un double traumatisme : il est traumatisé par les pratiques du commerce qui privilégient la quête du profit sur la satisfaction des besoins humains tout autant que par la Révolution française qu'il a vue, prise au piège de l'exercice du pouvoir, se dévorer elle-même. Ce second traumatisme le mènera, dans son travail de réflexion sur les réformes sociales nécessaires, à développer une critique de la domination et des effets liberticides lorsqu'elle se confond avec le pouvoir. Pour Fourier, le changement social ne peut survenir si les révolutionnaires demeurent obsédés par le fantasme de la transformation violente et brutale pilotée au moyen des leviers qu'offre l'État. Il conçoit plutôt qu'une réforme allant dans le sens des intérêts du plus grand nombre doit se concentrer sur la formation de liens au sein même du tissu concret des relations. Il faut changer la vie réelle et non se contenter de composer « de beaux morceaux d'éloquence sur la justice, l'égalité et la

---

<sup>451</sup> DEBOUT-OLESZKIEWICZ, Simone, « L'analogie ou "Le poème mathématique" de Charles Fourier », dans *Revue internationale de philosophie*, op. cit., p. 187.

<sup>452</sup> *Ibid*, p. 192.

fraternité »<sup>453</sup> afin de masquer la distance existante entre les grands principes et la réalité d'un nouveau pouvoir.

L'harmonie sociétaire est le moyen de lutte imaginé par Fourier pour en finir non pas avec le pouvoir comme tel, mais avec son obsession. Il pense « contre l'État » en simulant son oubli afin de se donner l'espace nécessaire pour réfléchir contre sa résurgence. En plaçant le politique dans ce qui lie et non dans ce qui impose, dans ce qui existe en raison de la libre association et non de la collaboration forcée ou irréfléchie, Fourier veut ouvrir la destinée humaine à une sensibilité nouvelle, faite d'écart et d'attraction : il base la vie politique sur le modèle d'un écart irréductible et fonde une théorie de l'attraction précisément sur l'espace multidimensionnel qui nous sépare à la fois de nous-mêmes et des autres.

### 3.4.1 L'écart comme procédé

Au début du présent chapitre, j'ai montré l'utilisation que fait Fourier de l'idée du doute absolu. Il applique le doute à la civilisation afin d'en dévitaliser les formes d'existence et pour mettre en relief ses tares. Il procède à l'aide d'une critique radicale du présent qu'il a sous les yeux, de l'état de morcellement qu'induit la mainmise du commerce, de la morale et de la famille traditionnelle sur la vie sociale; il dresse le portrait d'un ordre contraire aux élans passionnels, un monde faux qu'il s'agit de dépasser. L'écart qu'instaure ce doute est, pour Fourier, en quelque sorte le point de départ, l'étincelle qui ouvre l'esprit et le rend disponible à explorer de nouveaux possibles. En mettant entre parenthèses l'ordre établi, il permet non pas simplement de le relativiser (dire que cet ordre existe, mais qu'il aurait pu être autre), mais bien de le situer historiquement dans le rapport de confrontation qu'il

---

<sup>453</sup> LEHOUCQ, Émile, *op. cit.*, p. 65.

entretient avec la visée d'un tout autre social qu'il œuvre à nier. L'écart comme *epochè* ne consiste alors pas, pour Fourier, en une ouverture à n'importe quelle autre société possible, mais plutôt à une société qui existe déjà au cœur de l'ordre établi et qui est prête à prendre sa place. Fourier crée ainsi un espace pour la critique, un lieu d'où le regard peut saisir les contradictions qui traversent la société et, s'il demeure sur un terrain toujours riche de signification pour nous, c'est qu'il projette de fonder une totalité nouvelle, l'harmonie, en s'appuyant précisément sur la conscience aigüe de cet écart.

L'harmonie n'est donc pas seulement, au même titre que l'industrialisme, une projection d'un avenir déjà contenu dans le présent, elle est plus fondamentalement une projection d'un futur étayé sur le caractère changeant des passions. L'équilibre sociétaire à la base de l'essor passionnel ne clôt pas cette projection, elle définit un horizon qui doit constamment s'actualiser puisque certaines passions perdent en importance ou encore sont modifiées par la rencontre d'autrui. Cette nature évolutive des passions impose de conceptualiser un cadre ouvert à la réévaluation de celles-ci, de leur équilibre et des conditions de réalisation de leur essor pour le plus grand nombre. Nous retrouvons encore ici un espace travaillé par le double sens de l'utopie (projection d'avenir et impulsion appelée à se renouveler) et qui se montre disposé à favoriser la liberté politique. Dans cet espace, se trouvent non seulement une arme pour penser la critique du présent et un outil pour effectuer la mise entre parenthèses de l'ordre établi, mais aussi une conception positive de ce qu'est la vie libre. La critique radicale, le doute qui creuse un écart entre l'ici et l'ailleurs, pointe vers ce qui est nié par l'ordre présent, mais qui pourrait et devrait être. Cet écart, ce lieu d'où l'ailleurs est perceptible, est en lui-même lieu de liberté parce qu'il permet la critique de ce qui est au nom d'un ailleurs qui sera lui-même soumis au doute. Certes, la projection vers un

ailleurs n'est pas d'elle-même synonyme de liberté et peut même indiquer un retour vers une conception mythologisée du social; c'est pourquoi Fourier propose de court-circuiter un tel risque en posant que l'essor passionnel n'est jamais pleinement accompli et qu'il demande un retour périodique sur les conditions de sa réalisation. L'écart comme procédé peut alors être interprété comme un moment d'arrêt bloquant tout effet d'enfermement et de fermeture de l'ordre sur lui-même. Du moins, il se trouve chez Fourier les éléments pour proposer une telle lecture.

La notion d'écart absolu est présente tout au long de l'exposition que Fourier fait de l'harmonie. Cette notion est au fondement de la critique de la civilisation, mais elle est également présente dans la description des activités régulières en harmonie ainsi que dans la manière de développer leur organisation. En fait, comme nous l'avons vu, l'harmonie pour Fourier n'est pas autre chose que la réalisation d'un ordre fondé sur l'écart et la non-coïncidence, au sens que l'ordre harmonien est soumis à une remise en question régulière qui vise à vérifier si les institutions de la société s'ordonnent ou non en vue de l'essor passionnel.

Le premier procédé utilisé par Fourier, l'écart dans son acception faible si l'on veut, repose sur l'énonciation de promesses fabuleuses. En harmonie, la richesse devra être graduée, la vérité pratique, la paix constante, ou encore les températures équilibrées<sup>454</sup>. Fourier veut créer la stupéfaction dans les esprits, qui « seront frappés en voyant le mécanisme sociétaire »<sup>455</sup>; il faut jeter le doute sur la Providence, mettre en question l'idée « qu'elle [aurait] composé pour nous un système de relations industrielles et domestiques, apte à régulariser l'essor des passions, et à pourvoir aux besoins du peuple dans les diverses

---

<sup>454</sup> FOURIER, Charles, « Théorie de l'unité universelle », dans *Œuvres complètes, op. cit.*, tome 3, p. 53.

<sup>455</sup> *Ibid*, p. 71.

classes. »<sup>456</sup> Les promesses d'abondance matérielle ou de modification du climat, bien qu'elles ne soient pas le cœur du système harmonien, sont des voies d'accès privilégiées à l'étonnement que veut susciter Fourier. L'utilisation de l'écart par la promesse est le procédé utilisé pour opérer la sortie du présent au moyen de sa mise entre parenthèses. La dévitalisation de l'ordre établi que rend possible le portrait d'une société tout à fait autre, mais qui malgré tout contient suffisamment d'éléments de familiarité pour donner de la crédibilité à ses charmes, dégage l'espace nécessaire à la poussée vers l'avenir caractéristique de la tension utopique; elle fait souhaiter le mieux tout en faisant voir le présent pour ce qu'il est, ce qui stimule la conscience et la rend disponible pour passer concrètement à l'action destinée à faire que le mieux se réalise. C'est un peu pour hâter ce dernier point que Fourier entremêle constamment les descriptions de l'harmonie pleinement réalisée avec celles du passage progressif à l'ordre sociétaire. Chaque fois, Fourier écrit pour libérer les consciences du postulat de l'impossibilité; il écrit non pas pour donner un plan figé de son utopie, mais pour faire voir qu'en cette dernière se cache une expérience plus vraie de la vie que ce qu'offre la civilisation. Il y a là certes quelque chose qui relève de la poudre aux yeux, d'une logique de l'enflure et de l'exagération; qu'à cela ne tienne, l'important ici repose sur les dynamiques de libération des consciences bien plus que sur la réalisation d'un ordonnancement préétabli des passions. Le projet de Fourier étant d'affranchir la vie sociale au moyen d'un essor systématique des passions, ce qui importe pour lui est d'abord de défaire le bloc de marbre dans lequel celles-ci sont prises.

Le procédé qui consiste à détailler les avancées que permettra l'harmonie pour en faire voir la possibilité et en hâter la réalisation vise évidemment à expliciter la différence qui

---

<sup>456</sup> *Idem.*

sépare la civilisation de l'harmonie. Les promesses de luxe ne sont pas uniquement dispersées dans l'œuvre pour attirer l'attention, elles sont aussi l'exposé de ce que Fourier entrevoit pour l'avenir. Encore ici, ce n'est pas tant le détail des promesses qui intéresse que le fait que celles-ci rendent perceptible le possible d'une vie plus riche, plus luxueuse et plus significative. L'organisation sociale de la production ne peut susciter l'adhésion des sociétaires si elle continue de prendre place dans la saleté et le désœuvrement, il faut plutôt tendre à lui donner les « dispositions d'agrément »<sup>457</sup>, la pousser « au luxe et aux ressorts d'enthousiasme »<sup>458</sup> afin que les promesses puissent se réaliser. Le luxe devient le « premier but de l'attraction [et] est son premier besoin »<sup>459</sup>, c'est par lui que l'essor passionnel trouve à se réaliser et que le carcan des habitudes civilisées se voit confronté à son envers radical. Cet envers n'emprunte pas à la phraséologie révolutionnaire –que Fourier juge stérile et porteuse de nouveaux renoncements–, mais vise plutôt à saper les bases des logiques jumelées de coercition et de renoncement. Ce que veut Fourier, c'est établir un écart absolu entre le monde présent et celui à venir en « effectuant un véritable voyage sur place »<sup>460</sup>, il « n'emporte rien, mais déporte chaque chose insensiblement d'un détail. »<sup>461</sup> L'écart que creuse Fourier s'appuie sur la proximité, sur ce qui est familier et connu, mais qu'il déplace au profit d'une démonstration utopique : ce que je connais et qui limite mon existence se trouve en fait à être la base de ce qui peut participer à une future vie bonne. Selon ce principe, le travail qui, en civilisation est vicié par la répression passionnelle, renferme en lui son contraire.

---

<sup>457</sup> FOURIER, Charles, *Le nouveau monde industriel et sociétaire*, op. cit., p. 189.

<sup>458</sup> *Idem.*

<sup>459</sup> *Idem.*

<sup>460</sup> BRUCKNER, Pascal, *op. cit.*, p. 37.

<sup>461</sup> *Idem.*

En partant du travail, Fourier propose de célébrer l'écart absolu et la mise en impouvoir de l'ordre établi comme fondement du nouvel ordre harmonien. La liaison sociétaire n'est donc pas à confondre avec un développement anarchique des passions qu'une certaine lecture rapide de Fourier peut laisser présager, mais se construit plutôt dans le combat contre les « liaisons vides »<sup>462</sup> et le laissez-faire. Le luxe qu'il projette une fois l'harmonie advenue prend bien entendu une forme matérielle, mais se caractérise surtout par la richesse du lien et par l'abondance des relations. Ce luxe et cette abondance, projetés dans les écrits utopiques, opèrent la réduction phénoménologique de l'ordre établi. Si la civilisation et le règne du commerce se trouvent ainsi dévitalisés au nom du tout autre social, l'harmonie n'échappe pas plus à ce mouvement critique qui pousse toujours à de nouveaux dépassements : l'harmonie est travaillée par une exigence d'essor passionnel dont l'atteinte, par définition, ne peut pleinement aboutir; ce qui laisse alors un espace disponible pour la relance d'une critique de cet ordre, afin que l'essor promis se réalise. Fourier avance « avec hardiesse, insensible au ridicule, pour donner à voir la richesse du monde »<sup>463</sup> qui se cache sous les décombres de la civilisation. Il fait le pari de l'utopie en misant sur l'effet mobilisateur de l'écart absolu contre la stérilité d'un ordre établi présenté comme immuable

---

<sup>462</sup> La lutte contre les lieux du vide continue encore aujourd'hui d'alimenter les actions et les réflexions des groupes militants, comme le montre ce passage de la dernière proposition lancée par le « Comité Invisible » : « Mais pour destituer le gouvernement, il ne suffit pas de critiquer cette anthropologie et son "réalisme" supposé. Il faut parvenir à la saisir *depuis le dehors*, affirmer un autre plan de perception. Car nous nous mouvons effectivement *sur un autre plan*. Depuis le dehors relatif de ce que nous vivons, de ce que nous tentons de construire, nous sommes arrivés à cette conviction : la question du gouvernement ne se pose qu'à partir d'un vide, à partir d'un vide qu'il a le plus souvent fallu faire. Il faut au pouvoir s'être suffisamment détaché du monde, il lui faut avoir créé un vide suffisant autour de l'individu, ou bien en lui, avoir créé entre les êtres un espace assez déserté, pour que l'on puisse, de là, se demander comment on va agencer tous ces éléments disparates que plus rien ne relie, comment on va réunir le séparé *en tant que séparé*. Le pouvoir crée le vide. Le vide appelle le pouvoir. » Comité invisible, *À nos amis*, Paris, La Fabrique, 2014, p. 75.

<sup>463</sup> DEBOUT-OLESZKIEWICZ, Simone, « L'analogie ou "Le poème mathématique" de Charles Fourier », dans *Revue internationale de philosophie*, op. cit., p. 178-179.

et qui n'est en fait rien d'autre que la reproduction à l'identique du présent<sup>464</sup>. La profondeur de son rêve réside dans cette mobilisation qui vise à briser la stérilité du contentement pour embrasser au contraire la possibilité d'un autre monde<sup>465</sup> adéquat à l'état de nos passions sans que l'essor de celles-ci, soit leur organisation politico-sociale, puisse être définie une fois pour toutes. En somme, avec l'harmonie de Fourier, nous avons affaire à un type d'ordre qui, au sein de la tradition socialiste, pose directement l'enjeu de sa propre incomplétude.

### 3.4.2 Attraction et matériau nouveau

Découvrir la matière fondamentale qui donne sa consistance à la vie sociale a été l'une des obsessions du 19<sup>e</sup> siècle. Le plus souvent, cette recherche a emprunté un chemin parallèle à celui des avancées réalisées dans le domaine des sciences de la nature, un peu comme si les artisans de la pensée du social en étaient venus à croire que les découvertes des éléments au fondement du cosmos et de la vie humaine devaient permettre de faire des découvertes analogues dans le domaine de la vie des sociétés. Fourier ne fait pas exception à cette tendance. Afin de voir au calcul menant à l'essor passionnel, il utilise le modèle de l'attraction gravitationnelle. Pour lui, bien que les passions soient naturelles, leurs accords et les conditions de leurs essors sont une matière sociale, à la fois rigide (nous devons en respecter scrupuleusement l'expression pour ne pas retomber dans la coercition) et dotée d'une grande plasticité (il est possible de « jouer » avec cette matière, afin d'en maximiser la réalisation). La société, en tant qu'elle est fondée sur cette matérialité initiale, est autocréation : ce sont nos actions, soit le mode d'agencement et de travail sur la base des passions, qui créent la société. Il faut toutefois, pour que l'autocréation ne vire pas en son

---

<sup>464</sup> BRUCKNER, Pascal, *op. cit.*, p. 18.

<sup>465</sup> DEBOUT, Simone (1998), *op. cit.*, p. 214.

contraire, savoir être à la hauteur de l'exigence qu'imposent les thèmes de l'écart absolu et de l'attraction. Ce que nous permet de penser le matériau nouveau de Fourier, si je peux parler ainsi, n'est rien d'autre que l'idée voulant que l'essor passionnel s'organise consciemment dans et par l'écart qui se fait liaison<sup>466</sup>. Le monde harmonien consiste en la vision d'une société conforme à l'exigence de l'écart et qui se meut selon les dynamiques propre à l'essor de la matière sociale. Il s'agit d'un déplacement de la découverte de Saint-Simon, ou plutôt d'une autre version de celle-ci : du social comme résultat de la division des classes on passe à un registre différent, celui des passions comme éléments qui fondent la société et qu'il s'agit d'apprendre à organiser pour en permettre le déploiement.

L'enjeu pour Fourier, sûr de tenir entre ses mains la matière véritable du social, est de voir à son agencement. C'est ici qu'il se laisse emporter par l'obsession de l'époque en associant à ses réflexions l'attraction gravitationnelle de Newton considéré comme le modèle le plus approprié pour penser l'équilibre harmonien. En cette matière, Fourier est loin d'être isolé ou d'être « le seul à penser que la clef de l'ordonnance des affaires humaines doit se trouver dans la découverte d'un principe qui serait l'analogue, dans le domaine social ou moral, du principe de la gravitation universelle dans le domaine physique. »<sup>467</sup> L'idée qui fonde cette recherche est propre à tout le jeune 19<sup>e</sup> siècle : il s'agit de trouver ce qui peut lier les éléments disparates qui forment la société. Fourier ajoute à cela une exigence

---

<sup>466</sup> La reconnaissance de cet impératif d'organisation qui est au cœur de la présente démarche pose la question des formes qu'elle pourra prendre. Comme indiqué plus tôt, j'ai opté pour laisser cet enjeu en suspens. Du rapport de Fourier aux formes politiques, il convient de dire que 1) Fourier lui-même n'est pas très loquace sur ce point et il est difficile, partant de son œuvre, de l'aborder de front; 2) qu'il se trouve, dans l'œuvre, la formulation d'un sens du politique –la disposition à la liberté issue de la rencontre du socialisme et de l'utopie– qu'il me semble pertinent de réhabiliter et à partir duquel il sera possible, dans des travaux futures, d'aborder la question des formes politiques avec plus de précisions; et 3) que l'insistance de Fourier à problématiser l'« activité » économique comme espace générateur de liens sociaux nouveaux (la coopération) vaut la peine d'être étudiée pour elle-même comme lieu à (ré)investir pour toute pensée ayant un préjugé en faveur du projet émancipateur.

<sup>467</sup> BEECHER, Jonathan, *op. cit.*, p. 83.

supplémentaire, à savoir qu'il faut faire tenir ensemble l'éventail complexe et contradictoire des passions, sans pour autant avoir à recourir aux dispositifs de la contrainte. Fourier en est convaincu, il est possible d'envisager une forme globale de liaison selon le modèle de l'attraction et ainsi donner corps à l'idéal d'une organisation anti-coercitive : l'attraction joue ce rôle et incarne ce rapport social qui lie le tout et les parties, sans jamais confondre l'un avec les autres, donnant ainsi une consistance de système à l'ensemble des éléments liés précisément parce que ceux-ci demeurent séparés. Fourier s'intéresse à la gravitation parce qu'il y trouve l'image de la séparation liante qu'il souhaite pour la vie sociale : la liberté des corps y est garantie par la séparation qui maintient leur spécificité. Ainsi, Fourier se voit comme le continuateur de Newton, appelé à compléter sa théorie et à aller là où les philosophes ont refusé de suivre « cette Nature qui les agaçait [...] ». <sup>468</sup> Encore ici, Fourier s'en prend aux savants de son temps qu'il accuse d'avoir, par incompetence ou par vanité, retardé le prolongement de la découverte newtonienne dans une théorie de l'association. Pour lui

« [ce] vice de méthode a coûté cher aux modernes; ils devaient posséder depuis cent ans la théorie de l'Association, car elle est une suite du calcul newtonien sur l'attraction; elle applique au monde passionnel ou social la théorie de Newton sur l'équilibre matériel de l'univers. » <sup>469</sup>

C'est donc la loi qui tient ensemble les passions que Fourier prétend découvrir en s'inspirant de la force gravitationnelle. Il prétend compléter la révolution newtonienne en donnant au social la loi de son fonctionnement véritable afin de conférer aux passions leur pleine existence et de leur dévoiler leur solidarité dans la distance qui les sépare. Dans son esprit, les passions humaines se définissent comme les astres, elles sont des « comètes

---

<sup>468</sup> FOURIER, Charles, « Théorie des quatre mouvements et des destinées générales : prospectus et annonce de la découverte », dans *Œuvres complètes*, tome 1, *op. cit.*, p. 148.

<sup>469</sup> FOURIER, Charles, « Théorie de l'unité universelle », dans *Œuvres complètes*, *op. cit.*, tome 2, p. 37.

sociales » dont il faut savoir « découvrir les théorèmes ou les lois [à l'aide] de la géométrie et des mathématiques passionnelles [...] »<sup>470</sup>, ce qui explique l'obsession de Fourier pour les calculs. Nous butons ici, comme il a été mentionné plus tôt, sur le caractère insatisfaisant du travail de Fourier. À sa lecture, il est difficile de distinguer ce qui relève du savoir, de la pratique et des formes que devraient prendre l'organisation politique. Si nous comprenons bien qu'il faille, dans l'esprit de Fourier, établir des règles de calculs afin d'atteindre un équilibre apte à favoriser l'essor passionnel, il est bien moins facile de déterminer qui aura la responsabilité de ce calcul (un savant qui l'imposera d'autorité? les sociétaires eux-mêmes réunis en assemblée?) et des formes institutionnelles qui présideront à leur mise en application. Il importe de relever cependant, malgré cette insatisfaction, que cette manie du calcul ne vise pas à arriver à une configuration fixe déterminée par la mathématique, mais plutôt à saisir, dans son mouvement, le constant jeu de reconfiguration que l'attraction passionnelle suppose. Ici, Fourier s'approche de Blanqui quand celui-ci décrit, dans *L'Éternité par les astres*, l'univers comme un infini parce que composé d'une quantité finie de « corps simples » soumis pour l'éternité au jeu de la transformation de ses propres formes. En fait, la création des formes, tant célestes que politiques, est, pour Blanqui, le fruit d'un constant travail de retour à soi de la matière « par un entre-choc qui [la] volatilise et [l'appelle] à une nouvelle existence »<sup>471</sup>. La création, qui émerge d'un magma originellement indéfini, se voit attribuer une direction par le « choc » de la rencontre entre la vocation à l'infini de la matière et les formes du monde qui en canalisent l'énergie. L'infini consiste donc, pour Blanqui, en la possibilité fondamentale d'une multitude de mondes ou de formes d'objectivations que permet la matière. Cette multiplicité, dans le monde politique, émerge

<sup>470</sup> TACUSSEL, Patrick (2000), *op. cit.*, p. 31.

<sup>471</sup> « L'Éternité par les astres », dans BLANQUI, Auguste, *Instructions pour une prise d'armes. L'Éternité par les astres, hypothèses astronomiques. Et autres textes*, Paris, Sens & Tonka, p. 279-280.

des « entre-chocs » que sont les révolutions, soit la rencontre violente d'un ordre social avec ses propres limites et l'horizon qui l'excède. Cet infini étayé par le fini se marie bien avec l'idée que Fourier se fait des passions : ultimement, il ne s'intéresse pas fondamentalement aux nombres des passions, mais aux innombrables possibilités de leur agencement. Or, là où « l'Enfermé »<sup>472</sup> ne voit qu'un cycle éternel de répétitions, Fourier détecte au contraire la possibilité d'une construction positive –l'harmonie– pensée non comme issue définitive (comme la fin de tout choc), mais bien comme institution nouvelle et renouvelable des agencements passionnels.

Le matériau nouveau que découvre Fourier et avec lequel il entend constituer un ordre social libéré des scories de la civilisation est donc un ordre d'organisation souple. La logique propre de sa découverte le pousse à chercher la loi d'organisation qui saura faire tenir ensemble le double fondement de l'existence passionnelle, qui est à la fois naturel-spontané et social-historique : cette existence est naturelle en ce que les passions sont là, accessibles directement; mais également sociale-historique, puisque la vie passionnelle, la rencontre des passions, tient à des rapports sociaux. Si le matériel passionnel est naturel, son agencement et sa combinaison ne le sont pas. Ceux-ci sont institués politiquement afin de donner forme et cohérence à des rapports qui, en eux-mêmes, ne peuvent trouver le chemin de leur propre développement.

Fourier s'intéresse à la loi de l'attraction parce qu'il y trouve la possibilité de concilier le général et le particulier tout en maintenant l'exigence, dans l'oscillation entre l'un et l'autre, d'une poussée vers l'unité qui n'est pas l'accomplissement de l'Un. L'attraction peut réussir, selon lui, là où les autres modèles ont échoué parce qu'elle est la

---

<sup>472</sup> GEFROY, Gustave, *L'enfermé*, Coaraze, L'Amourier, 2015, 590 pages.

transposition dans le domaine social de la loi déjà mise en œuvre dans le domaine physique<sup>473</sup>, ce qui lui permet d'être

« [le] remède à cette fainéantise et aux autres vices qui [désorganisent] l'association, [d'être] la recherche et la découverte d'un mécanisme d'attraction industrielle, transformant les travaux en plaisirs, et garantissant la persistance du peuple au travail, et le recouvrement du minimum qu'on lui aura avancé. »<sup>474</sup>

L'attraction occupe alors l'espace de la réforme sociale, elle est moyen de lutte contre la misère, la fainéantise et le désordre. Elle est loi permettant de mettre en place le mécanisme harmonien pour que la vie sociale puisse s'organiser en conformité avec l'ensemble des possibilités qui s'y trouvent. Le terme d'attraction est particulièrement bien choisi puisque, pour Fourier, l'ordre social doit donner au travail les attraits du plaisir et ainsi favoriser l'adhésion volontaire des sociétaires. L'attraction attire au travail, le rend attrayant; elle fixe « au travail agricole et manufacturier »<sup>475</sup> en répandant « une foule de charmes sur les fonctions de culture et de manufacture »<sup>476</sup> et en y attachant

« des amorces plus séduisantes peut-être que ne sont aujourd'hui celles des festins, bals et spectacles; c'est-à-dire que dans l'état sociétaire, le peuple trouvera tant d'agrément et de stimulant dans ses travaux, qu'il ne consentirait pas à les quitter pour une offre de festins, bals et spectacles proposés aux heures des séances industrielles. »<sup>477</sup>

La loi de l'attraction éloigne des moyens de la violence pour embrasser, en les organisant, les charmes de la composition plurielle qui ne contredit pas la polysémie des passions humaines.

Une première acceptation de l'attraction est donc à lier au projet de rendre le travail attrayant, de faire du travail un plaisir et, plus globalement, de viser la satisfaction des sens

<sup>473</sup> FOURIER, Charles, *Le nouveau monde industriel et sociétaire*, op. cit., p. 38-39.

<sup>474</sup> *Ibid*, p. 39.

<sup>475</sup> FOURIER, Charles, « Théorie de l'unité universelle », dans *Œuvres complètes*, op. cit., tome 3, p. 14.

<sup>476</sup> *Idem*.

<sup>477</sup> *Ibid*, p. 14-15.

dans chaque activité. Nous sommes là sur un terrain où les frontières entre fin et moyens sont difficilement discernables : rendre le travail attrayant est un moyen d'harmonie ainsi que sa fin tout en étant un facteur d'explicitation de l'écart entre l'ordre sociétair et la civilisation.

La seconde acceptation de l'attraction permet de définir la nature de la séparation liante qui, selon Fourier, peut fonder l'ordre social sur des relations humaines non viciées par la répression, mais sur un irrésistible désir d'association, chacun reconnaissant qu'il ne peut se réaliser qu'avec le concours d'autrui. Le travail qu'induit la découverte de Fourier et l'exigence qu'elle impose est alors de comprendre les mécanismes d'attraction. L'« attraction », comme penchant à l'association, ne porte ses fruits que si elle est complétée par l'« attraction » comprise comme proposition d'agencement. Il faut la découvrir et vouloir la peaufiner : il faut développer la sensibilité envers la réalité des passions pour ensuite voir à l'établissement des calculs appropriés à l'atteinte de l'essor passionnel. Le devoir du genre humain est alors de chercher le code de cette loi « par étude analytique et synthétique [...] et d'en faire l'examen critique et l'essai quand il est découvert. »<sup>478</sup> La découverte de Fourier relève alors beaucoup de l'expérimentation et de la mise en pratique : s'il est convaincu, au niveau des principes, de la supériorité de son système, ce n'est toutefois que par une approche expérimentale que la vérité des relations peut être atteinte. Ainsi, il est nécessaire d'effectuer un effort de volonté pour déceler la possibilité de l'attraction : il faut la vouloir et la souhaiter, s'y montrer disposé afin qu'elle puisse voir « au destin des sociétés »<sup>479</sup> et ainsi « pénétrer le mystère des destinées heureuses [...] »<sup>480</sup> À titre de loi fondamentale de la société harmonienne, l'attraction se doit d'être voulue et trouvée.

---

<sup>478</sup> FOURIER, Charles, « Théorie de l'unité universelle », dans *Œuvres complètes*, op. cit., tome 3, p. 269.

<sup>479</sup> FOURIER, Charles, *Le nouveau monde industriel et sociétair*, op. cit., p. 417.

<sup>480</sup> *Idem*.

L'attraction chez Fourier en vient à surplomber et à englober les séries et les groupes; elle leur donne le sens et la direction dont ils ont besoin pour se coordonner et elle expose le caractère en mouvement de la treizième passion d'unité. Sur ce point, il se distingue clairement d'un autre penseur de la série, soit Pierre-Joseph Proudhon qui, après Fourier, développera une dialectique sérielle de son cru<sup>481</sup>. Pour Proudhon, la série est la loi suprême qui fait tenir ensemble la liberté et l'autorité<sup>482</sup>, elle est le principe ordonnateur à la base d'une logique de contrepoids qui n'accepte aucun surplomb, qui ne comprend l'ordre que comme une disposition d'antinomies irréductibles<sup>483</sup>. Si, chez Fourier, il y a un quelque chose qui relève du « contre l'État » en ce qu'il pense l'unité comme indissociable du changement, Proudhon ira un cran plus loin en posant, comme moment suprême, l'opposition indépassable de l'autorité et de la liberté puisqu'il associe toutes les pensées de la communauté à une régression vers l'État et à une glorification de la police<sup>484</sup>. Fourier, conscient des risques de mystification qui entourent le couple communauté-unité, défend plutôt la nécessité de ne pas abandonner pour autant toute position surplombante. Si Proudhon, en fin de vie, est revenu sur ses positions les plus anarchisantes pour développer une théorie de l'État fédératif, Fourier n'a jamais abandonné ce terrain difficile visant à intégrer dans un tout cohérent l'appel libertaire au dépassement de toutes les formes de contraintes et l'impératif de fournir un cadre politique global afin que cet appel puisse de fait entraîner une transformation de la société. Face aux difficultés que pose l'enjeu de l'unité de la vie sociale, il n'eut donc pas à revenir sur ses positions de « jeunesse ». Tout au long de

<sup>481</sup> Lire à ce sujet : TACUSSEL, Patrick (2000), *op. cit.*, p. 183-205.

<sup>482</sup> « L'ordre politique repose fondamentalement sur deux principes contraires, l'Autorité et la Liberté: le premier initiateur, le second déterminateur; celui-ci ayant pour corollaire la raison libre, celui-là la foi qui obéit. [...] Ces deux principes forment, pour ainsi dire, un couple, dont les deux termes, indissolublement liés l'un à l'autre, sont néanmoins irréductibles l'un à l'autre, et restent, quoi que nous fassions, en lutte perpétuelle. » PROUDHON, Pierre-Joseph, *Du Principe Fédératif*, Paris, Romillat, 1999, p. 44-45.

<sup>483</sup> HAUBTMANN, Pierre, *Pierre-Joseph Proudhon: Sa vie et sa pensée*, Paris, Beauchesne, 1982, p. 360.

<sup>484</sup> PROUDHON, Pierre-Joseph, *Qu'est-ce que la propriété?*, Antony, Éditions Tops-H. Trinquier, 1997, p. 259.

son œuvre, il s'imposa cette exigence centrale : les risques liés à l'unité ne doivent pas mener à son abandon, mais à sa problématisation. En fondant son travail sur l'impulsion passionnelle et sur une loi d'organisation, l'attraction, Fourier espère faire voir que le destin des rapports sociaux, à titre d'autocréation, est de tendre à une unité qui se sait réalisation momentanée.

Comme autocréation, la vie passionnelle et la loi politique lui servant de cadre d'éclosion peuvent certes donner naissance à des versions viciées, à des formes qui répriment l'essor passionnel au lieu de le faciliter. La civilisation est l'une de ces formes où certaines passions prennent le pas sur d'autres. Les outils du pouvoir coercitif en viennent alors à être remobilisés, par-delà les discours libéraux : il s'agit de voir à la répression de la part passionnelle qui ne cadre pas avec la morale bourgeoise et marchande et d'ainsi faire de tout essor véritable un cas de déviance. Il est question d'un mode vicié d'abord parce qu'il ne permet pas le plein essor passionnel (sous le capitalisme, par exemple, la passion pour le profit prend toute la place), mais aussi parce qu'il doit mettre en place une force d'organisation centrale capable de se poser en garant d'un ordre moral dont la mission est de voir au renforcement d'une hiérarchie des passions contraire à la liberté. Cette organisation centrale, l'État, devient alors l'incarnation aliénée de l'unité selon Fourier : elle n'est ni le résultat d'un équilibre composé des différentes passions, ni même un assemblage conscient de son caractère incomplet –contrairement à l'ordre harmonien qui se construit justement sur la conscience de son incomplétude. Un mode de réalisation d'un ordre harmonien doit miser sur les accords de plaisirs et de charmes ainsi que sur le désir de sociabilité qui fait que les rapports sociaux se présentent comme rapports de liaisons multiples et indéterminés. Comme le souligne Simone Debout, Fourier pense le caractère indépassable de cette liaison faisant

que c'est toujours par le détour de la vie sociale que la vie individuelle trouve ses conditions de possibilité : « La société n'est pas la juxtaposition de pures consciences isolées, mais un intermonde où se croisent des intentions, un système vivant d'échanges. Par le plus intime de soi, chacun est tendu vers l'extérieur et vers autrui. »<sup>485</sup> La vie individuelle fait partie d'un mode de vie plus grand qu'elle, d'une vie collective appréhendée comme totalité vivante qui lui donne les ancrages –les points de liaison– nécessaires à son existence.

Cette totalité vivante, qui est à la fois un lieu d'inscription de ma réalité –un lieu où je me découvre en ma qualité d'individu qui se définit par les rapports que je parviens à nouer avec autrui<sup>486</sup>– et un lieu qui se laisse modifier par ce qui vient s'y inscrire. Encore ici, il est possible de discerner une définition du social comme autocréation, la totalité vivante qu'est la société étant un travail d'assemblage qui, bien que préexistant aux existences individuelles, est remodelé par ces dernières au gré des rapports de liaisons-déliations. La construction conceptuelle de Fourier, qui fait de l'écart un élément constitutif du social, permet de penser qu'à l'intérieur de la « totalité vivante » se trouve l'espace pour que résonnent, en elle, les éléments qui la composent tout en supposant que la condition de cette résonance est la visée d'unité. C'est cette visée qui pousse chacun à vouloir créer des rapports qui ne se donnent pas comme finalité uniquement la jouissance égoïste, mais un mode collectif de jouissance basé sur le partage du monde sensible. Pour atteindre l'harmonie, il faut alors construire un cadre politique capable « d'accorder les instruments [les vies passionnelles subjectives], et [de] les diriger en jeu combiné, chacun selon ses

---

<sup>485</sup> DEBOUT, Simone, « Préface », dans FOURIER, Charles, *Le nouveau monde amoureux*, Dijon, Les presses du réel, 1979, p. XXIX.

<sup>486</sup> DESBAZEILLE, Madonna, « Le nouveau monde amoureux de Charles Fourier : une écriture passionnée de la rencontre », dans *Romantisme*, 1990, n°68. Amours et société. p. 97-110.

emplois indiqués en partition; après quoi il n’y aura plus rien à réprimer. »<sup>487</sup> Si la répression devient superflue, c’est précisément parce que la théorie du ralliement non coercitif qu’est l’attraction<sup>488</sup> est le mode idéal de liaison qui permet de réunir « dans un tout les créatures et les créations »<sup>489</sup>, en les identifiant au système des passions humaines. En somme, la vie de cette totalité ne peut se confondre avec celle de l’Un, elle est la vie plurielle qui se sait condamnée à vivre dans un écart avec elle-même, dans une tension constante qui la fait se mouvoir dans l’espace qui sépare les passions spécifiques.

### 3.4.3 Fourier contre l’État

Pour conclure cette étude de Fourier, je vais m’attarder encore un peu sur sa pensée de l’attraction qui en fait un philosophe intéressé au rapport entre le particulier et le général, compris comme constituant l’un des soubassements de la liberté politique. Il me semble pertinent de rappeler son œuvre à notre mémoire en ce qu’il fournit des matériaux pour avancer sur le chemin d’une réflexion à propos de ce rapport. La visée de Fourier, qui consiste à apprendre aux êtres humains à vivre selon la loi de l’attraction qu’il voit comme le meilleur moyen de tenir l’aliénation à l’écart, est une exigence qui se couple à une promesse : soit de tendre à l’essor et à l’équilibre des passions, sans se lasser du caractère passager de tout résultat atteint. C’est à cette condition qu’il devient possible de goûter aux nouveaux plaisirs que Fourier veut tout aussi abondants que raffinés. Il faut apprendre à manier en raison la matière passionnelle pour en faire une force d’attraction capable de

---

<sup>487</sup> FOURIER, Charles, « Théorie de l’unité universelle », dans *Œuvres complètes, op. cit.*, tome 5, p. 475-476.

<sup>488</sup> Fourier passe sous silence l’enjeu complexe du non-ralliement, c’est-à-dire du statut en harmonie des individus porteurs de passions impossibles à rattacher à l’ensemble. En fait Fourier répond à ce problème en affirmant simplement son impossibilité ou à tout le moins sa disparition rapide une fois le processus harmonien d’attraction mis en place.

<sup>489</sup> TACUSSEL, Patrick (2000), *op. cit.*, p. 71.

rendre au travail son attrait et à la consommation sa capacité de ravir nos sens en toutes circonstances.

Chez Fourier, la forme que prend le « contre l'État » passe par le rejet catégorique de la coercition et par la dévitalisation des institutions qui oeuvrent à masquer leurs origines; c'est en cela qu'il nous rappelle que la vie politique n'a pas nécessairement à se rapporter unilatéralement à l'État, mais doit plutôt se lier aux rapports qui se nouent et se dénouent au sein de la société. Toujours marqué par l'héritage de la Révolution française, Fourier rejette l'idée que la base de la liberté politique puisse se trouver au sein du « monstrueux amalgame »<sup>490</sup> qu'est l'État, « dont les coryphées s'envoient tour à tour à l'échafaud »<sup>491</sup> et où le peuple « n'a ni travail, ni pain, vend sa vie à cinq sous par jour [et] est trainé à la boucherie [...] la chaîne au cou. »<sup>492</sup> Il s'agirait là d'un fantôme de liberté, qui pousse Fourier à s'éloigner du réflexe centralisateur des néo-jacobins de son temps tout en refusant de laisser le champ libre au seul commerce comme le souhaitent les libéraux. Se libérer de l'obsession de l'État est chez Fourier une manière de se détourner de la violence qui lui est consubstantielle. Le recours à la violence ne se réalise que par le soutien « du recours aux armes »<sup>493</sup> et ne peut se maintenir qu'en reconduisant un pouvoir tout aussi violent que celui dont on aurait voulu se débarrasser. C'est ainsi que Fourier s'est toujours opposé aux méthodes révolutionnaires, non pas parce qu'il s'opposait aux avancées sociales audacieuses et radicales, mais plutôt parce que l'expérience de la Révolution lui a fait saisir les risques liés au fait de confondre transformation sociale et combat pour le pouvoir. Afin de rompre avec l'homogénéisation passionnelle qu'induit le libre commerce (quête du profit) ou la lutte

---

<sup>490</sup> FOURIER, Charles, « Théorie de l'unité universelle », dans *Œuvres complètes, op. cit.*, tome 3, p. 159.

<sup>491</sup> *Ibid*, p. 160.

<sup>492</sup> *Idem*.

<sup>493</sup> MAILLARD, Colette, Yvon, « Oublier l'État », dans *Autogestion et socialisme, op. cit.*, p. 62.

dévorante pour la conquête de l'État (l'attrait du pouvoir), Fourier mise sur le goût pour l'ambition contenu en chacun et qui s'exprime à travers la passion cabaliste –soit le goût pour les grandes choses, la reconnaissance, le défi et la compétition. Ce faisant, il souhaite non pas vider l'État de tout contenu, mais le désacraliser. C'est pour en encadrer l'expression et ainsi en limiter les conséquences liberticides qu'il veut créer au sein des activités quotidiennes des substituts non étatiques à la recherche du pouvoir et du profit. Dans l'esprit de Fourier, il est clair qu'un pouvoir central fort est contraire à la liberté et à l'essor des passions et que seule sa diffusion permet de maintenir politiquement l'exigence de l'écart absolu. Mais Fourier ne veut pas moraliser, il juge plus productif de reconnaître

« le penchant naturel de l'individu pour le pouvoir et son exercice [et] d'élever la multitude à toutes sortes de positions du plus haut degré. En multipliant à l'infini les fonctions publiques, les rangs éminents, les titres honorifiques et les "tringles de décorations", la "manie" et l'ambition publiques seront neutralisées puisqu'il y aura "autant de rois et d'empereurs qu'on voit aujourd'hui de curés et d'évêques". »<sup>494</sup>

Ce passage répond en quelque sorte à la question des formes politiques chez Fourier : de toute évidence, il ne s'y intéresse pas directement. Ce qui compte pour lui est sa découverte : les passions sont la matière essentielle à la vie humaine, cette matière, bien que naturelle, est directement sociale et, conséquemment, son développement est soumis à son contexte social. Fourier pose l'impératif de l'organisation des activités économiques afin de permettre l'essor passionnel et il pointe vers une critique de l'État comme institution incapable de prendre convenablement en charge cet essor –pire encore, il y voit une institution qui lui est en fait historiquement opposé. Avec lui, nous avons moins une réflexion achevée sur les formes du politique que sur les balises à imposer aux formes existantes.

---

<sup>494</sup> FOURIER, Charles (1979), *op. cit.*, p. 29, cité dans TACUSSEL, Patrick (2007), *op. cit.*, p. 226.

C'est pourquoi Fourier veut distribuer le pouvoir, il souhaite encourager la passion cabaliste en laissant l'ambition s'exprimer dans les guerres gastronomiques ou à l'intérieur d'une même série et en couplant cet encouragement à la multiplication des positions – passion papillonne– et au dévouement pour la collectivité –passion composite. Il souhaite, en procédant de la sorte, éviter que le désir d'unité ne se rabatte sur lui-même. Son objectif est d'éviter que ce désir cherche à s'incarner en niant toute attache sociale et en se constituant en nouvelle forme d'oppression.

À la suite de Saint-Simon, Fourier me semble donner les éléments nécessaires pour réfléchir un « contre l'État » compris comme dégagement d'un espace propice à la liberté par la découverte d'un matériau nouveau–les passions– qui révèle l'ancrage historique de tout ordre et, du coup, pointe vers la possibilité de son dépassement. Par la dévitalisation de l'ordre établi, il combat le « gouvernement des hommes » en discernant que la matière à « administrer » porte en elle une double exigence : l'insoumission vis-à-vis d'un cadre moral répressif et l'adhésion à un nouvel ordre basé sur la combinaison des passions. Bien que Fourier refuse de faire de la soumission une condition d'existence, il ne fait pas pour autant l'apologie de la révolte violente. Il rêve plutôt d'un cadre social en constant renouvellement qui ignore l'unique, l'« Un », le tout réifié. Il voit la liberté dans la beauté des multiples compositions et dans le visage qu'elles constituent. Vivre librement, c'est pour lui s'associer pour goûter aux plaisirs innombrables qu'offre le fait de vivre une poussée vers l'avant qui, par tâtonnement, nous fait aller d'essai en essai. Mais de manière plus importante, cette vie libre que souhaite Fourier et dont il entrevoit la possibilité est fondamentalement affaire d'écart; elle est une vie qui vise l'essor des passions et la soumission de l'ordre établi aux reconfigurations que cet essor exige –dont le respect d'autrui.

## Chapitre 4 : Le socialisme contre l'État

*À chaque époque, il faut chercher à arracher de nouveau la tradition au conformisme qui est sur le point de la subjuguier. Car le messie ne vient pas seulement comme rédempteur; il vient comme vainqueur de l'antéchrist. Le don d'attiser dans le passé l'étincelle de l'espérance n'appartient qu'à l'historiographe intimement persuadé que, si l'ennemi triomphe, même les morts ne seront pas en sûreté. Et cet ennemi n'a pas fini de triompher.*

– Walter Benjamin, *Sur le concept d'histoire*.

Comment comprendre le « socialisme utopique » aujourd'hui? Cette question, à la fois précise et très large, demande d'aller au cœur de la rencontre de l'esprit utopique, du socialisme et d'une conception de la démocratie qui ne se laisse pas réduire à l'État de droit. À la suite de la présentation des travaux de Saint-Simon et de Fourier ainsi que du contexte de floraison utopique du jeune 19<sup>e</sup> siècle français, il s'agit de voir maintenant quelle forme de conscience ou de sensibilité politique se loge dans les plis de cette triple rencontre.

Comprendre le « socialisme utopique », c'est tenter de comprendre autre chose qu'un objet philosophique désincarné flottant dans l'univers éthéré du concept; il s'agit plutôt, me semble-t-il, de demander quelle conception du lien social, quel état d'esprit peut être compris sous cette appellation. Une étude de l'utopie au 19<sup>e</sup> siècle, bien qu'elle participe indéniablement d'une histoire des idées, est ainsi pour moi irréductible à une œuvre d'encyclopédiste qui se proposerait de répertorier, catégoriser ou encore classer les tendances théorico-politiques du passé. Comprendre aujourd'hui cette incarnation particulière de l'utopie, c'est plutôt comprendre une modalité politique vivante qui, à l'ère du

néolibéralisme et du capitalisme financier mondialisé, peut participer à « réarmer » la pensée critique.

Pour cela, il faut d'abord surmonter une embuche qui n'est pas étrangère à l'association qui unit « naturellement » l'utopie à l'État<sup>495</sup> : les lois du genre utopique seraient irrémédiablement associées, dit-on, à un appétit de prise en charge technocratique des destinées sociales auquel se juxtapose un rapport dogmatique au devenir des sociétés. Loin donc de pouvoir suivre la voie émancipatrice que fait entrevoir le choc entre le tout autre social et l'ordre établi, l'utopie ne serait qu'une manifestation de la résurgence d'un désir de domination sous l'égide d'une élite savante et son association au socialisme ne changerait rien à l'affaire, au contraire.

La lecture que je propose, qui s'inspire librement des écrits de Miguel Abensour tout en proposant une perspective qui est mienne des œuvres de Saint-Simon et de Fourier, explore un autre sens de l'utopie afin de rompre avec l'idée qu'elle ne serait qu'un plan figé, un modèle de prévision et de contrôle d'un univers social entièrement domestiqué, en somme qu'elle aurait les dehors effectivement peu attrayants du « roman de l'État » identifié par Pierre-François Moreau. Selon ce dernier, l'utopie est une structure narrative qui anticipe un ordre à venir et qui doit régler, dans la durée et la paix, la question sociale. Pierre Macherey repère chez Moreau quatre traits invariables qui composeraient cette structure : la fermeture, la différence, la gestion sociale et la raison.

« *Fermeture* : l'utopie représente des systèmes isolés, complètement autoréférentiels, ce qui en garantit la permanence; [...]. *Différence* : est ainsi visé l'effet de radical dépaysement qu'est censée produire la fiction utopique,

---

<sup>495</sup> Voir : MOREAU, Pierre-François, *Le Récit utopique : Droit naturel et roman de l'État*, Paris, Presses Universitaires de France, 1982, 144 pages.

qui semble se rapporter à un pur possible, posé idéalement en dehors de tout projet de réalisation; [...]. *Gestion sociale* : l'objectif principal poursuivi par l'utopie est une socialisation de tous les aspects de l'existence humaine dont la condition principale est fournie par l'organisation du travail, sous la forme d'une obligation commune excluant les inégalités et les privilèges; [...]. *Raison* : l'utopie instaure un ordre appuyé sur un programme de globalisation et d'uniformisation, donc de normalisation, qui ramène la vie humaine à sa constitution essentielle, telle que le définit une anthropologie posant une intégrale réversibilité de la nature et du droit, lui-même complètement enraciné dans la nature, qui est de son côté position de droit, dans la mesure où elle est constitutive de sujets de droit. »<sup>496</sup>

Certes, l'écriture particulière à chaque utopie peut insister sur l'un ou l'autre de ces traits, mais elle demeurerait toujours liée au même projet qui est de substituer à la description sociologique des transformations en cours dans une société une fiction, un récit, afin de proposer un nouveau modèle d'État apte à intégrer et à ordonner ces transformations. Toujours donc, au cœur même de l'utopie, se trouverait une dépendance envers l'État, en ce qu'elle conférerait à ce dernier le rôle ou la fonction d'être « le principe organisateur de la société. »<sup>497</sup> L'utopie, en somme, ne serait au fond qu'une idée de l'État non advenue, un État en devenir. Ce n'est donc pas nécessairement un totalitarisme en germe que nous avons entre les mains lorsque l'on tient un écrit utopiste, mais plutôt le plan d'un État, d'un ordre futur. Que cet ordre devienne ou non totalitaire, qu'il le soit intrinsèquement ou non, perd alors en importance. Les matériaux étant posés (la fermeture, la différence, la gestion sociale et la raison), peu importe les agencements qu'un auteur particulier peut proposer ou les fluctuations qu'il peut leur faire subir. Ces matériaux font en sorte que l'utopie serait, en définitive, toujours réductible à sa fonction de modèle ou de programme.

L'interprétation que j'entends développer dans ce chapitre, en continuité d ce qui précède, repose sur une hypothèse tout autre. Non pas que les programmes et modèles

---

<sup>496</sup> MACHEREY, *op. cit.*, p. 32-33.

<sup>497</sup> *Ibid*, p. 33-34.

utopiques ne puissent effectivement être rapportés à la proposition d'un nouvel État; mon idée est plutôt que l'utopie est irréductible à une telle association. J'ajouterais même que dans sa mouture socialiste, cette voie interprétative me paraît d'autant mieux fondée quand on prend au sérieux la matière sociale nouvelle « découverte » par Saint-Simon (les classes et leur conflictualité) et Fourier (les passions et les conditions de leur essor). Pour chacun de ces deux utopistes, l'intérêt n'est pas tant la proposition d'ordonnement d'un État futur que le déplacement du socle sur lequel repose la société : ils ne mettent plus en son centre l'État, mais plutôt la coopération qu'implique la production et l'échange des biens et services nécessaires à la vie<sup>498</sup>.

Pour étayer cette interprétation, je me concentrerai sur les éléments qui se retrouvent en amont et en aval de l'écriture utopique, afin de comprendre le dynamisme qu'a suscité sa rencontre avec le socialisme. Il sera en ce sens question de développer un axe de compréhension qui mise sur l'ambivalence que porte en elle-même l'utopie afin de « ne pas maquiller », comme le dit Mannheim, « les contradictions nées de la diversité des approches », de manière à « lever plus énergiquement chaque contradiction », afin, au final, que « les essais de résolution à venir puissent cerner l'objet problématique à un niveau plus élevé et dans son envergure maximale. »<sup>499</sup> En ce sens, il ne sera pas question de tenter de trancher ou de résoudre les tensions, mais plutôt de chercher à comprendre ce qui jaillit de la rencontre entre

« d'un côté [...] la tendance à la rationalisation et à l'institutionnalisation dont la matrice est la cité idéale ou le code de lois. Elle porte en elle la vision d'un

---

<sup>498</sup> C'est pour insister sur l'importance de ce déplacement et, comme je l'avance dans la thèse, de sa signification pour une pensée de la liberté, que j'ai préféré laisser de côté l'enjeu des formes politiques : l'intérêt, tant chez Saint-Simon que chez Fourier, n'est pas leurs propositions concrètes, mais la compréhension de la société qu'ils développent ainsi que le sens du politique que l'on peut en déduire.

<sup>499</sup> MANNHEIM, *op. cit.*, p. 47.

monde harmonieux, aux proportions géométriques, bien ordonné, bien rangé, chaque être étant situé à sa place, le tout baigné dans un climat de mesure. Une telle vision aboutit le plus souvent à l'image d'un État rationnel enserrant une société statique. De l'autre côté [...] la tradition plébéienne qui rejoint l'histoire souterraine de la révolution. [...] Rebelle à l'institution, en marche vers une société sans gouvernement, cette tendance accorde plus au mouvement, à la tension vers l'avenir, conçu non plus comme but à atteindre, mais comme élan ininterrompu. »<sup>500</sup>

Dans l'opposition entre « utopie-modèle » et « utopie-élan » se love le pari interprétatif par lequel je veux conclure l'étude du duo utopiste que j'ai soumis à l'analyse. Il faut moins insister sur les dispositifs utopiques, à la manière de Moreau, ou encore sur les règles qui en constitueraient la trame d'expression et de réception fondamentale et s'attarder davantage à les lire afin de déceler une énergie qui, de l'utopie formellement écrite, invite à partir d'elle pour s'orienter vers une forme de sensibilité politique misant sur ce qui manque dans ce monde au lieu de se satisfaire du réel et de ses pesanteurs.

Procéder comme je le propose, revient à se rendre disponible, à faire accueil aux écrits utopiques autrement qu'en recherchant univoquement ce qu'ils pouvaient bien contenir d'éléments prémonitoires. Saint-Simon a-t-il ouvert la voie à la sociologie des réseaux? Fourier est-il l'annonciateur de la révolution sexuelle? Ces deux auteurs sont-ils caduques depuis Marx? Ces questions, malgré leur importance, je propose de les laisser de côté afin de suivre au plus près le chemin que permet d'ouvrir l'utopie et le mouvement vers le nulle-part qu'elle déclenche<sup>501</sup> : et si ce chemin, au contraire des appels enthousiasmes à la constitution d'un nouveau pouvoir d'État, pouvait plutôt être interprétée comme une contribution de l'utopie au projet théorique du « contre l'État » initié, entre autres, par Pierre Clastres? À la

---

<sup>500</sup> *Ibid*, p. 14.

<sup>501</sup> « Il n'y a point d'utopistes, dans l'acceptation outrée de ce mot; il y a des penseurs qui rêvent une société plus fraternelle et cherchent à découvrir leur terre promise dans les brumes mouvantes de l'horizon. [...] De ces penseurs, les uns, comme Moïse, restent immobiles, abîmés dans la contemplation de cette terre lointaine qui trompe éternellement leurs regards de ses mirages fantastiques, les autres disent : Marchons, voici la route! » BLANQUI, Auguste : « Je suis un de ces voyageurs... », dans BLANQUI, Auguste (2000), *op. cit.*, p. 182.

lumière des chapitres qui précèdent, il me semble possible d'avancer que l'exploration des œuvres du « socialisme utopique » du 19<sup>e</sup> siècle français participe d'un tel projet. Pour examiner cette hypothèse, je m'inspirerai donc des travaux d'Abensour sur la démocratie et l'utopie, afin de voir en quoi, dans cette tradition théorique particulière, se trouve une « interrogation radicale de l'institution »<sup>502</sup> aménageant un espace pour que se déploie tout autant un principe d'ouverture qui rend disponible à l'idée d'un autre monde possible qu'un principe d'inachèvement qui fait en sorte que cette ouverture peut s'installer réflexivement dans l'espace politique.

Pour procéder, je mobiliserai les concepts de 1) « division originaire » et 2) de « dialectique de l'émancipation ». L'exposition de cette double articulation constituera l'essentiel du cadre utilisé pour questionner l'association de Saint-Simon et de Fourier au « contre l'État » comme visée d'émancipation. Il s'agira de déceler dans l'utopie socialiste la capacité à penser l'ailleurs de la domination et d'ainsi ouvrir un espace, ici et maintenant, à la liberté politique.

#### **4.1 Le « contre l'État » : l'apport du « socialisme utopique »**

Comment l'idée du « contre l'État » peut-elle faire fructifier une étude sur l'utopie et le socialisme? Penser le « socialisme utopique » conjointement avec le « contre l'État », c'est, pour moi, poursuivre et creuser l'intuition voulant que l'utopie peut être un mode d'interrogation de l'institution en ce qu'elle nourrit un sens critique du monde existant, à la fois en s'appuyant sur les promesses non tenues de celui-ci et sur ce qui lui manque. En quelque sorte, il s'agit de faire se rencontrer, à l'aide de ce concept développé par des auteurs

---

<sup>502</sup> LABELLE, Gilles, « La philosophie politique et le “choix du petit” dans le travail de Miguel Abensour », dans *Monde commun*, 1 (1), décembre 2007, p. 56.

au 20<sup>e</sup> siècle, deux des trois formes de l'utopisme du 19<sup>e</sup> siècle analysées par Abensour : le « socialisme utopique » et le « nouvel esprit utopique »<sup>503</sup>. Si la première de ces formes renvoie à « l'impulsion utopique à créer des relations sociales radicalement autres, destinées à ouvrir une nouvelle voie à l'espèce humaine »<sup>504</sup>, la seconde fait plutôt référence au « mouvement ininterrompu »<sup>505</sup> de l'utopie (ce que j'étudierai à l'aide du concept d'inachèvement et de son lien avec la dialectique de l'émancipation) compris comme « provocation intempestive [qui] pousse à aller au-delà de la projection imaginaire, à effectuer le passage à l'acte »<sup>506</sup>. La critique de l'institution et de l'État que l'utopie demande cependant de rester attentif aux nécessaires médiations donnant corps à la vie collective, à l'être ensemble et au lien social. Se trouve de la sorte, inscrite au cœur de cette réflexion une attention portée à l'endroit du « Tout » qu'est la société, qui n'est en rien équivalente à une fascination morbide envers une version fétichisée du « Tout » –version figée, réifiée appelant à la rigidité dogmatique au nom de sa défense stérile–, mais qui manifeste plutôt un souci de la pensée qui prend comme point de départ la division et la conflictualité. L'apport du « socialisme utopique » peut alors être situé au centre d'une zone qui, en elle-même, est traversée par le conflit, puisqu'elle s'instaure d'entrée de jeu en opposition avec le cadre dominant du libéralisme qui, de son côté, mise sur le consensus et la neutralisation du conflit, censés être des conditions premières de la vie collective :

« La philosophie politique désigne [...] un enjeu; en elle, comme dans tout l'espace politique, se découvre une division qui en est constitutive. Il y a, d'un côté, une philosophie politique dominante, libérale ou néokantienne, qui a ceci de propre qu'elle évacue la question de la domination et aboutit par-là à une conception abstraite de l'intersubjectivité qui l'inscrit dans la *doxa* des régimes

<sup>503</sup> ABENSOUR, *op. cit.*, 1973, tome 1, p. 119-172.

<sup>504</sup> *Ibid*, p. 139.

<sup>505</sup> *Ibid*, .p. 161.

<sup>506</sup> *Ibid*, p. 165.

démocratiques libéraux selon laquelle la finalité de ces régimes est le consensus. Opposée à elle, existe ce qu'il arrive à Miguel Abensour de désigner comme une "philosophie politique critique" (ou "critico-utopique"), qui s'édifie sur des fondements inverses : disposant en son centre la question de la domination, elle fait fond sur la division sociale et le "dissensus" (dixit Jacques Rancière) plutôt que sur l'intersubjectivité et le consensus. »<sup>507</sup>

Pour Saint-Simon, la manifestation du conflit est directement liée à la division de la société en classes et à la séparation entre oisifs et producteurs. Tandis que les premiers doivent avoir recours au moyen de la domination afin de s'accaparer une part de richesse qu'ils n'ont pas participé à produire –donnant ainsi au consensus les allures d'un accord arraché par la force et la violence–, les seconds, qui forment la « classe la plus nombreuse et la pauvre » selon l'expression consacrée, misent sur la coopération afin de voir à la satisfaction de leurs besoins. Le conflit social est alors l'opposition entre deux classes – oisifs/producteurs– et entre deux principes d'organisation du lien social – domination/coopération. Chez Fourier, ce même conflit se révèle, mais cette fois au moyen de l'interrogation critique des institutions propres à la « civilisation ». Au lieu de voir dans la famille l'unité de base qui garantit la stabilité sociale, Fourier décèle en elle la marque d'un conflit larvé entre époux, parents et enfants; la famille n'est pas le socle de la vie sociale, mais une des formes par laquelle la guerre interne à la société apparaît –et rappelons que ce qui vaut ici pour la famille vaut également pour le commerce et la philosophie, le commerce étant le nom du conflit qui oppose riches et pauvres et la philosophie celui de la guerre contre l'essor passionnel au nom de la morale répressive.

Il y a donc dans le « socialisme utopique » une idée de l'intégration du conflit comme mode explicatif de la réalité sociale. Si, comme il en sera question plus loin, la société

---

<sup>507</sup> LABELLE, Gilles, *op. cit.*, 2007, p. 44-45. La référence à Rancière est la suivante : « Le dissensus citoyen », dans *Carrefour*, 19, 2, 1997, p. 21-36.

apparaît ainsi en proie à une « division originaire », c'est bien parce qu'y prend place une conflictualité qui structure non seulement son évolution, mais qui explique également l'écart qui prévaut en son sein entre ses réalisations concrètes et ses prétentions à réaliser une idée du juste.

Comme je l'exposerai dans les pages qui suivent, c'est en partant tout autant du choc résultant de la rencontre d'un autre monde avec celui qui existe que de la prise de conscience que ce choc ne peut résulter en un achèvement, que le « socialisme utopique » participe à un « contre l'État » : l'utopie apparaît alors comme une forme de participation au travail inachevable de construction de liens humains dans le cadre d'un espace commun partagé et originaire, la société. Que cet espace ne soit ni figé, ni pacifié, voilà ce qui en constitue le fond. Le « Tout » de la société qui intéresse dès lors le « socialisme utopique » n'est pas donné une fois pour toutes, il est plutôt un matériau, un produit historique de la conflictualité. Il n'est pas le lieu de la conformité, mais plutôt celui de la singularité individuelle et sociale<sup>508</sup>. Le lien social qui s'institue dans ce « Tout » met en question la domination en un double sens : d'abord au sens de sa contestation au présent, mais surtout au sens d'un refus de la prendre pour une évidence de la vie sociale.

Il y a là une jonction entre le « socialisme utopique » et le « contre l'État » qui gagne à être développée afin de penser conjointement une critique de la domination et le thème de l'émancipation<sup>509</sup>. Le défi alors posé est de « repenser la visée de l'émancipation en tenant compte de l'énigme de la servitude volontaire et d'une dialectique qui l'amène à se

---

<sup>508</sup> BREAUUGH, Martin, « Le lien social entre utopie et démocratie », dans GOUCHA, Moufida (dir.), *Critique de la politique : Autour de Miguel Abensour*, Paris, UNESCO, 2004, p. 110.

<sup>509</sup> BREAUUGH, Martin, « Critique de la domination, pensée de l'émancipation. Sur la philosophie politique de Miguel Abensour », dans *Politique et sociétés*, vol. 22, n° 3, 2003, p. 45-69.

transformer en permanence en son contraire. »<sup>510</sup> Il m'a semblé que ce défi pouvait être relevé par le développement d'une sensibilité, d'une attention dont le « socialisme utopique » serait porteur, à l'endroit du risque toujours présent de retournement en son contraire de l'émancipation. L'industrialisme n'est en aucun cas pour Saint-Simon le stade final de l'évolution humaine et donc la fin de la conflictualité. Si tel était le cas, le recouvrement de cette dernière par une visée de pacification définitive ouvrirait grande la porte au retour de la domination. Le projet de Saint-Simon de fonder l'ordre industriel est à comprendre comme projet qui fait sien l'idée que toute utopie ne peut annoncer définitivement l'avenir radieux du genre humain, mais plus modestement un moment de passage qui permet, conjoncturellement, de lutter contre la forme de la domination qui prévaut à une époque donnée. L'industrialisme correspond dès lors davantage au mouvement de la conflictualité propre à la société du jeune 19<sup>e</sup> siècle qu'à une révélation définitive, et le destin de ce mouvement n'est pas de s'interrompre, mais de se recomposer à mesure qu'il transforme la société. Une remarque similaire vaut pour l'harmonie. Le mouvement des passions ne vise pas le plein développement de celles-ci, au sens de leur pleine réalisation dans une extase de jouissance sans limites, mais bien plutôt leur essor. Le temps harmonien, comme temps de l'épargne passionnelle, préconise le maintien de la division des passions et de leurs conflits comme meilleure garantie de la défense de chacune d'entre elles. C'est lorsqu'il y a plein développement passionnel que celui-ci se mute en domination d'une passion sur toutes les autres. L'idée de l'essor passionnel, de l'organisation des passions en séries composées, vise à l'inverse à bloquer ce retour de la domination en misant sur un concept d'autolimitation. Dans les deux cas, chez Saint-Simon comme chez Fourier, nous trouvons donc des matériaux

---

<sup>510</sup> LABELLE, Gilles, *op. cit.*, 2007, p. 52.

pour penser non pas la fin définitive de la domination, mais des éléments qui permettent d'être sensible à son retour.

Cette sensibilité ne doit cependant pas être confondue avec une abdication de la volonté de transformer le monde, abdication qui, si elle se concrétisait, serait en fait l'arrêt de mort de l'utopie. Elle pose plutôt la question du lien unissant émancipation et domination. C'est dans cette exigence que se trouve la participation du « socialisme utopique » à une pensée de la « division originaire » et de la « dialectique de l'émancipation » en ce qu'il « se donne alors pour tâche de repérer les points aveugles des utopies susceptibles d'alimenter le fantasme de la société réconciliée. Ce travail de repérage permet de conserver l'impulsion émancipatrice à l'origine des utopies. »<sup>511</sup> Sans entrer dans une discussion sur le genre utopique pris dans son ensemble, il est pertinent, suite aux deux chapitres qui précèdent, de repérer dans l'utopie telle qu'elle fut mobilisée par Saint-Simon et Fourier une sorte de prescience du danger de la domination, de son retour et de sa force d'attraction. Le travail d'autocritique de l'utopie est tout autant un travail de repérage et de clarification; il s'agit de repérer le danger et de le rendre inopérant, non pas en l'extirpant *a posteriori*, mais en semant au sein même de l'écriture utopique les germes permettent de s'en détourner.

Il est là pour moi le « secret » du « socialisme utopique » : offrir un éclairage pertinent à la dialectique de l'émancipation en se situant dans le sillage des travaux d'inspiration machiavélienne qui, à la suite de Lefort, revalorisent le concept de « division originaire » comme force dynamique fondamentale du politique, ainsi que de l'opposition des « humeurs »<sup>512</sup> entre le peuple et les Grands comme moteur du déploiement de la liberté.

---

<sup>511</sup> BREAUUGH, Martin, *op. cit.*, 2004, p. 119.

<sup>512</sup> Pour Machiavel, toute cité est divisée suivant deux types d'humeur : « Car en toute cité on trouve ces deux humeurs différentes; et cela vient de ce que le peuple désire ne pas être commandé ni opprimé par les

C'est sur cette division, et sur les tumultes qui lui sont liés, que repose dans la perspective machiavélienne la possibilité du maintien de la liberté dans les républiques puisqu'il y a « dans chaque État deux humeurs différentes, celle du peuple et celle des grands, et que toutes les lois que l'on fait en faveur de la liberté naissent de leur désunion [...]. »<sup>513</sup> La lecture que j'offre du « socialisme utopique » associe ainsi le désordre –conflit des classes et des passions– à une contestation de l'ordre établi qui peut opérer une refondation critique de la cité –fût-elle socialiste. En ce sens, il faudrait dire que l'utopie n'est pas destinée à se faire pleinement « topie » et que ce qui émane du désordre n'est pas l'ordre nouveau lui-même, mais plutôt l'émergence de la possibilité d'un lien social radicalement autre capable de d'interroger toute forme d'ordre. Ainsi, les conflits de classes et l'opposition des humeurs des Grands et du peuple « ne sont pas [...] mauvais », au contraire, « puisque de leur entrecroc peut naître la puissance de la cité; l'histoire n'est pas seulement dégradation d'une bonne forme primitive, puisqu'elle porte à titre de possible la création [...]. »<sup>514</sup>

L'étude que j'ai proposée de Saint-Simon et de Fourier poursuit, en s'en éloignant, la thèse développée par Lefort voulant que le désordre institué par la division originaire ne soit pas appelé à durablement se résorber : il subsistera toujours un conflit des « humeurs » entre le désir des Grands de dominer et celui du peuple de ne pas l'être ainsi qu'un écart insurmontable entre le principe de justice dont l'ordre établi tire sa légitimité et sa réalité empirique. La société étant toujours structurée par des lois issues de la division, il importe d'étudier en quoi la rencontre de l'esprit utopique et du socialisme participe de l'incessante

---

grands; et de ce que les grands désirent commander et opprimer le peuple [...]. » MACHIAVEL, Nicolas, *Le Prince*, Paris, Babel, 2001, p. 70.

<sup>513</sup> MACHIAVEL, Nicolas, *Discours sur la première décade de Tite-Live*, Paris, Gallimard, 2004, pp. 69-70.

<sup>514</sup> LEFORT, Claude, *Le travail de l'œuvre*, Machiavel, Paris, Gallimard, 1986, p. 470. Ce qui m'intéresse n'est pas de lire la division originaire comme source de « puissance » pour la cité, mais comme principe participant à la dévitalisation de l'ordre et au blocage des effets de retournement de la dialectique de l'émancipation.

résurgence de cette dernière. C'est en ce sens que la dynamique de présence-absence propre à l'utopie telle qu'esquissée au premier chapitre me semble porteuse de significations riches. Le travail de la division originaire du social ne se limite pas à l'opposition entre l'humeur des Grands et celle du peuple, mais pointe plus fondamentalement vers la division de la société d'avec elle-même, soit d'avec ses principes fondateurs, et vers le rôle des dominés dans le signalement de cet écart.

L'utopie se trouve en ce sens à infléchir la notion mise de l'avant par Lefort en ce qu'elle insiste précisément sur la dynamique qui se trouve au cœur de cette division : elle est présence au sens où les principes fondateurs de la société sont activés sur la scène politique; mais elle est aussi absence en ce qu'elle ne peut faire correspondre complètement l'ordre institué avec ces derniers. C'est ainsi que le « socialisme utopique » peut être compris tout autrement que comme une expérience de recouvrement de la distance entre le social et ses représentations; il est plutôt une modalité de la conscience consistant à se rendre disponible à la réalité de la division sociale et au fait qu'une autre société demeure enfouie sous la société officielle. Là où, pour Lefort, la division ne demeure que tacitement admise, la lecture que je propose indique que par le procédé utopique, celle-ci se trouve à apparaître explicitement. La thèse avancée ici peut alors se résumer ainsi : la mise en lumière de la division, rendue possible par ce que je désigne comme la présence-absence de l'utopie, ne prend pas place par le biais d'une opérationnalisation mécanique découlant du seul concept, mais s'active suivant l'action politique du plus grand nombre visant l'amélioration des conditions morales et physiques de la classe la plus nombreuse et la plus pauvre. L'utopie révèle le caractère historique de tout ordre et permet ainsi sa critique au nom, comme nous le verrons, de ce qui lui manque –la justice pour le grand nombre. C'est pour cela que sa jonction avec le

socialisme me semble toujours aussi pertinente : elle permet à la fois de réfléchir sur les implications liées à la reconnaissance de la nature divisée de la société tout en indiquant les effets d'émancipation que cette reconnaissance peut produire.

Saint-Simon et Fourier, avec des méthodes et des matériaux qui leur sont propres, ont cherché à faire voir cette autre société qui scinde la vie sociale, notamment en la rattachant, chacun à leur manière, aux activités de production qui constituent le nœud par lequel ils ont appréhendé la possibilité d'une autre société. Ici, leur peur des dérives de la Révolution française joue un rôle non négligeable en ce que celle-ci leur a montré en quoi tout projet de transformation sociale porte avec lui les germes d'une nouvelle domination. L'industrialisme et l'essor passionnel constituent une réponse à cette difficulté, par leur volonté conjointe de déplacer les réformes sociales sur le terrain économique. Ils y ont chacun vu non pas une garantie contre le retour de la domination, mais un outil rendant possible son repérage au sein même de l'idée émancipatrice.

Compris de cette façon, le rapport à l'utopie et au socialisme que j'essaie de formuler reprend, en le déplaçant, l'enjeu du « contre l'État » posé par Pierre Clastres : remettre en cause l'axiome selon lequel « la vraie société se déploie à l'ombre protectrice de l'État ».<sup>515</sup> Toute société devrait, suivant cet axiome, se structurer autour de cette règle indépassable qui implique la nécessité de la coupure entre l'instituant et l'institué. Toujours suivant cet axiome, les « sociétés contre l'État » sont réputées être prépolitiques, primitives, la lecture classique voulant que ce soit dans et par l'État seulement que le politique devienne identifiable. Pourtant, cette lecture cache une méprise : le moment de l'État, loin de représenter l'acte politique par excellence peut plutôt être interprété comme le signe de la

---

<sup>515</sup> CLASTRES, Pierre, *La société contre l'État*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1974, p. 164.

domination qui a pour effet de couper le lien entre institué et instituant. Bien entendu, les travaux de Clastres indique une tendance au conservatisme de l'instituant – le but étant de bloquer la séparation État-société au nom de la préservation de l'unité sociale traditionnelle. Si je m'approprie l'idée qu'il développe –que le moment de l'État ne soit pas le summum du politique–, c'est qu'elle permet d'explorer à nouveau frais l'expérience de la division.

Il n'est donc pas question de plaquer sur la présente étude l'analyse que fait Clastres, de reprendre tels quels les éléments qui ont retenu son attention (étude de la chefferie, de l'exogamie, du rire, du devoir de parole, de la guerre, etc.), mais plutôt d'interroger, en s'appuyant sur l'hypothèse du « contre l'État », en quoi le cadre offert par le « socialisme utopique », dans l'institution de l'écart qui le caractérise, permet la ressaisie critique de la société existante. Il y a là la possibilité de suivre Clastres sans chercher à le répéter, en s'appropriant son projet de dépassement de la dichotomie classique qui oppose pouvoir et non-pouvoir<sup>516</sup>, afin de penser une alternative qui s'attarde à considérer sérieusement la pensée « sauvage » étudiée par Clastres et qui, « presque aveuglante de trop de lumière, nous dit que le lieu de naissance du Mal, de la source du malheur, c'est l'Un. »<sup>517</sup> Le « socialisme utopique » peut à mon sens être considéré comme un prolongement et un décentrement de cette « pensée sauvage » en ce qu'il n'est pas d'emblée antiétatique tout en refusant l'idée qu'il faut immédiatement se placer sur le terrain de l'État.

Il convient d'insister ici sur la place du « lien social » propre au socialisme français du premier 19<sup>e</sup> siècle comme manifestation de cet effort spécifique de réfléchir à la liberté dans les termes de la division. Penser le lien social, tant chez Saint-Simon que chez Fourier, c'est

---

<sup>516</sup> *Ibid*, p. 12.

<sup>517</sup> *Ibid*, p. 185.

tout autant examiner les alternatives possibles au mode classique de conceptualisation du pouvoir que de s'aventurer sur le chemin d'une association entre division originaire et dialectique de l'émancipation. En quelque sorte, cette pensée du lien prolonge le souffle initié par la tentative de Marx de penser « la vraie résolution du litige entre l'existence et l'essence, entre l'objectivation et la confirmation de soi, entre la liberté et la nécessité, entre l'individu et le genre »<sup>518</sup>, par la reconstitution du lien complexe entre objectivité et existence subjective :

« Nous l'avons vu : l'homme ne se perd pas dans son objet qu'à la condition que ce dernier devienne pour lui objet *humain* ou homme objectif. Cela n'est possible qu'à la condition que l'objet devienne pour lui objet *social* et que l'homme devienne pour soi être social, ou encore, que la société vaille pour lui en tant qu'essence dans cet objet. »<sup>519</sup>

Mon hypothèse est que la lutte contre l'État, que Clastres identifie comme l'histoire des peuples dits « sans histoire »<sup>520</sup>, n'est pas absolument étrangère aux questions que nous nous posons aujourd'hui afin de mieux comprendre en quoi utopie et démocratie communiquent et participent à ce qu'Abensour désigne comme un « désordre fraternel contre le pouvoir des chefs », qui se donne comme visée l'institution « [d'un] lien politique non contraignant [et] égalitaire contre l'ordre. »<sup>521</sup> L'apport du « socialisme utopique » à ce projet théorique occupe certes une place équivoque; il n'est pas à proprement parler un « contre l'État », mais participe d'un mouvement de dévitalisation de l'idée de l'État au

<sup>518</sup> MARX, Karl, *Les Manuscrits économique-philosophiques de 1844*, Paris, Vrin, 2007, p. 146.

<sup>519</sup> *Ibid*, p. 150. Dans la même veine: « L'homme qui est plein de soucis, l'homme nécessiteux n'a aucun sens pour le spectacle le plus beau; le marchand de minéraux ne voit que la valeur mercantile, mais pas la beauté ni la nature spécifique du minéral : il n'a pas de sens minéralogique; l'objectivation de l'être humain, tant d'un point de vue théorique que pratique, est donc requise aussi bien pour rendre *humains* les *sens* des hommes que pour engendrer le *sens humain* qui correspond à l'ensemble de la richesse de l'être humain et naturel. » *Ibid*, p. 151 [Les italiques dans la citation sont de Marx].

<sup>520</sup> CLASTRES, *op. cit.*, p. 186.

<sup>521</sup> ABENSOUR, Miguel, « "Démocratie insurgente" et institution », dans BREAUUGH, Martin et DUPUIS-DÉRI, Francis (dir.), *La démocratie au-delà du libéralisme : Perspectives critiques*, Montréal, Athéna, 2009, p. 188.

moyen d'une exploration des possibilités non advenues et de la reconnaissance du caractère contingent de tout ordre. Le « tout autre » de l'utopie, couplé à la division originaire, forme le matériau nouveau du socialisme utopique en ce qu'il ne se contente pas seulement d'être une position « autre », mais bien parce qu'il produit un « rappel fondamental de l'impossibilité d'exclure de la cité, sinon par un geste autoritaire, la conflictualité de l'altérité –pour le simple fait que ce qui existe pourrait très bien être autrement. »<sup>522</sup>

## 4.2 Une pensée à l'écart de la domination

L'idée, à ce stade, est de mettre l'accent sur la possibilité d'un lien entre démocratie et utopie, afin de situer adéquatement ce que j'entends par la participation de l'esprit utopique, dans sa manifestation socialiste, au « contre l'État ». Exposée sommairement, la démocratie est comprise ici comme la réduction de l'État à son statut de moment particulier de la vie sociale; tandis que l'utopie renvoie à la négation du présent, à titre d'« écart absolu » pointant vers un « tout autre social »; l'idée étant que l'articulation de l'une et de l'autre est susceptible de produire un effet de dévitalisation de l'ordre établi au profit d'un tout autre social non mythologisé. Il s'agit en ce sens pour moi de montrer de quelle manière il existe une « coappartenance » de la démocratie et de l'utopie<sup>523</sup>, en soutenant l'hypothèse que l'esprit utopique est en quelque sorte la condition de possibilité de la démocratie. En poursuivant les analyses de Saint-Simon et de Fourier, j'aborde donc le couple utopie/démocratie comme un mode de suspension de la domination, mais aussi comme matrice symbolique qui dynamise le rapport instituant/institué.

---

<sup>522</sup> BREAUUGH, Martin, « Que faire du désordre? L'expérience plébéienne au cœur de la logique démocratique », *Tumultes*, 2013/1, n° 40, p. 177.

<sup>523</sup> CERVERA-MARZAL, *op. cit.*, p. 130.

#### 4.2.1 Démocratie, utopie et socialisme : la « réduction » de l'État

Il faut d'abord reprendre les intuitions développées par Miguel Abensour afin de comprendre la démocratie comme lutte contre la domination. Partant de ce point et à la lumière de l'étude de Saint-Simon et de Fourier, ma dette envers la pensée d'Abensour débouche sur un rapport tout à la fois de proximité et d'éloignement. Si je trouve chez lui les éléments pour penser la mise entre parenthèses au moyen de la réduction, je puise chez Saint-Simon et Fourier des éléments qui me permettront de déplacer les thèses « abensouriennes » en les disposant non pas sur le terrain de la « démocratie insurgente », mais plutôt sur celui de l'association et du socialisme. Les matériaux nouveaux développés par ces deux penseurs permettent de situer la démocratie non pas comme actualisation de l'agir du *démôs*, mais comme lutte « de la classe la plus nombreuse et la plus pauvre » pour la coopération. Ce déplacement me semble important puisqu'il pose justement l'enjeu de l'articulation de la démocratie et de l'utopie : au nom de quoi des forces sociales se lancent-elles dans l'aventure de la réduction de l'État, donc concrètement dans un combat politique tout aussi ardu qu'incertain? L'idée de coopération comme espérance d'une institution nouvelle et pensée comme dépassement au sein des rapports sociaux des relations de domination est un « ajout », un surplus de sens qui, comme il a été montré par le biais des œuvres de Saint-Simon et de Fourier, peut conférer au principe démocratique une signification nouvelle.

Revenons d'abord à Abensour. On trouve chez lui une critique des « penseurs du consensus [et] de la modération démocratiques », au profit d'une pensée de « l'agitation

conflictuelle »<sup>524</sup> pointant sur ce qui ne peut être durablement comprimé au sein des institutions de l'État de droit. À la suite de Saint-Simon et de Fourier, cette « agitation conflictuelle » peut être interprétée ainsi : 1) l'histoire de l'institution des sociétés s'éloigne du « récit de l'État » au profit de l'étude du mouvement conflictuel des classes et des structures sociales; 2) l'étude critique de cette histoire permet de développer les moyens de repérer les contours d'une institution nouvelle de la cité; 3) celle-ci est le fait d'acteurs conscients du caractère tragique de leur action.

D'abord, une équivoque à éviter : la démocratie telle qu'elle est comprise ici n'est pas un type de « régime », mais bien une « institution du social » renvoyant à un mode d'écoulement spécifique du temps qui n'est ni la paisible permanence de la domination ni la réalisation progressive du devenir annoncé de la réconciliation. Plus précisément, le mode temporel de la démocratie s'ordonne à l'actualisation de la possibilité de fondation en ce qu'il s'inscrit dans le renouvellement du conflit qui voit s'opposer l'institué (l'État qui vise à s'installer durablement comme incarnation de la volonté générale) et l'instituant (la société qui est interrogée par la « division originaire »). En un mot, suivant en cela Abensour, ce mode temporel s'articule dans la césure qu'instaure le conflit démocratique :

« À l'écart de tout état de grâce, la césure travaille à se maintenir dans l'ouverture à l'action ou à l'agir du peuple. La temporalité d'une telle démocratie ne serait pas tant celle de la présence, de la coïncidence de soi à soi que de la discordance, répétée, entretenue même [...]. »<sup>525</sup>

<sup>524</sup> BREAUUGH, Martin, *op. cit.*, 2003, p. 64.

<sup>525</sup> ABENSOUR, Miguel, *La démocratie contre l'État*, Paris, Éditions du Félin, 2004, p. 12.

Loin de la *doxa* « des partisans de la démocratie pour lesquels démocratie et État vont ensemble comme les doigts de la main »<sup>526</sup>, la temporalité démocratique étudiée ici fait voir le conflit et la tension qui existent entre ces deux termes.

Pour mon propos, le rapport au temps qu’instaure la démocratie est pertinent parce qu’il « met entre parenthèses »<sup>527</sup> l’écoulement normal de l’ordre de la domination –et en cela il s’apparente à la temporalité industrielle et passionnelle. C’est sur le mode de l’irruption, de l’arrivée soudaine et inattendue qu’apparaît alors « une communauté politique à l’écart de la domination » –le choc de l’utopie d’avec l’ordre établi qui, du point de vue de cet ordre est toujours imprévisible– et que s’ouvre « un accès à une temporalité pratique. »<sup>528</sup> Temporalité pratique au sens d’une ouverture à « un agir humain qui, se déployant dans le temps, travaille dans son effectivité même à séparer l’ordre politique de l’ordre naturel. »<sup>529</sup> La démocratie est ainsi entendue comme irruption discordante puisqu’elle met en scène, en même temps qu’elle se met en scène, un principe actif de rupture au sein de la société dans laquelle elle prend pied. Cette rupture est certes principe de négativité : elle nie à l’ordre établi sa prétention à se présenter et à se représenter comme naturel et immuable. Mais elle est également portée par un sens positif, en ce qu’elle renferme un désir de désaliénation pour lequel le lien de dépendance entre l’institué et l’instituant ne peut être dissimulé. Partant d’Abensour, mais suivant une interprétation qui est mienne, il s’avère que le temps

---

<sup>526</sup> *Ibid*, p. 24.

<sup>527</sup> Tant pour l’étude de la démocratie que de l’utopie, le fond phénoménologique chez Abensour transparait clairement, lui qui s’intéresse avant tout aux écarts régissant l’être et ses formes. Véritable époque phénoménologique, la démocratie –comme l’utopie– est « mise entre parenthèses » au sens où elle dévitalise le monde institué « afin d’avoir accès au sens d’être véritable du monde. » BARBARAS, Renaud, « Husserl », dans *Dictionnaire de la Philosophie*, Paris, Encyclopaedia Universalis – Albin Michel, 2006, p. 1551.

<sup>528</sup> ABENSOUR, *op. cit.*, 2004, p. 35.

<sup>529</sup> *Ibid*, p. 36. Cette idée est importante pour la suite de mon propos en ce qu’elle me permettra de suivre mon intuition voulant que l’utopie soit autre chose qu’une posture théorique et abstraite. L’utopiste, loin d’être porté par la théorie pour qui le monde est un pur problème et qui vit en dehors du temps, ouvre un espace pratique pour que se réalise le travail de distinction entre ordre naturel et ordre politique.

démocratique porte en lui, en quelque sorte, l'utopie d'une fondation qui ne se rabat pas sur ses propres fondements, une volonté de créer un ordre sans pour autant ériger en mythe immuable le moment de la fondation; il soumet plutôt cet ordre « à la contingence » et l'expose ainsi « à la finitude temporelle, à l'épreuve du temps. »<sup>530</sup> Comme mentionné plus tôt, le « socialisme utopique » permet le passage de l'acceptation tacite de la « division originaire » à son acceptation réflexive ou consciente. Il est en cela porteur d'un haut degré d'exigence caractéristique et de l'utopie et du socialisme en ce qu'il « suppose de la part des acteurs sociaux un effort constant de réflexivité et un exercice permanent de leur intelligence sociale au sujet des processus sociaux et de leurs finalités. »<sup>531</sup>

Ce temps de la démocratie est éclairé par la notion du « présent » chez Saint-Simon. Le présent est un moment pivot, pris entre le passé et l'avenir et dans lequel se renouvellent la division sociale et les conflits qui en découlent. Cela ouvre alors à une interprétation de l'institution du social qui se défie de la réification : il n'est pas question de penser la construction d'une société fixe et qui prétend à se stabiliser une fois pour toute. Plutôt, la mise entre parenthèses démocratique que rend possible le « socialisme utopique », est le moment même où l'institué est rapporté à sa base, au sens où il renoue avec le caractère divisé de la société et, partant de là, avec l'écart qui le sépare de la réalisation de ses principes fondateurs –ici, l'extension des rapports de coopération et l'amélioration des conditions physiques et morales de la classe la plus nombreuse et la plus pauvre.

Cette compréhension de la démocratie, du projet démocratique comme moment d'interruption de l'ordre normal des choses, instaure

---

<sup>530</sup> ABENSOUR, *op. cit.*, 2004, p. 36

<sup>531</sup> FISCHBACK, FRANCK, *Qu'est-ce qu'un gouvernement socialiste? Ce qui est vivant et ce qui est mort dans le socialisme*, Montréal, Lux, p. 251.

« une forme étrange d'expérience qui institue politiquement le social et qui simultanément se dresse contre l'État, comme si dans cette opposition, dans cette insurrection et dans son effervescence, il s'agissait pour la démocratie, non pas d'atteindre la fin de la politique – sa disparition –, mais d'ouvrir de la façon la plus féconde une brèche qui permette une invention de la politique toujours renouvelée, au-delà de l'État, voire contre lui. »<sup>532</sup>

La temporalité démocratique ouvre à la conscience du caractère historiquement situé de tout ordre et à la prise de conscience, certes exigeante, que c'est au travers la formulation d'une visée de justice qu'il est possible de reconnaître que la division n'est pas un état à surmonter. Ici se marque ma distance vis-à-vis de Lefort en ce qui a trait à mon utilisation du concept de « division originaire ». Si la démocratie se définit comme régime qui accueille la division, l'exigence que pose la rencontre de l'utopie et du socialisme est que cet accueil soit fait réflexivement ou consciemment. C'est à cette condition qu'il devient possible, il me semble, de tenir ensemble de manière cohérente une compréhension du social comme étant irrémédiablement divisé en lui-même et la poursuite du projet émancipateur.

À certains égards, ce temps de la démocratie peut être représenté par l'image de la « brèche » qui rend disponible un espace-temps afin de vivre, agir et penser politiquement hors de la domination. La « brèche » est alors un bref instant d'ouverture, appelé éventuellement à se répéter en raison même de la division sociale et du maintien de l'écart entre la société et ses principes fondateurs –ou, ici, d'avec son devenir coopératif. La temporalité démocratique pose l'enjeu de la coappartenance de la démocratie et de l'utopie en ce qu'elle constitue une forme de projection vers l'avant qui a des effets sur le présent et sur les formes instituées : « Entendons que cet arrêt [...] est utopie au sens d'un surgissement du Nouveau, davantage même, de l'advenue d'une altérité radicale. »<sup>533</sup> L'arrêt, au sens prêté

<sup>532</sup> ABENSOUR, *op. cit.*, 2004, p. 154-155.

<sup>533</sup> ABENSOUR, Miguel, *L'utopie de Thomas More à Walter Benjamin*, Paris, Sens & Tonka, 2000, p. 152.

par Abensour à Walter Benjamin, est évasion utopique, qui creuse « tout à coup la possibilité d'un autre lieu. »<sup>534</sup> L'ouverture que produit la brèche démocratique est donc comprise au présent comme une disposition favorable de la scène politique à ses possibilités implicites, disons donc qu'elle est utopique en ce qu'elle parvient à révéler des possibilités écartées, « des potentialités, permises dans le contexte, mais non concrétisées. »<sup>535</sup> Cette disposition à l'ouverture se retrouve chez Fourier dans l'idée de calcul de l'essor passionnel. Fourier ne prétend pas que toutes les passions qu'il remarque trouvent à effectivement s'épanouir dans le monde civilisé; il note plutôt leur présence, tout en relevant les signes de leur absence. C'est en suivant les traces du refoulement et de la renonciation qu'il en vient à repérer, dans la société civilisée, un potentiel passionnel insoupçonné.

La particularité de la temporalité démocratique, qui est présente dans les œuvres de Saint-Simon et de Fourier, est de révéler le caractère contingent de l'ordre étatique. L'État est, sans conteste, une forme d'objectivation du politique, mais il n'est en rien sa forme unique<sup>536</sup>. Les formes que prend l'objectivité sont dès lors ramenées au statut de moments particuliers et donc soumis à un procès historique dans lequel elles ne peuvent prétendre durer éternellement. Si elles peuvent se fixer, au sens qu'elles peuvent bien entendu exister autrement que dans l'effervescence de leur fondation, ce n'est jamais au détriment de la conscience de leur caractère divisé et, partant, de l'annonce de leur éventuelle déchéance. Selon cette idée que je reprends d'Abensour, la démocratie n'est pas à penser « comme accomplissement définitif, mais comme une unité se faisant et se refaisant [...] contre le

---

<sup>534</sup> *Idem.*

<sup>535</sup> CERVERA-MARZAL, *op. cit.*, p. 213.

<sup>536</sup> « Si l'État est une forme possible de communauté politique, il n'en est pas la forme nécessaire. C'est reconnaître qu'il a existé, qu'il existe, qu'il peut exister des communautés politiques autres que l'État, c'est-à-dire qui ne trouvent pas leur accomplissement, leur perfection dans l'État. » ABENSOUR, *op. cit.*, 2004, p. 16.

surgissement toujours menaçant de l'hétéronomie ». <sup>537</sup> Et il m'a semblé, à la lumière de mes recherches sur Saint-Simon et Fourier, que cette sensibilité démocratique se retrouvait inscrite au cœur même de leurs œuvres respectives. En somme, la démocratie telle qu'ici entendue instaure un temps du conflit en ce que son mode d'existence consiste à bloquer toute autonomisation des formes politiques vis-à-vis du social. J'avance alors l'hypothèse que cette interprétation de la démocratie gagne en substance une fois qu'elle est mise en relation avec les matériaux nouveaux mis en scène par Saint-Simon et Fourier : si la démocratie instaure un temps du conflit qui vise à bloquer l'hétéronomie, c'est bien parce qu'elle est le mode d'expression du questionnement de l'ordre établi qu'instaure le socialisme. Lorsque Saint-Simon appelle à évaluer l'ordre existant en fonction de sa capacité à répondre aux besoins du plus grand nombre ou encore quand Fourier insiste sur la nécessité de maintenir la société ouverte afin d'accueillir le renouvellement des passions, ces deux penseurs fournissent une assise à partir de laquelle devient possible une lecture de la démocratie comme institution indissociable de la conscience de la division et de l'écart –et donc de son association à l'utopie et au socialisme.

Cette interprétation indique qu'il existe toujours un « double front » qui structure l'existence même de la démocratie comme travail conscient de la société se sachant divisée. Ce double front prend place en épousant les contours de son contexte d'émergence, soit qu'il s'insère dans un rapport conflictuel « contre l'État d'Ancien Régime, mais aussi contre celui qui est *in statu nascendi* dans le cours même de la révolution. » <sup>538</sup> En raison du traitement conscient de l'écart qui sépare la société d'avec ses principes fondateurs, le temps démocratique –comme temps d'explicitation de la division originaire– peut être compris

---

<sup>537</sup> *Ibid*, p. 109.

<sup>538</sup> *Ibid*, p. 151.

comme temps qui intègre consciemment à son mode d'existence les contradictions caractéristiques de la dialectique de l'émancipation, soit la possibilité que des mouvements émancipatoires et révolutionnaires virent en leur contraire et ainsi instituent de nouvelles formes de domination. C'est parce que le « socialisme utopique » permet de penser l'écart interne à la société vis-à-vis d'elle-même qu'il me semble fournir des matériaux pour penser simultanément la possibilité de l'émancipation et son retournement. Il s'agit d'un temps critique, à la manière de l'essor passionnel, à la fois du refoulement et de toute recherche d'une satisfaction pleine. C'est le moment de l'apparition de la division, le moment d'explicitation du fondement même de la société. Ceci renvoie alors, comme il sera exposé plus loin, à l'institution d'un non-lieu que permet l'utopie et révèle l'écart infranchissable existant entre la société et les principes implicites qui la sous-tendent. C'est là la particularité que fait apparaître l'étude de Saint-Simon et de Fourier : ce non-lieu est discernable seulement au moment de l'exposition d'un projet utopique concret. La formulation d'une « topie » nouvelle, si celle-ci demeure consciente de son propre caractère divisé, est nécessaire afin de rendre visible à la fois ce qui manque à l'ordre actuel, la distance qui sépare cet ordre de ses propres prétentions et, bien entendu, d'un ordre juste. En somme, le non-lieu doit encore s'appuyer sur un lieu afin que puissent se manifester ses effets émancipatoires. La distinction qu'apporte le « socialisme utopique » est que ce lieu se construit non pas comme proposition destinée à surmonter la division, mais à la rendre explicite.

La temporalité démocratique opérationnalise une action sur l'État au moyen de ce qu'Abensour nomme le principe de réduction, soit « le blocage de l'objectivation politique

tel que cette dernière ne vire pas malgré elle en aliénation »<sup>539</sup> de par l'effacement du lien d'interdépendance qui la lie à la société. Il me semble alors qu'il se trouve, dans le « socialisme utopique », l'idée que l'objectivation devient aliénation lorsque le produit social en vient à s'autonomiser et à revêtir les habits de la naturalité, comme s'il existait de lui-même, selon son caractère propre, et pouvait ainsi se distancer du procès historique qui lui a donné forme. En clair, il y a aliénation lorsqu'un produit social (marchandise, culte, État, passion, etc.) prétend devenir une structure qui veut voir à l'organisation de la société en se plaçant à l'extérieur d'elle; la privant ainsi d'une emprise sur ce qui pourtant émane d'elle et de l'action des sujets dans l'histoire. La réduction opère alors comme un cran d'arrêt à cette coupure privative. Elle s'inspire d'une « dialectique de l'arrêt »<sup>540</sup> empruntée à Benjamin et à la phénoménologie afin de surmonter les écueils du de l'inversion en son contraire de l'émancipation et assigne à toute objectivation le simple statut de moment particulier. La réduction peut alors se comprendre comme prise de conscience du caractère autodéterminé du politique, au sens où les limites et les visées éthiques du politique ne sont autres que le fruit de l'œuvre sociale et « dévoile l'essence de toute constitution politique, c'est-à-dire *l'homme socialisé* »<sup>541</sup>, qui, faut-il le rappeler, ne trouve à exister véritablement, selon la lecture que je propose, que lorsqu'il fait sien l'idée de sa propre division.

Ce concept de réduction me semble riche en signification, en ce qu'il permet de situer la manière dont « la classe la plus nombreuse et la plus pauvre » peut prendre conscience de

---

<sup>539</sup> ABENSOUR, *op. cit.*, 2004, p. 8.

<sup>540</sup> ABENSOUR, *op. cit.*, 2000, p. 151.

<sup>541</sup> ABENSOUR, *op. cit.*, 2004, p. 97. Rappelons qu'Abensour tire cette notion d'« homme socialisé » de Marx qui, dans les Manuscrits de 44, indique que la véritable nature de l'humain est d'être inscrit dans le social-historique. Il convient également de citer la définition que donne Ricœur de ce concept de réduction dans son étude sur l'idéologie et l'utopie : « La réduction est le renversement d'un renversement, puisqu'elle procède de la façon suivante : elle s'empare de toutes ces entités qui ont été faussement projetées vers le haut – l'éternel, le logique, le transcendant, l'abstrait, le divin, quels qu'ils soient – et elle ramène ces projections à leur fondement initial. » RICOEUR, Paul, *L'idéologie et l'Utopie*, Paris, Éditions du Seuil, 1997, p. 49.

sa capacité instituante, de ce que « la loi est l'existence de l'homme »<sup>542</sup>, de ce qu'elle découle de l'existence sociale et de ce que, ultimement, cette classe peut aspirer à jeter les bases d'une société nouvelle. Si, comme il a été dit plus tôt, la temporalité démocratique est à penser sous la forme de la brèche et de l'ouverture, la réduction, comme processus de dévoilement de la genèse de toute objectivation, révèle le caractère contingent de cette dernière. L'objectivation n'est pas une forme politique transcendante, au sens où elle serait destinée à traverser les âges sans connaître une quelconque altération. La réduction démocratique doit être comprise comme participant de l'émancipation en ce qu'elle empêche « que l'objectivation constitutionnelle ne dégénère en aliénation politique »<sup>543</sup> de par la « détermination de ses limites en tant que moment »<sup>544</sup>. La réduction est émancipation parce que, comme l'indique Ernst Bloch, elle nous libère « de toute transcendance dont l'homme est absent »<sup>545</sup>.

Plus fondamentalement encore, la réduction est un acte d'émancipation puisqu'elle évite toute forme de confusion entre d'une part l'objectivation et, d'autre part, « l'homme socialisé ». C'est en cet écart que s'ancre le mouvement consistant à « faire retour », bloquant toute réification du « dérapage de l'objectivation en aliénation »<sup>546</sup>. La réduction se veut donc une mesure de protection afin de contrecarrer l'apparition de l'hétéronomie ayant comme prétention de s'installer durablement en lieu et place du lien unissant sujet et objet : « Aussi, la vraie démocratie, [...], n'est-elle pas pensée comme accomplissement définitif,

---

<sup>542</sup> ABENSOUR, *op. cit.*, 2004, p. 97. La citation complète tirée de la *Critique du droit hégélien* qui inspire ce passage à Abensour va comme suit : « L'homme n'existe pas à cause de la loi, c'est la loi qui existe à cause de l'homme. Dans la démocratie la loi est une affirmation de l'existence humaine tandis que dans tous les autres régimes l'homme est une affirmation de l'existence de la loi. Telle est la différence fondamentale de la démocratie. » MARX, Karl, *Critique du droit hégélien*, Paris, Éditions Allia, 2010, p. 77.

<sup>543</sup> ABENSOUR, *op. cit.*, 2004, p. 101.

<sup>544</sup> *Idem.*

<sup>545</sup> BLOCH, Ernst, *L'esprit de l'utopie*, Paris, Gallimard, 1977, p. 196.

<sup>546</sup> ABENSOUR, *op. cit.*, 2004, p. 105.

mais comme une unité se faisant et se refaisant [...] contre le surgissement toujours menaçant de l'hétéronomie ». <sup>547</sup> Plus spécifiquement, la réduction, parce qu'elle bloque « la transfiguration du moment politique en forme organisatrice » <sup>548</sup>, rend possible le déploiement d'une remise en question de l'institué. Il est ici question d'un mouvement qui ne prend pas fin au moment de la réduction ni même qui commence avec lui, mais d'un processus historique <sup>549</sup> qui est le milieu toujours déjà-là de l'existence sociale et dans lequel cette dernière s'intègre afin d'y exercer éventuellement son pouvoir transformateur. Ce moment particulier opère alors la remise à sa juste place de l'État et nous rappelle qu'il doit être secondarisé par rapport aux visées que se donne la société : l'amélioration du sort de la classe la plus nombreuse et la plus pauvre et l'essor passionnel.

#### 4.2.2 Dialectique utopique et écart absolu

Les développements de la section précédente amènent à concevoir la démocratie comprise comme réduction de l'État à son statut d'objectivation historique qui, une fois liée avec le « socialisme utopique », insiste sur le caractère contingent de l'ordre établi et sur l'opportunité de suivre la voie de possibles non réalisés. L'étude de Saint-Simon et de Fourier m'amène alors à refuser, lorsqu'il est question d'utopie, le « point de vue purement historique voire muséologique » <sup>550</sup>, au profit d'une réflexion sur le contenu spécifique des autres mondes possibles de la modernité et de leur rapport au « contre l'État ». Le geste consistant à assigner des limites à l'ordre établi s'abreuve alors à même la description des

---

<sup>547</sup> *Ibid*, p. 109.

<sup>548</sup> *Ibid*, p. 112.

<sup>549</sup> « Nous sommes les voyageurs; c'est notre course et notre venue qui s'effectuent dans les choses. Ou plutôt le voyage en elles est déjà commencé; et, dans ce temps, soit nous continuons à vivre physiquement et organiquement, soit au contraire nous passons outre, conduisant, faisant irruption dans le réel non advenu en tant qu'êtres créateurs. » BLOCH, *op. cit.*, 1977, p. 160.

<sup>550</sup> LABELLE, Gilles, *La question de l'utopie chez Miguel Abensour*, communication dans le cadre d'un atelier du CIRCEM, Université d'Ottawa, février 2011, p. 3.

possibles qu'annonce autant qu'entrave l'état présent. C'est en ce sens que l'utopie –et le « socialisme utopique » ne fait pas exception sur ce point– n'a pas à être comprise dans son sens le plus limitatif : au-delà des voyages fabuleux qu'elle met en scène ou des époques radieuses qu'elle annonce, elle insiste sur les limites contingentes du monde ainsi que sur l'action possible sur ces limites. C'est pour cela, et en raison de son articulation avec la démocratie, qu'il convient de parler de « dialectique utopique ».

D'abord, l'utopie est produite en lien avec les structures du monde l'entourant, le « tout autre » n'est pas un « n'importe quoi ». Tout utopiste que l'on puisse être, il ne ferait en effet aucun sens de rêver aujourd'hui de l'île d'*Utopia* de More, au même titre que les projets de Saint-Simon concernant le « conseil de Newton » n'auraient pu être formulées par Campanella. Les utopistes travaillent avec les matériaux de leur temps et ce n'est qu'à partir de ces matériaux que devient envisageable le « tout autre »; qui n'est alors pas « tout autre » au sens de « n'importe quel autre », il est un « l'autre » de la société parce qu'il lui est apparenté, de par son enracinement dans son temps et son espace, et non parce qu'il lui est absolument étranger. L'utopie est « tout autre » parce qu'elle n'est pas ce que le monde donne à voir directement, mais qu'elle s'y ancre malgré tout. Que ce soit l'essor passionnel des harmoniens ou l'industrialisme des producteurs, ces deux utopies renvoient à une forme de travail concret portant sur leur époque : pour Saint-Simon, il s'agit de rompre avec le cadre moral répressif de la société bourgeoise tandis que Fourier vise à remettre en question les relents d'autoritarisme de l'ordre étatique et mercantile. Les deux affirment une supériorité normative, celle de l'association sur la concurrence. Le lien avec le présent vient alors du moment de la critique qui révèle ce qui manque à la société au moyen du « tout autre » qui, de cette façon, apparaît l'autre d'une société donnée.

Le travail de l'utopie est donc tout autant de repérage que de production : étayé sur une conception du juste, de ce que la société devrait être, il rend possible le repérage des brèches démocratiques aussi bien qu'il les produit, toujours « en vertu de son pressentiment parfaitement conscient de la tendance objective, de la possibilité objective et réelle de son époque. »<sup>551</sup> L'ordre établi est alors soumis à un exercice critique qui soutient une possibilité de contestation. Est alors mis en lumière « un point de rupture par rapport à la société existante »<sup>552</sup>, qui prend les contours d'un « écart absolu » entre ce qui est donné directement à voir et ce qui est objet d'un espoir futur. Il s'agit en fait d'un mode de pensée qui communique une impulsion, un appel à créer un nouveau type de relations humaines qui, partant de ce qui existe, a comme fondement la volonté de bonheur. Cette volonté, dans sa rencontre avec la réalité de l'ordre établi (domination, inégalités, exploitation), donne à la réduction démocratique son impulsion et sa direction. C'est en ce sens que les appels de Saint-Simon et de Fourier sont utopiques : ils insistent pour partir de l'état présent afin d'indiquer et de débloquent d'autres avenues pour l'avenir de l'humanité. La particularité de leurs travaux tient au fait, selon moi, que les avenues ainsi débloquentées n'ont pas vocation à apporter le repos de la justice, mais bien davantage à dégager un espace pour la possibilité d'une prise de conscience du nécessaire maintien d'un écart entre l'institué et la visée de justice afin d'éviter toute confusion de l'un et de l'autre.

Or, cette logique d'écart n'est pas un programme, ou du moins ne s'inspire pas du détail des programmes de transformations sociales que propose la pensée utopique des Owen, Fourier, Saint-Simon, Cabet ou Leroux. Elle est plutôt un mouvement d'éveil qui

---

<sup>551</sup> BLOCH, *Le principe espérance (tome 1)*, Paris, Gallimard, 1976, p. 176.

<sup>552</sup> ABENSOUR, *op. cit.*, tome 1, 1972, p. 68.

surprend la conscience, qui la rend disponible et réceptive envers la possibilité qu'un autre monde puisse traverser la frontière du fantasme et devenir réalité effective :

« L'utopie qui choisit la voie de l'affirmation conçoit et pratique la distanciation comme changement de terrain et d'élément. Non plus aider à la prise de conscience, mais plutôt provoquer la surprise de la conscience, sa mutation soudaine, sa métamorphose, engendrer un état de grande disponibilité pour que le voyage vers *nowhere* puisse s'effectuer. »<sup>553</sup>

Hors tout programme, la « mise entre parenthèses » utopique accorde à l'esprit une liberté nouvelle, celle de se laisser surprendre par un ailleurs. Son objectif, qu'il se manifeste comme « industrialisme » ou comme « phalange », est de déplacer les esprits vers un ailleurs non réifié. C'est ainsi que l'utopie occupe une fonction critique qui est tout autant la condition de la mise à distance de l'ordre établi que de l'exploration d'autres formes sociales capable d'accueillir la liberté politique. Elle œuvre à montrer « tout le champ des possibles, [elle] fait saisir l'abus qu'il y a dans l'usage » tout en dégageant « à la fois un terrain pour l'invention, et un champ pour la critique »<sup>554</sup>; elle est contestation en ce qu'elle marque son désaccord avec l'état actuel de réalité<sup>555</sup> au nom de ce que cette réalité refuse de faire advenir; le « socialisme utopique » porte ainsi en dernière instance, selon l'interprétation que je propose, une sensibilité politique qui comprend « qu'un désaccord avec l'état actuel de la réalité » ne doit en aucune façon dédouaner de l'attention à porter à la résurgence de désaccords dans l'avenir.

Ce mouvement critique qui produit un tel écart, bien qu'il propulse vers l'avant et l'ailleurs, peut-il également être un travail sur le présent dans lequel se déploie la division originaire et aussi la dialectique de l'émancipation? Est-ce dans le mouvement critique lancé

<sup>553</sup> *Ibid*, p. 84.

<sup>554</sup> RUYER, *op. cit.*, p. 21.

<sup>555</sup> Lire à ce sujet: KUPIEC, Anne, « La question de l'utopie », dans *Karl Mannheim : Idéologie, utopie et connaissance*, Paris, Édition du Félin, 2006, p. 77-90.

par l'utopie que s'activerait la réduction démocratique de par la contestation de la domination des grands au nom du peuple? Le procédé de l'utopie peut-il être distanciation dont l'impulsion doit être comprise comme capacité à nier l'ordre présent au nom de l'avenir? Et ce travail de l'utopie peut-il être rapporté non à une forme de blocage, mais de conscience des risques d'inversion en leur contraire des visées de liberté?

L'ampleur de la tâche, qui consiste à aborder la question de la direction que prend l'humanité sans en fermer définitivement la destination, montre bien la complexité du rôle qui revient à l'utopie : elle permet que les matériaux nouveaux présentés précédemment s'activent non pas inconsciemment, mais en toute connaissance de leur fond divisé.

Le concept d'écart absolu, que j'emprunte librement à Abensour, met en place un rapport ambigu entre le réel et l'irréel en ce qu'il permet à ce qui n'est pas, mais qui pourrait et devrait être, de peser sur ce qui est, structurant ainsi un espace dialectique original. Depuis deux cents ans, c'est par le biais de l'idéal associationniste, qui mise sur la coopération comme rapport social plus vrai que la concurrence, qu'a pu (re)fleurir l'esprit utopique. Cet esprit parvient à remonter à la surface et à s'actualiser dans le monde au moyen de l'idéal de coopération et d'essor des passions qui place l'utopie sur le terrain du socialisme en lui faisant viser la constitution, par le travail de la société sur elle-même, d'une association nouvelle. L'utopie se concrétise dans ce désir, lorsque, à la manière de Pierre Leroux, il permet de la resituer « dans sa terre natale –la lutte pour la justice–, de rappeler que l'émancipation moderne est le berceau des grandes créations utopiques, leur *origo fons*, là où naît leur impulsion propre, l'orientation à la liberté, à la fraternité. »<sup>556</sup> Il y a lutte pour la

---

<sup>556</sup> ABENSOUR, Miguel, *Utopiques I : Le procès des maîtres rêveurs*, Paris, Les Éditions de la Nuit, 2011, p. 39.

justice dans ce non-lieu même qu'est l'écart entre le juste et l'injuste qu'activent les effets dialectiques de l'utopie.

L'intérêt porté à cette dynamique de l'écart est qu'elle est à même de bloquer, ou d'offrir la possibilité d'un blocage, de toute inversion en son contraire de l'utopie socialiste, l'association ne tenant pas à tel ou tel modèle utopique, mais bien en la visée d'une sortie de la domination. Il y a là mouvement dialectique non seulement parce que l'utopie part du réel, s'en éloigne et y revient afin de mieux le transformer, mais aussi parce qu'on y cultive, à moins de réifier l'image utopique, une logique d'écart qui n'est pas destinée à se résorber. Cette dynamique s'articule au moyen même d'un choc renouvelable : le tout autre social, loin de l'idée de fantasmagorie et au-delà de l'expression d'une ardente volonté de réconciliation, se révèle, par son caractère de création, être une œuvre qui se laisse habiter par la présence simultanée de l'avenir et du passé dans la contingence du présent. Ressort ainsi l'idée du manque, indissociable de l'utopie : « L'utopie devient le signe d'une quête infinie, condamnée par essence à ne jamais atteindre son objet, ou plutôt à atteindre un objet autre que celui qu'elle visait. »<sup>557</sup> Ainsi comprise, la dialectique utopique intègre à elle l'appréhension des risques associés à la dialectique de l'émancipation. C'est quand l'utopie se mute en programme, lorsqu'elle devient « topie » et vise à surmonter l'écart qui la sépare d'elle-même –bref, lorsqu'elle se dresse contre toute idée de division originaire– que la domination fait retour en son nom. La destinée de l'utopie en ce sens est de ne pas s'incarner et de constamment voir fuir devant elle toute possibilité de réalisation pleinement

---

<sup>557</sup> ABENSOUR, *op. cit.*, Tome 1, 1972, p. 11. Lire aussi : « L'interrogation qu'amorce l'utopie est la même que celle de la religion, à savoir celle de l'orientation de la pensée vers un infini qui ne peut être englobé par une totalité et témoigne plutôt d'une distance avec l'effectif, à savoir l'infini de l'Autre, qui s'oppose à une pensée du social qui a tendance à se fermer sur soi. » MELANÇON, Jérôme, « Miguel Abensour, critique de la politique », dans *Politique et Sociétés*, vol. 28, n° 1, 2009, p. 241.

satisfaisante; c'est ce qui fait d'elle à la fois une destinée tragique –impossibilité ontologique d'opérer un retour à soi– et salvatrice –par le blocage des effets de la dialectique de l'émancipation. « À l'envers des lendemains radieux que la science promet, l'utopie serait plutôt l'objet d'une tension permanente, d'une tentation vers le pessimisme radical, car ce qu'elle présente reste toujours suspendu au doute quant à sa réalisation. »<sup>558</sup> L'utopie est alors « pessimiste » en ce qu'elle fait sienne non pas l'idée qu'aucun autre ordre ne soit possible, mais plutôt que tout projet de transformation soit marqué du sceau de l'inachèvement. De cette manière, réside en l'utopie la conscience du danger de verser « dans son contraire pour produire de nouvelles figures de l'exploitation et de la domination. »<sup>559</sup> Faire jouer la dialectique utopique, c'est se référer à une boussole qui fait de la non-coïncidence de l'idéal et du réel à la fois une tragédie à assumer et une ligne de défense contre l'empiètement de la domination sur les espaces de liberté.

L'utopiste n'ancre pas son rejet de l'exploitation et son goût exorbitant pour la justice dans une révolte idiosyncratique face à un ordre qu'il dénonce. Il s'inscrit dans une tradition, une trajectoire de luttes, de résistances et d'aspirations; il reconnaît que c'est en partant de cette tradition qu'il peut poursuivre, en la menant ailleurs, l'action sur le monde entamée par les générations précédentes. « La tradition donne sa matière au but, mais le but exerce un tropisme sur la tradition pour en faire germer, lever et réactiver la matière. Dans ce jeu, le but l'emporte. »<sup>560</sup> La particularité de Saint-Simon et de Fourier dans ce portrait est d'avoir tout autant prolongé la tradition utopique –la soif de justice propre au genre utopique– tout en

---

<sup>558</sup> ABENSOUR, *op. cit.*, 2011, p. 14.

<sup>559</sup> ABENSOUR, Miguel, *Utopiques II : L'homme est un animal utopique*, Paris, Les Éditions de la Nuit, 2010, p. 120.

<sup>560</sup> ABENSOUR, *op. cit.*, 2011, p. 100.

ayant jeté les bases d'une tradition nouvelle –l'association– qui réactualise, à l'heure de la révolution industrielle, le rêve utopique d'un ailleurs de la domination.

Il y a, dans ce que je nomme la « dialectique utopique », un rapport constant d'ambivalence et d'oscillation entre la pulsion vers la justice et la conscience de l'impossibilité de son atteinte complète. Cette oscillation est propre à un mode de pensée qui a comme caractéristique principale de ne pouvoir se fixer dans un lieu, et ainsi de mettre en scène une ambivalence qui fait sienne le drame de la division afin de déjouer le retour de la domination et qui comprend dès lors l'histoire comme « le mouvement interminable » d'alternance « de topies et d'utopies, comme si toute topie devait faire éclore une utopie et toute utopie conduire à une autre topie avant que n'apparaisse une nouvelle utopie. »<sup>561</sup> L'articulation de l'utopie au « contre l'État » se renforce précisément parce qu'elle poursuit l'interrogation de l'institution au moyen de l'écart absolu, comme si l'utopie avait la prescience des dangers de l'inversion en son contraire de tout désir de réalisation pleine – ainsi que des dangers de la captation du but par une forme aliénée de l'institué<sup>562</sup>. En explicitant le caractère contingent de tout ordre, l'utopie participe de sa dévitalisation. Elle est, comme le remarque Ernst Bloch, « conscience anticipante » qui troque la contemplation de l'advenu au profit de la participation au processus de construction du devenir.<sup>563</sup> Il ne faut donc pas être dupe de l'idéal : bien qu'il soit tout à fait possible d'espérer un monde sans classe et sans misère, les modèles qui anticipent le but pour en montrer la faisabilité ne sont pas des anticipations à réaliser en propre, mais des anticipations destinées à provoquer

---

<sup>561</sup> *Ibid*, p. 50.

<sup>562</sup> TOWER SARGENT, Lyman, « Pour une défense de l'utopie », dans *Diogène*, 2005/1 - n° 209, p. 10.

<sup>563</sup> MELANÇON, *op. cit.*, p. 179.

l'action; une action mise en branle par le constat que, au cœur même du présent, quelque chose manque :

« Le cœur même du *nunc* est creux, il est encore indéterminé, c'est un Pas (*Nicht*) qui fermente. C'est le Pas avec lequel tout s'amorce et commence, autour duquel chaque Quelque chose (*jedes Etwas*) est encore construit. Le Pas n'est pas là, mais en étant de la sorte le Pas d'un Là, il n'est pas simplement Pas, mais est aussi le Pas-là. Comme tel, le Pas ne peut s'en tenir à lui seul, il est au contraire axé sur et tend vers le Là d'un Quelque chose. Le Pas est manque de quelque chose ainsi que fuite hors de ce manque; il est donc poussé vers ce qui lui fait défaut. Ce que ce Pas représente c'est donc ce qui met les êtres vivants en mouvement : sous forme de pulsion (*Trieb*), de besoin, de tension et en tout premier lieu de faim. »<sup>564</sup>

En définitive, c'est dans ce manque que je repère l'impulsion initiale de l'utopie, son élan qui participe à la réduction de l'État. L'utopie interroge le présent au nom de l'avenir, « trouble, dérange et inquiète les partisans de l'ordre existant. »<sup>565</sup> Par l'ouverture à de nouveaux possibles et la mise en évidence du caractère contingent de tout ordre social, l'utopie est en elle-même une menace à la poursuite « normale » de la domination : elle se construit en poussant vers leur réalisation les rêves non advenus et aide à surmonter les obstacles de l'inertie. Elle est, si on peut dire, un défi lancé au nihilisme ambiant, qui prétend que rien n'est possible, car elle pose, au contraire, une exigence de nouveauté et de dépassement de l'advenu :

« Mais il y a dans le déroulement des choses, c'est-à-dire dans le flot des événements, de l'encore et du non-encore, autrement dit de l'avenir authentique, qui ne renferme rien qui ait déjà été tel. Les époques au cours desquelles rien ne se passe, ont presque perdu tout sens du *Novum*; elles vivent par habitude et leur ad-venant n'en est pas un, puisqu'il ne fait que tourner en rond comme la veille. Tandis que des époques comme la nôtre, dans lesquelles l'histoire, pour des siècles peut-être est en balance, ont le sens du *Novum* poussé à l'extrême; elles flairent l'avenir en retenant leur souffle et servent l'ad-venant, le possible qui émerge, par leur travail. De telles époques sont le

<sup>564</sup> BLOCH, *op. cit.*, 1976, p. 367-368. Pour une réflexion sur la notion de manque chez Bloch, voir : MACHEREY, Pierre, « Ernst Bloch de *Geist der Utopie* à *Das Prinzip Hoffnung* », dans MACHEREY, *op. cit.*, p. 489-515.

<sup>565</sup> ABENSOUR, *op. cit.*, tome 1, 1972, p. 79.

lieu le plus propice à la perception du corrélat du possible qui s'annonce au-delà d'un Devenu fendu de toutes parts. Le *nunc* du mouvement dynamisant n'a place que parmi les choses non closes, pour réaliser, pour rendre ses contenus de plus en plus manifestes. »<sup>566</sup>

Ce mouvement dynamique du *Novum* rattache l'utopie au « contre l'État » parce qu'elle bloque l'adéquation entre le point de vue des élites et la définition du cadre normal de la vie sociale. C'est ainsi, comme le relève Martin Breugh, qu'elle est « un élément incontournable de la poursuite de l'émancipation humaine »<sup>567</sup> : elle est tout autant tournée vers l'État d'Ancien Régime que vers celui qui émerge, ce qui l'amène à déjouer les pièges tendus à l'émancipation, que ces pièges proviennent d'une classe dominante installée de longue date ou fraîchement émergée sur la scène historique. Du point de vue de ces classes, la description de l'utopie comme « fantôme irréalisable » vise à court-circuiter tout ce qui menace leur mainmise sur la définition de ce qui constitue une forme économique, sociale et politique acceptable : « toute classe ou tout groupe social en passe de devenir dominant désigne comme *utopie* les conceptions d'existence qui, de leur point de vue, ne peuvent en principe jamais se réaliser. »<sup>568</sup> Encore ici, l'utopie est à comprendre en lien avec la conflictualité inhérente à la division originaire et l'identification critique des nouvelles zones de tensions propres au capitalisme naissant identifiées par le socialisme comme principale forme qu'a prises l'utopie depuis le début du 19<sup>e</sup> siècle.

Cette interprétation de l'utopie gagne en relief lorsqu'elle est saisie du point de vue des opprimés, ceux que l'on désigne comme « la classe la plus nombreuse et la plus pauvre ». Elle s'intéresse au sort des dominés, elle s'intéresse à l'horizontalité des rapports, à la création de rapports basés sur la coopération et, pourquoi pas, à l'égalité des salaires, à

<sup>566</sup> BLOCH, *op. cit.*, 1976, p. 346-347.

<sup>567</sup> BREUGH, Martin, *op. cit.*, 2003, 61.

<sup>568</sup> ABENSOUR, *op. cit.*, tome 1, 1972, p. 79.

l'autogestion, à la diminution du temps de travail, au respect des écosystèmes, etc.; le « socialisme utopique » est occupé par la question de l'émancipation et questionne les injustices du monde en les situant dans leur contexte historique et institutionnel afin de faire sauter leurs barrières. En porte à faux de l'ordre établi, cet ordre qui se présente comme immuable, elle rappelle que tout ordre a des limites, des contradictions, que ce sont les plus défavorisés qui en assument les contrecoups et qui, en même temps, sont le mieux placés pour lutter pour la justice : l'association pose un défi à l'ordre établi parce qu'elle affirme la possibilité de la fin de l'ère des dérèglements commerciaux et de l'anarchie mercantile comme incarnation historiquement située de la domination. C'est par la contradiction entre l'idée d'égalité et la réalité des antagonismes de classes que l'utopie en vient à s'associer au socialisme, c'est-à-dire à ce mouvement social et politique qui veut confier aux producteurs le soin d'organiser la société en partant de leur expérience concrète de la coopération. Le dévoilement du conflit de classes donne à l'utopie la direction à suivre, soit son opposition aux hiérarchies sociales qui bloquent la coopération et à leur représentant, l'État.

## Conclusion

En toile de fond de la présentation des œuvres de Saint-Simon et de Fourier, j'ai voulu relancer le débat entourant la floraison utopique du 19<sup>e</sup> siècle et son possible lien avec le « contre l'État ». L'important pour moi n'était pas de m'intéresser aux résultats du « socialisme utopique », à sa capacité à avoir effectivement prévu ou non un avenir qui, au moment de son énonciation, n'était pas encore advenu; mais plutôt de m'attarder à ce que Ricœur identifie comme le « trait décisif de l'utopie », à savoir non pas « la possibilité d'être réalisée, mais la préservation de l'opposition »<sup>569</sup>. Se limiter au critère de la mise en œuvre, dans lequel l'utopie ne vaut qu'à titre de prémisse d'une forme d'organisation sociale à venir<sup>570</sup> et qui ne trouve sa validité qu'après coup, revient à écarter toute possibilité d'une signification contemporaine du « socialisme utopique ». Loin de me limiter qu'à ce qu'il a pu annoncer, j'ai préféré chercher à faire ressortir une sensibilité qui lui est propre : la visée de blocage du procès d'automystification qui habite tout projet émancipateur et qui efface les traces de la division menant ainsi à l'inversion en son contraire de la liberté. Dans cette démarche, aller « puiser dans le mont-de-piété du XIX<sup>e</sup> siècle »<sup>571</sup> n'était certes pas le seul chemin possible. Mais ce retour participe à la revalorisation d'une sensibilité qui, en plus de se tenir prête à accueillir et à faire mûrir en elle la liberté, a déposé au sein d'un courant précis –l'idéal associationniste– des germes avec lesquels il peut sembler aujourd'hui opportun de renouer. Afin de compléter les réflexions des chapitres qui précèdent, il convient de clore mon étude en indiquant comment l'analyse des œuvres de Saint-Simon et de Fourier m'a permis de revisiter à nouveaux frais les intuitions à la base du socialisme.

---

<sup>569</sup> RICOEUR, *op. cit.*, p. 239.

<sup>570</sup> RIOT-SARCEY, *op. cit.*, 1998, p. 259

<sup>571</sup> BLOCH, *op. cit.*, 1976, p. 458.

Dans cette conclusion, il me faut donc revenir à ce qui a été dit dans les pages introductives : ce qui a motivé ce travail relève d'un sentiment d'urgence à penser le monde contemporain, ses contradictions et les possibilités de sa transformation. Bien entendu, lire Saint-Simon et Fourier peut alors paraître un bien inutile détour ou même une perte de temps. Évidemment, ce n'est pas chez ces deux auteurs que nous trouvons les analyses les plus fines des dynamiques actuelles du capitalisme, mais qu'à cela ne tienne, ils offrent malgré tout des matériaux permettant de remettre en cause la forclusion que portent en eux le néolibéralisme et l'hégémonie financière. En ces temps de crise environnementale et de montée des inégalités, il est permis de penser que le devenir marchandise, comme référent qui ne souffre aucune opposition, touche peut-être à ses limites. C'est alors que le double pari sur lequel repose cette thèse prend tout son sens : à la fois chercher à mieux cerner, à l'aide d'une étude du « socialisme utopique », la pertinence d'éclairer le présent à l'aide du projet associatif tout en y repérant une trame de fond qui, sans jamais avoir été complètement oubliée, fut enfouie sous les décombres du « socialisme réellement existant ».

Situer au sein du « contre l'État » mon travail sur le « socialisme utopique » m'a semblé la meilleure option afin de tenir ce pari, et ce, pour deux raisons. D'abord, cela m'a permis de repérer, au cœur des textes de Saint-Simon et de Fourier, les éléments qui font de ceux-ci des participants d'un courant théorique critique de la domination. Chez ces deux auteurs, la domination ne va pas de soi, elle n'est pas naturelle et ne découle pas d'un état normal de la vie sociale. Elle est, au contraire, le signe d'une société désorganisée : elle prend place afin de permettre aux oisifs de tirer profit du travail du grand nombre quitte, au passage, à nuire à ce travail, ou encore elle s'institue afin de garantir, au nom de la morale, un ordre basé sur le renoncement et la peur des passions. Chercher à dépasser la domination

revient alors à explorer l'idée que la vie bonne est non seulement possible et accessible, mais qu'elle représente une visée d'organisation de la société qui a le mérite de révéler le caractère contingent des formes que revêt la domination.

Aussi, autant Saint-Simon que Fourier nous permettent de dégager une ligne d'interprétation désireuse de dissocier domination et pouvoir. Si la domination est ce qui s'impose aux humains par la négation de leur penchant à la coopération et au principe de libre association qui en découle, le pouvoir peut très bien en être exempt et tendre plutôt à incarner la volonté politique d'en finir avec les moyens de coercition oppressive. C'est ce travail de dissociation qui, au sein du « socialisme utopique », produit un effet de démystification. L'utopie lorsqu'elle est associée au principe d'une fondation sociale nouvelle ayant pour base l'association et qu'elle est comprise comme un élan poussant à une réinterprétation critique de l'ordre établi, brise non pas toute logique de pouvoir, mais plutôt toute logique qui tend à confondre le pouvoir institué avec l'idéal à atteindre. Bien que la vie sociale soit marquée du sceau tragique du constant retour de la domination, celui-ci peut-être dévitalisé et réduit à sa réalité de moment historique sur lequel il est possible d'agir. La sensibilité politique dégagée de la présente étude du « socialisme utopique » peut alors se résumer ainsi : 1) offrir un portrait critique de l'ordre établi et de ses rouages oppressifs; 2) développer une perspective de dépassement de cet ordre en puisant au sein de ses potentialités bloquées la matière apte à l'édification d'un monde plus juste; 3) organiser la rencontre de la critique et de l'idéal afin de créer l'écart constitutif d'un espace de lutte; et 4) projeter toujours cet écart plus loin vers l'avant, au rythme des réalisations, afin d'éviter toute rigidification de l'utopie en système fermé. La visée de justice que porte le projet du « socialisme utopique » se sait incomplète, ce qui amène, dans le cadre même de la

projection utopique, à réduire à l'avance le moment futur de l'État au statut de moment particulier, limité et incapable d'offrir une synthèse durable.

L'intérêt du « socialisme utopique », en plus de ce qui précède, réside dans le lieu spécifique où s'arrime la projection utopique. Ce lieu ne se situe pas simplement au niveau des représentations idéales, mais s'enracine au sein de l'activité sociale concrète et mise sur la constitution d'un lien social égalitaire au cœur même du moment productif, puisque ce moment condense l'essentiel de notre rapport aux autres et pose la possibilité d'une institution de la société qui ne serait pas le fait de la domination du plus fort ou du règne de la concurrence. Il y a là une idée qu'il vaut toujours la peine d'explorer, un principe de lutte toujours riche afin de développer aujourd'hui une perspective critique non seulement à propos de l'économie dominante, mais également à propos de la normativité dont elle est indissociable. Il est question ici de définir l'espace de définition d'un commun qu'ouvre le « socialisme utopique », un commun qui, comme le décrivent ces dernières années Pierre Dardot et Christian Laval, doit d'abord être pensé « comme co-activité, et non comme co-appartenance, co-propriété ou co-possession. »<sup>572</sup> C'est ce que nous faisons ensemble, les activités communes qui, mises en branle pour répondre à des besoins, forment l'ossature de nos rapports et de la rencontre de l'autre. Avec Saint-Simon et Fourier, nous trouvons des éléments pour penser ce commun sur la base de la coopération dans le travail, donc sur une base qui favorise la création de liens égalitaires rendant caduques les pratiques de commandement; mais aussi sur la base d'un lieu de sociabilité qui soit un espace apte à l'essor passionnel de chacun.

---

<sup>572</sup> DARDOT, Pierre et LAVAL, Christian, *Commun : Essai sur la révolution au XXIe siècle*, op. cit., p. 46.

Absence de commandement d'un côté et, de l'autre, attention portée à autrui, voilà un socle toujours solide sur lequel construire un socialisme qui, s'emparant de l'idée d'association, se donne comme projet « de libérer les forces sociales antérieurement opprimées, de détruire les puissances d'aliénation et d'extériorisation, et de rendre possible le libre épanouissement de l'activité sociale. »<sup>573</sup> Nous sommes loin ici de la vieille idée communiste de la « communauté des biens » ou, pire, de la captation bureaucratique de celle-ci par le communisme d'État. Il s'agit bien plus de se donner comme objectif de rendre les acteurs –en l'occurrence les producteurs– maîtres de leurs actions et libres d'organiser la société en fonction de leurs besoins tant matériels, moraux que passionnels.

Le « socialisme utopique » ouvre en ce sens à une interprétation des activités productives comme un lieu de réalisation et d'expansion qui

« autorise ou vise une intensification de la vie sociale, c'est-à-dire un développement et une affirmation des puissances de la coopération. Antisociaux seront, à l'inverse, les dispositifs qui limitent, interrompent, restreignent, minimisent, voire interdisent, la participation des individus et des groupes à une vie sociale riche et intense. »<sup>574</sup>

C'est alors par le travail –non pas le travail aliéné du salariat, mais ce que Saint-Simon désignait par l'activité industrielle et Fourier par l'organisation de la société en groupes–, que s'exprime au mieux une telle conception de la vie sociale puisqu'elle n'est pas autre chose que la coopération elle-même. En un sens, cet espace propre de la coopération confirme que

« le sort du social et de la démocratie sont intimement liés, la démocratie étant le nom même d'une vie sociale intense, partagée et dynamique, qui accroît en nombre et en intensité pour les individus les occasions de développer

<sup>573</sup> ANSART, Pierre, *Marx et l'Anarchisme*, Paris, PUF, 1969, p. 525.

<sup>574</sup> FISCHBACH, Franck, *Le sens du social : Les puissances de la coopération*, p. Montréal, Lux, 2015, p. 12

mutuellement, dans et par leurs rencontres, leur puissance propre comme puissance coopérative. »<sup>575</sup>

Nous avons là une définition du socialisme qui tranche avec sa version technocratique. Le socialisme, des fondateurs à aujourd'hui, vise bien autre chose que la croissance de la puissance publique comme incarnation d'une volonté collective à dépasser l'individualisme; il est d'abord porté par une visée de développement de l'autonomie individuelle qui se sait interdépendante d'une recherche du bonheur collectif et ce but, concrètement, trouve dans l'activité productive, comme lieu d'incarnation de l'agir toujours mouvant du social, son tremplin de prédilection.

Une telle interprétation de l'utopie, recentrée sur un ancrage social spécifique, permet de creuser une distance avec certaines définitions contemporaines qui insistent sur une conception de l'utopie qui « ne craint pas la "dérégulation" de son espace, pourvu qu'il satisfasse son appétit de puissance. »<sup>576</sup> La pertinence de l'utopie aujourd'hui n'est pas de projeter un rêve de toute puissance, que ce rêve soit centré sur l'individu ou le collectif, mais plutôt, en conformité avec le principe voulant qu'il ne soit pas possible de séparer arbitrairement l'idéal du réel<sup>577</sup>, de voir en quoi le réel actuel peut encore se laisser interroger par l'idéal associatif. Rappelons-nous que l'une des erreurs fondatrices du socialisme au siècle dernier fut d'associer liberté individuelle et libéralisme économique<sup>578</sup>, comme si ces deux concepts devaient être compris comme des synonymes. Pourtant, et en cela le premier socialisme est riche en contenu, il appert que l'individualité de chacun, loin d'être une menace au socialisme, contient en fait la promesse de futurs développements. Comme le remarque avec justesse Philippe Chaniel, « l'homme réalise une liberté effective d'autant

---

<sup>575</sup> *Idem.*

<sup>576</sup> BESNIER, Lean-Michel, « L'utopie d'un posthumain », dans LETONTURIER, Éric, *op. cit.*, p. 132.

<sup>577</sup> RIOT-SARCEY, Michèle, « Les utopies, entre idéal et réel », dans LETONTURIER, Éric, *op. cit.*, p. 191.

<sup>578</sup> CHANIAL, Philippe, *op. cit.*, p. 209.

plus grande que se densifient ses liens de solidarité avec ses semblables, que s'approfondit, à mesure que les conflits se résolvent en accord, une coopération toujours plus étroite et plus organisée. »<sup>579</sup>

Ces considérations nous ramènent à l'enjeu du « contre l'État » en ce qu'elles s'inscrivent, et montrent que le socialisme peut s'inscrire, dans un registre de compréhension du politique qui place en son centre une double négation non pas nécessairement de l'État, mais de son caractère décisif pour penser la transformation sociale. C'est en partant du lien social, au sens du mode de médiation qui lie les individus dans leurs activités journalières, qu'il est possible de dégager les éléments d'une critique de l'ordre établi. C'est ce qu'ont fait Saint-Simon et Fourier –et avec eux tout le « socialisme utopique »– et, si je puis, dire, c'est encore la tâche qui s'impose à nous. Aussi, ce travail invite à remettre au cœur du socialisme la nature relationnelle de la liberté parce que non seulement il s'intéresse au destin de la société en adoptant comme point de vue le lieu même de l'activité productive, mais également parce qu'il lui associe la possibilité de la liberté. En somme, ce n'est que par la substitution de la coopération aux rapports fondés sur la concurrence et la domination qu'il devient envisageable de se projeter dans un type nouveau de société qui, comme nous l'avons vu, sera ouvert à son propre dépassement.

Concluons en insistant sur un point : si le « socialisme utopique » n'était pas révolutionnaire, au sens qu'il a toujours rechigné à l'idée d'un bouleversement soudain et violent en politique, il n'était pas pour autant assimilable à une préfiguration de la social-démocratie de type technocratique. Nous avons davantage affaire à une sensibilité qui recadre le principe même du réformisme permettant que l'on puisse se demander s'il est

---

<sup>579</sup> *Ibid*, p. 216.

possible, aujourd'hui, de mettre de l'avant des propositions de réformes qui ne se contentent pas de limiter les principales tares de la société existante, mais qui mettent en jeu sa refondation. C'est à ce genre de réflexion qu'invite un retour à Saint-Simon et Fourier : répondre à l'urgence de la situation sans céder aux chimères de l'esprit révolutionnaire, sans se cantonner dans une simple gestion du présent et sans renoncer à travailler résolument pour l'avenir.

## Bibliographie

- ABENSOUR, Miguel, *Les formes de l'utopie socialiste-communiste : essai sur le communisme critique et l'utopie*, Thèse pour le doctorat d'État en droit et en science politique, Université de Paris 1 – Panthéon-Sorbonne, 1972, tome 1, 353 pages.
- ABENSOUR, Miguel, *Les formes de l'utopie socialiste-communiste : essai sur le communisme critique et l'utopie*, Thèse pour le doctorat d'État en droit et en science politique, Université de Paris 1 – Panthéon-Sorbonne, 1972, tome 2, 262 pages
- ABENSOUR, Miguel, *L'utopie de Thomas More à Walter Benjamin*, Paris, Sens&Tonka, 2000, 211 pages.
- ABENSOUR, Miguel, *La démocratie contre l'État : Marx et le moment machiavélien*, Paris, Éditions du Félin, 2004, 189 pages.
- ABENSOUR, Miguel, « L'homme est un animal utopique », entretien avec Miguel Abensour dans DAYAN-HERZBRUN, Sonia et al., *Mouvements*, 2006/3 no 45-46, p. 71-86.
- ABENSOUR, Miguel, *Pour une philosophie politique critique*, Paris, Sens & Tonka, 2009, 400 pages.
- ABENSOUR, Miguel, « "Démocratie insurgente" et institution », dans BREAUUGH, Martin et DUPUIS-DÉRI, Francis (dir.), *La démocratie au-delà du libéralisme : Perspectives critiques*, Montréal, Athéna, 2009, p. 185-193.
- ABENSOUR, Miguel, « Persistance de l'utopie », entretien avec Miguel Abensour, dans WAHNICH, Sophie, *Vacarme*, n° 53, automne 2010, p. 34-37.
- ABENSOUR, Miguel, *Utopiques II : L'homme est un animal utopique*, Paris, Les Éditions de la Nuit, 2010, 259 pages.
- ABENSOUR, Miguel, *Utopiques I : Le procès des maîtres rêveurs*, Paris, Les Éditions de la Nuit, 2011, 205 pages.
- ADORNO, Theodor W., *Dialectique négative*, Paris, Payot, 1992, 343 pages.
- AGHULON, Maurice, *1848 ou l'apprentissage de la République – 1848-1852*, Paris, Éditions du Seuil, 2002, 328 pages.
- ALEXANDRIAN, Sarane, *Le socialisme romantique*, Paris, Éditions du Seuil, 1979, 459 pages.
- ANSART, Pierre, *Saint-Simon*, Paris, PUF, 1969, 121 pages.

- ANSART, Pierre, *Marx et l'Anarchisme*, Paris, PUF, 1969, 556 pages.
- ANSART, Pierre, *La sociologie de Saint-Simon*, Paris, PUF, 1970, 209 pages.
- ANSART, Pierre, « De l'utopie à l'action », dans GANDILLAC, Maurice de et PIRON, Catherine (dir.), *Le discours utopique*, Paris, Colloque de Cerisy, Unions Générale d'Éditions, 1978, p. 282-288.
- ARENDT, Hannah, *Condition de l'homme moderne*, Paris, Calmann-Lévy, 1983, 406 pages.
- BACON, Francis, *La Nouvelle Atlantide*, Paris, Flammarion, 1995, 177 pages.
- BACZKO, Bronislaw, *Lumières de l'utopie*, Paris, Payot, 2001, 416 pages.
- BARBARAS, Renaud, « Husserl », dans *Dictionnaire de la Philosophie*, Paris, Encyclopaedia Universalis – Albin Michel, 2006, p. 1549-1552.
- BEECHER, Jonathan, *Fourier : Le visionnaire et son monde*, Paris, Fayard, 1993, 618 pages.
- BÉNICHOU, Paul, *Romantisme français I*, Paris, Quarto-Gallimard, 2004, 985 pages.
- BENJAMIN, Walter, *Œuvres III*, Paris, Gallimard, 2000, 482 pages.
- BESNIER, Lean-Michel, « L'utopie d'un posthumain », dans LETONTURIER, Éric, *Les utopies*, Paris, CNRS Éditions, 2013, p.131-147.
- BLANQUI, Auguste, *Instructions pour une prise d'armes et L'éternité par les astres*, Paris, Sens & Tonka, 2000, 442 pages.
- BLOCH, Ernst, *Le principe espérance (tome 1)*, Paris, Gallimard, 1976, 535 pages.
- BLOCH, Ernst, *L'esprit de l'utopie*, Paris, Gallimard, 1977, 344 pages.
- BOIREAU-ROUILLÉ, Monique, « Les enjeux politiques d'une science des sociétés », dans RIOT-SARCEY, Michèle (dir.), *L'Utopie en questions*, Saint-Denis, PUV, 2001, p. 81-102.
- BOURDET, Yvon, « Sens d'une référence à Fourier », dans *Autogestion et socialisme*, n° 20-21, 1972, Paris, p. 3-8.
- BRAVO, Gian Mario, *Les socialistes avant Marx*, Paris, François Maspero, 1970, tome 1, 226 pages.
- BRAVO, Gian Mario, *Les socialistes avant Marx*, Paris, François Maspero, 1970, tome 2, 249 pages.
- BRAVO, Gian Mario, *Les socialistes avant Marx*, Paris, François Maspero, 1970, tome 3, 241 pages.

BREAUGH, Martin, « Critique de la domination, pensée de l'émancipation. Sur la philosophie politique de Miguel Abensour », dans *Politique et sociétés*, vol. 22, n° 3, 2003, p. 45-69.

BREAUGH, Martin, « Le lien social entre utopie et démocratie », dans GOUCHA, Moufida (dir.), *Critique de la politique : Autour de Miguel Abensour*, Paris, UNESCO, 2004, p. 109-134.

BREAUGH, Martin, « Que faire du désordre? L'expérience plébéienne au cœur de la logique démocratique », *Tumultes*, 2013/1, n° 40, p. 177.

BRUCKNER, Pascal, *Fourier*, Paris, écrivains de toujours / édition du Seuil, 1975, 190 pages.

BRUHAT, Jean, « Le socialisme français de 1815 à 1848 », dans DROZ, Jacques (dir.), *Histoire générale du socialisme (tome 1) : Des origines à 1875*, Paris, PUF, 1975, p. 331-406.

BUTOR, Michel, « Vestibule biographique », dans FOURIER, Charles, *Le nouveau monde industriel et sociétaire*, Paris, Les presses du réel, 2001, p. 7-22.

CABET, Étienne, *Voyage en Icarie*, Charleston, Nabu Press, 2010, 606 pages.

CAMPANELLA, Tomasso, *La Cité du Soleil*, Genève, Librairie Droz, 2000, 68 pages.

CHANIAL, Philippe, *La délicate essence du socialisme : L'association, l'individu & la République*, Paris, Le bord de l'eau, 2009, 289 pages.

CHARLETY, Sébastien, *Histoire du saint-simonisme*, Genève, Paris, Denoël-Gonthier, 1964, 275 pages.

CHRISTIAN, Jean, « Fourier – Frenet : Finalités utopiques pour une pédagogie réaliste », dans *Autogestion et socialisme*, n° 20-21, 1972, Paris, p. 115-158.

CERVERA-MARZAL, Manuel, *Miguel Abensour : critique de la domination, pensée de l'émancipation*, Paris, Sens & Tonka, 2013, 252 pages.

CHEVALIER, Louis, *Classes dangereuses et classes dangereuses à Paris pendant la première moitié du XIXe siècle*, Paris, Perrin, 2007, 566 pages.

CLASTRES, Pierre, *La société contre l'État*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1974, 186 pages.

Comité Invisible, *À nos amis*, Paris, La Fabrique, 2014, 250 pages.

CORDILLOT, Michel, « L'utopie en Amérique, Réunion (Texas) », dans RIOT-SARCEY, Michèle (dir.), *L'Utopie en questions*, Saint-Denis, PUV, 2001, p. 225-242.

CORDILLOT, Michel, *Utopistes et exilés du Nouveau Monde : Des Français aux États-Unis de 1848 à la Commune*, Paris, Vendémiaire, 2013, 379 pages

DARDOT, Pierre et LAVAL, Christian, *Marx, prénom : Karl*, Paris, Gallimard, 2012, 809 pages.

DARDOT, Pierre et LAVAL, Christian, *Commun : Essai sur la révolution au XXIe siècle*, Paris, La Découverte, 2014, 592 pages.

DARDOT, Pierre et LAVAL, Christian, *Ce cauchemar qui n'en finit pas : Comment le néolibéralisme défait la démocratie*, Paris, La Découverte, 2016, 247 pages.

DAUTRY, Jean, « Fourier et les questions d'éducation », dans *Revue internationale de philosophie*, n° 60, Fasc. 2, 1962, Bruxelles, p. 234-260.

DEBOUT-OLESZKIEWICZ, Simone, « L'analogie ou "Le poème mathématique" de Charles Fourier », dans *Revue internationale de philosophie*, n° 60, Fasc. 2, 1962, Bruxelles, p. 176-199.

DEBOUT-OLESZKIEWICZ, Simone, « Images et calculs dans le discours de Charles Fourier », GANDILLAC, Maurice de et PIRON, Catherine (dir.), *Le discours utopique*, Paris, Colloque de Cerisy, Unions Générale d'Éditions, 1978, p. 291-299.

DEBOUT, Simone, « Préface », dans FOURIER, Charles, *Le nouveau monde amoureux*, Dijon, Les presses du réel, 1979, p. XIX-CIV.

DEBOUT, Simone, *L'utopie de Charles Fourier*, Paris, Les presses du réel, 1998, 271 pages.

DEBÛ-BRIDEL, Jacques, *L'actualité de Fourier : De l'utopie au fouriérisme appliqué*, Paris, Éditions France-Empire, 1978, 238 pages.

DÉMIER, Francis, *La France du 19<sup>e</sup> siècle – 1814-1914*, Paris, Éditions du Seuil, 2000, 602 pages.

DÉMIER, Francis, « Les saint-simoniens à la rencontre des ouvriers parisiens au tournant des années 1830 », dans MUSSO, Pierre (dir.), *L'actualité de Saint-Simon*, Paris, Colloque de Cerisy, PUF, 2004, p. 115-129.

DERRÉ, Jean-René (dir.), *Regards sur le saint-simonisme et les saint-simoniens*, Presses Universitaires de Lyon, 1986, 206 pages.

DESBAZEILLE, Madonna, « Le nouveau monde amoureux de Charles Fourier : une écriture passionnée de la rencontre », dans *Romantisme*, 1990, n°68. *Amours et société*. p. 97-110.

DESANTI, Dominique, *Les socialistes de l'utopie*, Paris, Payot, 1970, 324 pages.

DESMARS, Bernard, *Militant de l'utopie? Les fouriéristes dans le seconde moitié du 19<sup>e</sup> siècle*, Paris, Les presses du réel, 2010, 432 pages.

DESROCHE, Henri, « Fouriérisme ambigu : Socialisme ou religion? », dans *Revue internationales de philosophie*, n° 60, Fasc. 2, 1962, Bruxelles, p. 200-220.

DESROCHE, Henri, *Les dieux rêvés : théisme et athéisme en utopie*, Paris, Desclée, 1972, 227 pages.

DILAS-ROCHERIEUX, Yolène, *L'utopie ou la mémoire du futur : De Thomas More à Lénine, le réveil éternel d'une autre société*, Paris, Robert Laffont, 2000, 401 pages.

DUFOUR, Frédérick Guillaume et GHELLER, Frantz, « Moishe Postone », dans MARTINEAU, Jonathan (dir.), *Marxisme anglo-saxon : figures contemporaines*, Montréal, LUX, 2013, p. 133-165.

DURKHEIM, Émile, *Le Socialisme*, Paris, PUF, 2011, 267 pages.

ENGELS, Friedrich, *Socialisme utopique et socialisme scientifique*, Paris, Éditions sociales, 1971, 125 pages.

ÉPICURE, *Lettres, maximes et autres textes*, Paris, Flammarion, 2011, 206 pages.

FISCHBACH, Franck, *Sans objet : Capitalisme, subjectivité, aliénation*, Paris, Vrin, 2009, 269 pages.

FISCHBACH, Franck, *Le sens du social : Les puissances de la coopération*, Montréal, Lux, 2015, 260 pages.

FISCHBACK, Franck, *Qu'est-ce qu'un gouvernement socialiste? Ce qui est vivant et ce qui est mort dans le socialisme*, Montréal, Lux, 251 pages.

FOURIER, Charles, *Le nouveau monde amoureux*, Dijon, Les presses du réel, 1979, P. 453.

FOURIER, Charles, *Le nouveau monde industriel et sociétaire*, Paris, Les presses du réel, 2001, 528 pages.

FOURIER, Charles, *Des harmonies polygames en amour*, Éditions établie et préfacée par Raoul Vaneigem, Paris, Éditions Payot et Rivages, 2003, 377 pages.

FOURIER, Charles, *Vers une enfance majeure*, Textes sur l'éducation réunis et présentés par René Schérer, Paris, La Fabrique, 2006, 233 pages.

FOURIER, Charles, *Théorie des quatre mouvements et des destinées générales : prospectus et annonce de la découverte*, dans *Œuvres complètes*, Paris, Éditions Archives Karéline, 2012, tomes 1, 484 pages.

FOURIER, Charles, *Théorie de l'unité universelle*, dans *Œuvres complètes*, Paris, Éditions Archives Karéline, 2012, tomes 2, 107 pages.

FOURIER, Charles, *Théorie de l'unité universelle*, dans *Œuvres complètes*, Paris, Éditions Archives Karéline, 2012, tomes 3, 451 pages.

FOURIER, Charles, *Théorie de l'unité universelle*, dans *Œuvres complètes*, Paris, Éditions Archives Karéline, 2012, tomes 4, 593 pages.

FOURIER, Charles, *Théorie de l'unité universelle*, dans *Œuvres complètes*, Paris, Éditions Archives Karéline, 2012, tomes 5, 603 pages.

FOUFOULAS, Dimitrios, « Une approche de l'idéologie socialiste : Durkheim lecteur de Saint-Simon », dans GRANGE, Juliette et MUSSO, Pierre (dir.), *Les socialismes*, Lormont, Colloque de Cerisy, Le Bord de L'eau, 2012, p. 231-244.

FURET, François, *Le Passé d'une illusion : Essai sur l'idée communiste au XXe siècle*, Paris, Éditions Robert Laffont, 1995, 824 pages.

GAUCHET, Marcel, « Visages de l'autre : La trajectoire de la conscience utopique », dans *Le Débat*, 2003/3, n° 125, p. 112-120.

GEFFROY, Gustave, *L'enfermé*, Coaraze, L'Amourier, 2015, 590 pages.

GOBLOT, Jean-Jacques, « L'utopie en débat », dans RIOT-SARCEY, Michèle (dir.), *L'Utopie en questions*, Saint-Denis, PUV, 2001, p. 15-30.

GORET, Jean, « Fourier et l'économie dialectique de l'autorité », dans *Autogestion et socialisme*, n° 20-21, 1972, Paris, p. 9-56.

GRANGE, Juliette, « Une philosophie de l'industrie et du monde industriel », dans MUSSO, Pierre (dir.), *L'actualité de Saint-Simon*, Paris, Colloque de Cerisy, PUF, 2004, p. 47-65.

GRANGE, Juliette; MUSSO, Pierre; RÉGNIER, Philippe et YONNET, Frank : « Introduction », dans SAINT-SIMON, Henri, *Henri de Saint-Simon : Œuvres complètes*, volume 1, Paris, PUF, 2012, p. 1-42.

GRANGE, Juliette, « L'esprit du socialisme, de Saint-Simon à Jaurès », dans GRANGE, Juliette et MUSSO, Pierre (dir.), *Les socialismes*, Lormont, Colloque de Cerisy, Le Bord de L'eau, 2012, p. 107-117.

HAUBTMANN, Pierre, *Pierre-Joseph Proudhon : Sa vie et sa pensée*, Paris, Beauchesne, 1982, 1140 p.

HELLER, Michel et NEKRICH, Aleksandr, *L'utopie au pouvoir : Histoire de l'URSS de 1917 à nos jours*, Paris, Calmann-Lévy, 1982, 655 pages.

HINCKER, François, « L'effet d'utopie de la Révolution française », dans RIOT-SARCEY, Michèle (dir.), *L'Utopie en questions*, Saint-Denis, PUV, 2001, p. 51-64.

HUET, Armel, « L'actualité de l'utopie européenne de Saint-Simon », dans MUSSO, Pierre (dir.), *L'actualité de Saint-Simon*, Paris, Colloque de Cerisy, PUF, 2004, p. 85-98.

JAMESON, Fredric, *The Cultural Turn: Selected Writings on the Postmodern (1983-1998)*, Londres, Versos, 2009, 206 pages.

JAMESON, Fredric, *Archéologie du futur : un désir nommé utopie*, Paris, Max Milo Éditions, 2007, 400 pages.

KARSENTI, Bruno et LEMIEUX Cyril, *Socialisme et sociologie*, Paris, EHESS, 2017, 190 pages.

KUPIEC, Anne, *Karl Mannheim : Idéologie, utopie et connaissance*, Paris, Édition du Félin, 2006, 163 pages.

LABELLE, Gilles, *Un espace agonistique : la floraison utopique du 19<sup>e</sup> siècle*, texte non publié, 44 pages.

LABELLE, Gilles, « La philosophie politique et le "choix du petit" dans le travail de Miguel Abensour », dans *Monde commun*, 1 (1), décembre 2007, p 44-63.

LABELLE, Gilles, *La question de l'utopie chez Miguel Abensour*, communication dans le cadre d'un atelier du CIRCEM, Université d'Ottawa, février 2011, 53 pages.

LABELLE, Gilles, « "Fin de l'histoire" ou utopie : la polémique Marcel Gauchet-Miguel Abensour », dans LABELLE, Gilles et TANGUAY, Daniel (dir), *Vers une démocratie désenchantée?*, Paris, Fides, 2013, p. 125-156.

LABELLE, Gilles; MARTIN, Eric et VIBERT Stéphane (dir.), *Les racines de la liberté : Réflexions à partir de l'anarchisme tory*, Montréal, Nota Bene, 2014, 399 pages.

LA BOÉTIÉ, Étienne, *Discours sur la servitude volontaire*, Paris, Flammarion, 1983, 217 pages.

*L'atlas des utopies*, Paris, hors-série Le monde/La vie, octobre 2012, 175 pages.

LAVAL, Christian, *L'ambition sociologique*, Paris, Gallimard, 2012, 823 pages.

LEFORT, Claude, *Le travail de l'œuvre*, Machiavel, Paris, Gallimard, 1986, 782 pages.

LEHOUCK, Émile, *Vie de Charles Fourier : L'homme dans sa vérité*, Paris, Éditions Denoël/Gonthier, 1978, 250 pages.

LEROUX, Pierre, *Aux philosophes, aux artistes, aux politiques : Trois discours et autres textes*, Paris, Éditions Payot & Rivages, 1994, 320 pages.

- LEROY, Maxime, *Henri de Saint-Simon : le socialisme des producteurs*, Paris, Marcel Rivière, 1924, 193 pages.
- « Le temps des utopies », *Manière de voir – Le Monde diplomatique*, n° 112, Paris, août-septembre 2010, 100 pages.
- LETONTURIER, Éric, « Présentation générale : L'utopie ou le (mauvais) rêve social », dans LETONTURIER, Éric, *Les utopies*, Paris, CNRS Éditions, 2013, p. 9-29.
- LEVALLOIS, Anne, « Point de vue psychanalytique sur la "Famille saint-simonienne" », dans RÉGNIER, Philippe (dir.), *Études saint-simoniennes*, Lyon, PUL (coll. « Littérature et idéologies »), 2002, p. 13-32.
- LOUIS, Paul, *Histoire du socialisme en France (1789-1945)*, Paris, Librairie Marcel Rivière et Cie, 1946, 423 pages.
- LÖWY, Michael, *Rédemption et Utopie : Le judaïsme libertaire en Europe centrale*, Paris, Éditions du Sandre, 2009, 303 pages.
- MACHEREY, Pierre, *De l'utopie!*, Paris, De l'Incidence Éditeur, 2011, 256 pages.
- MACHIAVEL, Nicolas, *Le Prince*, Paris, Babel, 2001, 184 pages.
- MACHIAVEL, Nicolas, *Discours sur la première décade de Tite-Live*, Paris, Gallimard, 2004, 575 pages.
- MAILLARD, Colette, Yvon, « Oublier l'État », dans *Autogestion et socialisme*, n° 20-21, 1972, Paris, p. 57-80.
- MALIA, Martin, *Histoire des révolutions*, Paris, Tallandier, 2008, 462 pages.
- MANNHEIM, Karl, *Idéologie et Utopie*, Paris, Éditions de la Maison des sciences de l'homme, Paris, 2006, 272 pages.
- MANUEL, Frank E. et MANUEL, Fritzie P., *Utopian Thought in the Western World*, Cambridge, Harvard University Press, 1979, 896 pages.
- MARTINEAU, Jonathan, *Time, Capitalism and Alienation: A Socio-Historical Inquiry into the Making of Modern Time*, Boston, Brill, 2015, 177 pages.
- MARX, Karl, *L'idéologie allemande*, Paris, Éditions sociales, 1970, 154 pages.
- MARX, Karl, *Le Capital* (livre 1, sections 5 à 8), Paris, Flammarion, 1985, 274 pages.
- MARX, Karl et ENGELS, Friedrich, *Manifeste du parti communiste*, Paris, Flammarion, 1998, 206 pages.

- MARX, Karl, *Les Manuscrits économique-philosophiques de 1844*, Paris, Vrin, 2007, 240 pages.
- MARX, Karl, *Critique du droit politique hégélien*, Paris, Allia, 2010, 220 pages.
- MATTELARD, Armand, *Histoire de l'utopie planétaire*, Paris, La Découverte, 1999, 422 pages.
- MELANÇON, Jérôme, « Miguel Abensour, critique de la politique », dans *Politique et Sociétés*, vol. 28, n° 1, 2009, p. 229-247.
- MORE, Thomas, *L'utopie ou Traité de la meilleure forme de gouvernement*, Paris, Flammarion, 1987, 248 pages.
- MOREAU, Pierre-François, *Le Récit utopique : Droit naturel et roman de l'État*, Paris, Presses Universitaires de France, 1982, 144 pages.
- MORILHAT, Claude, *Charles Fourier : Imaginaire et critique sociale*, Paris, Klincksieck, 1991, 212 pages.
- MORRIS, William, *Nouvelles de nulle part ou une ère de repos*, Paris, Aubier-Montaigne, 1957, 514 pages.
- MUNIER, Brigitte, « À l'ombre de l'utopie : la contre-utopie et la dystopie », dans LETONTURIER, Éric, *Les utopies*, Paris, CNRS Éditions, 2013, p. 115-130.
- MUSSO, Pierre, « Le présent dans la philosophie politique de Saint-Simon », dans MUSSO, Pierre (dir.), *L'actualité de Saint-Simon*, Paris, Colloque de Cerisy, PUF, 2004, p. 15-34.
- MUSSO, Pierre, *Le Vocabulaire de Saint-Simon*, Ellipses, 2005, 79 pages.
- MUSSO, Pierre, *Saint-Simon. L'industrialisme contre l'État*, éditions de l'Aube, 2010, 220 pages.
- MUSSO, Pierre, « Saint-Simon, socialisme et industrialisme », dans GRANGE, Juliette et MUSSO, Pierre (dir.), *Les socialismes*, Lormont, Colloque de Cerisy, Le Bord de L'eau, 2012, p. 17-35.
- PAQUOT, Thierry, *Utopies et utopistes*, Paris, La Découverte, 2007, 121 pages.
- PARIS, Robert, « La fortune de Fourier en Amérique Latine », dans *Autogestion et socialisme*, n° 20-21, 1972, Paris, p. 81-101.
- PÉTRÉ-GRENOUILLEAU, Olivier, *Saint-Simon, l'utopie ou la raison en actes*, Paris, Payot, 2001, 512 pages.

PICON, Antoine, « La science saint-simonienne entre romantisme et technocratisme », dans RIOT-SARCEY, Michèle (dir.), *L'Utopie en questions*, Saint-Denis, PUV, 2001, p. 103-123.

POSTONE, Moishe, *Temps, travail et domination sociale : Une réinterprétation de la théorie critique de Marx*, Paris, Éditions Mille et une nuits, 2009, 591 pages.

POULAT, Émile, « Écritures et traditions fouriéristes », dans *Revue internationale de philosophie*, n° 60, Fasc. 2, 1962, Bruxelles, p. 221-233.

PROUDHON, Pierre-Joseph, *Qu'est-ce que la propriété?*, Antony, Éditions Tops-H. Trinquier, 1997, 279 pages.

PROUDHON, Pierre-Joseph, *Du Principe Fédératif*, Paris, Romillat, 1999, 181 pages.

RANCIÈRE, Jacques, « Le dissensus citoyen », dans *Carrefour*, 19, 2, 1997, p. 21-36.

RANCIÈRE, Jacques, *Aux bords du politique*, Paris, La Fabrique, 1998, 189 pages.

RANCIÈRE, Jacques, *La haine de la démocratie*, Paris, La Fabrique, 2005, 106 pages.

RAYNAUD, Philippe, « L'utopie scientifique et le projet systématique : de d'Alembert à Saint-Simon », dans MUSSO, Pierre (dir.), *L'actualité de Saint-Simon*, Paris, Colloque de Cerisy, PUF, 2004, p. 35-46.

RÉGNIER, Philippe, « Le saint-simonisme est-il un socialisme? », dans GRANGE, Juliette et MUSSO, Pierre (dir.), *Les socialismes*, Lormont, Colloque de Cerisy, Le Bord de L'eau, 2012, p. 49-62.

REYBAUD, Louis, *Études sur les réformateurs ou socialistes modernes*, Paris, Guillaumin et cie, 1848, 387 pages.

RICOEUR, Paul, *L'idéologie et l'utopie*, Paris, Éditions du Seuil, 1997, 410 pages.

RIOT-SARCEY, Michèle, *Le réel de l'utopie : Essai sur le politique au XIXe siècle*, Paris, Albin Michel, 1998, 306 pages.

RIOT-SARCEY, Michèle, « 1848 : des saint-simoniens dans le mouvement », dans RÉGNIER, Philippe (dir.), *Études saint-simoniennes*, Lyon, PUL (coll. « Littérature et idéologies »), 2002, p. 93-109.

RIOT-SARCEY, Michèle, « Les utopies, entre idéal et réel », dans LETONTURIER, Éric, *Les utopies*, Paris, CNRS Éditions, 2013, p. 191-206.

ROSA, Harmut, *Accélération : Une critique sociale du temps*, Paris, La Découverte, 2013, 486 pages.

ROSANVALLON, Pierre, *Le moment Guizot*, Paris, Gallimard, 1985, 414 pages.

ROSANVALON, Pierre, *Le sacre du citoyen : Histoire du suffrage universel en France*, Paris, Gallimard, 1992.

ROSANVALON, Pierre, *La démocratie inachevée : Histoire de la souveraineté du peuple en France*, Paris, Gallimard, 2000.

ROUGERIE, Jacques, *Paris Libre 1871*, Du Seuil, Paris, 1971, 289 pages.

RUYER, Raymond, *L'utopie et les utopistes*, Saint-Pierre-De-Salerne, Gérard Monfort, 1988, 293 pages.

SAINT-SIMON, Henri, *Lettre d'un habitant de Genève à l'humanité & Lettres d'un habitant de Genève à ses contemporains*, Paris, Félix Alcan, 1925, 93, pages.

SAINT-SIMON, Henri, « Mémoire sur la science de l'homme et Travail sur la gravitation universelle », dans *Henri de Saint-Simon : Œuvres complètes*, Édition établie par GRANGE, Juliette, MUSSO, Pierre, RÉGNIER, Philippe et YONNET, Frank, Paris, PUF, 2012, vol. 2, p. 1055-1231.

SAINT-SIMON, Henri, « De la réorganisation de la société européenne », dans *Henri de Saint-Simon : Œuvres complètes*, Édition établie par GRANGE, Juliette, MUSSO, Pierre, RÉGNIER, Philippe et YONNET, Frank, Paris, PUF, 2012, vol. 2, p. 1233-1297.

SAINT-SIMON, Henri, « L'industrie », dans *Henri de Saint-Simon : Œuvres complètes*, Édition établie par GRANGE, Juliette, MUSSO, Pierre, RÉGNIER, Philippe et YONNET, Frank, Paris, PUF, 2012, vol. 2, p. 1417-1728.

SAINT-SIMON, Henri, « Le politique », dans *Henri de Saint-Simon : Œuvres complètes*, Édition établie par GRANGE, Juliette, MUSSO, Pierre, RÉGNIER, Philippe et YONNET, Frank, Paris, PUF, 2012, vol. 3, p. 1832-2066.

SAINT-SIMON, Henri, « L'organisateur », dans *Henri de Saint-Simon : Œuvres complètes*, Édition établie par GRANGE, Juliette, MUSSO, Pierre, RÉGNIER, Philippe et YONNET, Frank, Paris, PUF, 2012, vol. 3, p. 2099-2257.

SAINT-SIMON, Henri, « Du système Industriel », dans *Henri de Saint-Simon : Œuvres complètes*, Édition établie par GRANGE, Juliette, MUSSO, Pierre, RÉGNIER, Philippe et YONNET, Frank, Paris, PUF, 2012, vol. 3, p. 2323-2632.

SAINT-SIMON, Henri, « Troisième partie du *Système industriel* », dans *Henri de Saint-Simon : Œuvres complètes*, Édition établie par GRANGE, Juliette, MUSSO, Pierre, RÉGNIER, Philippe et YONNET, Frank, Paris, PUF, 2012, vol. 4, p. 2753-2792.

SAINT-SIMON, Henri, « Catéchisme des industriels », dans *Henri de Saint-Simon : Œuvres complètes*, Édition établie par GRANGE, Juliette, MUSSO, Pierre, RÉGNIER, Philippe et YONNET, Frank, Paris, PUF, 2012, vol. 4, p. 2861-3016.

SAINT-SIMON, Henri, « Nouveau Christianisme », dans *Henri de Saint-Simon : Œuvres complètes*, Édition établie par GRANGE, Juliette, MUSSO, Pierre, RÉGNIER, Philippe et YONNET, Frank, Paris, PUF, 2012, vol. 4, p. 3167-3226.

SAY, Jean-Baptiste, *Traité d'économie politique*, Paris, Institut Coppet, 2011, 393 pages.

SCHÉRER, René, *Charles Fourier ou la Contestation globale*, Paris : Seghers, 1970. Réédition Ségquier, 1996, 189 pages.

SCHÉRER, René, *L'Écosophie de Charles Fourier*, Paris : Economica, 2001, 170 pages.

SIMON, Pierre-Jean, « Saint-Simon père fondateur de la sociologie? », dans MUSSO, Pierre (dir.), *L'actualité de Saint-Simon*, Paris, Colloque de Cerisy, PUF, 2004, p. 67-83.

STRAUSS, Léo, *La persécution et l'art d'écrire*, Paris, Gallimard, 2003, 344 pages.

SUDRE, Alfred, *Histoire du communisme ou réfutation historique des utopies socialistes*, Paris, Guillaumin et cie, 1856, 487 pages.

TACUSSEL, Patrick, *Charles Fourier, le jeu des passions. Actualité d'une pensée utopique*, Paris, Desclée de Brouwer, 2000, 252 pages.

TACUSSEL, Patrick, *L'imaginaire radical. Les mondes possibles et l'esprit utopique selon Charles Fourier*, Dijon, Les Presses du Réel, 2007, 303 pages.

TACUSSEL, Patrick, « Charles Fourier, du visionnaire excentrique au poète du socialisme », dans GRANGE, Juliette et MUSSO, Pierre (dir.), *Les socialismes*, Lormont, Colloque de Cerisy, Le Bord de L'eau, 2012, p. 36-48.

TOWER SARGENT, Lyman, « Pour une défense de l'utopie », dans *Diogène*, 2005/1 - n° 209, p. 10-17.

TROUSSON, Raymond, *D'Utopies et d'Utopistes*, Paris, L'Harmattan, 1998, 233 pages.

VALADE, Bernard, « Les utopies sociales du XIX<sup>e</sup> siècle », dans LETONTURIER, Éric, *Les utopies*, Paris, CNRS Éditions, 2013, p. 49-64.

VANEIGEM, Raoul, « Une œuvre au futur », préface dans FOURIER, Charles, *Des harmonies polygames en amour*, Éditions établie et préfacée par Raoul Vaneigem, Paris, Éditions Payot et Rivages, 2003, p. 7-32.

YACINE, Jean-Luc, *La question sociale chez Saint-Simon*, Paris, L'Harmattan, 2002, 348 pages.

ZENKINE, Serge, « L'utopie religieuse des saint-simoniens : le sémiotique et le sacré », dans RÉGNIER, Philippe (dir.), *Études saint-simoniennes*, Lyon, PUL (coll. « Littérature et idéologies »), 2002, p. 33-60.