



HAL
open science

**La recomposition de l'unité sociale. Etude des tensions
démocratiques chez les socialistes fraternitaires
(1839-1847)**

Andrea Lanza

► **To cite this version:**

Andrea Lanza. La recomposition de l'unité sociale. Etude des tensions démocratiques chez les socialistes fraternitaires (1839-1847). Histoire. Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales (EHESS), 2006. Français. NNT: . tel-00144584

HAL Id: tel-00144584

<https://theses.hal.science/tel-00144584>

Submitted on 3 May 2007

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

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

**Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales
Paris**

La recomposition de l'unité sociale

**Etude des tensions démocratiques
chez les socialistes fraternitaires (1839-1847)**

**thèse présentée en vue d'obtenir
le titre de Docteur en Etudes Politiques
par**

Andrea LANZA

soutenance le 7 novembre 2006

Membres du jury :

M. Jean-Claude CARON, Professeur à l'Université Blaise-Pascal Clermont-Ferrand II

M. Patrice GUENIFFEY, Directeur d'études à l'EHESS

M. Jean-Luc MAYAUD, Professeur à l'Université Lumière Lyon II

Mme Françoise MÉLONIO, Professeur à l'Université Paris IV Sorbonne

M. Pierre ROSANVALLON, Professeur au Collège de France (directeur de thèse)

Sommaire

0	<u>INTRODUCTION : POUR UNE ETUDE DES TATONNEMENTS</u>	9
0.1	La fraternité, ou la démocratie comme recomposition totale.....	13
0.2	« Il ne sera jamais écouté par des hommes sérieux »	15
0.3	Le discours politique	18
0.4	Le discours et les textes	22
0.5	L'enracinement social	25
0.6	Des ententes et des équivoques : l'architecture du discours	28
0.7	Le discours comme configuration historiquement circonscrite	32
0.8	Les langages socialistes sous la monarchie de Juillet	39
0.9	Le photogramme d'un film : le discours et les transformations historiques.....	42
1	<u>DEBRIS ET FONDEMENTS</u>	49
1.1	Des horizons nouveaux.....	52
1.1.1	<i>La grande ville : un lieu symbolique et réel sous-estimé.....</i>	<i>53</i>
1.1.2	<i>Une nouvelle condition existentielle : l'individu et le passant</i>	<i>62</i>
1.1.3	<i>L'enracinement géographique de la dichotomie ordre / désordre.....</i>	<i>69</i>
1.2	La société, l'histoire et la formation du discours socialiste fraternel	74
1.2.1	<i>L'espace public et les ouvriers</i>	<i>75</i>
1.2.1.1	La parole publique	78
1.2.1.2	Propagande et éducation	82
1.2.1.3	L'espace public et le langage : les limites d'un universalisme	86
1.2.2	<i>L'émergence des mouvements sociaux.....</i>	<i>94</i>

1.3	Les socialistes fraternitaires face à une sphère économique autonome.....	100
1.3.1	<i>Une harmonie en dehors du marché.....</i>	101
1.3.1.1	Contre une synonymie monstrueuse	109
1.3.2	<i>Travail et citoyenneté.....</i>	119
1.3.2.1	Industrie et démocratie	121
1.3.2.2	Indépendance et responsabilité du citoyen-producteur	128
1.3.3	<i>Privé et public. Rôle fondateur du travail et statut social de la femme.....</i>	131
1.3.4	<i>Société démocratique et classes sociales.....</i>	143
1.3.4.1	L'identité ouvrière et l'identité de la classe ouvrière	150
1.3.4.2	Avant l'opposition entre capital et travail	157
1.3.4.3	Éléments de l'identité de la classe ouvrière	161
1.4	Le progrès et l'attente. Une religion de l'autonomie ?	164
1.4.1	<i>Le progrès.....</i>	164
1.4.2	<i>La religion du progrès.....</i>	171
1.4.3	<i>Le statut de la religion socio-progressiste</i>	177
2	<u>LE POUVOIR SOCIAL ET SON AMBIGUÏTE</u>	181
2.1	Le mystère du pouvoir social.....	184
2.1.1	<i>Trois éléments structurants de l'idée socialiste fraternelle du pouvoir</i>	184
2.1.1.1	Ordre / désordre	184
2.1.1.2	Progrès et raison. Du principe d'égalité	188
2.1.1.2.1	Egalité et uniformité.....	190
2.1.1.2.2	Egalité et complémentarité.....	195
2.1.1.3	III. Une soif d'autorité	198
2.1.2	<i>Théories de la souveraineté.....</i>	201
2.1.3	<i>La raison et les individus.....</i>	211
2.1.3.1	Les deux niveaux de la représentation	212
2.1.3.2	L'organisation rationnelle des élections	215
2.1.3.3	Le comité scientifique	217
2.1.4	<i>Le pouvoir social : mépris naïf et sacralisation du politique.....</i>	219
2.1.5	<i>Après l'Etat.....</i>	221
2.1.6	<i>La réalisation de l'unité : incorporation de l'autorité.....</i>	225
2.1.7	<i>La réalisation de l'unité : extension de la généralité.....</i>	234
2.1.8	<i>Une unité méconnue par Rousseau et par les jacobins</i>	238
2.1.9	<i>Une liberté illimitée et vide</i>	242
2.1.10	<i>Une liberté sociale indéfinie.....</i>	245

2.2	L'association	251
2.2.1	<i>La démocratie, l'association et le contrat</i>	252
2.2.2	<i>Une série de dichotomies formant l'idée d'association</i>	254
2.2.3	<i>L'entrelacement des dimensions politique et sociale</i>	258
2.2.4	<i>Le concept d'association chez les républicains orthodoxes</i>	261
2.2.5	<i>Le concept d'association chez les ouvriers des années 1830.</i>	268
2.2.5.1	Pratiques ouvrières d'association	269
2.2.5.2	Idées ouvrières d'association	274
2.2.6	<i>Une première complémentarité</i>	277
2.2.7	<i>Des conceptions sociales de l'association.....</i>	278
2.2.7.1	L'association fouriériste	279
2.2.7.2	L'association saint-simonienne.	284
2.2.8	<i>Le modèle de Pierre Leroux</i>	287
2.2.9	<i>Le modèle communiste</i>	290
2.2.10	<i>Le modèle de Louis Blanc.....</i>	293
2.2.11	<i>Le modèle de Buchez.....</i>	297
2.2.12	<i>Fusion du politique et du social</i>	305
2.3	La révolution.....	307
2.3.1	<i>Un paradoxe : la volonté particulière de réaliser une unité naturelle.</i>	307
2.3.2	<i>I réponse : la fondation d'une Nation nouvelle (l'acte politique pur).....</i>	310
2.3.3	<i>II réponse : la colonisation intérieure (ou l'autonomie sociale manquante).....</i>	315
2.3.3.1	Maîtrise rationnelle vs rationalisation spontanée : nécessité d'une synthèse politique	320
2.3.4	<i>III réponse : la Révolution sociale républicaine</i>	322
2.3.5	<i>Les deux significations du terme « révolution »</i>	323
2.3.5.1	Révolution et insurrection	326
2.3.5.2	La Révolution sociale républicaine	333
3	<u>L'INDIVIDU SOCIAL ET SA PROPRIETE.....</u>	339
3.1	Individu, propriété et la république sociale	342
3.2	Réinterprétations des thèmes du XVIII^e siècle.	346
3.2.1	<i>La Révolution de 1789 et la propriété chez les socialistes fraternitaires.....</i>	351
3.3	Dépasser la propriété	357
3.4	I dépassement de la propriété divisée : la communauté.....	358
3.4.1	<i>Dépassement du désordre et de la division : la communauté morale</i>	359

3.4.2	<i>Dépassement de la propriété privée : production sociale et propriété sociale</i>	362
3.5	II dépassement de la propriété fermée : la propriété sans propriétaires	364
3.6	III dépassement de la propriété absolue : la propriété conditionnelle	371
3.7	IV dépassement de la propriété immobile : le crédit	374
3.7.1	<i>Morale du crédit</i>	380
3.7.2	<i>Centralisation et autonomie : le crédit comme moment d'articulation</i>	383
3.8	Ni individualisme, ni communautarisme : les individus sociaux	388
3.8.1	<i>Le sentiment social et l'intérêt général</i>	388
3.8.2	<i>Le sentiment fraternel et l'unité sociale : la propriété orientée</i>	393
4	<u>LE CONFLIT SOCIAL STRUCTURANT ET SON DEPASSEMENT</u>	401
4.1	Une forme de conflit social : la grève	404
4.2	Le nouveau cadre en définition	414
4.3	La responsabilité morale citoyenne	422
4.3.1	<i>La fonction publique de contrôle social délégué aux maîtres</i>	422
4.3.2	<i>Redistribution égalitaire de la fonction publique de contrôle social</i>	427
4.4	La gestion du conflit social	430
4.4.1	<i>Un instrument de gestion du conflit : le tarif</i>	435
4.4.2	<i>Un exemple : le tarif des typographes</i>	440
4.4.3	<i>Un principe généralisable</i>	444
4.5	Les conseils des prud'hommes	445
4.6	Le rôle du gouvernement et le salariat social	451
4.7	Privé et public	460
5	<u>CHAPITRE CONCLUSIF. L'ORDRE HOMOGENE</u>	467
5.1	Un mot d'ordre : organiser	467
5.2	La simplification et la complexification	470

5.3	La socialisation des connaissances	474
5.3.1	<i>Le paradoxe de l'opinion publique au pouvoir</i>	479
5.3.2	<i>L'unité morale comme présupposé et conséquence.....</i>	482
5.4	Un espace pour l'homme-citoyen : l'espace public de proximité.....	483
5.5	La recomposition finale.....	490
5.6	Le corporatisme républicain	497
5.6.1	<i>La corporation républicaine : une idée cohérente ou un paradoxe ?</i>	501
5.7	Une combinaison historiquement unique	506
5.7.1	<i>Les corporations reconstituées chez Durkheim.....</i>	508
5.7.2	<i>L'infrastructure politique de la société autogestionnaire</i>	511
5.8	Une démocratie de l'ordre	515
5.8.1	<i>Une autre histoire.....</i>	520
6	<u>FICHES BIOGRAPHIQUES DES SOCIALISTES FRATERNITAIRES.....</u>	<u>523</u>
7	<u>SOURCES.....</u>	<u>527</u>
	• <i>Périodiques et almanachs</i>	527
	• <i>Œuvres</i>	531
	• <i>Pamphlets.....</i>	535
	Autres écrits antérieurs à 1890 cités dans cette thèse.....	540
	• <i>Périodiques</i>	540
	• <i>Œuvres et pamphlets.....</i>	540
8	<u>BIBLIOGRAPHIE.....</u>	<u>545</u>
	• <i>Sur les socialistes fraternitaires.....</i>	545
	• <i>Sur le contexte social et culturel</i>	551
	• <i>Sur la méthode et autres œuvres citées</i>	577
	Je remercie	579

0 Introduction : pour une étude des tâtonnements

Au milieu des années 1830, les enthousiasmes et les élans suscités par les Trois Glorieuses ont disparu, « le doute et l'apathie ont remplacé dans les cœurs les croyances généreuses que la Révolution de juillet y avait ranimées : on oublie l'avenir pour jouir du présent, et l'immoralité ronge les nations et corrompt dans leur germe les progrès futurs¹. » Quelques années plus tard, le climat parisien est à nouveau en train de changer profondément : à partir de 1839-1840, on constate une nouvelle prise de parole collective. Des groupes d'ouvriers fondent des journaux, des radicaux font paraître une quantité considérable de pamphlets et quelques œuvres importantes. Il s'agit d'un mouvement plutôt dissimulé, souterrain : une sorte d'accélération révolutionnaire dans un pays apparemment immobile. Un processus travaille la France en profondeur : une nouvelle façon de concevoir la société et l'histoire, de se concevoir dans la société et dans l'histoire, de se représenter et de vivre l'action politique et sociale, se définit peu à peu. En dépit de leur tranquillité superficielle, les années précédant 1848 constituent un moment charnière du processus de démocratisation de la société française. Dans ma recherche, je me propose de saisir certains éléments majeurs de ce moment historique à travers l'étude d'un discours politique, le discours socialiste fraternel², qui en reflète les tensions et les espoirs, les contradictions et les illusions.

¹ A. Ott, *Appel aux hommes de bonne volonté*, Paris, Prévot, 1840, p. 3.

² Les socialistes sur lesquels je concentrerai mon attention sont deux auteurs théoriquement majeurs : Pierre Leroux et Philippe-Joseph-Benjamin Buchez ; un journaliste connu, Louis Blanc ; le père du courant socialiste le plus organisé et le plus important de l'époque, Etienne Cabet et tous les journaux et les pamphlets icariens ; les communistes Dézamy, Pillot, Lahautière, etc., et leurs revues ; les ouvriers républicains radicaux engagés dans les rédactions de la naissante presse ouvrière. Pour une description du corpus, cf. les petites notes biographiques des auteurs et les sources à la fin de la thèse.

Pendant tout le XX^e siècle, les socialistes d'avant 1848 ont été étudiés d'une façon marginale mais continue. Cependant, on peut constater un manque d'analyse véritable de cette phase de cristallisation initiale du socialisme français. En schématisant d'une manière peut-être excessivement dévalorisante, je crois que ces travaux se heurtent à deux limites majeures : la *sous-estimation du moment* et l'*invention de l'origine*.

Par *invention de l'origine*, j'entends la propension à redécouvrir ces auteurs comme les pères d'une pensée en quête d'autorités historiques. Le socialisme français « fondé sur la fraternité et l'union des classes » est évoqué contre le socialisme de la lutte des classes allemand³, le socialisme de l'organisation du travail est réactivé pendant la vague néo-corporatiste des années 1930-1940⁴, le socialisme critique est repéré comme une source importante de Karl Marx⁵, le socialisme de la différence est récupéré après la fermeture pour faillite de l'expérience marxiste⁶. Il s'agit parfois d'analyses intéressantes, dont les thèses interprétatives générales sont toutefois aisément réfutables. Une étude de la succession de ces travaux pourrait être un miroir où se reflètent les transformations d'une partie importante des tensions, des aspirations, des contradictions et des sentiments de culpabilité du socialisme français, ou européen plus en général.

Par *sous-estimation du moment historique*, j'entends l'interprétation de ces auteurs soit comme le dernier avatar de l'égalitarisme révolutionnaire, soit comme l'expression confuse d'un socialisme scientifique à venir. Je démontrerai que le discours de ces auteurs trouve son origine dans une rupture avec l'ancien égalitarisme et qu'il s'agit là d'une première forme du socialisme.

³ Cf. par exemple G. Isambert, *Les idées socialistes en France de 1815 à 1848. Le socialisme fondé sur la fraternité et l'union des classes*, Paris, Félix Alcan, 1905.

⁴ Cf. par exemple P. Verlinde, *L'œuvre économique de Louis Blanc*, Bourbourg, Outteryck-Menne, 1940.

⁵ Je fais référence non seulement aux ouvrages les plus schématiques de l'école marxiste-leniniste (exemplaire à ce propos l'histoire du premier socialisme de R. Garaudy, *Les sources françaises du socialisme scientifique*, Paris, Editeurs Réunis, 1949²), mais aussi et surtout à beaucoup des recherches parfois subtiles et problématiques ; Gian Mario Bravo, présentant son travail, résume bien cette perspective : « In tale corpo teorico si presentarono, il più delle volte scisse e non coordinate in un sistema omogeneo, tutte quelle motivazioni che Marx ed Engels recepiranno, vaglieranno e esporranno, in modo che appunto verrà detto "scientifico", nel "socialismo" (G.M. Bravo, *Storia del socialismo. 1789-1848. Il pensiero socialista prima di Marx*, Roma, Editori Riuniti, 1971, p. 9). »

⁶ On peut penser, par exemple, dans sa version la plus fine, à la lecture de Pierre Leroux proposée par Migul Abensour ; il écrit : « Imaginons un instant ce qu'aurait été et ce que pourrait être notre rapport à l'utopie si au lieu de désapprendre à la découvrir dans le fameux, trop fameux opuscule d'Engels, *Le Socialisme de l'utopie à la science* – ce discours d'autorité et de clôture –, nous avons appris à en épeler chez Pierre Leroux, dans la *Lettre au Docteur Deville* ou dans *La Grève de Samarez* (« Utopie et émancipation », in M. Abensour, *Le procès des maîtres rêveurs*, Arles, Sulliver, 2000, p. 21). »

L'analyse du discours socialiste fraternel nous aide ou nous oblige à repenser l'histoire du socialisme dans des termes différents et suivant d'autres périodisations que celles traditionnelles⁷. Pour bien apprécier sa continuité avec le républicanisme et la culture ouvrière qui le précèdent et sa rupture avec l'ancienne conception de la politique, pour bien comprendre toute sa nature intrinsèquement moderne et démocratique, le socialisme démocratique doit être appréhendé à l'intérieur d'une périodisation mettant en évidence d'autres caractères par rapport à ceux réutilisés d'une façon plus ou moins irréfléchie par les historiens du socialisme. L'avant et l'après Marx⁸, par conséquent, perdent leur signification historique structurante.

C'est à partir de cette volonté de saisir le discours socialiste de l'époque comme une des premières formes d'une nouvelle culture politique que je me propose de dépasser une limite méthodologique propre à la plupart des analyses consacrées au socialisme de la période : la segmentation de ce discours politique. En d'autres termes, les auteurs ou les courants ont

⁷ Caractéristique de cette perspective traditionnelle de penser l'histoire du socialisme, malgré la modernité du langage, la récente histoire du socialisme français de Pierre Bezbakh (*Histoire du socialisme français*, Paris, Larousse, 2005 – il s'agit d'une réédition de *Histoire et figures du socialisme français* de 1994).

⁸ Selon la célèbre classification de Marx et Engels, il faudrait considérer le communisme « critique et utopique » comme l'expression d'un contexte historique caractérisé par une « forme encore embryonnaire de la lutte de classes », où le prolétariat n'est pas encore constitué en classe (cf. *Manifeste du parti communiste*, trad. fr. Paris, GF-Flammarion, 1998, p. 92). Ce communisme serait le fruit d'un ensemble hétérogène des penseurs qui « s'opposent avec acharnement à tout mouvement politique des ouvriers, lequel n'a pu surgir que de l'aveugle manque de foi de ces derniers dans le nouvel évangile (K. Marx et F. Engels, *Manifeste...*, *op. cit.*, chapitre 3.III). » Cette classification marxienne a marqué profondément l'historiographie, pas seulement marxiste ; l'opposition entre socialisme utopique et socialisme scientifique, proposée par Marx et Engels dans un pamphlet qui visait à soutenir la perspective du matérialisme historique contre les autres courants socialistes, se fonde sur la même dichotomie utilisée par beaucoup d'autres (les communistes de *La Fraternité* écrivent par exemple : « Non, nous ne sommes point des utopistes. Les utopistes sont ceux qui rêvent le maintien de ce qui est quand l'édifice croule de toutes les parts, ceux qui, voulant harmoniser des intérêts exclusifs, entendent l'Egalité sur la Propriété. Ceux-là sont encore utopistes qui, en demandant la réorganisation du Travail, se dispensent d'en rechercher les conditions, ou prétendent le réorganiser sans l'intervention souveraine de l'Autorité sociale ; ceux enfin qui, par des combinaisons plus ingénieuses que praticables, plus spécieuses que solides, en niant l'Egalité et la Fraternité, en ne reconnaissant d'autre mobile, d'autre ressort à l'activité humaine que les appétits individuels, attendent l'harmonie du libre essor des passions et des rivalités d'intérêts (*La Fraternité*, 1842, n° 12, p. 47-48) ». Cette classification a été promue au rang de catégorie historiographique dont la faiblesse est d'ailleurs tout à fait évidente. Dans l'historiographie ultérieure, cette opposition entre les catégories de socialisme utopique / socialisme scientifique a été parfois l'objet d'une critique, mais rarement la critique a dépassé l'aspect lexical : je crois tout simplement qu'il faut repenser l'histoire du socialisme sans y voir nécessairement un avant et un après Marx.

été considérés dans leur singularité⁹. Cette approche a permis de mettre en lumière la pensée des auteurs, mais elle a empêché d'apprécier véritablement, au-dessus de sa pluralité superficielle, la cohérence structurelle de la première cristallisation en France d'une culture politique socialiste.

Ce que je veux éclairer c'est justement une rupture dans la conception politique, une rupture partagée, malgré une variété apparente de vocabulaire et de centres d'intérêt, par le groupe hétérogène sur lequel j'ai choisi de me concentrer.

Cette rupture est souvent évoquée, mais rarement approfondie ; deux travaux me semblent souligner cette nouveauté structurante d'une façon particulièrement claire : un article de William H. Sewell et un ouvrage de Jesus Gonzales Amuchastegui. A partir d'une comparaison entre Gracchus Babeuf et Louis Blanc, Sewell esquisse d'une manière stimulante les éléments majeurs de la rupture théorique entre la révolution égalitariste du premier et la révolution sociale du second¹⁰. Je me propose de vérifier et de développer les pistes proposées dans cet article.

Tout en consacrant son travail à Louis Blanc, Jesus Gonzales Amuchastegui¹¹ présente peut-être une des reconstructions les plus complètes de la formation du nouveau discours politique. Je partage l'analyse des noyaux centraux repérés par Gonzales Amuchastegui au cœur du « socialisme jacobin » (notamment les questions de l'association, de l'égalité, de la propriété et du suffrage universel ; le rôle de l'Etat ; la religion et le progrès), mais je m'éloignerai de son interprétation à deux niveaux : j'élargirai le champ d'analyse à des courants ignorés par le chercheur espagnol, notamment les communistes et les groupes ouvriers ; je ne partagerai pas l'hypothèse suivant laquelle le nouveau socialisme trouve ses origines dans la *Société des Droits de l'Homme*, constituant le lieu de fusion de la « démocratie jacobine » et du socialisme, et de lien entre les républicains et les ouvriers. Je montrerai que tous les éléments indiqués par Jesus Gonzales Amuchastegui comme constitutifs du « socialisme jacobin » se cristallisent véritablement au début des années 1840 en

⁹ La volonté taxinomique caractérise aussi la plupart des chapitres initiaux des histoires générales du socialisme. Comme démonstration de l'impossibilité de parvenir à une classification exacte, on peut remarquer qu'une partie des auteurs (Buche et Pecqueur sont peut-être les exemples les plus parlants) est classé dans des catégories différentes, voire opposées, selon des historiens.

¹⁰ W.H. Sewell, « Beyond 1793 : Babeuf, Louis Blanc and the Genealogy of "Social Revolution" », in F. Furet and M. Ozouf (edited by), *The French Revolution and the Creation of Modern Political Culture. III The Transformation of Political Culture 1789-1848*, Oxford, Pergamon Press, 1989, p. 509-526.

¹¹ J. Gonzales Amuchastegui, *Louis Blanc y los orígenes del socialismo democrático*, Madrid, Centro de investigaciones sociológicas, 1989, notamment le chap. II, p. 88-219.

acquérant en ce moment leur force dans le débat social et politique français. La nouveauté essentielle, et tout mon travail insistera sur cette idée, n'est pas à chercher uniquement dans la rencontre entre la pensée républicaine¹² et le socialisme, ni entre la réflexion théorique et les pratiques des classes ouvrières. La nouveauté essentielle est à chercher dans une nouvelle conception de la société, une conception que l'on peut qualifier de démocratique dans sa signification la plus profonde ; une conception qui trouve son origine dans la rencontre entre le langage républicain, le socialisme saint-simonien et les pratiques sociales, et une conception qui, en même temps, transforme le langage, le discours et les pratiques au sein d'un processus historique complexe, contradictoire et conflictuel débouchant sur une représentation inédite de l'égalité et de la citoyenneté. Autrement dit, il ne s'agit pas de la pensée républicaine combinée au progressisme social de Saint-Simon, ni de l'idée réforme sociale combinée au conflit social ; il ne s'agit pas d'une simple somme : ces rencontres et ces superpositions produisent une conception absolument moderne de l'histoire, de la société, du conflit social et de la citoyenneté.

0.1 La fraternité, ou la démocratie comme recomposition totale

Bien sûr l'importance de cette période et de ces auteurs a déjà été soulignée. Cette période a été valorisée en premier lieu par le biais de la catégorie de « socialisme romantique ». L'expression a le mérite de mettre en évidence la participation de ce discours politique à l'esprit du temps et de rattacher la formation du socialisme à des pensées politiquement très éloignées, mais philosophiquement influentes. Cette expression apparaît toutefois profondément imprécise dans la définition de ce socialisme face aux autres socialismes de l'époque : le fouriérisme et le saint-simonisme sont indéniablement romantiques.

Les expressions « socialisme démocratique » ou « socialisme républicain » ont l'avantage d'explicitier le caractère inédit de ce socialisme par rapport aux socialismes saint-simonien et fouriériste, mais elles restent tout à fait génériques en ce qui concerne les différences avec le socialisme ultérieur.

¹² Comme je le montrerai à différentes occasions, je préfère le terme plus générique de « républicain » au terme « jacobin » (en principe plus spécifique, mais politiquement connoté d'une façon ambiguë) : les racines de la structure discursive héritées de la Révolution ne sont pas à chercher uniquement chez Robespierre et ses amis ; bien que toute narration socialiste fraternelle de la Révolution française insiste sur 1793, leur héritage républicain est peut-être plus dans le sillage de Condorcet ou encore, par exemple, de l'abbé Fauchet et du Cercle Social.

Je voudrais insister d'une part sur le caractère foncièrement moderne et démocratique de ce socialisme et, en même temps, sur l'espoir radical qui anime sa conception de la démocratie, un espoir destiné à se préciser et à se redéfinir à partir de 1848. J'ai donc choisi d'utiliser l'expression de « socialisme fraternel »¹³ : l'idée de fraternité me semble en effet bien exprimer l'esprit de ce discours et rendre les tensions animant son cœur.

Etienne Cabet écrit :

« Si l'on nous demande :

Quelle est votre science ? – La *Fraternité*, répondons-nous.

Quel est votre principe ? – La *Fraternité*.

Quelle est votre doctrine ? – La *Fraternité*.

Quelle est votre théorie ? – La *Fraternité*.

Quel est votre système ? – La *Fraternité*.

Oui, nous soutenons que la *Fraternité* contient tout, pour les savants comme pour les prolétaires, pour l'Institut comme pour l'atelier ; car appliquez la *Fraternité en tout*, tirez-en toutes les conséquences, et vous arriverez à toutes les solutions possibles¹⁴. »

Pierre-Joseph Proudhon ne manque pas de prendre en dérision le caractère absolu de la fraternité chez Cabet et ses disciples : « Saint Paul, répondant aux juifs incrédules qui l'interrogeaient sur sa doctrine, leur disait avec une magnifique ironie : Je ne sais qu'une chose, c'est Jésus crucifié. M. Cabet parle comme saint Paul ; il dit à ses néophytes : Je ne sais qu'une chose, c'est la fraternité¹⁵. » Mais, chez ces socialistes, la fraternité n'est pas une idée fixe pour de futiles raisons rhétoriques ou pour d'infantiles prétentions religieuses ; l'idéal flou, mais évocateur, de la fraternité leur permet d'exprimer la volonté de dépasser la série de dichotomies constitutives de la société démocratique : la particularité (ou la proximité) et la généralité, le privé et le public. La force évocatrice de la fraternité leur permet de manifester l'aspiration à une société unitaire, son caractère flou leur permet de construire un discours à partir de l'intention paradoxale de penser un dépassement de l'individu dans une perspective foncièrement et irréductiblement

¹³ L'adjectif est cité par Louis Reybaud dressant une petite liste de micro-courants radicaux de l'époque ; il ne s'agit pas d'un organigramme du communisme des années 1840 mais d'un inventaire ironique composé en piquant des expressions de-ci de-là dans les pamphlets : « égalitaires, fraternelles, humanitaires, unitaires, communautaires (ou icariens), communistes, communionnistes, communautistes e rationalistes » L. Reybaud, *Etudes sur les réformateurs ou socialistes modernes. Saint-Simon Fourier Owen*, Bruxelles, 1849², p. 119.

¹⁴ E. Cabet, *Voyage en Icarie*, (1839-1840), éd. citée Paris, 1842, reproduite par Slatkine, Genève, 1979, p. 567. Proudhon appelait Cabet et ses disciples « huîtres attachées au rocher de la Fraternité » (cf. P. Leroux, *La grève de Samarez. Poème philosophique*, (1863-1865), Paris, Klincksieck, 1979, tome I, p. 283).

¹⁵ P.-J. Proudhon, *Système des contradictions économiques, ou philosophie de la misère*, (1846), in *Œuvres complètes*, I, Genève-Paris, Slatkine, 1982, tome II, p. 266 et 267.

individualiste¹⁶. La fraternité leur permet de penser une communauté d'individus égaux et libres. La fraternité constitue la clé pour accepter l'individualisme moderne tout en niant son caractère égoïste et centrifuge.

Proudhon a peut-être bien sondé le cœur de la question ; en opposant à la fraternité la réciprocité, il nous montre la volonté intrinsèque à l'idéal de la fraternité : la volonté d'envisager une liberté et une égalité entre les individus qui ne passent pas par une abstraction généralisatrice. L'égalité et la liberté doivent respecter les différences naturelles des besoins et des capacités des individus, et seule une société fondée sur un sentiment de fraternité universelle est en mesure de l'assurer. La fraternité leur permet finalement de penser possible toute distinction entre l'homme, le producteur et le citoyen, et, en d'autres termes, de parvenir à voir la démocratie comme recombinaison sociale de toute division.

0.2 « *Il ne sera jamais écouté par des hommes sérieux* »

Pierre Leroux se souvient d'une scène tragi-comique :

« Je pense qu'un jour à l'Assemblée dite Constituante (celle de 1848, cette fois, mais qui ne constitua rien, pas plus que ne l'avait fait l'autre), il m'arriva imprudemment de parler de la Trinité, comme d'un principe qui n'était pas à mépriser, et dont on pouvait tirer, pour l'organisation sociale, d'utiles conséquences.

Il y avait dans cette Assemblée beaucoup de prêtres, reconnaissables à leur costume. Il est naturel que je cherchasse à remarquer le degré d'attention qu'ils me prêtaient.

Je regarde l'évêque d'Orléans, placé au bas de la tribune, tout près du banc des ministres : je le vois éclater de rire. Cela ne m'étonna pas. C'était un bon vivant, que je trouvais tous les jours, à la bibliothèque, lisant avec délices *Le Charivari*.

Mais l'évêque de Langres passait pour un homme grave et un théologien. Je le cherche des yeux ; il riait en se pinçant les lèvres. La trinité est alors si risible ?

[...]

Ainsi tout le clergé de l'assemblée riait ; je vous demande les laïcs !

L'assemblée tout entière prise d'une hilarité qui ne finissait pas – neuf cent cinquante législateurs, nommés par les trente-six millions de Français, riant d'un rire homérique parce que j'avais parlé de la Trinité !

Vous me direz : "Il y en avait au moins un, sur les neuf cent cinquante, qui ne riait pas... l'orateur".

Eh ! Si ; l'orateur riait en les voyant tous rire. Je riais, moitié indigné, moitié triste ; je riais de notre siècle, qui rit de lui-même¹⁷. »

En introduisant un travail consacré au discours socialiste fraternel, dont Pierre Leroux a été un des représentants les plus importants, une question préliminaire apparaît

¹⁶ Une des réflexions les plus stimulantes sur le premier socialisme comme discours animé par cette tension entre perspective individualiste et tension anti-individualiste est à chercher chez Henry Michel qui consacre aux socialistes fraternitaires quelques chapitres de son ouvrage *L'idée de l'Etat. Essai critique sur l'histoire des théories sociales et politiques en France depuis la Révolution*, (1895), Paris, Fayard, 2003, notamment p. 234-274 et 294-301.

¹⁷ P. Leroux, *La grève de Samarez...*, op. cit., tome I, p. 103-104.

incontournable : peut-on prendre au sérieux après cent soixante ans quelqu'un qui faisait éclater de rire l'Assemblée des représentants du peuple de son époque ?

Sans cacher son mépris profond pour le penseur socialiste, Charles Marchal misa sur le contraire : « Il ne sera jamais écouté par des hommes sérieux, car il n'a rien de fécond, rien de puissant, rien de praticable, et, j'oserai le dire, rien de moralisant et d'honnête¹⁸. »

Certes, on pourrait rappeler l'amitié et l'estime de George Sand, Charles Augustin Sainte-Beuve ou Victor Hugo, citer Karl Marx qui le définit comme « génial » et passer sous silence que son ami Friedrich Engels pensait que « ce type-là est complètement fou¹⁹ ». Mais après avoir lu des centaines, voire des milliers, de pages de Pierre Leroux, je ne peux sincèrement pas nier que ce commentaire de Louis Reybaud ne manque pas, dans une certaine mesure, de vérité : « Sous le vernis d'une érudition indigeste, on aperçoit le désir de paraître mystérieux et profond, vague et réservé ; on suit les fluctuations d'une pensée qui s'avance et se retire, donne un gage et le reprend, n'accepte ni ne repousse, ne veut ni rompre ni se livrer. » « Son grand art, remarquait le même critique quelques pages avant, est de ménager toutes les doctrines et de leur échapper²⁰. » Son œuvre est pour le moins complexe, souvent floue, parfois contradictoire, généralement profonde et naïve en même temps²¹.

A sa mort, le gouvernement révolutionnaire de la Commune décida d'envoyer une délégation aux obsèques de Pierre Leroux : dans son hommage, la délégation de la Paris insurgée ne manqua pas d'explicitier le fait qu'elle témoignait du respect « non au philosophe, partisan de l'école mystique dont nous portons la peine aujourd'hui, mais à l'homme politique qui au lendemain des journées de juin 1848, a pris courageusement la défense du vaincu²² ». Cette division radicale du personnage de Pierre Leroux nous apparaît aujourd'hui très naïve ; toutefois, d'une façon plus fine et moins déclarée, les relectures récentes de cet auteur procèdent elles aussi à un triage subtil à l'intérieur d'une production qui, certainement, pour sa part, à cause de son caractère bigarré et hétéroclite, se

¹⁸ C. Marchal, *P.-J. Proudhon et Pierre Leroux, révélations édifiantes*, Paris, Dentu, 1850, p. 97.

¹⁹ Les deux citations en K. Marx et F. Engels, *Correspondances*, trad. fr. Paris, Editions Sociales, 1977, tome I, p. 302 et p. 404.

²⁰ L. Reybaud, *Etudes sur les réformateurs ou socialistes modernes*, (Paris, 1841) Bruxelles, 1849 (édition augmentée), tome I, p. 151 et p. 131.

²¹ Frank Paul Bowman s'exprime de la façon suivante : « Autodidacte, polémiste, prolix, peu apte à comprendre les idées d'autrui, il fut – et reste – à la fois agaçant et attachant (*Le Christ des barricades 1789-1848*, Paris, Cerf, 1987, p. 201). » Et Benoît Malon : « Son socialisme n'est qu'un communisme vague et insaisissable même, dominé par le fameux Circulus qui, dans la pensée du philosophe, prend des proportions exagérées (*Le socialisme intégral*, Paris, Alcan, 1890-1891, vol. I, p. 157). »

²² Cité par H. Mogin, *Pierre Leroux*, Paris, Editions Sociales, 1938, p. 10.

prête à cette manipulation. D'une façon implicite, on sépare tout ce qui semble relever des spéculations mystiques accessoires de ce qui peut au contraire être apprécié comme une pensée philosophique stimulante et actuelle. De cette manière, on peut tirer certainement des réflexions intéressantes, mais on peut aussi douter qu'elles correspondent réellement à la pensée de Pierre Leroux. S'il est vrai, comme il le raconte lui-même, que la rupture de sa profonde amitié avec Jean Reynaud trouva son origine lors d'une dispute sur le lieu où nos âmes vont se réincarner²³, nous devons penser qu'il considérait sa réflexion religieuse comme une partie subsidiaire et négligeable de sa conception de l'histoire et de la société. La conception de la démocratie chez Pierre Leroux est intimement et irréductiblement religieuse. Nous pouvons nous moquer de sa passion pour la trinité, qui l'amène à penser toute chose en termes trinitaires²⁴, mais nous ne pouvons pas chercher à le comprendre en éludant sa perspective foncièrement religieuse et, par conséquent, profondément éloignée des perspectives actuelles de la démocratie.

Mais revenons à la question initiale : peut-on prendre au sérieux après cent soixante ans quelqu'un qui faisait éclater de rire l'Assemblée des représentants du peuple de son époque ? La question est mal posée. A tort ou à raison, les représentants du peuple écoutèrent, ou de moins étaient censés le faire, Pierre Leroux comme un adversaire ou un allié politique, comme un penseur dont la doctrine pouvait contribuer à construire la République nouvelle, ou la ruiner.

Si je prends au sérieux Pierre Leroux et les autres auteurs socialistes fraternitaires, ce n'est pas en cherchant chez eux une doctrine politique oubliée, un système de pensée en mesure de nous aider à comprendre le présent. Je ne vise à aucune réhabilitation. Je ne cherche pas chez les ouvriers des années 1840 une origine pure du socialisme, ni chez Louis Blanc une conscience lucide des transformations sociales et politiques qu'il n'avait pas. Si je prends au sérieux ces pamphlets militants animant des disputes éphémères, ces

²³ Jean Reynaud pensait notamment que les âmes humaines vivent leurs vies ultérieures sur d'autres planètes, alors que Pierre Leroux était convaincu que les mêmes âmes se réincarnent dans les générations qui se succèdent sur notre Terre. Cette conception est étroitement liée à la vision égalitaire de Pierre Leroux : sans métempsycose, les hommes d'une génération seraient les serviteurs des hommes des générations successives, et le progrès serait en contradiction avec le principe d'égalité. Sur la dispute entre les deux amis, cf. D.A. Griffiths, *Jean Reynaud encyclopédiste de l'époque romantique*, Paris, Rivière, 1965, p. 196-200.

Sur les rapports entre socialisme et métempsycose, cf. L. Sharp, « Metempsychosis and Social Reform : the Individual and the Collective in Romantic Socialism », *French Historical Studies*, 2004, vol. 27, n° 2, p. 349-379.

²⁴ A ce propos, on peut remarquer que la Bibliothèque Nationale de France a rendu hommage à sa conviction en reconnaissant la nature trinitaire de cet auteur : ses œuvres sont partagées entre Leroux Pierre, Leroux Pierre (1797-1871), Leroux Pierre-Henry.

journaux écrits la nuit par des ouvriers autodidactes, ces ouvrages embrouillés où tout lecteur fatalement s'égaré, c'est pour les considérer comme des témoignages d'un moment du processus de démocratisation de la société française. Ce sont justement leurs ambiguïtés, leurs tensions, leurs tâtonnements, leurs contradictions, leurs confusions qui ont retenu mon attention. C'est dans les entrelacements inextricables entre leurs illusions et leurs intuitions que je chercherai le travail de la démocratie.

0.3 *Le discours politique*

Ce que je me propose est un travail d'histoire conceptuelle²⁵ ; j'essaierai en particulier de saisir une configuration singulière de l'évolution de certaines conceptions fondamentales de la société démocratique en train de se définir : le discours socialiste fraternel, développé par des ouvriers et des hommes de plume dans la France de la monarchie de Juillet. On pourrait considérer cette analyse comme une sorte de micro-histoire conceptuelle : elle se concentre sur un discours politique chronologiquement et socialement bien circonscrit pour en saisir sa structuration interne et pour en tirer des éléments utiles pour comprendre les évolutions historiques de certains langages et de certains concepts. Plutôt que de suivre le développement d'une tradition autour d'un langage et de sa réinterprétation au fil des décennies ou des siècles, je focalise mon attention sur une configuration particulière en mettant en lumière sa particularité. Je m'intéresse notamment à montrer la redéfinition du langage républicain et du langage ouvrier au moment de leur rencontre et leur réinterprétation à l'intérieur d'une nouvelle perspective à la recherche d'un langage propre, la socialiste.

²⁵ J'utilise le terme d'une façon générale en me référant, pour ce qui ne concerne pas la France, aux écoles de Pocock et de Skinner et à l'histoire des concepts allemande (*Begriffsgeschichte*) ; pour une introduction éclairante de ce débat historiographique, cf. S. Chignola, « Storia dei concetti e storiografia del discorso politico », *Filosofia politica*, 1997, n° 1, p. 99-122 ; cf. la monographie très exhaustive et très récente d'E.A. Clark, *History, Theory, Text. Historians and the Linguistic Turn*, Cambridge, Harvard UP, 2004 ; et encore : I. Hampsher-Monk, K. Tilmans et F. Van Vree, *History of concepts: comparative perspectives*, Amsterdam, Amsterdam UP, 1998. Pour une tentative de relier les écoles anglo-saxonnes et l'école allemande, cf. M. Richter, « Reconstructing the history of political languages : Pocock, Skinner, and the *Geschichtliche Grundbegriffe* », *History and Theory*, 1990, n° 29-1, p. 38-70 ; pour un premier cadre de la réflexion méthodologique de Pocock cf. J.G.A. Pocock, *Politics, Language and Time. Essays on Political Thought and History*, London, Methuen & Co. Ltd, 1972 ; pour un premier cadre de la réflexion méthodologique de Skinner, cf. les essais de l'historien de Cambridge et de ses critiques réunis par J. Tully (edited by), *Meaning and context. Quentin Skinner and his critics*, Cambridge, Polity Press, 1988. Pour une introduction à la réflexion historiographique de Reinhart Koselleck, cf. R. Koselleck, *Le futur passé. Contribution à la sémantique des temps historiques*, trad. fr. Paris, Editions Ehes, 1990, notamment les essais de la deuxième partie.

Une sorte de micro-histoire conceptuelle du politique, en entendant le politique comme le lieu du travail de réflexion et d'action de la société sur elle-même. Il s'agit d'un travail collectif et conflictuel, expression d'une société irréductiblement hétérogène et divisée. C'est un champ, celui du politique, de débat et de conflit, où la réflexion est à la fois théorie et pratique, abstraction et action. Pour synthétiser la définition, je peux utiliser les mots de Pierre Rosanvallon : « Le politique [...] correspond à la fois à un champ et un travail. Comme champ, il désigne le lieu où se nouent les multiples fils de la vie des hommes et des femmes, celui qui donne son cadre d'ensemble à leurs discours et à leurs actions. Il renvoie au fait de l'existence d'une "société" qui apparaît aux yeux de ses membres comme formant un tout qui fait sens. En tant que travail, le politique qualifie le processus par lequel un groupement humain, qui ne compose en lui-même qu'une simple "population", prend progressivement le visage d'une vraie communauté. Il est de la sorte constitué par le processus toujours litigieux d'élaboration des règles explicites ou implicites du participable et du partageable qui donnent forme à la vie de la cité²⁶. » Le politique, donc, comme processus historique où non seulement les croyances, les opinions, les intérêts différents se rencontrent, se confrontent, s'affrontent, s'accordent, mais encore où ces diversités se définissent et se redéfinissent d'une façon continue.

Le processus de démocratisation, la naissance de la société d'individus, la définition d'un espace public et la construction d'un pouvoir représentatif entraînent une transformation profonde de la réflexion politique ; en se démocratisant, les cultures politiques se font idéologies si l'on attribue à ce terme la signification proposée par Marcel Gauchet : une façon de comprendre le présent en fonction d'un projet d'organisation sociale pour l'avenir²⁷. Dans une société démocratique, les cultures politiques, pas nécessairement pluralistes et « démocratiques », ne peuvent qu'être en concurrence entre elles. Dans des sociétés sortant de la religion ou, en d'autres termes, renonçant péniblement à la fonction structurante de la religion, la forme du politique se transforme radicalement bien que le politique ne se réduise jamais à la politique. En faisant de tout homme un citoyen, le processus d'individualisation tend à répandre le politique dans le débat et dans le conflit social.

²⁶ P. Rosanvallon, *Pour une histoire conceptuelle du politique. Leçon inaugurale au Collège de France*, Paris, Seuil, 2003, p. 12.

²⁷ Pour une synthèse de l'idée d'idéologie, cf. M. Gauchet, « Croyances religieuses et croyances politiques », repris in M. Gauchet, *La démocratie contre elle-même*, Paris, Gallimard, 2002, notamment p. 93-94.

Je me propose justement d'analyser un discours politique relativement marginal mais tout à fait parlant de son époque et du processus profond qui la travaille, du déploiement lent et contradictoire d'une société démocratique. Je chercherai à reconstruire une configuration particulière d'une constellation de concepts, une configuration à l'intérieur de laquelle les concepts se définissent mutuellement. Je concentrerai mon attention sur le langage, celui-ci étant le moyen d'expression et d'élaboration des concepts, et je le considérerai en tant que pratique sociale. Le discours ne se limite pas à décrire le réel ni à se poser à côté des autres éléments du réel : il prend sens par son enracinement dans le monde physique et social et il fait sens au monde physique et social, au niveau des relations interpersonnelles aussi bien qu'au niveau des relations sociales. J'essaierai donc de comprendre le discours socialiste fraternel dans son enracinement historique, à l'intérieur du débat et du conflit social qu'il contribue à définir. Je me propose de circonscrire l'objet de mon analyse pour chercher à saisir en profondeur les tensions qui l'animent.

Cette volonté m'oblige à croiser l'approche conceptuelle avec d'autres méthodologies pour interroger un corpus très circonscrit. Les réflexions proposées par les sémiologues et les socio-linguistiques à partir des années 1950²⁸ jusqu'à aujourd'hui²⁹, dans leurs phases enthousiastes aussi bien que dans leurs moments d'autocritique³⁰, sont très utiles pour apprendre à interroger les textes³¹.

²⁸ Un bref article de Greimas sur les *Annales* peut être lu comme introduction à la question (« Histoire et linguistique », *Annales ESC*, 1958, n° 13, p. 110-114) ; le sémiologue propose à l'historien les clés pour saisir les structures des mentalités : « les mots organisés en ensembles structurés, en "terminologies", se définissant les uns par les autres, constituent ce plan objectif et contraignant du langage où l'historien peut retrouver, non des comportements caractéristiques et des attitudes typiques, mais les structures de mentalité et les modèles de sensibilité collective » (p. 112).

²⁹ Pour ce qui concerne les évolutions plus récentes, je pense notamment à la socio-sémiotique, visant, d'après Eric Landowski (*La société réfléchie. Essais de socio-sémiotique*, Paris, Seuil, 1989), à « considérer de la sorte le discours comme un espace d'interaction, c'est peut-être se donner, à terme, le moyen d'aborder, sur un mode autre qu'intuitif l'analyse des conditions d'existence et d'exercice du pouvoir en ce qu'elles ont socialement de plus évanescents et sans doute, en même temps, de plus profonds : c'est toucher à la formation et aux fluctuations du lien politique vécu (p. 9) » et analyser les « modalités du passage (ou de la "conversion") entre structures profondes de la signification et structures de surface, problèmes de la "mise en discours", reformulation des questions stylistiques et de rhétorique, théorie de l'énonciation, d'une part ; et, d'autre part, problèmes des relations entre les discours et les pratiques et leur contexte : question de la référentialité et de l'efficacité pragmatique des discours, problème de la "valeur" (notamment sur les plans éthique et esthétique) (p. 13) ».

³⁰ Sur les difficultés, voire le défaut d'applicabilité de la sémiotique à l'histoire, à une analyse diachronique des structures de significations, cf. C. Segre, « Le struttura narrativa e la storia » et « Strutturalismo e ricerca storica », in C. Segre, *Semiotica storia e cultura*, Padova, Liviana, 1977, p. 23-34 et 35-59. Pour un état des rapports métaphoriques et réels entre histoire et linguistique en

D'après Barthes, la sémiologie est un outil nécessaire à cerner l'idéologie dans les formes, c'est-à-dire là où on la cherche le moins en général ; ce que je me propose dans mon travail de thèse est de chercher à saisir justement l'entrecroisement entre les deux niveaux, la forme et le contenu, et à saisir le jeu ininterrompu entre répétition et invention, entre contrainte et liberté. Je ne vise toutefois pas à démasquer une idéologie mais à comprendre un discours comme un système de représentation et d'intelligence du réel. Je ne considère pas le niveau idéologique comme un ensemble de glaces déformantes, mais plutôt comme un ensemble d'instruments nécessaires à discerner les formes du réel. En tant qu'ensemble de catégories et de logiques interprétatives, le discours est une perspective par laquelle on voit le monde. En d'autres termes, le discours tel que je l'envisage, n'est ni l'expression d'un prisonnier de ses schémas mentaux, ni celle d'un stratège hypocrite.

Si je cherche dans la sémiologie une partie des questions à poser aux textes, je tends donc à m'en éloigner en ce qui concerne l'idée de discours : je considère le discours moins comme un instrument de persuasion que comme un instrument de compréhension ; en d'autres termes, je m'intéresse avant tout à la dimension cognitive du discours politique plutôt qu'à sa dimension stratégique³². En interrogeant les textes, je ne relèverai pas leur dimension stratégique pour me concentrer sur leurs ruses rhétoriques, mais pour saisir ce que ces artifices cachent, c'est-à-dire la façon de se représenter les rapports sociaux et les lois sociales. Mon attention se concentrera sur la dimension représentative, voire cognitive plutôt que sur les caractères persuasifs³³. Je m'attacherai à la recherche d'une cohérence

1981, cf. M. Gribaudo, « A proposito di linguistica e storia », *Quaderni storici*, 1981, année XVI, n° 46, p. 236-266.

³¹ Pour des applications de l'approche sémiologique au discours politique cf. L. Guespin, « Problématique des travaux sur le discours politique », *Langages*, 1971, n° 23, p. 3-24 ; et encore : J.-B. Marcellesi, « Eléments pour une analyse contrastive du discours politique », *Langages*, 1971, n° 23, p. 25-56 (utile à mettre en lumière des éléments liés par exemple aux pronoms, etc., mais très peu efficace à saisir l'esprit et la perspective profonds). La revue a entièrement consacré au discours politique aussi le numéro 62 de 1962.

³² Pour un bon exemple de ce que j'entends pour conception stratégique du discours, cf. l'analyse sémiotique méticuleuse et intéressante du discours de l'Eta par Juan Alonso Aldama (*Discours de l'ETA. Un terrorisme à l'épreuve de la sémiotique*, Limoges, Lambert-Lucas, 2005) visant à mettre en lumière la façon de se poser de l'organisation basque face à l'Etat espagnol et à l'opinion publique par une reconstruction de l'intense activité sémiotique déclenchée par les attentats et amplifiée par les médias.

³³ Assez proche de la sémiologie, on peut citer la pragmatique historique du texte, se proposant une analyse qualitative conceptuelle à l'intérieur d'un cadre d'analyse sérielle, parmi les conceptions plus cognitives et moins stratégiques du discours ; à ce propos, cf. H.U. Gumbrecht, H.-J. Lüsebrink, R. Reichardt, « Histoire et langage : travaux allemands en lexicologie historique et en histoire conceptuelle », *Revue d'histoire moderne et contemporaine*, 1983, vol. XXX, p. 185-195, où les auteurs présentent leur idée d'analyse des « structures de savoir social spécifiques, à chaque moment historique donné, pour chaque société et ses éléments constitutifs (p. 190) ».

plutôt qu'à l'observation de l'astuce rhétorique visant à dissimuler les incohérences et les manques.

Pour le dire encore autrement, je considérerai les aspects rhétoriques des textes d'abord comme des constrictions de la pensée et des possibilités pour l'innover³⁴.

Sous certains aspects, on pourrait dire que je me propose de rester fidèle à l'esprit d'une première sémiologie qui visait à comprendre les formes par lesquelles le langage garde le discours sous « un régime de liberté surveillée³⁵ » : « C'est toute la nappe du discours qui est fixée par un réseau de règles, de contraintes, d'oppressions, de répressions, massives et floues au niveau rhétorique, subtiles et aiguës au niveau grammatical : la langue afflue dans le discours, le discours reflue dans la langue, ils persistent l'un sous l'autre, comme au jeu de la main chaude³⁶. »

0.4 *Le discours et les textes*

En privilégiant la dimension cognitive plutôt que la dimension stratégique, la question des rapports entre les textes et le discours s'impose d'une façon particulièrement évidente. Pour envisager la complexité de ce problème, je ferai référence à la tentative française la plus articulée et durable de conjuguer linguistique et histoire, la socio-linguistique³⁷. Chez les historiens socio-linguistiques, le discours garde une ambiguïté fertile autant que dangereuse : il est à la fois l'ordre supérieur à la phrase (la phrase est un ensemble organisé

³⁴ Sur cet aspect, je renvoie aux travaux de Michael Billig qui, en récupérant la tradition classique des études rhétoriques à l'intérieur d'une nouvelle psychologie sociale, visent à mettre en lumière la valeur structurante du discours pour la compréhension du monde : cf. M. Billig, *Arguing and thinking. A rhetorical approach to social psychology*, Cambridge UP and Editions MSH, Cambridge, 1996² ; bien que moins pointu, cf. M. Billig, *Ideology and social psychology. Extremism, moderation and contradiction*, Basil Blackwell, Oxford, 1982, peut aussi se révéler une lecture intéressante.

³⁵ L'expression est de R. Barthes, *Leçon*, Paris, Seuil, 1978, p. 31.

³⁶ *Ibidem*. La sémiologie se proposait d' « entendre le seul son de la langue et du discours » mais elle a peut-être démontré, par ses limites, que le seul moment où la langue et le discours coïncide dans le même son est dans l'écoute tout court du discours, et toute réécoute et analyse ne peut que briser l'unité originelle.

³⁷ Je me réfère notamment à l'école développée autour du laboratoire de Saint-Cloud, à partir du premier colloque de lexicologie en 1968 ; le courant historiographique dont Régine Robin et Jacques Guilhaumou sont les représentants les plus intéressants. Cf. J. Guilhaumou, D. Maldidier, R. Robin, *Discours et archive. Expérimentations en analyse du discours*, Liège, Mardaga, 1994. La sociolinguistique s'est concentrée principalement sur la période révolutionnaire (à partir de R. Robin et J. Guilhaumou (présenté par), *Sur la Révolution française*, n° 2 spécial de Bulletin du Centre d'Analyse du discours de l'Université de Lille III, 1975) ; un article récent fait le point sur les études sur langue politique et révolution : J. Guilhaumou, « La langue politique et la Révolution française », *Langage et société*, 2005, n° 113, p. 63-92.

de mots, le discours est un ensemble organisé de phrases) et un système de représentation-narration du monde ou de quelques uns de ses aspects particuliers.

Régine Robin parle du discours comme de « la façon dont les hommes dans leurs pratiques, appartenant à des groupes sociaux définis, dans des situations précises, se définissent et définissent le monde, leur histoire, leurs rapports, la façon dont ils expriment tout cela dans leur langue avec les mots qui sont les leurs depuis le néologisme jusqu'au stéréotype, les figures de styles qu'ils affectionnent, les métaphores qui à leur insu s'imposent à eux, les tournures syntaxiques qu'ils utilisent de façon récurrente³⁸ ». Cette définition ou, plus simplement, cette description du discours impose des questions : est-ce que ce discours existe en soi ? Coïncide-t-il avec un corpus ou faut-il le reconstruire à un niveau supérieur ? Est-il dans les textes ou est-il à chercher dans un ensemble de textes qui font système et, donc, dans leur réseau intertextuel ? Jean-Claude Beacco nous propose une réponse : « "Discours" est alors à entendre comme "matrice" de textes (écrits et oraux) » et les rapports entre les textes et le discours est « de l'ordre de la subsomption³⁹ ». Dans la démarche de Jean-Claude Beacco, l'analyse du discours procède par une étude de la structure linguistico-rhétorique du discours et la construction du corpus vise donc à récupérer les formes linguistiques récurrentes. Les textes sont utilisés pour saisir les enchaînements rhétoriques logiques, pour reconstruire la matrice qui les a forgés. Son analyse socio-linguistique se développe surtout au niveau syntactique pour déboucher sur une réflexion théorique. Je considère, en revanche, avant tout le discours comme un schéma cognitif implicite, et je pense par conséquent le rapport entre les textes et le discours d'une façon différente : son caractère matriciel est, il me semble, à chercher avant tout dans les schémas logiques, dans l'utilisation de catégories explicatives, dans l'orientation morale. Cette divergence profonde entraîne une définition théorique et pragmatique du corpus très différente : mon corpus ne se constitue pas d'énoncés mais de l'ensemble des textes. Ce que je vise à reconstruire est leur unité, leur faire système. Par conséquent, j'aurai très souvent recours à la citation : il ne s'agira pas d'énoncés, d'après la définition socio-linguistique, mais de petites parties de texte visant à permettre au lecteur d'entendre la langue et la parole. Je vise à repérer la grammaire qui règle la construction

³⁸ R. Robin, « Langage et idéologies », *Le mouvement social*, 1973, n° 85 (*Langages et idéologies : le Discours comme objet de l'Histoire* – numéro spécial réédité aussi autonomement), p. 4.

³⁹ J.-C. Beacco, *La rhétorique de l'historien. Une analyse linguistique de discours*, Berne, Peter Lang, 1988, p. 37.

d'un discours et les transgressions volontaires de cette grammaire engendrant des transformations dans la pensée.

En comparaison à une approche socio-linguistique, le corpus sur lequel j'ai choisi de me concentrer est beaucoup plus large et flou, destiné donc à être étudié d'une façon moins formellement rigoureuse ; je voudrais toutefois être, pour ainsi dire, substantiellement rigoureux⁴⁰ en élargissant le corpus à un ensemble de textes qui font système, assez vaste pour embrasser un réseau intertextuel et pour refléter les différents moments d'une conception du monde. Assez vaste, en d'autres termes, pour faire émerger les structurations d'une argumentation complexe où les diverses composantes se font sens réciproquement.

L'analyse du discours que je me propose de réaliser a donc une relation très différente aux textes par rapport aux analyses classiques du discours. Je ne procéderai pas à des analyses quantitatives, niant l'hétérogénéité de mon corpus, mais j'avancerai une analyse qualitative en me concentrant sur les fonctions des termes. Comme dans les analyses classiques du discours, je définis un corpus de textes présentant les mêmes logiques cognitives et un même langage, mais je travaillerai sur un corpus d'une part plus étendu, d'autre part encore et surtout beaucoup plus hétérogène⁴¹. Pour reconstruire le discours, il s'agit justement de bien évaluer les contextes et les fonctions des affirmations pour comprendre la façon dont elles s'intègrent et font système. Je considérerai donc les œuvres les plus théoriques de Pierre Leroux aussi bien que les faits-divers les plus occasionnels proposés par les rédacteurs du *Populaire de 1841* : il ne s'agira pas de les mettre les uns à côté des autres, mais de bien apprécier les mêmes schémas logiques sous-jacents. Il s'agira, par exemple, de mettre en évidence, dans des textes divers répondant à des fonctions diverses, les manières par lesquelles la dichotomie ordre / désordre agit sur les interprétations de la Révolution française et des incendies fréquents à Paris. Ou encore, il s'agira de montrer comment les conceptions ouvrière et républicaine de l'association, que l'on retrouve dans des textes et des contextes très éloignés, se superposent et se complètent

⁴⁰ Antoine Prost remarque que pour que « le détour par la linguistique soit fécond, il faut à l'historien évidemment, du travail, de la chance [trouver un bon archive], de l'intuition et de la logique » (« Les mots », in R. Rémond (sous la direction de), *Pour une histoire politique*, Seuil, Paris, 1988, p. 281) ; en lisant les analyses lexicologiques quantitatives, on a souvent l'impression que le plus d'intéressant relève en grande partie de l'intuition de l'historien et que les données quantitatives n'arrivent pas à montrer d'importants aspects autrement inaperçus.

⁴¹ Une des règles générales de l'analyse du discours classique impose que les énoncés constituant le corpus doivent répondre aux critères d'homogénéité synchronique et d'homogénéité de la situation de communication (cf. la synthèse proposée par J. Dubois, « Lexicologie et analyse d'énoncé », *Cahiers de lexicologie*, 1969, vol. XV, p. 115-126, notamment p. 117).

jusqu'à définir, d'une manière floue et parfois contradictoire, une seule image de l'association sociale et politique constituant la République et sa structuration du social.

0.5 *L'enracinement social*

Le discours politique n'est pas une réflexion intellectuelle ou une spéculation cérébrale ; il naît et se définit dans la vie sociale, dans les débats et dans les conflits. Ceci est mis en évidence d'une façon particulière dans le cas du socialisme. Le socialisme se propose en effet justement de transformer la politique, ses pratiques ses instruments et ses limites, pour répondre à la question sociale, et s'entrelace dès ses origines avec l'identité de la classe sociale nouvelle, le prolétariat. L'analyse du discours socialiste fraternel ne peut donc éluder son enracinement social et, par conséquent, la question de la formation de la classe ouvrière française et une tentative d'interprétation historique de ce processus.

En ce qui concerne l'histoire de la formation de la classe ouvrière, on ne peut pas ne pas faire référence à deux historiens qui ont contribué à une rénovation profonde des approches historiographiques en ce domaine : Edward P. Thompson⁴² et William H. Sewell⁴³. Edward Thompson notamment a révolutionné les études historiographiques sur les origines de la classe ouvrière⁴⁴ en introduisant une attention presque ethnographique à la culture populaire qui constitue le réservoir d'images et d'émotions animant les ouvriers anglais de l'époque. L'ouverture de son œuvre synthétise son propos : « Le mot "formation" (*making*) indique que l'objet de cette étude est un processus actif, mis en œuvre par des agents tout autant que par des conditions. La classe ouvrière n'est pas apparue comme le soleil à un moment donné. Elle a été partie prenante de sa propre formation » ou, comme il le dira ailleurs en d'autres termes : « la classe ouvrière se créa elle-même tout autant qu'on la

⁴² E. J. Hobsbawm retrace la vie et les travaux de Thompson dans « Edward Palmer Thompson 1926-1993 », *Proceedings of British Academy*, 1995, n° 90, p. 521-539. Pour une utile introduction française au contexte historiographique de Thompson, cf. M. Abensour, « La passion d'Edward P. Thompson », in E.P. Thompson, *La formation de la classe ouvrière anglaise*, trad. fr. Paris, Hautes Etudes – Gallimard Seuil, 1988, p. I-XVI. Un hommage critique à Thompson est constitué par H.J. Kaye and K. McClelland (edited by), *E.P. Thompson. Critical Perspectives*, Cambridge, Polity Press, 1990.

⁴³ Pour situer Sewell dans le débat américain (avec James S. Coleman et avec Theda R. Skocpol), cf. L.J. D. Wacquant et C.J. Calhoun, « Intérêt rationalité et culture. A propos d'un récent débat sur la théorie de l'action », *Actes de la recherche en sciences sociales*, 1989, n° 78, p. 41-60.

⁴⁴ E.P. Thompson, *La formation de la classe ouvrière anglaise*, [1963], trad. fr. Paris, Gallimard-Le Seuil, 1988, p.13. Pour une auto-présentation intéressante de son approche historiographique, cf. E.P. Thompson, « Alcune osservazioni su classe e "falsa coscienza" », *Quaderni storici*, 1977, n° 36, p. 900-908, où l'auteur présente sa conception par « quelques observations dans une forme synthétique et, peut-être aussi un peu aride ».

créa »⁴⁵. L'importance historiographique fondamentale de Thompson est justement à chercher dans sa rupture avec le schéma marxiste classique d'après lequel le processus de formation du prolétariat ne serait qu'une adéquation progressive d'un groupe social à son rôle social, voire à sa mission historique. Une prise de conscience, une auto-compréhension. L'idée d'étudier la naissance de la classe ouvrière comme un processus, comme un « se faire », nous oblige à changer profondément de perspective, d'une façon peut-être encore plus profonde que celle suivie par Thompson même : bien qu'en transférant l'attention de la classe à la lutte de classe comme expérience, l'historien anglais demeure toutefois dans l'idée d'une prise de conscience⁴⁶. Je me propose de penser la formation de la classe ouvrière comme un processus de définition du groupe social des ouvriers dans une société démocratique qui est en train de se mettre en forme. Autrement dit, la classe sociale est une forme d'identité collective (à l'intérieur du groupe et surtout face aux autres) d'un groupe social dans une société d'individus égaux⁴⁷.

Après ses travaux sur la formation de la classe ouvrière française⁴⁸, William H. Sewell représente l'autre auteur incontournable : le problème qu'il se pose n'est justement pas « la description de la pensée d'une série d'auteur, mais la reconstitution d'un discours à partir de sources fragmentaires ». Il ne cherche pas uniquement à proposer une approche analogue à celle d'Edward Thompson pour la France, notamment en récupérant les racines de la classe « nouvelle » dans les décennies précédentes, ni seulement à enrichir théoriquement l'aptitude anthropologico-culturaliste⁴⁹, mais il suit également une démarche analytique en mettant au centre de l'attention le langage⁵⁰.

⁴⁵ E.P. Thompson, *La formation...*, p. 13 et p. 174.

⁴⁶ Pour une relecture critique de l'idée de classe sociale chez Edward Thompson, cf. W.H. Sewell, « How Classes are Made: Critical Reflections on E. P. Thompson's Theory of Working-class Formation », in H.J. Kaye and K. McClelland (edited by), *E.P. Thompson. Critical Perspectives*, Cambridge, Polity Press, 1990, p. 50-77 ; Sewell remarque l'éloignement du marxisme mais aussi la forte ambiguïté à propos de la « détermination » de la classe (superstructure et structure).

⁴⁷ Cf. paragr. 1.3.3. Je ferai donc bien attention à ne pas utiliser le terme ni le concept de conscience de classe : l'idée d'un processus de construction est à mon avis incompatible avec l'idée d'une prise de conscience, et la définition des intérêts de classe fait partie de ce même processus.

⁴⁸ W.H. Sewell, *Gens de métier et révolutions. Le langage du travail de l'Ancien Régime à 1848*, trad. fr. Paris, Aubier-Montaigne, 1983 ; très utile aussi la lecture de deux articles, l'un qui précède le livre : « La classe ouvrière de Marseille sous la Seconde République : structure sociale et comportement politique », *Mouvement social*, 1971, n° 76, p. 27-65 ; et l'autre en constituant une synthèse : « La confraternité des prolétaires : conscience de classe sous la monarchie de juillet », *Annales ESC*, 1981, année XXXVI, n° 4, p. 650-671. Pour une intéressante lecture critique du livre de Sewell, cf. L. Hunt and G. Sheridan, « Corporatism, Association, and the Language of Labor in France, 1750-1850 », *Journal of Modern History*, 1986, vol. 55, p. 813-844.

⁴⁹ En s'appuyant notamment sur la pensée de Clifford Geertz. Sur la fortune du textualisme de Clifford Geertz chez les historiens, cf. E.A. Clark, *History, Theory, Text...*, op. cit., notamment le

Dans le miroir du discours socialiste fraternel, suivant les suggestions de Thompson et de Sewell⁵¹, et peut-être en le dépassant en ce qui concerne la rupture avec le perspective et le langage marxistes, je chercherai à saisir le processus de construction de l'identité de la classe ouvrière en France, en considérant l'identité de classe comme une identité collective⁵² majeure répondant à la nécessité de se représenter dans une société d'individus proclamés égaux mais où persiste une hiérarchisation sociale en fonction des rôles joués dans le processus productif⁵³. Je considère l'identité de classe comme une forme d'auto-représentation politique d'un groupe social, qui passe donc nécessairement par une expression discursive. Il y a bien évidemment un ensemble très nombreux et complexe de pratiques non verbalisées et non réfléchies qui ont une importance majeure dans la

paragraphe « Textualism in Interpretive Anthropology and Its Critics », p. 145-155. Pour un exemple intéressant de réflexion sur la classe sociale à partir de la pensée de Clifford Geertz, cf. I. Katznelson, « Working-Class Formation: Construing Cases and Comparisons », in I. Katznelson and A.R. Zolberg, *Working-Class Formation. Nineteenth-Century Patterns in Western Europe and the United States*, Princeton, Princeton UP, 1986, notamment p. 13-22.

Pour une critique du culturalisme de Thompson (mais aussi de Sewell), cf. B.H. Moss, « Republican Socialism and the Making of the Working Class in Britain, France and the United States : A Critique of Thompsonian Culturalism », *Comparative Studies in Society and History*, 1993, vol. 35, n° 2, p. 390-413.

⁵⁰ Pour un approfondissement de la question des rapports entre l'idéologie et les langages dans les transformations socio-politiques, cf. le débat avec Skocpol ; les deux articles les plus importants sont lisibles dans T. Skocpol, *Social revolutions in the modern world*, Cambridge, Cambridge UP, 1994 (W.H. Sewell, « Ideologies and social revolutions: Reflections on the French case », p. 169-198 - reprochant l'absence d'acteurs et de volontés, et insistant sur la nécessité de penser les idéologies parmi les causes et les résultats de la Révolution) et T. Skocpol, « Cultural idioms and political ideologies in the revolutionary reconstruction of state power: A rejoinder to Sewell », p. 199-209 - proposant à son tour la nécessité de lier les idéologies à des acteurs précis en lutte, et de différencier l'idéologie de la culture et des « cultural idioms »).

⁵¹ Et des tentatives ultérieures de définir la question des classes sociales (cf. surtout les essais publiés dans I. Katznelson and A.R. Zolberg, *Working-Class Formation. Nineteenth-Century Patterns in Western Europe and the United States*, Princeton, Princeton UP, 1986, sur lesquels j'arrêterai mon attention dans le paragr. 1.3.4.).

⁵² L'identité collective réunit les hommes et les femmes qui embrassent les mêmes expériences et les mêmes attentes, qui, en d'autres termes partagent dans le présent le même passé et le même futur ; à ce propos, Reinhart Koselleck écrit : « l'expérience c'est le passé actuel, dont les événements ont été intégrés et peuvent être mémorisés », et « [l'attente] aussi s'accomplit dans le présent et est un futur actualisé » ; le présent est donc la « tension » entre l'expérience et l'attente (cf. R. Koselleck, « Champ d'expérience et horizon d'attente », in R. Koselleck, *Le futur passé..., op. cit.*).

⁵³ D'autres identités collectives animent les rapports sociaux et personnels dans les sociétés démocratiques ; l'autre identité majeure est l'identité de genre, souvent plus cachée mais aussi plus prégnante ; il ne s'agit pas, à mon avis, de chercher à déterminer une hiérarchie des identités (sommées-nous avant tout ouvrier-e et bourgeois-e, ou homme et femme, ou noir-e et blanc-h-e, ou athée et chrétien-ne ?), mais plutôt de viser à comprendre la manière par laquelle les différentes identités sociales se superposent et s'entrelacent dans des situations diverses : personne ne s'auto-représente d'une façon abstraite, on se représente et on se redéfinit par rapport aux autres, dans une situation donnée, à partir des ententes senties et des conflits vécus.

formation des identités sociales, mais c'est uniquement quand ces pratiques deviennent l'objet d'une réflexion et d'une revendication que le discours, acquérant une dimension politique, impose une identité nouvelle de classe. La façon de parler, de manger, de se déplacer à pied dans la ville ou de s'amuser le dimanche contribuent silencieusement à former une identité ouvrière, mais c'est au moment où les ouvriers revendiquent leur différence et, non sans certaines contradictions, leur droit à l'intégration et à l'égalité que leur discours prend une dimension politique : je parlerai alors d'identité de classe⁵⁴. Par exemple, pour bien comprendre la portée politique d'une pétition réclamant des rues piétonnes à Paris au début des années 1840, on ne peut ignorer l'expérience quotidienne d'une hiérarchisation entre les riches en voiture et les pauvres à pied, mais cette différence n'acquiert une valeur politique qu'au moment où les piétons réclament leur *droit*, le droit de tout citoyen, à ne pas être couverts de boue et ne pas se faire percuter par les voitures⁵⁵. C'est justement ce processus de réflexion en termes de droits (droits communs à des citoyens égaux) et d'intérêt général, cette nécessité de dépersonnalisation et de généralisation qui constitue l'essence rhétorique (discursive et argumentative) des discours politiques dans une société démocratique.

0.6 Des ententes et des équivoques : l'architecture du discours

« La langue – écrit Rosi Braidotti en réfléchissant sur l'idée d'identité et sur ses possibles dépassements – n'est pas seulement un instrument de communication, mais est aussi un lieu d'échange symbolique qui nous lie à un réseau aussi léger que malléable d'équivoques médiatees que nous appelons civilisation⁵⁶. » Les communications entre les hommes, mais aussi les argumentations qui se construisent dans ces communications, sont imprégnées de ces équivoques : les mots jouent parfois sans même que le locuteur cherche le jeu de mots. Pour comprendre un discours, nous devons nous plonger dans son jeu continu d'équivoques et d'ententes, d'attentes et de souvenirs, de disciplines et de transgressions, ce jeu qui ravive la langue à tout instant. Et ces mouvements perpétuels qui témoignent de la vie des

⁵⁴ Sur l'opposition entre identité ouvrière et identité de la classe ouvrière, et sur le caractère foncièrement politique des classes sociales, cf. paragr. 1.3.4.1.

⁵⁵ Un article long, à peu près 32000 caractères, de présentation de la *Requête des piétons de Paris* est publié en deux parties par *La Fraternité* (n° 15 et 16, été 1842).

⁵⁶ R. Braidotti, *Soggetto nomade. Femminismo e crisi della modernità*, Roma, Donzelli, 1995, p. 17 (c'est moi qui traduis). Pierre Bourdieu aussi concentre son attention sur le caractère polysémique de tout langage qui n'est pas propre à un groupe particulier (par exemple mathématique) et sur la possibilité d'universalisation, voire de domination que ce caractère offre (P. Bourdieu, *Langage et pouvoir symbolique*, Paris, Seuil-Points, 2001, notamment p. 61-65).

langages ne peuvent être saisis de l'extérieur qu'au moyen d'une alternance entre une lecture attentive aussi bien que jouissante et une reconstruction de la structure du discours dont nous sommes irréductiblement étrangers. Dans ma thèse, j'espère laisser transparaître le plaisir que j'ai pris en m'enfonçant dans ces sources, et j'essayerai de reconstruire la structure du discours socialiste fraternel. Par structure du discours, je n'entends rien de facilement définissable et surtout pas quelque chose dont on peut faire une intéressante théorie abstraite : la nature de la structure d'un discours est intimement liée au contenu du discours même. Par structure, je me limite à entendre l'enchaînement d'éléments basiques qui déterminent les explications des éléments secondaires.

L'analyse de l'armature du discours doit procéder à des questionnements continus de l'historien qui ne peut jamais oublier de chercher à comprendre la logique interne du discours dans son intégralité et dans sa contextualisation historique⁵⁷. En d'autres termes, l'historien doit se plonger dans le discours en tenant en compte que : a. la pratique discursive faisait système avec d'autres pratiques ; b. les différentes parties du discours ont été aperçues par leurs auteurs comme cohérentes entre elles. Bien évidemment, tout discours politique présente des contradictions, mais l'analyse historique doit expliquer la façon par laquelle ces contradictions ont pu ne pas être pensées comme des contradictions ou la façon par laquelle elles ont pu apparaître comme des contradictions tolérables. Il s'agit donc de mettre en relation les différents éléments du discours pour saisir les sens qui se donnent réciproquement ; de considérer les entrelacements entre les mots pour chercher à embrasser le « tissu des signifiés⁵⁸ ». Un tissu qui a pris forme dans un rapport continu avec des pratiques quotidiennes et des expériences exceptionnelles qui reçoivent et qui donnent des significations au discours.

La structure portante d'un discours n'est pas souvent évidente. Dans le discours socialiste fraternel, le langage républicain hérité de la Révolution se redéfinit en se superposant à une façon nouvelle de concevoir la société et l'histoire. Ce processus complexe et contradictoire de mise en forme, où perspectives et langages hétérogènes se heurtent, s'opère autour d'une série d'éléments fondamentaux qui ne sont jamais contredits et qui constituent les bases, par extension ou par analogie, pour la plupart des raisonnements. Ces

⁵⁷ Plusieurs sémiologues insistent justement sur l'idée que le discours n'est pas dans un contexte mais est contextualisé : il est non seulement dans un contexte, mais encore il n'existe pas sans son contexte ; il se trouve tout au plus réinterprété comme partie d'un autre contexte.

⁵⁸ L'expression est de Roland Barthes (cf. *Leçon, op. cit.*, p. 16).

éléments basiques ne sont pas des principes définis⁵⁹, mais plutôt des logiques élémentaires ou encore, en utilisant une expression que j'utiliserai souvent dans les prochains chapitres, des *oppositions* ou *dichotomies structurantes*⁶⁰.

Il y a une dichotomie profonde qui structure le discours socialiste fraternel : désordre / ordre ; cette dichotomie s'exprime aussi sous des formes analogues, parfois coïncidentes, ou se répercute dans d'autres en apparence éloignées : division / unité, inégalité / égalité, ignorance / connaissance, privilège / loi générale. À côté de ces oppositions structurantes, dans le noyau profond du discours socialiste fraternel, il faut considérer un autre élément essentiel : la conception progressiste qui non seulement oriente historiquement les oppositions citées, mais qui modèle également l'idée d'une société dans l'histoire.

Je viens de synthétiser en quelques lignes le noyau profond du discours socialiste fraternel ; bien évidemment il ne peut être réduit à cette série d'oppositions et à l'orientation historique qui le caractérise. Tout au contraire, ce qui doit retenir notre attention et notre intérêt, c'est l'articulation et l'interprétation dans le débat politique et dans le conflit social de ces éléments basiques et dépouillés. L'objet de mon analyse n'est pas une théorisation systématique, c'est un discours, c'est-à-dire un ensemble de conceptions ou croyances, d'émotions collectives, de tentatives de théorisations systématiques.

Le discours n'est pas systématique mais plutôt un ensemble d'éléments qui font système ou, en d'autres termes, qui constituent un champ où toute variation d'un élément implique des variations dans tous les autres. Le discours ne se constitue pas d'une façon rigoureuse à partir de certains éléments clairement définis mais il naît de superpositions historiques et, à cause de son enracinement dans les conflits sociaux, il évolue d'une façon continue. C'est pour cette raison que j'ai dressé une petite liste de dichotomies structurantes plutôt que de concepts fondamentaux : l'idée d'ordre chez les socialistes fraternitaires n'est pas définie ou définissable, elle prend forme par rapport au désordre, aussi bien que, à son tour, l'idée de désordre n'est pensable qu'en fonction de l'ordre et de son absence. Le propre d'une

⁵⁹ Pour leur tentative d'éclaircir la « logique naturelle », les travaux de J.-B. Grize ont représenté pour ma recherche des moments stimulants bien que je ne partage pas l'opposition rigide entre logique naturelle et logique formelle (suivant une méthode hypothético-déductive) ; cf. surtout J.-B. Grize (édité par), *Sémiologie du raisonnement*, Berne, Peter Lang, 1984 ; et « Aperçu de logique naturelle », annexe à J.-B. Grize et G. Piérait-Le Bonnet, *La contradiction. Essai sur les opérations de la pensée*, Paris, Puf, 1983.

⁶⁰ Pour une revue des études sur l'opposition comme système cognitif (en psychologie, en anthropologie, etc.), cf. la longue introduction à J.-B. Grize et G. Piérait-Le Bonnet, *La contradiction...*, *op. cit.* ; et encore le chapitre de « The spirit of contradiction » dans M. Billig, *Arguing and thinking...*, *op. cit.*

dichotomie ou d'une opposition est de ne pas être un couple de concepts mais une logique, une façon d'interpréter, de classer les objets et les expériences. Il ne s'agit pas bien évidemment d'une logique abstraite et hors de l'histoire : l'opposition ordre / désordre trouve ses racines dans la terreur de la dissolution individualiste, dans la concurrence économique, dans l'idée de Raison, dans la transformation de l'espace urbain, dans la crise de certaines normes morales.

C'est justement pour saisir le discours politique comme une structure de logiques interprétatives, comme un cadre matriciel, que j'ai choisi, à la différence de la presque totalité des études consacrées au socialisme de la période, de ne pas me concentrer sur un auteur ou un courant particulier mais de considérer un ensemble hétérogène de penseurs et de militants témoignant d'une même perspective. Je ne crois pas que la pensée politique, religieuse ou sociale, de Pierre Leroux coïncide avec celle de Louis Blanc, que les argumentations de Pecqueur se confondent avec celle de Buchez, que les articles de *L'Atelier* ne se distinguent pas de ceux du *Populaire de 1841*. Sensibilités diverses et divergences politiques sont indéniables ; les polémiques et les disputes entre les hommes et les journaux ne sont bien sûr pas à sous-estimer. Je crois que cet ensemble hétérogène acquiert dans une perspective historique une homogénéité de fond, constituant un des foyers d'élaboration d'une nouvelle culture politique. Son homogénéité de fond apparaît aussi dans une comparaison avec d'autres courants politiques de l'époque : leur redéfinition de la politique à partir de la question sociale les sépare des autres républicains ; leur volonté de penser la politique comme instrument majeur de la réforme sociale les éloigne des fouriéristes et des autres réformateurs sociaux. C'est dans leur ensemble qu'il faut considérer les socialistes fraternitaires, dans leur perspective commune au-delà des originalités ou des bizarreries particulières, afin de saisir une configuration d'une culture politique en définition. Afin de saisir une manière d'interpréter la société et l'histoire à un moment précis.

Les réseaux de significations évoluent, s'entrecroisent, se superposent, dans une redéfinition permanente. Dans ce mouvement continu, les discours politiques du passé nous apparaissent dans leur irréductible altérité, une altérité qui les empêche de pouvoir nous parler directement et qui semble finalement les empêcher aussi de nous enseigner quoi que ce soit. Leur étude peut toutefois nous aider dans la tâche infinie de libérer nos rêves du poids de toutes les générations passées qui les hantent. Nous aider dans l'entreprise irréalisable de maîtriser véritablement notre rêve.

0.7 *Le discours comme configuration historiquement circonscrite*

Le discours peut être comparé à une structure architectonique transformée au cours de l'histoire. Quelque chose de semblable à certains immeubles que l'on peut voir à Rome : de pierres des ruines anciennes réutilisées au Moyen-Âge pour bâtir une église, à laquelle on a adossé plus tard une fortification ; dernièrement la fortification a été récupérée et transformée en petits appartements loués pour peu d'argent. Aujourd'hui, en dehors des fenêtres, du linge est étendu à sécher. Quelqu'un qui passe par Rome regardera étonné ce fatras architectonique dont la ville éternelle est truffée, et il restera encore plus stupéfié en découvrant que ces amalgames bizarres apparaissent tout à fait normales aux Romains. La ville éternelle n'est pas une superposition de couches mais le résultat en évolution d'une réutilisation continue, d'une réinterprétation incessante⁶¹. Elle n'est pas un musée, mais un espace vécu. Les cultures politiques aussi sont des espaces vécus, des réutilisations continues des héritages des générations passées, des réinterprétations incessantes des langages reçus.

La reconfiguration continue des cultures politiques les rend insaisissables. On est alors face à deux démarches possibles : concentrer notre attention sur l'évolution d'un concept (ou d'une image, d'une pratique) dans l'histoire, dans la succession de cultures et de discours politiques ; concentrer notre attention sur une structuration particulière où les différents éléments hiérarchisés se font réciproquement sens. La première démarche nous offre la possibilité d'embrasser un concept en des termes généraux mais nous empêche de saisir les limites et les richesses de ses interprétations particulières ; la seconde, nous permet d'apprécier en profondeur une structuration particulière mais elle nous oblige à nous heurter à la particularité et à la limitation d'une configuration historique unique, foncièrement éloignée de notre présent.

⁶¹ Giorgio Manganelli écrit : « La città è una galleria d'edifici illustri, ciascuno dei quali reca addosso la propria etichetta, con data e autore. Una città ha una storia, in questo caso una storia dell'arte. Ma è vero? Io ne dubito. Abito a Roma, una città che esibisce oggetti lungo un arco di duemila e più anni. Tuttavia, quando percorro questa rimarchevole città, io posso solo culturalmente adoperare questa sterminata dimensione temporale. Per me, Roma è simultaneamente il Colosseo, San Pietro, piazza Navona, piazza Bocca della Verità, la Torre delle Milizie, l'arco di Tito, la Santa Teresa del Bernini e Stazione Termini. Ne risulta un *tessuto impossibile*, se pretendiamo che una città sia un luogo pacifico; ma sta a noi vivere questo *discorso* urbano per quel che acconsente di essere, per le letture che sollecita, per le ipotesi di mondo che accoglie nella sua mappa. Una città è sempre contemporanea; è fatta d'elementi incompatibili, se colti uno per uno [...]. » G. Manganelli, *La favola pitagorica*, Milano, Adelphi, 2005, p. 32-33 (c'est moi qui souligne).

C'est justement cette structuration particulière d'une culture politique que j'appelle discours. En d'autres termes, on peut présupposer la hiérarchisation suivante : culture, discours, courant, trois ordres différents correspondants à trois logiques et trois temporalités différentes. Le discours est une des articulations possibles d'une culture politique⁶² ; un même discours politique peut être utilisé et partagé par différents courants politiques⁶³. Le discours politique est donc l'interprétation et l'articulation d'une culture politique dans un contexte historique spécifique par un ou plusieurs courants politiques. Dans notre cas, le discours socialiste fraternel est la première configuration de la culture socialiste hexagonale, trouvant ses origines dans la réinterprétation de la tradition et du langage républicain dans le processus de démocratisation de la société française. Ce discours est commun aux différents courants politiques qui animent le républicanisme radical de l'époque : l'école de Buchez, l'école de Pierre Leroux ou l'école de Louis Blanc, mais encore les communistes icariens ou les néo-babouvistes. Tous ces courants divergent sur des questions particulières mais partagent la même perspective ; en d'autres termes, ils développent des thèses différentes sur des questions marginales en s'appuyant sur les mêmes catégories interprétatives et en respectant la même architecture discursive⁶⁴.

La hiérarchisation culture politique, discours politique, courant politique est bien évidemment arbitraire : du point de vue synchronique, la culture politique n'existe pas en dehors des discours politiques, et les discours politiques n'existent pas en dehors des courants, d'organisations concurrentes qui s'expriment et s'arment d'un discours politique pour combattre leurs luttes. Du point de vue diachronique, les cultures aussi bien que les discours politiques se succèdent sans solution de continuité : toute révolution culturelle cache des continuités, aussi bien que toute continuité apparente cache des transformations profondes. Il est toutefois utile, voire nécessaire, de distinguer les trois niveaux de façon à

⁶² Par culture politique, j'entends un ensemble hétérogène mais organisé d'idées, représentations sociales, émotions collectives. Je voudrais insister sur les deux adjectifs par lesquels j'ai défini l'ensemble : il ne s'agit pas en fait d'un simple réservoir d'images et de concepts accumulés et prêts à une réutilisation libre. Il s'agit d'une collection organisée : les images, les émotions, les argumentations portent en elles-mêmes une logique, une façon de se hiérarchiser et de s'enchaîner.

⁶³ Par courant politique, j'entends une organisation (formelle ou informelle, hiérarchisée ou réticulaire, etc.) qui se définit à l'intérieur d'un débat et d'une lutte socio-politique ; différentes organisations politiques peuvent partager le même discours politique : leurs argumentations se distinguent uniquement à propos de choix tactiques, les acteurs soulignent avec emphase ces mêmes différences pour des raisons tactiques.

⁶⁴ A ce propos, cf. le troisième chapitre, où je montrerai que la distinction entre socialiste favorable à la propriété et communiste pour l'abolition de la propriété n'est qu'extrêmement superficielle ; les uns comme les autres pensent le dépassement de la propriété privée actuelle.

pouvoir saisir les évolutions aussi bien que les continuités et les persistances. Une fois un discours politique repéré, la périodisation est alors essentielle pour isoler un corpus où les invariants l'emportent sur les variables. En d'autres termes, la responsabilité d'une définition des limites chronologiques et sociales d'un discours politique repose uniquement sur l'historien : son choix répond évidemment à des nécessités purement heuristiques⁶⁵.

Le discours socialiste fraternel tel que je le considère dans mon analyse est chronologiquement défini à l'intérieur de la période 1839-1847⁶⁶. La date finale apparaît dans son évidence : les événements de 1848 bouleversent la société française entière et d'une façon particulière le républicanisme. La proclamation du suffrage universel masculin et la conversion massive au républicanisme obligent à repenser la continuité supposée naturelle entre la révolution politique et la révolution sociale, entre la république du suffrage universel et la république démocratique et sociale. Avec sa guerre civile et ses douze mille morts, juin 1848 contraint à repenser la division des classes et les voies pour la dépasser.

Si l'accélération révolutionnaire rend évidente et condense, par des événements majeurs, la transformation des discours politiques, la fin des années 1830 constituent une phase de transformation aussi profonde que cachée. Un des éléments qui nous révèle cette transformation est une croyance inédite et bouleversante de la quantité de périodiques et de pamphlets républicains radicaux et ouvriers, aussi bien que la publication de certaines œuvres plus théoriques par des intellectuels intégrés en ces milieux. Cette prise de parole publique des ouvriers et des militants radicaux et la formation ou maturation d'un public intéressé à une nouvelle réflexion politique radicale constitue à la fois une transformation de la pratique discursive, une redéfinition du rapport des républicains radicaux à l'espace public, et une redéfinition conséquente de l'espace public ; cette prise de parole publique est aussi la possibilité d'une conception nouvelle de la société de s'imposer chez les républicains radicaux qui deviennent alors socialistes. Les deux niveaux se renforcent réciproquement : le nouveau rapport à l'espace public consolide la conception nouvelle de la société et la conception nouvelle de la société pousse à un nouvel engagement dans

⁶⁵ Bien qu'évidemment ce choix puisse toucher (dans ses causes et ses effets) des aspects foncièrement moraux et politiques (cela émerge avec force, par exemple, lorsqu'il s'agit de définir le discours pétainiste et ses rapports avec les discours de la fin de la Troisième République).

⁶⁶ Pour une synthèse efficace des caractères majeurs des années 1840 et du sentiment ambigu d'un changement d'époque qui anime les hommes de la seconde moitié de la monarchie de Juillet, cf. J.-C. Caron, « Le "tournant" de 1845 et la prise de conscience de Michelet », *Textuel*, 2005, n° 47 (*Comment lire Le Peuple ?*), p. 51-65.

l'espace public⁶⁷. Mais ce processus de transformation profonde de la façon de concevoir la société et l'action socio-politique, cette mise en forme d'une culture politique nouvelle ne s'opère pas par une rupture avec le langage républicain français ; elle découle au contraire d'une superposition entre l'ancien langage auquel on veut rester fidèle et l'esquisse d'un nouveau langage de matrice socialiste⁶⁸.

A partir de la fin des années 1830, une partie de la gauche républicaine commence à se définir « socialiste ». Il faut d'abord reconstruire brièvement l'histoire de ce terme afin de comprendre sa valeur à l'époque. L'histoire de la diffusion de ce mot nouveau, les ambiguïtés et les contradictions de ce néologisme peuvent nous aider à saisir quelques éléments de la naissance de la nouvelle culture politique.

Traditionnellement, en ce qui concerne au moins les textes édités, le terme de socialisme date en France de 1833, année où Pierre Leroux le propose dans un article majeur de sa production⁶⁹. Il forge ce néologisme en lui donnant une acception négative et en l'opposant à une autre extrême négatif, l'individualisme. En rééditant l'article en 1847, il explique : « Il est évident que, dans tout cet écrit, il faut entendre par *socialisme* le socialisme tel que nous le définissons dans cet écrit même, c'est-à-dire l'exagération de l'idée d'association ou de société. Depuis quelques années, on s'est habitué à appeler *socialistes* tous les penseurs qui s'occupent de réformes sociales, tous ceux qui critiquent et réprouvent l'individualisme, tous ceux qui parlent, sous des termes différents, de providence sociale, et de la solidarité qui unit ensemble non seulement les membres d'un Etat, mais l'Espèce Humaine tout entière.⁷⁰ » Trois ans plus tard, dans une réédition ultérieure, Leroux ajoute : « Quand j'inventai le terme de *Socialisme* pour l'opposer au terme d'*Individualisme*, je ne m'attendais pas que, vingt ans plus tard, ce terme serait employé pour exprimer, d'une façon générale, la Démocratie religieuse. Ce que j'attaquais sous ce nom, c'étaient les faux systèmes mis en en avant par le prétendus disciples de Saint-Simon et par de prétendu disciples de Rousseau égarés à la suite de Robespierre et de Babeuf, sans parler de ceux qui

⁶⁷ Cf. paragr. 1.2.1.

⁶⁸ Cf. paragr. 1.2.4.

⁶⁹ Sur l'évolution et la diffusion en France et en Europe de termes « socialiste », « socialisme » et « science sociale », cf. J. Grandjón, *Communisme / Kommunismus / Communism. Origine et développement international de la terminologie communautaire prémarxiste des utopistes aux néo-babouvistes 1785-1842*, Trier, Schriften aus dem Karl-Marx-Haus, 1989, vol. I, p. 89-113 ; et encore : J. Gans, « "Socialiste", "socialisme" », *Cahiers de lexicologie*, 1969, année XIV, n° 1, p. 45-58.

⁷⁰ Cette note de 1847 aussi bien que l'ultérieure de 1850 sont lisible dans P. Leroux, « De l'individualisme et du socialisme », in *Œuvres (1825-1850)*, Paris, 1850, p. 376.

amalgamaient à la fois Saint-Simon et Robespierre avec le Maistre et Bonald. » Ces redéfinitions successives du terme de socialisme nous donnent bien l'idée de sa prise de sens progressive. Il s'agit, bien sûr, du point de vue de Pierre Leroux, à la fois personnage-clé de ces milieux et penseur extravagant et à sa façon éclectique ; il est toutefois intéressant de s'arrêter sur ces lignes : dans son langage, le socialisme et la démocratie religieuse coïncident ; certes, il y a aussi des motivations tactiques – il réunifie ainsi tous les socialistes sous le nom qu'il utilise pour ses disciples en s'indiquant implicitement comme le père de la nouvelle doctrine –, mais cette définition nous montre bien l'essence du changement idéologique qui vient de s'opérer. Cette essence est justement à chercher dans la signification que Pierre Leroux attribue au terme de religion : comme c'est très souvent le cas chez ce penseur, une signification floue qui coïncide parfois avec celle de philosophie, et qui indique l'ensemble d'idées et de croyances communes à un ensemble des hommes et qui, d'après l'étymologie même du mot, relie et unie une société. Je reviendrai sur ce point, mais il faut d'emblée souligner ici que son idée de religion et de démocratie religieuse implique une conception nouvelle de la société et des rapports entre politique et société. Une conception constituant un des éléments de rupture du socialisme naissant par rapport à l'égalitarisme attardé des républicains des générations précédentes.

Ce changement a été mal étudié. D'une part, le socialisme des origines a été considéré comme l'annonce du marxisme et a été considéré trop souvent, et pas seulement par les marxistes, dans cette perspective ; de l'autre, celle des sociologues à la recherche des racines de leur science, on a recherché dans ces mouvements sociaux et idéologiques seulement les éléments utiles pour comprendre la transformation théorique de la conception de la société sous-estimant peut-être l'importance des rapports entre ces socialistes et la société, c'est-à-dire les rapports entre la transformation de la conception de la société, les transformations de cette société et les tentatives d'influer sur ces transformations. Des études ont été consacrées aux principaux penseurs qui ont contribué à cette révolution théorique, notamment, parmi les Français, Saint-Simon, Comte et Proudhon, mais les analyses concernant la diffusion de la nouvelle conception de la société entre les penseurs mineurs et la vulgarisation de ce changement idéologique sont très rares⁷¹. Il n'est pas

⁷¹ Cf. par exemple W.H. Sewell, « Beyond 1793 : Babeuf, Louis Blanc and the Genealogy of "Social Revolution" », in F. Furet and M. Ozouf (edited by), *The French Revolution and the Creation of Modern Political Culture. III The Transformation of Political Culture 1789-1848*, Oxford, Pergamon Press, 1989, p. 509-526. Se référant tout juste au début de la monarchie de Juillet, quelques remarques intéressantes représentant un exemple très différent, dans B.H. Moss,

facile de saisir cette transformation : elle n'est pas évidente, elle est cachée par un langage déguisant la surface et par des contradictions niant la cohérence profonde du nouveau discours. Cette transition n'est pas habituellement théorisée d'une façon explicite ; au contraire, même les socialistes de l'époque ne s'aperçoivent souvent pas de la différence profonde entre leur conception de la société et celle des républicains de la Révolution.

Un siècle après, cette différence apparaît comme une évidence, peut-être fausse, à Marcel Mauss qui, regardant les radicaux de la première moitié du XIX^e siècle, saisit la rupture profonde entre les égalitaires et les socialistes : d'un côté, Babeuf et Buonarroti, « ce ne sont évidemment que des jacobins, des Egalitaires attardés, des révolutionnaires qui sentaient le danger césarien et bourgeois⁷² ». De l'autre côté, les socialistes : Saint-Simon, Sismondi, Louis Blanc, Fourier et son école, Cabet, Reybaud, Pierre Leroux, les owenistes et toutes les écoles nouvelles. Bien qu'il critique la perspective marxiste⁷³, Mauss réunit à l'instar de Marx tous les courants animant la première période sous la définition de « utopiques et critiques ». En réalité, de la même façon que Marx, bien que les motivations tactiques de l'Allemand ne subsistent plus, Mauss, en utilisant cette définition, (se) cache une partie importante du discours des socialistes d'avant 48, la partie constructive. Dans tout discours politique, la partie critique et la partie constructive ne sont pas distinctes, elles se mêlent en se donnant réciproquement une signification plus profonde. La lecture de ces penseurs comme des critiques utopistes nous empêche d'embrasser leur perspective originelle. Dans mon analyse, je me propose justement de comprendre le socialisme fraternel non seulement comme un discours critique de la société de la concurrence, ainsi que comme une volonté et une aspiration à un autre modèle de société. Cette société est la démocratie, entendue comme dépassement de tout conflit et de toute division, comme unité sociale organisée suivant ce que j'appellerai un corporatisme républicain. Bien que jamais esquissé d'une façon complète et distincte, ce modèle de société démocratique et corporatiste constitue néanmoins l'horizon d'attente qui, faisant système avec les jugements et les critiques de la société de la concurrence et de la domination, anime le discours socialiste fraternel et les luttes de ses partisans.

« Parisian Workers and the Origins of Republican Socialism, 1830-1833 », in J.M. Merriman (edited by), *1830 in France*, New York, New Viewpoints, 1975, p. 203-221.

⁷² M. Mauss, « Les idées socialistes. Le principe de la nationalisation [chapitre inédit de l'ouvrage sur la nation] », in *Ecrits politiques*, Paris, Fayard, 1997, p. 251.

⁷³ Dans cet article, Mauss partage l'histoire du socialisme en trois phases : une première critique-utopique, une deuxième pamphlétaire (Marx et Proudhon), une troisième, celle de la maturité, qui s'ouvre sur la fondation des partis socialistes.

Revenons-en à l'opposition proposée par Mauss : égalitaires attardés / socialistes. La première expression est aussi parlante que la deuxième est floue et exige un éclaircissement. Il s'agit en réalité d'une opposition féconde si l'on précise les limites de son application : pour être réellement correcte, elle doit s'appliquer uniquement au républicanisme et non à d'autres courants socialistes. Il est à ce propos utile d'esquisser un petit schéma pour chercher à rendre intelligible le premier socialisme français, bien que les parcours individuels, idéologiques et collectifs se croisent et s'entremêlent, rendant tout organigramme rigide impossible :

- *fin des années 1820 et années 1830* : à la suite des théorisations de Saint-Simon et de Fourier, et de leurs réinterprétations plus ou moins rigoureuses, les deux écoles s'engagent dans la propagation de nouvelles idées ; les républicains radicaux demeurent des « égalitaires attardés ».
- *fin des années 1830 et début des années 1840* : une partie importante des républicains radicaux deviennent socialistes. Bien que moins cohérent et autonome que les écoles saint-simonienne et fouriériste, le socialisme fraternel, dès son émergence, marque la vraie entrée du socialisme dans le débat politique français.

En d'autres termes, le fouriérisme et le saint-simonisme représentent des tentatives de repenser d'une façon nouvelle la société présente et imposent avec force de la nécessité de réfléchir en fonction d'une organisation sociale ; leur caractère inédit et leur langage nouveau empêchent les deux écoles de participer réellement et directement au débat politique. Au contraire, le socialisme fraternel résulte de l'assimilation de la nouvelle perspective, celle de l'organisation sociale, et de son adaptation à l'intérieur du langage républicain ; langage qui, malgré son radicalisme, peut trouver sa place dans le débat politique. C'est justement avec le socialisme fraternel que l'idée de réforme sociale, le propre des sociétés philanthropiques de chrétiens honorables ou des églises socialistes de types saugrenus jusque-là, acquiert une dimension politique et la possibilité de s'insérer dans le débat politique français. Et c'est à la suite de l'acceptation des socialistes fraternitaires dans la confrontation publique que les fouriéristes entreront, à leur tour, dans le débat politique.

C'est par son interprétation républicaine que le socialisme acquiert sa connotation démocratique et l'égalitarisme, à son tour, un visage moderne et socialiste.

0.8 Les langages socialistes sous la monarchie de Juillet

Il est utile d'arrêter encore notre attention sur les rapports entre le socialisme fraternel, le saint-simonisme et le fouriérisme ; nous pouvons envisager la question par le biais du langage, notamment en considérant brièvement les manières différentes par lesquelles les courants socialistes de l'époque (fouréristes, saint-simoniens et fraternitaires) se rapportent au langage. C'est une diversité qui concourt à expliquer leurs influences réciproques et leurs évolutions.

Dans ses écrits, Charles Fourier propose une pensée critique et constructive révolutionnaire : il repense l'organisation sociale à partir des individus et de leurs passions en les opposant, d'une façon radicale, à la civilité et à la morale. Ce bouleversement théorique passe aussi par l'inversion de valeur de quelques mots⁷⁴ et par l'invention d'un vocabulaire nouveau. Le rapport de Charles Fourier au langage fascinera les surréalistes, notamment André Breton, et les sémiologues, notamment Roland Barthes et Umberto Eco, aussi bien que les mouvements socio-artistiques des années 1970, mais il demeure marginal et méconnu par ses contemporains⁷⁵. C'est Barthes même qui, en introduisant la sémiotique, synthétise l'auto-condamnation de Fourier à la marginalité : par un manque de respect du « contrat signifiant », « l'utilisateur est marqué par une certaine asocialité, il ne peut plus communiquer que son excentricité⁷⁶ ». Ce n'est donc pas un hasard si les mots survécus du vocabulaire fourériste ne sont pas nombreux et leurs significations ont été profondément altérées ; pour bien être compris et accepté dans le débat politique, le mouvement fourériste abandonnera rapidement la plupart des éléments subversifs du langage du maître. Par exemple, dans les quelques cent pages de *l'Organisation du travail, d'après les principes de la théorie de Charles Fourier* écrites en 1840 par Forest, le terme de passion, mot-clé du discours fourériste et pivot conceptuel de sa pensée, n'est jamais

⁷⁴ Par exemple, le terme de civilisation, indiquant l'ère actuelle, acquiert une connotation foncièrement négative.

⁷⁵ Barthes fait l'éloge de Charles Fourier en remarquant que sa capacité à renverser les valeurs des mots « a cette énergie de langage qui fait basculer le discours en écriture » (*Sade, Fourier, Loyola*, Paris, Points-Seuil, 1971, p. 91), mais c'est justement ce basculement qui l'exclut du débat politique. Jusqu'à nos jours le débat politique a presque toujours résisté aux tentatives de bouleverser la façon même de son expression et la littérature a donc été exclue de son champ.

⁷⁶ R. Barthes, *L'aventure sémiotique*, Paris, Points-Seuil, 1985, p. 34.

utilisé. D'une façon moins évidente mais profonde, cette transformation langagière marque aussi les ouvrages du leader du courant, Victor Considerant, qui montrent l'absorption progressive de mots-clés républicains, comme, par exemple, « démocratie », « intérêt commun », « parti organisateur ».

Parallèlement à sa diffusion, le mouvement fouriériste modifie son langage en le normalisant par des expressions de matrice républicaine. Ce n'est pas seulement un changement lexical, c'est la perspective même du discours qui se renverse à partir de l'introduction des concepts à la fois chrétiens⁷⁷ et républicains de dévouement et de désintéressement, détestés et abhorrés par le maître supposé de l'école.

Le courant saint-simonien a un rapport très différent au langage : son maître n'a pas l'ambition d'inventer un langage nouveau. Constituant un groupe restreint mais absolument bien placé au cœur des milieux sociaux émergents, les premiers disciples imposent dans le débat politique quelques expressions (la classe la plus nombreuse, les industriels, les producteurs, la physiologie sociale, époque organique et époque critique, le nouveau christianisme etc.) en mesure d'aider à élaborer une conception innovante de la société et de la politique où le concept-clé est « l'organisation ». Il ne s'agit ni d'inventions ni d'une stratégie planifiée mais c'est justement à travers son langage que le saint-simonisme, tout étant un groupe très limité de personnes, joue un rôle important dans le débat politique et social de l'époque en influant aussi sur l'évolution du socialisme fraternitaire.

Les courants républicains du socialisme des années 1840 ont un rapport très problématique au langage. Le socialisme fraternitaire est essentiellement incapable de se rapporter d'une façon active à son langage. D'une part, les républicains socialistes sont prisonniers du langage révolutionnaire, représentant un lien indissoluble avec les « pères de 93 » et la tradition révolutionnaire ; de l'autre, ils absorbent les expressions saint-simoniennes et celles du langage ouvrier sans s'engager dans une réflexion réelle sur la portée de ces introductions. Cette sorte de syncrétisme constitue à la fois la richesse et la faiblesse du socialisme fraternitaire, sa possibilité de rompre avec la perspective républicaine héritée et l'impossibilité de développer librement les potentialités offertes par

⁷⁷ Un autre exemple de cette normalisation est constitué par Mathieu Briancourt qui écrit en 1845 un pamphlet portant à peu près le même titre du précédent, *L'organisation du travail et l'Association*, où il propose une réinterprétation chrétienne des idées de Fourier. Lui aussi, il évite le terme de passion en le substituant par stimulant (il justifie d'une façon explicite le choix de cette substitution, cf. notamment p. 150 de l'édition de 1848).

la nouvelle façon de penser, sa capacité à se faire comprendre et à mobiliser quelques émotions collectives mais aussi sa cécité face à ses ambiguïtés majeures.

Le langage républicain prend sa première forme nouvelle⁷⁸ pendant la Révolution où la construction d'un nouveau régime et d'un nouvel espace public passe aussi par une réflexion sur la langue⁷⁹. Pendant la période révolutionnaire non seulement les changements linguistiques subissent une accélération importante, mais ils sont également souvent l'objet d'une réflexion et, parfois, d'un choix délibéré ou réfléchi. Cinquante ans plus tard, la situation est tout à fait différente : si la Révolution a été un phénomène essentiellement politique (le bouleversement politique a redéfini la perception que la société avait d'elle-même en s'obligeant à se transformer), l'émergence de la question sociale et les développements progressifs des tensions qu'elle amène à l'intérieur du discours républicain, tendent par leur même nature, à ne pas être saisis par le langage. En d'autres termes, les changements politiques impliquent directement des changements linguistiques – il s'agit avant tout d'un bouleversement de la représentation qu'une société a d'elle-même –, alors que les transformations sociales ont souvent du mal à trouver une correspondance directe avec une évolution du langage. L'analyse du discours socialiste fraternel vise justement à élucider un peu la complexité des interrelations entre les transformations sociales et leurs interprétations par les hommes de l'époque ; à éclaircir celle qui peut apparaître comme une contradiction majeure : le moment où le républicanisme se transforme profondément est le moment aussi où la tradition

⁷⁸ Même chez les théoriciens du « républicanisme » (à l'anglaise), il manque une analyse et une réflexion sur les rapports entre la « tradition républicaine » (surtout italienne et anglo-saxonne, dont le cadre le plus éclairant est à chercher dans l'article de M. Geuna, « La tradizione repubblicana e i suoi interpreti : famiglie teoriche e discontinuità concettuali », *Filosofia politica*, 1998, année XII, n° 1, p. 101-132) et la Révolution française. A ce propos, cf. J.-F. Spitz, *Le moment républicain en France*, Paris, Gallimard, 2005, notamment p. 13-42 (il faut toutefois remarquer que sa réinterprétation du républicanisme à la lumière de la tradition « euro-atlantique » se concentre sur les philosophes du tournant du siècle et ne touche pas la première moitié du XIX^e ; d'une façon assez inexplicable, Spitz attribue à Louis Blanc le même jacobinisme vulgaire, l'accusation face à laquelle Spitz réhabilite justement les républicains ultérieurs). Et encore : R. Monnier, « Républicanisme et révolution française », *French Historical Studies*, 2003, vol. 26, n° 1, p. 87-118.

⁷⁹ C'est le sujet de différents travaux, entre autres : A. Rey, « Révolution ». *Histoire d'un mot*, Paris, Gallimard, 1989, notamment le chapitre *Métalangages* ; J. Guilhaumou, *La langue politique et la Révolution française. De l'événement à la raison linguistique*, Paris, Klincksieck, 1989 ; R. Balibar, *L'institution du français. Essai sur le colinguisme des Carolingiens à la République*, Paris, Puf, 1985, notamment la deuxième partie (« La révolution dans la langue »), dans la troisième partie (« Démocratiser le français républicain ») on observe l'épuisement progressif de la réflexion politique sur le langage pendant le XIX^e siècle.

républicaine, avec son langage et ses mythes, se cristallise, avec tout ce que cela implique dans la formation de l'identité nationale française⁸⁰.

Un indice de cette transformation du langage républicain marquant la naissance et la diffusion du socialisme fraternel est constitué par l'expression d'organisation du travail. La diffusion de son emploi nous montre la géographie des socialismes dans les années 1830-1840. Il ne s'agit pas de s'engager dans une complexe analyse quantitative⁸¹ : il faut plutôt comprendre la fonction remplie par l'expression dans le discours.

On constate que cette expression saint-simonienne et fouriériste se répand assez rapidement, dans les années 1840, dans tous les milieux républicains, mais alors que, chez les socialistes fraternitaires, elle se place au centre du discours, déterminant un bouleversement de l'architecture du discours, cette expression s'impose chez les républicains à l'ancienne en comblant tout simplement un vide : le langage républicain se montrant tout à fait dépourvu d'outils pour envisager la question sociale, la nouvelle formule est utilisée et répétée à l'intérieur de l'ancien schéma discursif. En d'autres termes, les républicains « politiques » ajoutent la question sociale à leur programme, alors que les socialistes fraternitaires redéfinissent les formes et les limites de la politique à la lumière de la question sociale.

0.9 Le photogramme d'un film : le discours et les transformations historiques

Les cultures politiques ne sont pas le résultat d'une évolution linéaire ni d'une réflexion rationnelle, et on ne peut pas non plus interpréter leur histoire comme une succession des paradigmes, empruntant à l'histoire des théories scientifiques les idées de Thomas S. Kuhn ; ses réflexions peuvent toutefois nous être utiles⁸². Je voudrais notamment m'arrêter

⁸⁰ Il suffit de rappeler par exemple que, par exemple, la formule « liberté, égalité, fraternité » acquiert sa primauté et sa fixité dans cette période et sous la plume d'auteurs comme Pierre Leroux ; cette tradition, malgré la marginalité des républicains d'avant février, forgera la rhétorique de la II^e République et s'imposera durablement sous la III^e République. Pour des réflexions intéressantes à propos de la tradition républicaine sous la monarchie de Juillet et de sa mobilisation, cf. C. Piette, « Réflexions historiques sur les traditions révolutionnaires à Paris au XIX^e siècle », *Historical Reflections / Réflexions historiques*, 1985, année XII, n°3, p. 403-418.

⁸¹ Les textes numérisés constituent une très petite partie non représentative ; il faut en général tenir compte que le corpus du Frantext, en ce qui concerne le XIX^e siècle, n'est point représentatif.

⁸² T. Kuhn, *La structure des révolutions scientifiques*, trad. fr. Paris, Flammarion, 1972. Avant tout, deux différences majeures distinguent les théories scientifiques des discours politiques : leur spécificité et leur langage. Les théories scientifiques considérées par Kuhn sont des explications des certains aspects de l'univers (p. 26) ; c'est à ce niveau que les révolutions scientifiques, c'est-à-dire les changements de paradigmes s'opèrent. Le bouleversement de la conception générale du monde,

brièvement sur le rapport entre paradigme scientifique et langage ; la question n'est pas envisagée d'une façon directe par l'épistémologue américain mais elle émerge d'une façon implicite : le changement de paradigme est aussi un changement de langage. A bien y regarder, le langage est tout à fait central dans la théorie de Thomas Kuhn : c'est justement la réflexion sur le langage caractérisant la science qui rend possible une révolution scientifique, c'est la possibilité de changer de langage et la nécessité de trouver un langage cohérent nouveau qui permet un changement de paradigme. Et c'est justement par la superposition *a posteriori* d'un nouveau langage à une ancienne théorie qu'on cache les changements de paradigme et rend les révolutions scientifiques invisibles⁸³. Le manque de réflexion constante sur le langage par les producteurs et les reproducteurs des discours politiques rend impossible de véritables changements de paradigme ; les transformations des discours politiques procèdent d'une façon désordonnée et par la superposition de langages différents. En réfléchissant sur la tendance des révolutionnaires de toute époque à récupérer le passé et à en reproduire le langage, Karl Marx écrit : « Il en est ainsi du débutant qui, ayant appris la langue nouvelle la traduit toujours en sa langue maternelle, mais il n'aura assimilé l'esprit de la langue apprise et ne pourra créer librement dans celle-ci que le jour où il saura s'y mouvoir sans nul ressouvenir et oubliera, en s'en servant, sa langue d'origine⁸⁴. » Mais Karl Marx triche, il omet de dire l'essentiel : entre les deux langues dont il parle, il y a beaucoup de faux amis. Peut-être n'y ait-il d'ailleurs que de faux amis. Le débutant ne s'aperçoit même pas de l'existence de deux langues, il n'est peut-être même pas vraiment conscient qu'il doit oublier l'ancienne pour parler la nouvelle. Et c'est justement en étudiant les anciennes langues qu'il peut espérer les oublier. En

et donc aussi l'interaction entre les différentes révolutions scientifiques dans des domaines distincts, à partir d'un changement de paradigme particulier est un processus dont Kuhn ne cache pas la complexité (chap. VI). Le discours politique ne s'applique pas à un aspect particulier de la société humaine, il vise à systématiser et synthétiser un ensemble d'éléments qui dérive d'une conception de la société et s'oppose à d'autres discours concurrents dérivés de la même conception générale de la société. L'analogie entre théorie scientifique et discours politique n'a donc pas de sens, les éléments étant sur deux niveaux différents et entretenant avec leur niveau supérieur des rapports qualitativement différents (la conception du monde suppose ne pas déterminer une théorie scientifique, -dans celle que Kuhn appelle « science normale », alors que le lien entre un discours politique et son cadre métapolitique est caractérisé par un jeu d'influence réciproque et continue-même dans les conceptions politiques les plus scientistes). Sur l'évolution dans la pensée politique, cf. J.G.A. Pocock, *Politics, Language and Time. Essays on Political Thought and History*, London, Methuen & Co. Ltd, 1972, notamment « Languages and their Implications : the Transformations of the Study of Political Thought », p. 3-41, et pour une différente réfutation de l'applicabilité du modèle de Kuhn notamment p. 14-19.

⁸³ Cf. T. Kuhn, *La structure..., op. cit.*, chap. X.

⁸⁴ K. Marx, *Le 18 brumaire de Louis Bonaparte*, trad. fr. in *Les luttes de classe en France*, Paris, Gallimard-Folio, 2002, p. 176.

réalité, les langages se superposent, s'interpénètrent et se transforment : les évolutions des cultures politiques s'alimentent du jeu continu d'ententes et d'équivoques constitué par le langage et sa pratique quotidienne.

Bien qu'un discours politique s'appuie souvent sur des savoirs considérés comme scientifiques, il tend à généraliser une théorie ou, en d'autres termes, précisément, à forcer la rigueur des mots et du langage. Même dans une société démocratique, qui se représente autonome et en mesure de s'auto-organiser et donc, en principe, de se connaître dans son intégrité, nulle science n'a développé un langage en mesure de réfléchir sur la société d'une façon à créer une systématisation et une synthèse crédibles. Cette impossibilité d'une conception réellement unitaire d'une part empêche une véritable succession de paradigmes, de l'autre permet la création de discours nouveaux : l'extension d'une interprétation à d'autres domaines ou la transposition par analogie d'un modèle interprétatif à d'autres objets amènent des changements exigeant la redéfinition de l'architecture générale du discours⁸⁵.

Les cultures politiques, et par conséquent les discours politiques, sont constitués par des éléments de qualité différente : si certains concepts sont approfondis et bien compris par tout le monde, d'autres restent vagues, équivoques, jusqu'à ce qu'un conflit social n'oblige à le définir plus précisément. L'acceptabilité et la cohérence interne des discours reposent justement sur l'indétermination de certains de ces éléments. Dans le deuxième chapitre, je chercherai à mettre en lumière la fluidité et l'élasticité du terme d'association : la largeur de sa signification permet de penser l'association comme une forme d'organisation à la fois

⁸⁵ A ce propos, W.H. Sewell, « A Theory of Structure : Duality, Agency, and Transformation », *American Journal of Sociology*, 1992, vol. 98, p. 1-29. Sewell envisage la question de la transformation des structures discursives à partir de la constatation que « the metaphor of structure implies stability » (p. 2); pour introduire le changement dans la théorie de la structure et pour « overcome the divide between semiotic and materialistic visions of structure » (p. 3-4), il insiste, d'après Anthony Giddens, sur le caractère dual du structurel (à la fois un ensemble de schémas et de ressources), et il classe en typologies les possibilités de transformation : a. multiplicité des structures ; b. caractère transférable des schémas d'un contexte à un autre ; c. imprévisibilité des issues des transpositions et des extensions des schémas ; d. polysémie des ressources ; e. intersection des structures (p. 16-19). Malheureusement Sewell n'envisage pas d'une façon approfondie les rapports entre la structure (schémas et ressources) et le langage (et Anthony Giddens non plus, cf. *La constitution de la société. Eléments de la théorie de la structuration*, trad. fr. Paris, Puf, 1987). Sur le débat historiographique et la sociologie de Giddens (et de Parsons), surtout dans la *American Historical Review*, cf. S.L. Collins and J. Hoopes, « Anthony Giddens and Charles Sanders Peirce : History, Theory, and a Way Out of the Linguistic Cul-de-Sac », *Journal of the History of Ideas*, 1995, vol. 56, n° 4, p. 625-650.

économico-sociale et politique, permettant donc la recomposition des divisions du producteur et du citoyens, la réalisation de l'homme. Cet exemple nous est également utile pour citer un autre élément important : l'hétérogénéité sociale des socialistes fraternitaires rend encore plus complexe la compréhension de leur discours. Le discours socialiste fraternel est partagé par des hommes de lettres et des ouvriers. Malgré certaines différences liées aux niveaux d'instruction sensiblement éloignés, les ouvriers et les intellectuels utilisent tendanciellement le même langage, mais les écarts entre leurs modes de vie, leurs expériences quotidiennes, et par conséquent leurs représentations sociales⁸⁶, les amènent inévitablement à lui attribuer des significations différentes. Nous pouvons donc observer véritablement la nature fertile et socialisante des équivoques linguistiques : les différentes significations, plutôt que de s'opposer, se démontrent souvent entrelacées et complémentaires. Quand Louis Blanc parle d'organisation du travail il a clairement et surtout à l'esprit sa dimension politique, alors que les ouvriers de *L'Atelier* pensent avant tout au travail quotidien : les deux perspectives ne se heurtent pas, elles vont se compléter en convergeant vers un modèle qui dépasse toute division entre politique et économique, entre public et privé. Pour bien saisir l'esprit et la perspective du discours, il faut considérer toutes ses composantes, les parties les plus réfléchies aussi bien que les plus floues ; les mots bien définis aussi bien que les mots fétiches⁸⁷ ; comprendre également le débat dans lequel le discours prend sa forme et les émotions aussi qui, dans un contexte social et une lutte politique donnés, contribuent avec force à donner une signification aux choses et aux mots. La rage, la fierté, le ressentiment, la peur, l'espoir sont des éléments structurants d'un discours et d'une culture politique ; ces passions s'entrelacent avec une réflexion rationnelle dans un jeu d'influences réciproques.

⁸⁶ J'utilise l'expression de représentation sociale, ici et ailleurs dans ma thèse, dans l'acception donnée par les psychologues sociaux : la représentation sociale est un mode de connaissance, un moyen par lequel l'individu saisit un concept. Il s'agit d'un ensemble de catégories pour classer les éléments avec lequel on se rapporte, d'un système de références pour saisir la complexité en rendant compréhensible les abstractions et pour réduire l'étrange et la nouveauté au connu et au maîtrisé. Notamment, en introduisant ce concept durkheimien dans la psychologie sociale, Moscovici considère la représentation sociale une modalité de connaissance propre d'une société caractérisée par l'autorité du discours scientifique et par sa diffusion et vulgarisation. Dans cette perspective la représentation sociale s'oppose au savoir savant élaboré et maîtrisé par une minorité spécialisée. En cherchant à élargir la catégorie de représentation sociale en dehors de la diffusion des savoirs savants pour étudier les discours sociaux (cf. notamment J.-B. Grize, P. Vergès, A. Silem, *Salariés face aux nouvelles technologies. Vers une approche socio-logique des représentations sociales*, Paris, CNRS, 1987), Jean-Blaise Grize propose la définition de représentation sociale comme « matrice culturelle d'interprétation » dans les raisonnements non formels (p. 29).

⁸⁷ L'expression est de Edward Thompson (*La formation..., op. cit.*), qui cite peut-être Karl Marx (*Le 18 brumaire..., op. cit.*, p. 187).

Plutôt qu'une succession de paradigmes, l'historien des discours politiques est confronté à des ensembles hybrides, où chaque niveau et chaque composante, malgré l'interdépendance qui les lie les uns aux autres, avance avec une temporalité particulière. S'il est alors évident que les cultures politiques ne se développent pas d'une façon linéaire et qu'elles ne sont pas le produit d'une réflexion abstraite, l'historien doit toutefois viser à saisir les lignes directrices de leurs évolutions.

La culture est une structuration hétérogène en redéfinition continue ; en tant qu'expression chronologiquement circonscrite d'une culture politique, le discours peut être considéré stable dans ses aspects fondamentaux. En d'autres termes, le discours politique est une manifestation culturelle délimitée par l'historien de façon à pouvoir être supposée essentiellement fixe. En nous permettant de discerner en profondeur, à ses différents niveaux, son caractère fixe nous permet aussi de mieux comprendre l'évolution d'une culture politique : une des manières les plus efficaces de saisir un mouvement complexe est celle de le décomposer en photogrammes.

Etudier un photogramme ne signifie pas ne considérer rien d'autre que le photogramme, mais l'observer en gardant bien à l'esprit l'image floue et imprécise mais complète et animée du mouvement dans son ensemble. Le travail que je me propose de réaliser est l'analyse d'un photogramme, un photogramme saisissant le socialisme français des années 1840 ; je me concentrerai donc sur cette période circonscrite en privilégiant les éléments constants pour en appréhender leur originalité par rapport à la tradition républicaine précédente et les évolutions ultérieures du socialisme.

En analysant ce photogramme, je garderai à l'esprit des mouvements historiques différents relevant du processus de démocratisation dont le discours socialiste fraternel offre une configuration momentanée.

Tout d'abord le discours socialiste est animé en profondeur à la fois par la peur de la dissolution sociale et par une sorte de fascination face à la société d'individus en train de se définir ; la fascination qui constitue aussi l'origine de la science sociale ou, d'après l'expression forgée par Comte en 1830 et destinée au succès, de la sociologie : le mystère – et la volonté de le dévoiler – d'une société d'individus qui, malgré sa nature centrifuge, ne se dissout pas. Nous verrons que le discours socialiste fraternel, par ces mêmes tensions constitutives, présente les deux aspects d'une façon naïvement exacerbée : la terreur de la dissolution sociale et la foi absolue dans les lois sociales et la possibilité de les maîtriser rationnellement.

Le discours socialiste fraternel nous montrera aussi la nature irréductiblement historique de la démocratie : le caractère démocratique de ce discours n'est pas uniquement à chercher dans la démocratie imaginée et projetée dans le futur mais aussi dans les pratiques sociales qui trouvent sens et font sens au discours. On constatera alors une façon intimement démocratique de concevoir et de vivre les rapports sociaux : le principe d'égalité doit se répandre partout, organiser la société à tous les niveaux. Mais la perspective démocratique ne se réduit pas à un égalitarisme radical ; les rapports sociaux et les conflits sociaux sont pensés par l'idée d'unité. Il sera intéressant de comprendre la façon de juger et gérer, par exemple, les luttes ouvrières : la façon de penser et de formuler les revendications et la façon de s'engager dans un conflit social dont on cherche le dépassement sont essentiellement démocratiques – animées par une aspiration à la recomposition finale dans une unité parfaite et travaillées par l'expérience de la division.

La question sociale s'impose au centre de l'attention : le discours socialiste fraternel représente un point de vue fondamental pour comprendre comment la question sociale oblige à repenser les limites et les formes de la politique. Il nous montre bien comment le conflit social se traduit politiquement dans une lutte par la définition des limites entre public et privé.

Bien évidemment le discours socialiste s'entrelace profondément avec la formation d'une identité de la classe ouvrière française. L'analyse de ce discours nous permet de saisir ce processus complexe et il nous aide surtout à comprendre comment les ouvriers français développent une identité de classe à travers le langage et la tradition républicains.

Le discours socialiste fraternel croise une autre question majeure du processus de déploiement de la société démocratique : la tendance à l'autonomisation de l'économie et sa tendance à apparaître comme l'élément structurant la société entière. Une fois de plus nous retrouverons une configuration particulière de cette tension au cœur même du discours socialiste fraternel : la volonté de reconduire entièrement l'économie sous le contrôle de la décision collective ou, en d'autres termes, de la politique et de la morale, n'empêche pas de poser le travail et son organisation à la base de la République à venir. D'une part un nouveau statut social est reconnu au travail et un rôle social majeur au producteur, d'autre part, les institutions censées organiser la production tendent souvent à devenir les lieux de toute décision politique.

Dans ce jeu entre l'analyse du discours socialiste fraternitaire et le regard plus général sur les transformations qui contribuent à faire sens et qui trouvent leur reflet dans notre objet particulier, je commencerai par esquisser les horizons constituant l'arrière-plan de la réflexion et de l'action sur lesquelles je concentrerai mon attention. Je mettrai notamment en lumière quelques éléments utiles à bien apprécier la signification du socialisme fraternitaire des années 1840 : la transformation des rapports sociaux mais aussi des relations intimes et quotidiennes des hommes et des femmes du XIX^e siècle au fur et à mesure que la société démocratique se déploie, que l'urbanisation a lieu en bouleversant la grandeur et les paysages des grandes villes, et que les innovations technologiques entrent dans les ateliers en modifiant les gestes et les rites de production et en éloignant les ouvriers des maîtres. Ce remodelage des espaces réels fait système avec une définition progressive de l'espace public démocratique et une nouvelle façon de penser la société dans l'histoire. Il s'agira également de chercher à discerner le processus profond et contradictoire de la définition progressive de l'économie comme sphère autonome, découlant de la proclamation politique de l'égalité des hommes et de leur liberté économique aussi bien que de la limitation et de la réglementation, encore une fois politique, de l'espace de libre interaction économique, à savoir le marché.

Une fois esquissés les transformations profondes dont le socialisme fraternitaire constitue une interprétation, je me concentrerai sur trois aspects majeurs de ce discours : la conception du pouvoir et l'idée de son absorption complète à l'intérieur d'un corps social sans conflit, la recherche d'une manière pour dépasser la propriété individuelle, la tension entre l'engagement dans une société conflictuelle et l'idéal d'une unité harmonieuse. Je chercherai dans le dernier chapitre à montrer ce qui est commun à ces trois aspects du discours socialiste fraternitaire, notamment comment sa conception à la fois sociale et politique de la démocratie débouche sur un corporatisme républicain. Par cette expression j'entends une idée de République sociale dépassant toute division où l'unité du corps socio-politique se structure en parties immédiatement participantes à l'association générale.

1 Débris et fondements

Les ouvriers-rédacteurs de *L'Atelier* introduisent ainsi la cinquième année de leur journal :

« L'ouvrier révolutionnaire a placé son fusil en un secret réduit ; il a jeté à la rivière ses dernières cartouches ; et les ordres du jour de la société insurrectionnelle, sauf un seul exemplaire pour servir à l'histoire, ont été livrés au feu de sa propre main. Savez vous pourquoi ? C'est que l'ouvrier révolutionnaire conspire maintenant au grand jour ; c'est qu'il a compris que l'opinion publique n'était pas suffisamment éclairée sur les buts des insurrections tentées, et que, d'ailleurs, les insurgés eux-mêmes, parfaitement d'accord quant à l'œuvre critique, n'étaient pas assez unis de pensée quant à l'œuvre organique ; c'est, en un mot, que l'ouvrier révolutionnaire a senti qu'avant toute idée d'insurrection deux choses étaient à faire : la première, de s'entendre sur la réédification qu'on se proposait ; la seconde, d'amener l'opinion publique à reconnaître l'absolue nécessité de la réédification proposée. En conséquence, l'ouvrier révolutionnaire a cru de son devoir d'employer son activité à ce grand travail, soit en révélant au public les sentiments, les douleurs et les besoins de la classe laborieuse, soit en cherchant à fixer l'esprit des travailleurs sur certaines réformes, soit enfin en formulant les améliorations de toutes sortes que les classes inférieures exigent ou sont en droit d'exiger¹. »

Cet article de *L'Atelier* est à raison relativement connu : il n'a rien d'original mais il exprime, par des mots très révélateurs, quelques idées très répandues parmi les socialistes fraternitaires des années 1840. Les auteurs remarquent d'une façon explicite le changement d'attitude face aux moyens à utiliser pour changer la société ; notre attention doit se concentrer sur chaque ligne, sur chaque choix lexical réfléchi ou irréfléchi : on entrapercevra alors la perspective du discours nouveau, les changements profonds l'éloignant de celui des républicains égalitaires des décennies précédentes. On appréciera la signification du geste de conserver un document pour les générations ultérieures qui étudieront l'histoire, l'insistance sur « sa propre main » et « les sentiments, les douleurs et les besoins de la classe laborieuse », l'idée d'être « en droit d'exiger », l'espoir en une « réédification sociale » et la volonté d'« amener l'opinion publique à reconnaître » la

¹ *L'Atelier*, octobre 1844, année V, n° 1, p. 1.

nécessite d'une réforme juste. L'histoire, la société, le pouvoir : ces éléments fondamentaux de la conception de la vie sociale sont en train de se redéfinir profondément et le discours socialiste fraternel participe à cette redéfinition. Dans ce premier chapitre, je me propose d'approfondir quelques aspects de cette révolution des représentations sociales à partir des écrits socialistes fraternitaires pour mieux les comprendre.

Jürgen Habermas résume de la manière suivante la conception française de l'opinion publique : « Les Physiocrates préconisent l'absolutisme auquel s'adjoindrait une sphère publique dotée d'une réelle efficacité critique; Rousseau veut une démocratie d'où serait exclue la discussion publique – et tous se réclament d'un même mot d'ordre : l'opinion publique. C'est ainsi que cette expression voit son sens obéir à une polarisation singulière dans la France pré-révolutionnaire. Mais la Révolution elle-même va faire se confondre les fonctions de l'opinion publique jusque-là séparées, son rôle de critique et son rôle de législateur². » A bien y voir, la fusion ou la confusion amenées par la Révolution française appartient plus en générale à la société démocratique. Le début du XIX^e siècle marque celle que Marcel Gauchet, par un langage et une perspective très éloignés de ceux de Habermas, définit comme une « révolution historique du politique » ; en d'autres termes, c'est le moment où « l'irruption du point de vue de l'histoire entraîne la secondarisation du politique » et où « le concept de société s'impose en lieu et place de celui de corps politique³ ». Au cœur de la société démocratique, soutient encore Marcel Gauchet, il y a le « fait libéral », c'est-à-dire l'idée d'une distinction entre la société civile et l'Etat⁴. Cette opposition est tout à fait fondamentale pour comprendre la modernité : elle se révèle un facteur structurant au niveau des représentations aussi bien qu'au niveau des pratiques sociales. De toute évidence, la société démocratique et les discours politiques cherchant à en donner une compréhension cohérente, se définissent autour de cette opposition structurante et de ses interprétations possibles, y compris sa négation. De même que pour toutes les autres les tensions animant en profondeur la démocratie, l'opposition Etat / société civile n'a pas une interprétation simple et univoque, et elle engendre une série de contradictions constituant la nature même de la démocratie. Parmi les concepts ambigus

² J. Habermas, *L'espace public. Archéologie de la publicité comme une dimension constitutive de la société bourgeoise*, (1962), trad. fr. Paris, Payot, 1997⁵, p. 109. Je reviendrai sur cette superposition paradoxale, et sur son interprétation rigide par les socialistes fraternitaires, dans le dernier chapitre, cf. notamment paragr. 5.3.1.

³ M. Gauchet, « Les tâches de la philosophie politique », *Revue du Mauss*, 2002, n° 19, p. 282-283.

⁴ M. Gauchet, « Le socialisme en redéfinition », *Le Débat*, 2004, n° 131, p. 87-94.

découlant de cette opposition entre la société civile et l'Etat, le plus évident est celui de représentation, concept visant à lier justement les deux termes opposés : dans une société démocratique, l'Etat doit être à la fois un appareil distinct et l'expression fidèle voire immédiate de la société civile.

Poussée à l'extrême, la perspective libérale d'une société civile autonome face à l'Etat débouche sur un dépassement même de cette opposition : la société civile peut s'émanciper totalement de l'Etat. C'est en partie dans cette perspective que les premiers discours socialistes se développent ; mais à l'inverse des libéraux et des socialistes ultérieurs à la Marx ou à la Proudhon, les socialistes fraternitaires ne croient pas en la capacité autorégulatrice du marché ou des forces productives libres et ils gardent l'idée d'un politique nécessaire et fondateur de l'unité sociale. De là, l'idée d'un pouvoir social réabsorbé dans la société même⁵. Le républicanisme français du XIX^e siècle n'est pas compréhensible uniquement par l'opposition libérale entre l'Etat et la société civile ni par sa négation cohérente et radicale. C'est dans les contradictions engendrées par cette dichotomie et dans la volonté de la dépasser en gardant pour le politique son rôle instituant de l'unité sociale que les modèles du corporatisme républicain trouvent leurs origines.

Je viens d'esquisser un tableau très flou des changements socio-idéologiques bouleversant la France, et l'Europe plus en général, au XIX^e siècle ; le déploiement de la société démocratique est un processus complexe et contradictoire qui concerne et redéfinit les différents plans de la société et de son auto-représentation. Pour saisir la conception socialiste fraternitaire de la société, j'approfondirai dans ce premier chapitre quelques questions principales : le changement d'économie émotive engendré par l'individualisme, la construction d'un espace public, le processus d'autonomisation de l'économique et l'émergence des identités de classe. J'utiliserai le discours socialiste fraternitaire comme miroir pour observer ces transformations, et en même temps, je chercherai à bien apprécier ces mêmes redéfinitions des horizons idéologiques pour saisir l'essence du discours socialiste fraternitaire très souvent faussée, voire dénaturée, par les histoires classiques du socialisme.

⁵ Je consacrerai le deuxième chapitre à cette question.

1.1 Des horizons nouveaux

Une métaphore et plus qu'une métaphore, la ville représente le lieu symbolique et réel où la volonté d'organisation sociale rationnelle se heurte au désordre laissé par les siècles précédents. De même que les superstitions et les croyances que la société cherche vainement à dévoiler, la ville subit les interventions destructives et reconstructives sans perdre son caractère profond : le désordre. La position centrale dans le discours socialiste fraternel de la dichotomie ordre / désordre trouve une partie de ses origines et de ses confirmations dans la confrontation quotidienne avec le désordre de la ville. En même temps, la ville est le lieu où la condition de déracinement de l'individu moderne apparaît dans son évidence la plus brutale et où de nouveaux réseaux relationnels s'organisent. Des formes inédites de sociabilité spontanée et de sociabilité volontaire commencent à apparaître : la ville est le lieu de l'association et de l'organisation, la ville est le lieu des identités multiples. Le lieu réel des douleurs ordinaires et des découvertes quotidiennes, le lieu métaphorique de la solitude moderne et de nouveaux liens sociaux : la ville est un paysage démocratique. Je commencerai par me questionner sur la sous-estimation frappante de la part des historiens du rôle de l'urbanisation dans les transformations des représentations sociales au XIX^e siècle en cherchant à saisir ce phénomène majeur et ses répercussions dans la formation du discours socialiste fraternel.

Je me concentrerai ensuite sur les deux enchevêtrements émotifs trouvant leurs origines à la fois dans le processus de déploiement de la société démocratique et dans les transformations de la ville ; deux enchevêtrements émotifs qui hantent en profondeur le discours socialiste fraternel : le sentiment de déracinement dans le désordre social et moral actuel amenant à une volonté ferme d'organiser un nouvel ordre et le double état d'âme de l'individu démocratique, c'est-à-dire sa solitude face à la dissolution sociale et son enthousiasme face à la possibilité de construire des associations volontaires voire une Association volontaire universelle.

1.1.1 La grande ville : un lieu symbolique et réel sous-estimé

« L'homme marche droit parce qu'il a un but ; il sait où il va. Il a décidé d'aller quelque part et il y marche droit.

L'âne zigzague, muse un peu, cervelle brûlée et distrait, zigzague pour éviter les gros cailloux, pour esquiver la pente, pour rechercher l'ombre ; il s'en donne le moins possible. L'homme régit son sentiment par la raison ; il réfrène ses sentiments et ses instincts en faveur du but qu'il a. Il commande à sa bête par son intelligence. Son intelligence bâtit ses règles qui sont l'effet de son expérience. L'expérience naît du labeur ; l'homme travaille pour ne pas périr. Pour produire, il faut une ligne de conduite ; il faut obéir aux règles de l'expérience. Il faut penser en avant, au résultat.

L'âne ne pense à rien du tout, qu'à ne pas s'en faire.

L'âne a tracé toutes les villes du continent, Paris aussi, malheureusement⁶. »

C'est par ces phrases que Le Corbusier commence son travail de 1925 sur l'urbanisme, une sorte de manifeste pour la rationalisation des grandes villes. Parmi tous les aspects de la modernité, la géographie urbaine est peut-être celui où le caractère casuel et arbitraire est plus évident⁷. Un ingénieur du début des années 1840, Perreymond écrit : « Nous avons vu le centre normal du commerce de Paris perdre son influence après les premiers siècles. Nous avons vu successivement surgir deux, trois, quatre centres secondaires pour ainsi dire selon les caprices du hasard ; car les faits qui ont déterminé ces déplacements n'étaient point calculés à l'avance : ce n'étaient point des mesures fondées sur les intérêts de la cité entière et de tous ses habitants. Ainsi, la ville n'a plus sa force d'unité, de cohésion ; Paris n'est plus homogène : il forme plusieurs villes sous une désignation collective⁸. »

Depuis Colbert, depuis 1676, poursuit non sans emphase Le Corbusier, on cherche à redessiner la ville, « on lutte contre le hasard, contre le désordre, contre le laisser-aller, contre la paresse apportant la mort ; on aspire à l'ordre, et l'ordre est atteint par l'appel aux bases déterminantes de notre esprit : la géométrie⁹ ». Mais les tentatives de maîtriser ou de géométriser la ville ne constituent qu'une aspiration frustrée : la ville se transforme selon les exigences du présent d'une façon spontanée ; aucune logique générale ne coordonne son évolution. Sa redéfinition continue répond à des logiques de différents ordres (financier, productif, commercial, symbolique, politique) relativement indépendants entre eux. Les espaces vides laissés par le déplacement des activités précédentes sont remplis par des fonctions nouvelles pas nécessairement adaptés aux lieux : ainsi, certains quartiers du

⁶ Le Corbusier, *Urbanisme*, (1925), Paris, Flammarion, 1994, p. 5-6.

⁷ Avec peut-être la langue ; à partir du XIX^e siècle les projets concernant une langue rationnelle voire universelle n'étant plus à la mode, la tâche semble au-delà des possibilités humaines.

⁸ Perreymond, « Etudes sur Paris » article publié en 1842 et 1843 par la *Revue générale de l'architecture et des travaux publics* et reproduit partiellement en M. Roncayolo et T. Paquot (sous la direction de), *Villes et civilisation urbaine. XVIII^e et XX^e siècle*, Paris, Larousse, 1992, p. 103.

⁹ Le Corbusier, *Urbanisme*, *op. cit.*, p. 86.

centre ville, après avoir perdu leur fonction originale, sont peuplés par les classes populaires. C'est le cas, dans le Paris de la monarchie de Juillet, par exemple, de la Cité ou des Halles. En même temps, les quartiers occidentaux renforcent leur prestige, devenant le lieu de résidence préféré pour les classes les plus aisées.

Sous la monarchie de Juillet, cette volonté et cette action de rationalisation de Paris connaissent une nouvelle phase débouchant sur les célèbres travaux de Haussmann ; à partir des années 1840 les petites ruelles labyrinthiques du centre parisien commencent à céder la place à quelques rues plus larges, notamment rue Rambuteau, boulevard de Strasbourg et rue des Ecoles. La première loi sur l'expropriation pour cause d'utilité publique, changeant au niveau juridique les rapports entre le pouvoir public et la ville, date justement de 1841. C'est encore sous la monarchie de Juillet que les limites de la ville sont redessinées et ses rapports avec la banlieue redéfinis par la construction de la nouvelle fortification¹⁰.

La peur du désordre de l'espace urbain et la volonté de le maîtriser sont répandues dans tous les milieux sociaux et politiques : la lutte pour la rationalisation de l'espace urbain s'entrelace chez les premiers socialistes avec l'aspiration profonde et radicale de rationaliser plus en générale la société entière et ses institutions. Dans une opposition implicite avec celui de Paris, le plan d'Icara, la capitale de l'Icarie cabétienne, par exemple, étale sa géométrie impeccable, avec sa forme circulaire, ses cent rues parallèles ou perpendiculaires, et sa place centrale sur une île circulaire d'une rivière droite. En observant sa rigueur, le visiteur s'exclame d'admiration : « Il est parfaitement régulier ! », et le cicérone icarien lui fournit l'explication : « Oui, répondit Eugène. Il a été tracé à volonté en 1784 ; et l'exécution, commencée depuis cinquante-deux ans, ne sera pas entièrement terminée avant quinze ou vingt¹¹. »

¹⁰ Les socialistes participent à maintes reprises au débat sur la valeur stratégique et symbolique de cette fortification, en remarquant notamment sa signification anti-ouvrière et anti-révolutionnaire.

¹¹ E. Cabet, *Voyage en Icarie*, Paris, 1842², p. 20. Théodore Dézamy se distingue des autres socialistes fraternitaires se déclarant contraire aux capitales (cf. T. Dézamy, *Calomnies et politiques de M.Cabet. Réfutation par des faits et par sa biographie*, Paris, 1842) ; son argumentation se démontre toutefois comme une conséquence logique des fondements du socialisme communautaire, c'est justement à partir du principe d'unité qu'il conçoit le nouveau monde communautaire sans les divisions et les tensions que les grandes villes impliquent. En récupérant un thème très présent dans les pages de Filippo Buonarroti, Théodore Dézamy le réinterprète toutefois dans un contexte foncièrement urbain.

C'est dans un contexte de forte croissance de la ville, de changement profond de son visage et de tentative de la réorganiser que le discours socialiste prend sa forme. Si le spectre de l'industrialisation est toujours présent (on craint notamment la croissance et la concurrence des manufactures), l'urbanisation aussi constitue un élément majeur de l'horizon social. Bien que les rapports avec l'espace urbain aussi bien que le développement spatial du mouvement et des idées socialistes soient essentielles à sa compréhension, il faut constater que les histoires du socialisme manquent d'une dimension géographique¹².

L'attention de la plupart des historiens se focalise principalement sur le développement technique et économique ou, en d'autres termes, sur l'industrialisation en sous-estimant presque systématiquement l'urbanisation¹³. Bien qu'il soit tout à fait fondamental dans la transformation des expériences quotidiennes et des représentations sociales, ce processus majeur n'est étudié que par les chercheurs qui ont choisi la ville comme champ d'analyse.

La préférence donnée par les historiens – et les historiens du socialisme d'une façon encore plus exclusive – à l'industrialisation n'est pas sans causes ni conséquences : d'une part, elle trouve son origine dans la fonction structurelle attribuée à l'économique ; de l'autre, cette préférence conférée à l'organisation de la production paraît confirmer *a posteriori* la valeur présumée structurante de l'économique. L'importance des transformations géographiques et leurs rebondissements nombreux dans les représentations sociales a toutefois bien été démontrée par des nombreuses études d'anthropologie, de sociologie et d'histoire urbaines. En ce qui concerne notre sujet, les transformations urbanistiques de la première moitié du XIX^e siècle bouleversent l'horizon quotidien et symbolique d'une partie importante de la population française et c'est justement dans ce contexte, la ville en transformation, que le socialisme prend sa forme. Les ouvriers communistes de *La Fraternité* s'expriment à ce propos d'une façon très parlante : « Hommes de cœur qui pensez à vos semblables, voulez-vous connaître les douleurs de notre Société, parcourez les rues de Paris, *de la capitale du monde civilisé*, vous saurez à

¹² Plus en général on peut remarquer que l'histoire des pensées politiques n'envisage presque jamais la dimension géographique. Une apparente exception : l'œuvre de Frédéric Moret (*Les socialistes et la ville. Grande Bretagne, France, 1820-1850*, Fontenay/Saint-Cloud, Editions Ens, 1999) ; elle n'est pas consacrée à l'influence des transformations de la ville sur le discours socialiste mais aux jugements socialistes sur la ville et leurs projets de rationalisation. A ce propos aussi, cf. surtout le chapitre « La pensée de la métropole » in A. Picon, *Les saint-simoniens. Raison, imaginaire et utopie*, Paris, Belin, 2002, p. 245-283.

¹³ Parmi les exceptions, très utile pour comprendre les enjeux du processus, cf. le travail de géographie sociale de J.M. Merriman, *Aux marges de la ville. Faubourgs et banlieues en France. 1815-1870*, trad. fr. Paris, Seuil, 1994.

quoi vous en tenir sur notre organisation sociale. C'est dans cette observation journalière qu'il faut puiser sans cesse de nouveaux motifs de désirer un changement à un état si mauvais¹⁴. »

C'est peut-être chez les fouriéristes que nous trouvons l'attention la plus explicite au problème de l'organisation sociale des espaces ; leur chef de file, Considerant consacre un petit pamphlet aux « considérations sociales sur l'architectonique¹⁵ », où il propose la formule suivante : « L'architecture écrit l'histoire¹⁶ ». La ville qu'il regarde est celle du désordre : « Les grandes villes, Paris, surtout, sont de tristes spectacles à voir ainsi, pour quiconque a l'idée de l'ordre et de l'harmonie, pour quiconque pense à l'anarchie sociale que traduit en relief, avec une hideuse fidélité, cet amas informe, ce fouillis de maisons recouvertes de combles anguleux, échanrés, brisés, divergents, confondus, armés de leurs garnitures métalliques, de leurs girouettes rouillées, de leurs innombrables cheminées, qui dessinent encore mieux l'incohérence sociale, le Morcellement d'où ce chaos architectural est sorti¹⁷. » L'architecture, faut-il entendre par ce mot la forme des bâtiments aussi bien que la forme de la ville, reflète la société même : « L'aspect carré, lourd, nu et régulier de ces manufactures où nos populations ouvrières, transformées en machines humaines, condensent en argent, pour des maîtres, leurs sueurs, leurs plaintes, leurs larmes et leurs peines, n'est-il pas clairement révélateur ? Nos rues à base de glorieuses boutiques, les unes misérables, les autres étincelantes et dorées, sont-elles menteuses et ne font-elles pas, chapitre par chapitre, toute la théorie du Commerce anarchique et mensonger ? Et les maisons à *loger* construites par les spéculateurs dans les grandes villes, n'indiquent-elles pas sous leurs étages écrasés, sous leurs fenêtres étroites et comprimées, que les familles peu aisées sont mises à ration d'air et de lumière, dans ce grand casier où se serrent vingt pauvres ménages étriqués, où l'on escompte la santé des hommes, leur vie et leurs poumons ?¹⁸ »

D'une façon soit explicite soit implicite, beaucoup d'historiens sociaux et du socialisme ont considéré l'urbanisation comme une conséquence de l'industrialisation ; ces approches visent moins à saisir la réalité historique qu'à préserver le schéma liant d'une façon

¹⁴ *La Fraternité*, 1842, n° 10, p. 28.

¹⁵ V. Considerant, *Description du phalanstère et considérations sociales sur l'architectonique*, Paris, Librairie Sociétaire, 1848².

¹⁶ *Ibid.*, p. 39.

¹⁷ *Ibid.*, p. 39-40.

¹⁸ *Ibid.*, p. 51.

indissoluble le socialisme au prolétariat industriel. Une réinterprétation historique critique doit nous empêcher toutefois de considérer les changements urbanistiques et le développement de la ville au XIX^e siècle comme des effets secondaires de l'industrialisation. La question est souvent bien évitée : d'une part, les statistiques démographiques, montrant le caractère foncièrement rural de la France jusqu'au XX^e siècle¹⁹, sembleraient justifier ce manque d'attention pour le processus d'urbanisation ; de l'autre, la plupart des études envisageant l'urbanisation française du XIX^e siècle sont consacrées aux villes industrielles, où l'urbanisation doit être considérée comme un effet direct de l'industrialisation²⁰. Le phénomène de l'urbanisation est en revanche hétérogène et complexe ; il est à tel point complexe que, souvent, il échappe aussi à l'historien ne disposant pas des données nécessaires à une analyse précise²¹.

Il est utile de bien distinguer le phénomène de l'industrialisation de celui de l'urbanisation pour ne pas tomber dans un « réductionnisme marxiste sophistiqué²² ». Envisager la transformation sociale de la première moitié du XIX^e siècle par le biais de la ville doit donc servir à saisir la réalité historique du développement capitaliste, de sa complexité et de son hétérogénéité. On peut être convaincu que « la production, le produit, le travail [...] sont des abstractions privilégiées, des abstractions concrètes : elles permettent d'analyser les rapports de productions²³ », mais il est quand même préférable de renoncer aux privilèges et de repenser concrètement certaines abstractions. Considérer la ville aide à penser la réalité des rapports sociaux et l'horizon géographique où cet imaginaire a été conçu.

Bien que reliées, l'urbanisation et l'industrialisation répondent en réalité à des motivations et des temporalités différentes. A ce propos, les observations de Philippe

¹⁹ Pour un cadre de l'urbanisation en France, cf. G. Dupeux, *Atlas historique de l'urbanisation de la France (1811-1975)*, Paris, CNRS, 1981 ; l'équipe de Dupeux estime le pourcentage de la population urbaine : 1811 : 14 % ; 1851 : 18 %.

²⁰ A ce propos, cf. par exemple D. Harvey, *Consciousness and the Urban Experience. Studies in the History and Theory of Capitalist Urbanization*, Baltimore, Johns Hopkins UP, 1985 – cet ouvrage, où le phénomène de l'urbanisation se superpose d'une façon continue avec celui de l'industrialisation et des rapports capitalistes de production, est tout à fait parlant pour sa volonté de considérer en profondeur l'expérience de la ville et de ses transformations.

²¹ Il faut notamment remarquer l'absence des statistiques concernant la répartition de la main-d'œuvre par activités, cf. M. Agulhon (sous la direction de), *La ville de l'âge industrielle*, tome IV de G. Duby (sous la direction de), *Histoire de la France urbaine*, Paris, Seuil, 1983, p. 20.

²² L'expression « sophisticated marxist reductionism » est utilisée par Roger V. Gould dans *Insurgent Identities. Class, Community, and Protest in Paris from 1848 to the Commune*, Chicago and London, University of Chicago Press, 1995, p. 12.

²³ Henry Lefebvre, *La production de l'espace*, Paris, Anthropos, 1981, p. 84.

Aydolot, Louis Bergeron et Marcel Roncayolo indiquent d'une façon tranchante la perspective par laquelle la question doit être envisagée : la croissance des villes précède l'industrialisation et « l'industrie est née selon une logique externe à la ville²⁴ ». La ville répond à des exigences politiques (étant le lieu de la politique), économiques (étant le lieu principal des échanges et de la consommation) et symboliques (étant le lieu de résidence de nouvelles élites, le lieu de la culture et du pouvoir) ; à partir de ces fonctions, la ville prend sa forme. Elle ne répond pas d'une façon nécessaire aux exigences du marché du travail « moderne » : l'organisation de la production de la première moitié du XIX^e siècle semble correspondre beaucoup plus aisément aux conditions des campagnes (travail à domicile intégré à une petite production agricole en mesure de faire baisser les salaires et de répondre aux périodes de chômage²⁵). Dans les grandes villes, notamment à Lyon et à Paris²⁶, l'industrie est répandue sous la forme de la fabrique²⁷ ; à Lyon en particulier elle joue un rôle fondamental marquant la ville profondément, presque totalement²⁸. A Paris, ce

²⁴ P. Aydolot, L. Bergeron, M. Roncayolo, *Industrialisation et croissance urbaine dans la France du XIX^e siècle*, Paris, Ehes, 1981, p. 13.

²⁵ Sur l'intégration entre petite exploitation rurale et industrie cf. J.-L. Mayaud, *La petite exploitation rurale triomphante. France XIX^e siècle*, Paris, Belin, 1999, notamment le chapitre « Des stratégies pluriactives » et « Un système agro-industriel », p. 159-184.

²⁶ Il s'agit en effet des seules grandes villes françaises qui ne se sont pas développées autour d'un port.

²⁷ La fabrique lyonnaise est le milieu industriel français du XIX^e siècle le plus étudié, je renvoie avant tout Y. Lequin, *Les ouvriers de la région lyonnaise (1848-1914)*, Lyon, Presse universitaire de Lyon, 1977 ; Antonino De Francesco consacre des parties importantes de son travail à une analyse socio-historique de l'industrie lyonnaise : *Il sogno della repubblica. Il mondo del lavoro dall'Ancien Régime al 1848*, Milano, Franco Angeli, 1983 ; et encore, parmi d'autres nombreux travaux, A. Cottureau, « The Fate of Collective Manufactures in the Industrial World : The Silk Industries of Lyons and London, 1800-1850 », in C.F. Sabel and J. Zeitlin, *World of Possibilities: Flexibility and Mass Production in Western Industrialization*, New York, Cambridge UP, 1997, p. 75-152 ; A. Cottureau, « La désincorporation des métiers et leur transformation en 'publics intermédiaires' : Lyon et Elbeuf, 1790-1815 », in S.L. Kaplan et P. Minard (édité par), *La France, malade du corporatisme ? XVIII^e-XX^e siècle*, Paris, Belin, 2004, p. 97-145. Sur les révoltes des canuts, bien que datées, ces trois œuvres restent incontournables : R.J. Bezucha, *The Lyon Uprising of 1834 : Social and Political Conflict in the Early July Monarchy*, Cambridge, Harvard UP, 1974 ; F. Rude, *Les révoltes des canuts 1831-1834*, Paris, Maspero, 1982 et M. Moissonnier, *La révolte des canuts. Lyon, novembre 1831*, Paris, Editions Sociales, 1958. Le groupe « Echo de la Fabrique » de l'Ens-Lyon est en train de travailler à une édition critique très riche et précise du célèbre périodique dont la publication est prévue pour 2006/2007 (on peut déjà consulter la partie accomplie en ligne : <http://echo-fabrique.ens-lsh.fr>).

²⁸ On peut esquisser la structure sociale essentielle de la fabrique avec les données suivantes : dans Lyon et les communes environnantes, d'après l'*Echo des ouvriers* de Lyon (octobre 1840, année I, n° 7, p. 2), il y a 600 négociants, 12000 chefs d'atelier et 6000 ouvriers. Les données présentée par Pierre Cayez (cf. p. 49) concernant une période précédente sont cohérentes à celles de la revue ouvrière ; bien que purement économique et absolument indifférente aux pratiques sociales, la thèse de Pierre Cayez offre un cadre général du contexte industriel lyonnais : P. Cayez, *L'industrialisation lyonnaise au XIX^{ème} siècle. Du grand commerce à la grande industrie*, (thèse

sont certains secteurs industriels qui sont organisés en fabrique mais la pluralité des métiers et leur coexistence avec d'autres métiers organisés par d'autres façons ne permet pas à la fabrique de dessiner le tissu urbain. Cette différence profonde, concernant moins les rapports proprement productifs que l'organisation spatiale de la production, est à l'origine d'une différence entre les discours socialistes parisien et lyonnais²⁹.

D'une façon analogue, il est utile de repérer la distribution géographique de la grande industrie pour pouvoir évaluer ses rapports avec le socialisme naissant : les grandes manufactures, s'implantent dans les communes limitrophes à la capitale. A l'intérieur de la ville, les transformations de l'organisation de la production sont beaucoup plus lentes et elles ne marquent que d'une façon discrète et souterraine le tissu urbain. Les socialistes fraternitaires, aussi bien que les autres socialistes de l'époque, n'habitent pas les villes industrielles, mais ils sont inquiets, voire terrorisés par les ombres, les fumées et les odeurs provenant des faubourgs. Ils connaissent bien les contes sur les villes anglaises et la prolétarisation est un spectre qui contribue à définir leurs représentations et leurs discours³⁰.

présentée devant l'université de Lyon II en 1977), Lille, Service de reproduction des thèses Lille III, 1979 (pour notre période et nos questions, cf. surtout p. 196-221).

²⁹ Il s'agit notamment d'une importance différente attribuée à la distance entre ouvriers et maîtres, cette différence est bien exemplifiée par deux journaux homonymes, *Echo des ouvriers* : un premier *Echo des ouvriers* est publié à Lyon entre juillet 1840 et septembre 1841 et il se définit comme un « journal des intérêts de la fabrique et des chefs d'ateliers » ; pour bien saisir l'auto-représentation de ce journal, il est intéressant de lire un passage du numéro 14 (février 1841) : « Nous en concluons qu'il faut bien une presse faite pour et par les prolétaires, afin qu'on parle d'eux avec convenance. Puisque *L'Écho de la fabrique* et la *Tribun prolétaire* n'existent plus, disons que l'Écho des ouvriers marchera sur leurs traces et le(s) remplacera dans cette mission sacrée de défendre l'humanité ignorante et faible, contre les lazzis de cette autre humanité qui se croit supérieure parce qu'elle a pour elle la richesse, qui procure l'instruction et ce qu'on est convenu d'appeler position sociale (p. 1-2). » ; un second *Echo des ouvriers* est publié à Paris entre juin et octobre 1844 et il se définit comme une « publication destinée à l'exposition des besoins des travailleurs et à l'insertion de leurs réclamations » (ou encore, dans le prospectus : « recueil spécialement consacré à la défense des intérêts des travailleurs et à la publication de leurs réclamations collectives ou personnelles »). Si le journal lyonnais insiste sur le conflit entre travailleurs (maîtres d'atelier et ouvriers) et fabricants, le journal parisien insiste plutôt sur le conflit entre maîtres et ouvriers. Dans les deux cas, la façon de penser le dépassement du conflit est toutefois analogue.

³⁰ La description la plus connue chez les ouvriers et les socialistes de la monarchie de Juillet est celle rédigée par Flora Tristan quelques ans après son voyage en Angleterre, *Promenades dans Londres* (Paris, 1840) ; cette œuvre est très citée dans la presse ouvrière et socialiste du début des années 1840, où des morceaux sont souvent reproduits. Pour son caractère descriptif, les socialistes et les ouvriers de l'époque préférèrent cet ouvrage aux autres de Flora Tristan. *La Fraternité*, par exemple, reproduisit entièrement le chapitre consacré au quartier irlandais au bas de la première page, à l'intérieur de la section appelée « Le feuilleton de *La Fraternité* » (1841, n° 6) ; sur la fortune et la réimpression de morceaux de l'ouvrage de Flora Tristan dans la presse ouvrière et radicale cf. l'introduction de François Bédarida aux *Promenades dans Londres*, édition Paris, La Découverte, 2003, notamment p. 20-27. Et encore : Michaud, « Flora Tristan. Les promenades dans Londres », in Société d'histoire de la Révolution de 1848 et des révolutions du XIX^e siècle (édité

A tort ou à raison, l'idée que Paris soit le lieu où l'on fait l'histoire marque l'imaginaire de beaucoup de Français et de la quasi-totalité des Parisiens. Au XIX^e siècle aussi bien qu'aujourd'hui, cette conception universaliste de la Ville Lumière entrave souvent la possibilité de la considérer non seulement comme la capitale mais aussi comme une ville réelle modifiée jour après jour par l'histoire. La tendance à superposer l'histoire de la capitale à l'histoire de la nation amène l'historien à négliger l'importance du contexte parisien, à ne pas considérer Paris comme un territoire particulier. Le dédoublement de la population parisienne et la transformation profonde de la forme de la ville sont fortement sous-estimés par les historiens du politique bien que les rapports avec l'élaboration de nouveaux discours politiques soient nombreux.

Paris n'est pas une ville normale, elle est avant tout le centre politique et culturel du pays le plus centralisé d'Europe³¹, et il se croit aussi la capitale du monde, quoique le monde semble parfois l'ignorer. Ce trait contribue à en expliquer la forte croissance : Paris passe de 774 338 habitants (846 192 dans l'agglomération) en 1831 à 996 308 habitants (1 247 566 dans l'agglomération) en 1851³². La ville augmente de 20 % en vingt ans, elle devient une métropole informe où un ordre correspondant à des logiques nouvelles reste caché sous un désordre pas seulement apparent.

Or, bien que la population urbaine représente moins qu'un quart de la population française, il est indiscutable qu'elle joue un rôle fondamental dans l'histoire politique. Si, depuis des siècles, la ville est en Europe le lieu de la politique, elle acquiert dans les Etats-Nations une primauté absolue et, peut-être, inédite. La ville est le lieu central de la modernité non seulement parce qu'elle devient (ou, mieux, elle deviendra) le lieu de l'industrie mais avant tout parce qu'elle a un rapport profond aux relations de pouvoir et de sociabilité constituant la modernité même. C'est en étudiant l'évolution de la ville dans

par), 1848. *Les utopistes sociaux. Utopie et action à la veille des journées de février*, Paris, Sedes Cdu, 1981, 139-150.

³¹ Andrew Lees observe à raison que le Français conçoit la vie urbaine concentrée dans une seule entité urbaine d'une façon impensable en Angleterre, en Allemagne ou aux Etats-Unis, où au contraire la vie urbaine est conçue dans un réseau de grandes villes, cf. A. Lees, *Cities Perceived. Urban Society in European and American Thought, 1820-1940*, Manchester, M.U.P., 1985, p. 69.

³² Cf. G. Dupeux, *Atlas historique...*, *op. cit.*. Il faut aussi considérer la percentuelle importante de population étrangère – pendant les années 1840 estimable autour de 10-12 % (en 1841 110 000 étrangers sur 1 060 825 -10,36 %- ; en 1846 : 159 000 sur 1226980 -12,96 %-) – sur la population étrangère à Paris, sa composition nationale, sociale et de genre, cf. J. Grandjonc, « Les étrangers à Paris sous la monarchie de Juillet et la seconde République », *Population*, 1974, année XXIX, p. 61-68.

l'histoire et ses rapports aux campagnes au niveau des relations politico-économiques aussi bien qu'au niveau des représentations sociales, qu'on peut saisir la transformation des formes profondes de sociabilité sans céder aux simplifications idéologiques.

Le socialisme fraternel naît et il se répand quasi exclusivement à Paris et Lyon alors qu'il reste absolument marginal, d'une façon analogue à tous les autres courants socialistes de l'époque, dans les nouveaux centres industriels et dans les campagnes³³. Les distances physiques et sociales sont différentes par rapport à la campagne³⁴, ainsi que les canaux par lesquels les informations, les savoirs et les idées circulent : la diffusion de la presse et des éditions populaires est un phénomène qui caractérise surtout les villes³⁵ et celles socialistes ne constitue pas une exception.

Ni Saint-Simon, ni Fourier, ni Proudhon ne sont Parisiens, mais le socialisme naît à Paris. Lyon n'arrive en revanche jamais à répandre ses idées. Bien que les rapports entre les deux

³³ L'analyse la plus précise et captivante de la politisation rurale en France demeure M. Agulhon, *La République au village. Les populations du Var de la Révolution à la Seconde République*, Paris, Plon, 1970, cf. notamment p. 265-284 (Agulhon décrit l'« imprégnation politique de la vie populaire » en mettant en lumière la superposition du républicanisme à la tradition populaire, on n'aperçoit toutefois pas les éléments de transformation profonde de la perspective socialiste : sa dimension organisationnelle est peut-être irréductiblement urbaine. Et aussi la première partie de l'article de M. Agulhon, « 1848, le suffrage universel et la politisation des campagnes françaises », trad. fr. in M. Agulhon, *Histoire vagabonde. III. La politique en France, d'hier et aujourd'hui*, Paris, Gallimard, 1996, p. 61-82. Pour une approche différente, tendant à retarder la politisation des campagnes, cf. E. Weber, *La fin des terroirs. La modernisation de la France rurale 1870-1914*, trad. fr. Paris, Fayard, 1986, notamment le chapitre XV « Les paysans et la politique », p. 351-402.

Deux articles parus sur *Revue d'histoire du XIX^e siècle*, 1997, n° 14 (*Cinquante ans de recherches sur 1848*) présentent l'état de la question : L. Hincker, « La politisation des milieux populaires en France au XIX^e siècle : construction d'historiens. Esquisse d'un bilan (1948-1997) », p. 89-105, et P. Lévêque, « Les campagnes françaises et la Deuxième République : cinquante ans d'historiographie », p. 73-87.

³⁴ Jean-Luc Mayaud met bien en lumière les termes par lesquels la question sociale se pose à la campagne et les incompréhensions entre les paysans et les républicains au pouvoir en 1848, cf. J.-L. Mayaud, « Les campagnes et la question sociale au milieu du XIX^e siècle », in J.-L. Mayaud (sous la direction de), *1848. Actes du colloque international du cent cinquantième, tenu à l'Assemblée nationale à Paris, les 23-25 février 1998*, Paris, Créaphis, 2002, p. 231-244.

Sur le rôle fondamental des modèles de sociabilité en ce qui concerne la politisation des campagnes françaises, cf. C. Guionnet, *L'apprentissage de la politique moderne. Les élections municipales sous la monarchie de Juillet*, Paris, L'Harmattan, 1997, notamment p. 87-109 visant à montrer la surestimation des éléments socio-économiques et la sous-estimation des modèles sociaux réels et imaginaires. Sur les élections communales, l'apprentissage politique et les réseaux sociaux ruraux, cf. aussi Cf. aussi P. McPhee, « La révolution au village ? », in J.-L. Mayaud (sous la direction de), *1848. Actes du colloque international du cent cinquantième, tenu à l'Assemblée nationale à Paris, les 23-25 février 1998*, Paris, Créaphis, 2002, p. 299-313.

Sur le caractère urbain du socialisme, l'évolution du républicanisme et les incompréhension entre villes et campagnes, cf. aussi la première partie de l'article de George Fasel, « The Wrong Revolution : French Republicanism in 1848 », *French Historical Studies*, 1974, année VIII, n° 4, p. 654-677.

³⁵ F. Furet et J. Ozouf, *Lire et écrire. L'alphabétisation des français de Calvin à Jules Ferry*, Paris, éd. de Minuit, 1977, tome I, chap. V.

viles soient continus, on peut remarquer deux différentes approches des problèmes sociaux³⁶. Si l'on regarde la presse ouvrière des deux villes, on s'aperçoit tout de suite d'une différence de perspective, notamment en ce qui concerne les rapports entre les maîtres et les salariés. Alors que dans la fabrique lyonnaise les maîtres jouent un rôle fondamental en animant et en dirigeant le mouvement social aussi bien qu'en contribuant à l'élaboration d'un discours socialiste, à Paris les conflits entre les salariés et les maîtres d'ateliers occupent une place plus importante. Je tendrai à arrêter mon attention sur le socialisme parisien : la pluralité des corps de métier composant son tissu social, la présence d'ouvriers et intellectuels transférés à la capitale mais gardant des rapports avec les provinces d'origine ont contribué à lui donner un caractère hégémonique³⁷. Il ne faut toutefois pas croire qu'il suffise d'analyser le socialisme parisien pour comprendre le socialisme français ; dans différentes villes de province, on peut repérer des traces d'une présence socialiste (notamment des fouriéristes et des icariens – ou cabétiens –) sous la monarchie de Juillet³⁸, mais c'est à partir de la deuxième République que le socialisme se répand réellement dans beaucoup de départements grâce au suffrage universel et au retour dans les pays nats d'un certain nombre de républicains radicaux. Ce sera à ce moment-là que le républicanisme français envisagera pour la première fois la question rurale.

1.1.2 Une nouvelle condition existentielle : l'individu et le passant

« Ainsi se forment de fragiles caractères, pleins de trouble et d'incohérence, ou de stériles et ingrates natures, n'ayant d'autre règle que l'égoïsme. Et une fois la vie ainsi commencée, elle continue de faux pas en faux pas. L'enfant devient homme, époux et père ; il voit s'élever autour de lui des berceaux et des tombes ; et, à mesure, son cœur s'atrophie et se

³⁶ Bien que daté, l'article de Maximilien Buffenoir (« Le Communisme à Lyon de 1834 à 1848 », *Revue d'Histoire de Lyon*, 1909, p. 347-361) est utile à comprendre la réception du communisme (surtout icarien dans la période 1840-1845) et son introduction dans les pratiques et dans le débat politique lyonnais.

³⁷ Encore une fois, reconnaître le caractère historiquement hégémonique de Paris ne peut impliquer la sous-estimation de l'enracinement territorial de ce qui se passe dans la capitale.

³⁸ Sous la monarchie de Juillet ce sont seulement les cabétiens et les fouriéristes qui arrivent à tisser un réseau. Sur les icariens et la construction d'un réseau au début des années 1840, cf. J. Vallette, « Utopie sociale et utopistes sociaux en France vers 1848 », in *Société d'histoire de la Révolution de 1848 et des révolutions du XIX^e siècle* (édité par), 1848. *Les utopistes sociaux. Utopie et action à la veille des journées de février*, Paris, Sedes Cdu, 1981, notamment p. 87-97. Sur la récupération par Cabet des correspondants des revues du républicain Laponneraye, cf. P. Darriulat, *Albert Laponneraye. Journaliste et militant socialiste du premier XIX^e siècle*, thèse de doctorat soutenue à Paris X Nanterre, 1989, vol. II, p. 274-275. Pour une description intéressante d'un cas exemplaire, celui de Vienne cf. F. Rude, « Introduction » à *Voyage en Icarie. Deux ouvriers viennois aux États Unis en 1855*, Paris, Puf, 1952, notamment p. 19-33.

resserre, ou se désole et se lamente amèrement ; car plus sa pensée devient grave, plus son isolement se fait sentir, plus la misère de l'homme réduit à ses propres forces dans la solitude de cette société devient pénible et affreuse. Sur tous les grands mystères qui enserrent la vie humaine, comme sur tous les devoirs de cette vie, la société silencieuse l'abandonne à lui-même³⁹. » Ces phrases de Pierre Leroux introduisent bien quelques observations sur la condition de la solitude des individus modernes. La solitude n'est pas une invention de la modernité mais elle acquiert une nature nouvelle émergeant avec la force et la rhétorique de l'époque romantique. L'exaltation de l'individu et l'angoisse face à sa faiblesse sont des éléments profonds du discours socialiste fraternel : en lisant ces écrits, l'atmosphère d'isolement est souvent frappante⁴⁰. Les réflexions et les débats politiques de la première moitié du XIX^e siècle sont hantés par le fantôme de la dissolution sociale⁴¹. Un ordre s'est brisé. Egarés, les individus issus de la Révolution semblent vaguer entre les débris de l'Ancien Régime à la recherche d'un nouvel ordre social comme, dans les tableaux romantiques, les poètes se promènent par des paysages brumeux au milieu des ruines mélancoliques. Le processus historique ne peut pas être aperçu avec clarté, et sa profondeur effraie et enthousiasme : « Des génies supérieurs ont bien désigné notre époque, lorsqu'il l'ont appelée une époque de transition dans l'état social, et de régénération pour l'espèce humaine. Les bases sur lesquelles reposait l'ancienne Société du moyen âge sont écroulées, écroulées à jamais ; et une Société nouvelle cherche à s'élever sur ses débris⁴². »

Cette peur de la dissolution ou de la dissociation trouve une de ses origines dans la Révolution française et dans la proclamation de l'égalité des citoyens et de la souveraineté du peuple⁴³. L'abolition théorique de tout corps intermédiaire, de tout classement

³⁹ P. Leroux, *Discours aux philosophes*, (1831), in *Œuvres (1825-1850)*, (Paris, 1850-1851), réimpression Slatkine, Genève, 1978, tome I, p. 15-16.

⁴⁰ Un socialiste communautaire sui generis, Alphonse Esquiros avance aussi des observations, inspirées surtout par Esquirol et d'autres médecins de l'époque, sur les rapports entre la liberté de la pensée et la maladie mentale aussi bien qu'entre les changements politiques et la maladie mentale, cf. A. Esquiros, *Paris ou les sciences, les institutions et les mœurs au XIX^e siècle*, Paris, Imprimeurs-Unis, 1847, vol. II, p. 110-134.

⁴¹ A ce propos, cf. P. Rosanvallon, *Le modèle politique français. La société civile contre le jacobinisme de 1789 à nos jours*, Paris, Gallimard, 2004, notamment p. 158-164.

⁴² F. Tristan, *Nécessité de faire un bon accueil aux femmes étrangères*, (1835), Paris, L'Harmattan, 1988, p. 55. Sur la perception de la nature transitoire de la période et l'émergence de l'idée de modernité, cf. G. Blix, « Charting the "transitional period": the emerge of modern time in the nineteenth century », *History and Theory*, 2006, XLV, n° 1, p. 51-71.

⁴³ Sur la constitution de la psychologie de l'individu moderne dans le processus de formation de la société démocratique, la réflexion de Marcel Gauchet (cf. surtout « Essai de psychologie

structurant de la société et d'une légitimité transcendante du pouvoir oblige à redéfinir les rôles sociaux et donc les identités individuelles⁴⁴. Le regard rationnel de la nouvelle science sociale met à nu les caractères hasardeux de la hiérarchie traditionnelle et de la dés-organisation sociale : en voulant trouver un ordre unificateur analogue à l'ordre physique universel, les hommes du XIX^e siècle se heurtent à un enchevêtrement de coutumes et de rituels dont la signification n'est plus évidente. Cet embrouillement trouve sa correspondance dans l'horizon urbain. Par rapport au village, la complexité de la ville reflète la majeure différenciation de ses fonctions sociales et symboliques. La métropole constitue un degré de complexité plus accentué : l'ancien centre ville tend à se déplacer, voire à se partager en plusieurs centres fonctionnellement différenciés ; en même temps, les groupes sociaux se représentent des plans de la ville foncièrement divers⁴⁵. L'agglomération urbaine acquiert une complexité inédite qui se montre et, à la fois, échappe à ses habitants : « La ville n'est homogène qu'en apparence. Son nom prend un accent différent selon les endroits où l'on se trouve. Nulle part – si ce n'est dans les rêves – il n'est possible d'avoir une expérience du phénomène de la limite aussi originaire que dans les villes. Connaître celles-ci, c'est savoir où passent les lignes qui servent de démarcation, le long des viaducs, au travers des immeubles, au cœur du parc, sur la berge du fleuve ; c'est connaître ces limites comme aussi les enclaves de différents domaines. La limite traverse les rues ; c'est le seuil ; on entre dans un nouveau fief en faisant un pas dans le vide, comme si on avait franchi une marche qu'on ne voyait pas⁴⁶. » Et Proudhon s'interroge : « Mais qui donc empêche les idées de circuler de l'Institut aux faubourgs Saint-Antoine et Saint-Marceau, dans les rues étroites et misérables de la Cité et du Marais, partout enfin où habite cette multitude encore plus dépourvue d'idées que du pain ? D'où vient qu'entre un Parisien et un Parisien, malgré les omnibus et la petite poste, la distance

contemporaine I », repris dans *La démocratie contre elle-même*, Paris, Gallimard, 2002, p. 229-262) est sans aucun doute incontournable.

⁴⁴ Les transformations politiques ne sont pas, bien naturellement, les seules causes de la redéfinition moderne de l'identité individuelle ; entre les œuvres qui peuvent aider à saisir la complexité et la pluralité des dimensions de cette redéfinition fondamentale, je m'appuie d'une façon particulière sur C. Taylor, *Les sources du moi. La formation de l'identité moderne*, trad. fr. Paris, Seuil, 1998².

⁴⁵ Pour une introduction à Paris comme grande ville et à la question de sa « lisibilité », cf. K. Stierle, *La capitale des signes. Paris et son discours*, trad. fr. Paris, MSH, 2001.

⁴⁶ W. Benjamin, *Paris, capitale du XIX^e siècle. Le livre des passages*, trad. fr. Paris, éd. du Cerf, 1993, p. 113. Se promener dans *Les passages* de Benjamin est une des façons les plus suggestives pour s'approcher du Paris du XIX^e siècle.

est aujourd'hui trois fois plus grande qu'au XIV^e siècle ?⁴⁷ ». La ville surpeuplée est un lieu d'incommunicabilité et de terreur : la métropole moderne est un territoire dangereux⁴⁸.

Dans la première page de son feuilleton *Les Mystères de Paris*, le roman le plus lu des années 1840, Eugène Sue affirme d'une façon scandaleuse cette altérité cachée dans la ville : « Nous allons essayer de mettre sous les yeux du lecteur quelques épisodes de la vie d'autres barbares aussi en dehors de la civilisation que les sauvages peuplades si bien peintes par Cooper. Seulement les barbares dont nous parlons sont au milieu de nous ; nous pouvons les coudoyer en nous aventurant dans les repaires où ils vivent, où ils se rassemblent pour concerter le meurtre, le vol, pour se partager enfin les dépouilles de leurs victimes⁴⁹. » Son roman est de fait un recueil d'anecdotes et de légendes métropolitaines⁵⁰ rassemblées dans une intrigue faible et par une forte volonté moralisatrice, il montre, bien que d'une façon involontaire, la peur face aux transformations de Paris.

Cet espace de l'anonymat constitue la dernière ressource pour qui fuit et cherche un refuge ; c'est Flora Tristan qui s'exprime ainsi : « Séduite, déshonorée, et abandonnée dans son malheur, cette infortunée [la jeune fille de province] n'a d'autre ressource pour cacher sa honte que d'aller se confondre dans cet abîme immense où tout se broie sous la même forme et la même couleur⁵¹. » La métropole même devient un territoire étranger à ses habitants et l'identité du Parisien, face à cette ville familière et étrangère, se redéfinit en inspirant un sentiment nouveau, de l'ordre de l'affection : elle devient ainsi un sujet pour les artistes. Avec ses rues et ses bâtiments, Paris s'impose comme un des protagonistes des romans célèbres ou oubliés de l'époque.

⁴⁷ P.-J. Proudhon, *Système des contradictions économiques, ou philosophie de la misère*, in *Œuvres complètes*, I, Genève-Paris, Slatkine, 1982, p. 188.

⁴⁸ Dominique Kalifa note justement que c'est dans la période 1825-1845 qui s'accomplit « le processus de transfert de la délinquance et surtout de la dangerosité des zones rurales et des grands chemins vers les villes et les faubourgs » : c'est la naissance de l'insécurité moderne (cf. « Représenter le crime : permanences et inflexions (France, XIX^e siècle) », in *Actes de colloque tenu les 4-5 juillet 2003. Social Deviance in England and in France (c. 1830-1900)*, publiés en ligne par la Maison Française d'Oxford).

⁴⁹ E. Sue, *Les mystères de Paris*, (1842-1843), éd. citée Paris, Robert Laffont, 1989, p. 31. Sur l'image des sauvages et de sa superposition avec celle des barbares sous la monarchie de Juillet, cf. D. Kalifa, « Archéologie de l'Apachisme : barbares et Peaux-Rouges au XIX^e siècle », in D. Kalifa, *Crime et culture au XIX^e siècle*, Paris, Perrin, 2005, p. 44-66.

⁵⁰ La légende métropolitaine trouve justement son origine dans ce territoire nouveau de l'insécurité urbaine, avec ses endroits cachés, ses personnages inquiétants et ses fantasmes quotidiens.

⁵¹ F. Tristan, *Nécessité de faire...*, *op. cit.*, p. 61-62.

Pour sa complexité, l'espace urbain se présente comme un espace artificiel qui s'oppose à un espace supposé naturel⁵². Si, suivant la formule de Maistre, « la toile d'une araignée n'est plus naturelle que celle d'un métier », le réseau urbain n'est pas moins naturel qu'un paysage rural, mais c'est justement par l'urbanisation que l'idée de nature change en se définissant dans son acception moderne (avec la naissance du besoin complémentaire du retour à la nature⁵³). La ville offre aussi aux individus une pluralité de liens qui contribuent à les redéfinir. L'individu n'est pas sans lien, il est toujours inséré dans un réseau de relations sociales qui concourent à lui donner une identité : le quartier, l'atelier, l'association ouvrière ou encore, par exemple, le cabaret ou la chambrée⁵⁴.

Dans la grande ville, dans ce réseau de réseaux sociaux, les rapports interpersonnels aussi tendent à changer : la rencontre avec l'étranger devient quotidienne, les espaces communs sont de plus en plus habités par des personnes dont on ignore tout sauf leur aspect. On croise des passants et on est un passant. La quantité des rapports uniquement fonctionnels⁵⁵ augmente d'une façon extraordinaire alors que précédemment la plupart de relations

⁵² A propos du processus de transformation radicale du rapport entre homme et nature (plus profond et de longue durée par rapport à l'accélération de l'urbanisation au XIX^e siècle, mais entrelacé aussi avec ce phénomène) l'interprétation la plus éclairante me semble être celle de Marcel Gauchet : il montre bien comment la sortie de la religion passe aussi par une désincorporation humaine du monde naturel et par une nouvelle conception de l'action humaine sur la nature (le travail), cf. M. Gauchet, *Le désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion*, Paris, Gallimard-Folio, 2005², notamment p. 132-193.

⁵³ Le processus de la formation de la dichotomie paysage naturel / paysage artificiel est lent, complexe et encore à étudier ; Maurice Agulhon cite le républicain Eugène Bonnemère, auteur d'une *Histoire des paysans depuis la fin du Moyen Âge jusqu'à nos jours* (1856) opposant la vie solitaire et barbare des paysans à la vie civilisée et sociable des ouvriers des ateliers – la dichotomie se structure dans ce cas là autour de l'opposition social - nature / asocial – contre nature (M. Agulhon, « Classe ouvrière et sociabilité avant 1848 », in M. Agulhon, *Histoire vagabonde. I. Ethnologie et politique dans la France contemporaine*, Paris, Gallimard, 1988, p. 61-62) ; la question est intéressante parce que cette dichotomie participe à la redéfinition plus générale de l'idée de nature et de la position de l'homme par rapport à la nature.

⁵⁴ Pour une introduction à la question de la sociabilité dans la France du XIX^e siècle, cf. E. François et R. Reichardt, « Les formes de sociabilité en France du milieu du XVIII^e siècle au milieu du XIX^e siècle », *Revue d'histoire moderne et contemporaine*, 1987, tome XXXIV, p. 453-472. Pour une esquisse des différences entre les formes de la sociabilité ouvrière et la sociabilité bourgeoise (et de moments de « composition »), cf. M. Agulhon, « Sociabilité populaire et sociabilité bourgeoise au XIX^e siècle », in G. Pujol et R. Labourie (sous la direction de), *Les cultures populaires. Permanences et émergences des cultures minoritaires locales, ethniques, sociales et religieuses*, Toulouse, Privat, 1979, p. 81-91.

⁵⁵ Georg Simmel les définit « relations rationnelles », en les opposant aux « relations affectives », cf. G. Simmel, *Philosophie de la modernité. La femme, la ville, l'individualisme*, trad. fr. Paris, Payot, 1989, p. 236. Georg Simmel, qui insiste beaucoup sur le caractère blasé du citoyen (sous-estimant peut-être le caractère passionné des nouvelles relations affectives), met bien en évidence la superposition entre la « décoloration des choses » et le processus généralisé de monétisation des échanges sociaux (p. 239-241).

interpersonnelles présupposaient une connaissance réciproque, une confiance personnelle et une hiérarchisation particulière. Encore une fois, il ne s'agit pas d'une transformation soudaine et radicale mais d'un lent basculement entre des modèles complexes et hybrides s'opérant à la fois, au niveau social, par l'urbanisation et la forte expansion des villes et, au niveau idéologique, par la création d'individus égaux et abstraits, le citoyen face à la loi ou l'*homo œconomicus* dans le marché. Le phénomène n'est pas absolument univoque : cette dimension abstraite et apathique de l'individu se rapportant à autrui d'une façon anonyme n'est qu'un aspect de la modernité ; de l'autre côté, les sentiments acquièrent un rôle tout à fait inconcevable auparavant. Il suffit de penser à la transformation des rapports entre les parents et les enfants ou aux rapports entre les genres, dans les mariages mais pas seulement⁵⁶. C'est aussi dans cette polarisation des rapports interpersonnels (fonctionnels et émotifs) que la dichotomie entre le public et le privé se renforce considérablement. Le socialisme fraternel prend sa forme dans ce contexte socio-idéologique comme une résistance à cette polarisation ; la fraternité est justement un principe trouvant sa signification et ses contradictions dans cette définition progressive de l'opposition entre le privé et le public⁵⁷. Nous ne pouvons pas comprendre la position centrale et la force de ce principe dans le discours socialiste fraternel sans bien apprécier le besoin de recréer le lien social brisé par l'avènement de l'individualisme démocratique et par les transformations du tissu social. Il ne s'agit absolument pas d'une nostalgie pour la communauté rurale perdue : l'horizon où les socialistes fraternitaires imaginent le futur est un milieu urbain, parce que les grandes villes sont « les phares de l'humanité⁵⁸ ». La tâche est donc celle d'organiser la ville, de maîtriser la réalité urbaine, de recomposer les déchirures démembrant le corps social⁵⁹.

⁵⁶ Pour une introduction à la transformation des rapports familiaux, cf. E. Shorter, « Différences de classe et sentiment depuis 1750. L'exemple de la France », *Annales ESC*, 1974, année XXIX, n° 4, p. 1034-1057. Pour une réflexion historico-sociologique sur les rapports entre la transformation de la famille moderne et la polarisation entre le public et le privé, cf. D. Dagenais, *La fin de la famille moderne. Signification des transformations contemporaines de la famille*, Québec, PUL, 2000, notamment le chapitre III « La question du privé et du public », p. 65-83.

⁵⁷ Pour un exemple de réflexion spécifique où cet aspect émerge d'une façon évidente, cf. paragr. 4.7 consacré au crédit. Je reviendrai sur cette volonté de dépasser la distinction entre le public et le privé, entre rapports vécus et rapports abstraits dans le paragr. 5.4 consacré à l'espace public de proximité.

⁵⁸ L'expression est contenue dans l'article « De l'influence des grandes villes sur le développement de l'humanité », *L'intelligence*, octobre 1839, p. 5.

⁵⁹ Ma perspective interprétative diverge donc radicalement de celle d'Alain Maillard qui cherche une partie des racines de la doctrine de Communauté dans les communautés rurales de l'Ancien Régime (cf. A. Maillard, *La communauté des égaux. Le communisme néo-babouviste dans la France des années 1840*, Paris, Kimé, 1999, notamment p. 21-43).

Horizon démocratique et horizon urbain, absence de valeurs partagées et manque d'une organisation sociale rationnelle : l'individu est seul. Il ne s'agit pas seulement d'une solitude abstraite, intellectuelle, mais d'une condition existentielle quotidienne trouvant sa correspondance dans le paysage urbain, dans la transformation de la ville, dans la rupture et dans la recomposition des réseaux sociaux, dans la mutation des formes de sociabilité. La désolation se mêle à l'espoir en l'avenir, la peur à l'enthousiasme : la société nouvelle n'est pas seulement assombrie par la solitude mais aussi aiguillonnée par la douceur de la participation, animée par le souffle de l'adhésion volontaire. Les identités individuelles et sociales acquièrent la dimension et la force qu'elles peuvent avoir quand elles sont supposées être le résultat d'un choix délibéré.

La fréquence de la mobilité, la pluralité d'associations formelles et informelles auxquelles l'habitant de la ville participe, le caractère volontaire de son adhésion tendent à faire changer la nature même de la vie sociale des individus. La question n'est pas à envisager par une opposition entre une société pensée comme naturelle où les identités sont unidimensionnelles et une société fondée sur la volonté et animée par des individus se définissant par plusieurs identités : le XIX^e siècle constitue plutôt un basculement d'une société tendanciellement organique vers une société tendanciellement individualiste. Les critiques communautaires ont bien montré le caractère tout à fait idéologique ou utopique des présupposés individualistes du libéralisme⁶⁰, ce qu'il faut aussi bien apprécier est l'importance de l'idéal d'un individu abstrait au niveau de la représentation de soi aussi bien qu'au niveau de la représentation de la société et de ses institutions. Si l'individu moderne naît, grandit et vit enraciné dans des réseaux sociaux et moraux qu'il n'a pas choisis, il établit avec eux un rapport conflictuel de dépendance et d'illusion d'indépendance. Cette illusion est à la fois source de liberté et de frustration. Le socialisme fraternel se fonde sur cette économie émotive, il est inspiré avant tout par la volonté de penser un individu social et une société d'individus. La sous-estimation de la force des peurs et des espoirs de l'époque empêcherait de saisir l'importance et le rôle de l'idée de religion ou d'association dans le discours socialiste.

⁶⁰ Pour une synthèse des critiques communautaires aux présupposés individualistes du libéralisme cf. M. Walzer, *The exclusions of liberal theory*, Frankfurt am Main, Fischer, 1999, notamment le chapitre premier.

1.1.3 L'enracinement géographique de la dichotomie ordre / désordre

L'opposition entre ordre et désordre est une opposition structurante du discours socialiste fraternel, elle constitue peut-être la dichotomie logique la plus profonde à partir de laquelle ce discours s'organise. Ordre et désordre, rationnel et casuel, unité et division, égalité et domination, juste et injuste, l'architecture du discours socialiste fraternel se fonde sur ces oppositions : chaque aspect du réel est classé à l'intérieur de cette série d'oppositions qui ne s'équivalent pas mais qui s'accordent toujours.

La dichotomie ordre et désordre a un lien profond avec la grande ville, qui constitue le lieu physique du désordre, du casuel, de la division, de la corruption, de la domination, de l'injustice⁶¹. Cette identification n'est pas nécessairement réfléchie : elle apparaît par une évidence majeure dans des tableaux secondaires. A ce propos, nous pouvons lire, par exemple, les pages consacrées par des revues communistes comme *La Fraternité* ou *Le Populaire* aux faits divers ou, d'après une expression de Michel Foucault, aux « contre-faits divers⁶² ». La lecture de ces articles et de ces entrefilets résulte fort intéressante : il s'agit très souvent de chroniques concernant les incendies ou les arrestations des enfants et des mendiants, mais ce qui intéresse les auteurs est leur caractère révélateur des désordre et déchirement sociaux. On y rencontre des histoires pathétiques tout à fait semblables à celles des *Mystères de Paris*⁶³ ou d'autres romans populaires de l'époque, dont la valeur politique est explicite⁶⁴. Leur point de vue est bien clarifié dans les pages de *Le Populaire* ;

⁶¹ Il faut toutefois signaler une exception : le chapitre très intéressant de Constantin Pecqueur dans *Économie sociale ; des intérêts du commerce, de l'industrie et de l'agriculture, et de la civilisation en général, sous l'influence des applications de la vapeur* (Paris, Desessart, 1839, vol. I, « Disposition et économie architectoniques des villes et des villages »), constituant un éloge sans craintes de l'évolution des villes, de leurs possibilités organisationnelles et des solutions hygiéniques.

⁶² M. Foucault, *Surveiller et punir. Naissance de la prison*, Paris, Gallimard, 1975, p. 294.

⁶³ De ce roman, *Le Populaire de 1841* publie un chapitre dans le numéro 10 de 1843 et un morceau commenté dans le numéro 12 de la même année. La même revue adhère en 1844 à une souscription pour une médaille à Eugène Sue, et Cabet déclare l'achat d'une action du journal par cet écrivain - la liste d'actionnaires célèbres comprend aussi Pierre Leroux, Proudhon, Louis Blanc, George Sand etc., et il faut la considérer comme fautive. Cf. n°6 de 1845. A propos de Sue et de la littérature sociale cf. L. Chevalier, *Classes laborieuses et classes dangereuses à Paris pendant la première moitié du XIX^e siècle*, Paris, Hachette-Pluriel, 1958, notamment les chapitres 1.5 et 3.3.

⁶⁴ Les auteurs de *La Fraternité* écrivent : « L'enceinte de tribunaux inférieurs, si elle retient rarement des harangues des avocats en renom et des murmures flatteurs d'un public choisi, est souvent témoin de scènes non moins dignes d'intérêts que celles qui se déroulent devant les Cours d'assises ; que de traits touchants, que d'exemples de vertu et de résignation, que d'infortunes poignantes viennent tour-à-tour s'y révéler ! Le peuple en est à la fois le spectateur et le héros (*La Fraternité*, 1842, n° 13, p. 58). » *La Fraternité* réunit une partie de ses chroniques judiciaires dans la rubrique « Tribunaux » consacrée à la chronique de la répression des républicains et des ouvriers aussi bien qu'aux faits divers envisagés comme produits de la désorganisation sociale ; *Le*

exposant un crime horrible commis dans une maison de détention, on affirme : « Ce crime est bien atroce assurément ; mais n'est-elle pas bien vicieuse l'organisation sociale qui réduit des créatures humaines à d'aussi horribles extrémités ?⁶⁵ » Ils visent à dénoncer l'origine sociale de tout crime et de toute souffrance. La critique de ces communistes ne se borne pas aux faits criminels et à la relativisation des responsabilités individuelles, mais elle nie aussi l'idée même de fatalité pour la plupart des accidents. On peut citer à ce propos les statistiques des accidents de la route⁶⁶ ou les commentaires aux accidents de chemin de fer, de toute évidence, causés par la concurrence voire le chaos issu de l'égoïsme. On peut s'étonner du nombre d'incendies mentionnés sur les pages du *Populaire*, ou de l'attention prêtée, par exemples, aux suicides ou aux parricides. Toutefois tous ces accidents et tous ces malheurs ne sont que « le produit de l'organisation sociale actuelle, et se renouvelleront infailliblement tant qu'elle existera. La Communauté les prévient ou les répare, et peut seule avoir la puissance de les prévenir ou d'y remédier. Etudiez-la donc, vous tous qui voulez faire usage de votre intelligence et de votre raison !⁶⁷ » Deux sociétés, la communauté rationnelle et le désordre actuelle, sont présentées face-à-face⁶⁸ : par la critique de la société contemporaine, on imagine la communauté sans défaut ; par l'idée d'une société rationnelle à venir, on développe une critique de la société contemporaine⁶⁹. Dans une société rationnelle, les villes chaotiques n'existent plus : l'organisation sociale se développe par des villes rationnelles à dimension humaine, hygiéniquement et moralement saines.

Populaire de 1841 consacre beaucoup d'articles aux faits divers et à la chronique judiciaire, qui seront réunis sous une rubrique intitulée « Désordre social » à partir du deuxième numéro ; la rubrique acquerra sa régularité à partir du huitième numéro.

⁶⁵ *Le Populaire de 1841*, 1841, n° 1, p. 7.

⁶⁶ On apprend, par exemple, qu'en 1841 les accidents de la route causèrent 417 blessés et 17 morts, cf. *Le Populaire de 1841*, 1842, n° 6, p. 75. Dans la même période, été 1842, *La Fraternité* publie en deux parties une *Requête des piétons parisiens* pour limiter l'arrogance et les abus du dixième de la population qui utilise les chevaux et les voitures et pour la transformation de soixante-sept rues parisiennes en rues piétonnières.

⁶⁷ *Le Populaire de 1841*, 1842, n° 5, p. 71.

⁶⁸ A ce propos, on peut remarquer l'utilisation, surtout dans les pages icariennes, du temps présent référé à la Communauté et à Icarie : l'ordre naturel et rationnel de la communauté est déjà réel, il suffit de lui donner la possibilité de se développer.

⁶⁹ Par exemple : « La communauté des travaux et des jouissances ; c'est-à-dire le concours à la place de la rivalité, la démonstration à la place de l'autorité arbitraire, l'harmonie à la place de la contrainte, en un mot, la dignité et le contentement de tous à la place de l'orgueil et des excès dégradants de quelques uns achetés au prix de l'avilissement et des privations continuelles du plus grand nombre (J.-J. Pillot, *La communauté n'est plus une utopie !*, Paris, 1841, p. 24). »

Une nouvelle perspective scientifique, médicale et sociale se superpose et s'entrelace à l'ancienne image de la ville comme le lieu de la corruption morale. La ville corrompue aux ruelles infernales nécessite une rédemption moderne : elle doit être soignée et guérie. L'ampleur, la complexité et l'« artificialité » de la ville exigent une attention sociale inédite ; rompue la hiérarchie de l'Ancien Régime, c'est la société dans son ensemble qui doit se préoccuper de gérer les espaces communs, même en ce qui concerne la santé : nous assistons à la naissance de l'hygiène publique. Frappant les plus importantes villes françaises, l'épidémie de choléra de 1832 constitue un moment important pour la consolidation de cette façon de regarder à la société. Une fonction analogue est remplie par les descriptions des villes industrielles anglaises qui vont représenter un leitmotiv du débat français de l'époque⁷⁰.

La ville n'est pas seulement insalubre mais elle est elle-même malade : elle constitue une sorte de cancer où la dissolution démocratique prend corps par le crime, la prostitution, le vice, la violence⁷¹. Le livre de Frégier offre un exemple intéressant de représentation de la ville de Paris telle qu'un organisme souffrant ; il s'agit notamment d'une longue analyse et d'une description minutieuse de la capitale par un ancien préfet de police. La thèse est vite résumée : il faut se garder de certaines classes qui constituent un danger social ; ces classes dangereuses, souligne à maintes reprises l'auteur, ne sont pas à chercher exclusivement parmi les pauvres, bien que parmi les classes populaires il est plus facile d'en trouver. Le danger est avant tout moral : le vice et la corruption attentent à l'unité et à la sûreté sociales. La ville, et notamment Paris, constitue le lieu où la corruption trouve mieux la possibilité de se répandre. C'est pourquoi Frégier s'engage dans la rédaction d'une monumentale « topographie morale de Paris⁷² ».

Ce n'est pas dans le caractère industriel de Paris, dans l'insalubrité des quartiers ouvriers et des ateliers que l'ancien préfet repère le danger. Il est intéressant à ce propos de remarquer ce que Frégier observe, par exemple, à propos de la consommation et de l'abus d'alcool : « Le quartier où l'on le constate le plus, est celui de la cité, et chose remarquable,

⁷⁰ Jules Michelet se demande par exemple en 1846 si « la machine doit-elle tout envahir ? la France deviendra-t-elle sous ce rapport une Angleterre (J. Michelet, *Le Peuple*, (1846), éd. citée Paris, Flammarion-GF, 1992, p. 96) ? »

⁷¹ Roche parle à ce propos de « la pathologie de l'organisme urbain », cf. D. Roche, « *Le Peuple de Paris, vingt ans après* », in J.L. Robert et D. Tartakowsky (sous la direction de), *Paris le peuple. XVIII^e-XX^e siècle*, Paris, Publications de la Sorbonne, 1999, p. 28.

⁷² C'est Frégier même qui utilise cette expression à plusieurs occasions.

c'est un de ceux qui sont les plus étrangers aux travaux de l'industrie⁷³. » Juste au début de son livre il écrit : « Du moment que le pauvre, livré à de mauvaises passions, cesse de travailler, il se pose comme ennemi de la société, parce qu'il en méconnaît la loi suprême, qui est le travail⁷⁴. » La grande ville est en effet, à la fois, le centre et la marge, le pouvoir et l'exclusion, la production et la fainéantise. Dans la grande ville se concentre la partie de la population qui vit d'expédients. Il n'est pas nécessaire de s'arrêter sur l'hypocrisie de Frégier qui mêle toute espèce de corruption morale : de la prostitution à la violence, de l'alcoolisme aux revendications subversives ; il faut plutôt observer que la perception des marges sociales est en train de changer non seulement pour des raisons idéologiques, mais encore parce qu'elles acquièrent dans la grande ville une forme et une échelle nouvelles.

Cette opposition entre ville du travail et ville de la corruption morale marque aussi les représentations sociales prolétariennes. Dans la section « Variétés » de *L'Atelier*, nous rencontrons une description du Faubourg Saint-Antoine esquissée par un ouvrier, il est intéressant de la lire attentivement : « A côté de ce sentiment de terreur qu'il inspire [pour sa tradition révolutionnaire] à ceux dont les intentions ne sont pas pures, et dont les actes sont répréhensibles, il ne faut pas qu'un sentiment de dégoût et de mépris pour le peuple vienne s'ajouter. C'est à ces reproches, qui ne sont pas mérités, c'est à ces calomnies intéressées que nous venons répondre aujourd'hui⁷⁵. » Dans les lignes qui suivent, l'ouvrier décrit la pauvreté et la dignité du peuple, la solidarité, les peines, le travail des enfants, et tout malheur de ce coin du monde. Mais allons au bout du crescendo pour découvrir la définition moraliste du peuple travailleur : « Arrivons à la rue Sainte-Marguerite, véritable cloaque d'impuretés et de démoralisations. Elle est étroite, sombre, boueuse ; son aspect est repoussant, et inspire le dégoût et la crainte. On n'y voit que des débitants d'eau-de-vie, des garnis hideusement sales, et des maisons équivoques, dont les volets restent fermés une grande partie du jour, comme pour voiler les abominations qui s'y commettent. Là viennent se réfugier les vagabonds de toute espèce ; les sexes et les âges, tout y est pêle-mêle et confondu : les prostituées sans emploi, les chanteurs ambulants, les joueurs d'orgue, qui y dorment pour deux sous, les bateleurs de place publique, les tireurs de carte, ces voleurs privilégiés, tout cela grouille, rampe, hurle des imprécations ou des chants obscènes, et se livre sans aucune honte aux actes du cynisme le plus révoltant. [...] Mais qu'on n'aille pas

⁷³ H.-A. Frégier, *Des classes dangereuses de la population dans les grandes villes*, Paris, Baillière, 1840, (réimpr. Genève, Slatkine, 1977), tome II, p. 220.

⁷⁴ H.-A. Frégier, *Des classes dangereuses...*, *op. cit.*, tome I, p. 7.

⁷⁵ « Le Faubourg Saint-Antoine », *L'Atelier*, avril 1843, année III, n° 8, p. 63.

croire que c'est là le peuple du faubourg. Ceux qui le pensent se trompent extrêmement : ils prennent l'écume pour les flots, la lie pour la liqueur. Non, non, jamais il descendra à ce degré d'abjection et d'avilissement ! Le peuple, c'est à l'œuvre qu'il faut l'apprécier ; c'est dans les ateliers qu'on le trouve et non ailleurs⁷⁶. »

Le désordre urbain s'accompagne du désordre moral : la grande ville est le lieu de la perte et de la corruption. Capitale du siècle, en ce temps de prophètes, ce « cloaque immense⁷⁷ », Paris ne peut qu'être la nouvelle Babylone appelée à la conversion ou condamnée à la destruction⁷⁸. De cette dissolution, un des indices les plus cités à l'époque, dans la presse conservatrice aussi bien que radicale, est représenté par la prostitution. Sa diffusion est impressionnante : « Il existe des prostituées dans tous les quartiers de la capitale, excepté dans l'île Saint-Louis, qui par sa position topographique et la vie retirée de ses habitants, a éloigné jusqu'ici et les vagabonds et les filles publiques, de son territoire⁷⁹. » La modernisation avance et la prostitution, elle aussi est en train d'acquiescer de nouvelles formes : entre 1835 et 1840, les premiers catalogues de prostituées commencent à se répandre dans Paris⁸⁰.

⁷⁶ *Ibid.*, p. 64.

⁷⁷ L'expression est de Flora Tristan (*Nécessité de faire...*, *op. cit.*, p. 63).

⁷⁸ Babylone moderne, « on ne nomme plus Paris autrement » observe Roger Caillois (« Paris, Mythe moderne », in *Le mythe et l'homme*, (1938), Paris, Gallimars-Folio, 1987, p. 158). Charles Fourier, malgré sa perspective anti-morale, invoque cette rédemption de la façon la plus traditionnelle : « C'est pour toi, moderne Babylone, pour toi, ville de Paris, J.C. a dit : "Jérusalem, Jérusalem, qui tue les prophètes, et qui lapides ceux qui sont envoyés vers toi". Tes docteurs sont une légion de Zoïles que Jésus a démasqués (C. Fourier, *Le nouveau monde industriel et sociétaire*, in *Œuvres complètes*, Paris, Librairie Sociétaire, 1845, vol. VI, p. 378). » Sur l'image, au XIX^e siècle, de Paris nouvelle Babylone/Babel, cf. K. Stierle, *La capitale des signes...*, *op. cit.*, p. 365-380 (à partir de Victor Hugo – ce travail est utile aussi pour saisir la diffusion de cette image chez autres auteurs de l'époque).

⁷⁹ H.-A. Frégier, *Des classes dangereuses...*, *op. cit.*, tome I, p. 138.

⁸⁰ C'est surtout sous la monarchie de Juillet que l'approche « dirigiste » ou « réglementariste » des institutions publiques au problème de la prostitution a été théorisée et systématisée ; le rôle le plus important à ce propos est joué par Parent-Duchâtel (cf. A. Corbin, *Les filles de noce. Misère sexuelle et prostitution (19^e siècle)*, Paris, Champs-Flammarion, 1982, notamment chap. I « Le discours réglementariste ») ; la prostitution est considérée à la fois comme un élément nécessaire bien que dégoûtant (d'une façon analogue aux égouts) et dangereuse. Dangereuse notamment lorsqu'elle se manifeste comme « prostitution publique », c'est-à-dire visible et marginale. Walter Benjamin cite Marx qui remarque que les ouvriers de l'époque appellent la prostitution de leurs femmes et filles « la nième heure de travail (W. Benjamin, *Paris, capitale...*, *op. cit.*, O, 10,1) », expression révélatrice en ce qui concerne la conception de la prostitution aussi bien qu'en ce qui concerne la conception du travail salarial en général.

La ville devient pour les conservateurs le miroir par lequel dénoncer la démocratie et la dissolution morale et sociale qu'elle engendre. Pour les socialistes, elle devient le symbole concret et douloureux de l'échec libéral auquel ils opposent une volonté de rationalisation, voire d'organisation totale. Il s'agit, bien sûr, d'une volonté et non encore d'un véritable projet : la complexité de la ville aussi bien que la complexité de la société démocratique échappent à la capacité de compréhension des premiers socialistes. La dichotomie ordre / désordre amènent les socialistes fraternitaires à considérer la complexité actuelle de l'espace urbain aussi bien que de la société comme le résultat d'un manque temporaire. Il suffirait donc de construire les présupposés de l'ordre pour que la complexité fasse place à la simplicité rationnelle, à une ville méthodique, à une société transparente à elle-même⁸¹.

1.2 La société, l'histoire et la formation du discours socialiste fraternitaire

Le passage de la société de l'Ancien Régime à la société moderne est un processus lent et profond où les transformations sociales et les transformations des représentations sociales se mêlent inextricablement. La révolution procède à tous les niveaux et chaque aspect social et imaginaire retrouve une signification nouvelle. Les transformations progressives passent par des accélérations et des repliements et, suivant la seule constante historique, la recherche d'une cohérence ne peut engendrer qu'une succession de contradictions. Je crois que les années 1840 constituent un moment où quelques transformations profondes deviennent visibles d'une façon assez soudaine : l'élargissement de l'espace public est peut-être le plus important. Les secteurs les plus politisés de la classe ouvrière revendiquent l'inclusion de tous les travailleurs dans la participation aux choix politiques et, par leur même revendication, ils entrent dans l'espace public français.

Dans les pages suivantes, je chercherai à saisir certains aspects de ce phénomène et ses rapports avec la définition du discours socialiste fraternitaire. Je concentrerai notamment mon attention sur l'irruption ouvrière dans la presse et sur les influences réciproques entre les moyens de communication et le contenu du discours politique : l'entrée des socialistes fraternitaires, surtout de ses courants ouvriers, dans l'espace public oblige une redéfinition à la fois de l'espace public et du discours socialiste ; ensuite, je chercherai à comprendre la nature et les limites de l'espace public réclamé par les socialistes fraternitaires au moyen

⁸¹ Je reviendrai sur cet élément constitutif de la perspective socialiste fraternitaire dans le chapitre cinquième.

d'une analyse de leur langage. Finalement, j'avancerai quelques observations à propos du changement de la nature des luttes sociales menées à l'intérieur de l'espace public.

Dans le troisième paragraphe, je me concentrerai sur la transformation de la conception de la société par les socialistes fraternitaires et notamment sur un concept tout fait central dans leur discours mais systématiquement sous-estimé par les historiens : la religion. Je chercherai à montrer comment l'esprit religieux du premier socialisme témoigne de sa modernité.

Je terminerai par la tentative de saisir synthétiquement les éléments de continuité et de rupture amenant, entre la fin des années 1830 et le début des années 1840, à la définition d'un nouveau discours politique, celui du socialisme fraternitaire.

1.2.1 L'espace public et les ouvriers

La Révolution française proclamant la souveraineté du Peuple et, ensuite, sous la monarchie de Juillet, après une période de transformation lente et souterraine, les luttes des classes populaires pour leur inclusion politique et sociale produisent un nouveau champ de confrontation des discours politiques. Le passage de l'Ancien Régime à la société démocratique constitue un moment de redéfinition générale et fragmentée, lente et contradictoire. Les différents aspects du réel participent à cette transformation générale avec des temporalités propres, souvent décalées. Le processus général n'est saisissable qu'en concentrant uniquement notre attention sur un aspect ou sur un niveau et en cherchant ultérieurement à comprendre les influences et les contradictions entre l'aspect ou le niveau considéré et les autres : je me concentrerai sur la construction d'un espace public⁸².

L'abolition d'une rigide hiérarchie sociale institutionnalisée et la négation d'un principe transcendant qui institue et ordonne la société ouvrent un espace de débat politique de

⁸² J'utiliserai l'expression d'espace public à partir de la conception proposée par Jürgen Habermas, c'est-à-dire en considérant l'espace public comme une formation historique caractéristique de l'Europe moderne. Je crois toutefois que, pour bien comprendre le caractère complexe et la pluralité de dimensions de l'espace public, la réflexion de John Dewey se démontre particulièrement fertile ; à partir de la réalité états-unienne de la première moitié du XX^e siècle (dont l'auteur souligne les différences par rapport à l'Europe, cf. par ex. p. 130), et face aux problèmes de cette époque (« l'éclipse du politique » surtout), le penseur américain propose une idée de public stimulante (et utile aussi à l'intelligence du socialisme fraternitaire) en particulier pour sa tentative de comprendre le rapport existant ou l'interpénétration possible entre l'association et l'Etat – cf. J. Dewey, *Le public et ses problèmes*, (1927), trad. fr. Pau, Editions Léo Scheer, 2003. Je remercie les doctorant-e-s de l'atelier « Espace public » de l'Ehess où j'ai eu la possibilité d'approfondir l'idée de Dewey d'espace public et sa réception française.

dimension et de nature inédites, en reconnaissant la légitimité de lutter pour l'hégémonie à une gamme de discours plus étendue et, d'une façon initialement implicite et contradictoire, en reconnaissant aussi la nature concurrentielle voire conflictuelle de ces discours⁸³. En reconstruisant l'histoire de l'opinion publique en Europe, Jürgen Habermas repère la formation d'une sphère publique en France à partir de la moitié du XVIII^e siècle mais il ajoute que « ce qui en Angleterre avait exigé une évolution progressive, étalée sur un siècle, la Révolution française l'a créé en un jour en donnant au public politiquement conscient, bien que cela ne dût pas être si durable, les institutions que jusque-là lui faisaient défaut⁸⁴ ». Cette institution soudaine des espaces publics (notamment les clubs et les journaux politiques), cette accélération foudroyante produit, en même temps, une autre dimension de la sphère publique que Habermas décide de ne pas analyser. Dans l'avant-propos de son célèbre ouvrage, en effet, il écrit que « la présente étude s'en tiendra à un examen de la structure et de la fonction du modèle *libéral* de la sphère bourgeoise, elle analysera l'apparition de ce modèle et sa transformation. Elle concerne donc les caractéristiques d'une forme historique déterminée qui ont prévalu et laisse de côté la variante qui représente la sphère publique plébéienne et qui, au cours de l'histoire, est restée en quelque sorte réprimée ». Dans la même page, en se référant à ces dimensions de l'opinion populaire, il propose une distinction entre une première phase « plébéienne » et un moment ultérieur caractérisé par une « forme plébiscitaire et acclamative que revêt la sphère publique organisée qui est celle des régimes dictatoriaux de nos sociétés industrielles avancées⁸⁵ ». La première, résume Habermas, héritière du XVIII^e siècle est illettrée alors que la seconde est post-littéraire. Ces catégories peuvent aider à envisager le problème, mais elles ne sont pas suffisantes pour envisager la question. Dans la *Préface* à l'édition de 1990, Habermas revient sur la question des rapports entre « la sphère publique hégémonique » et « la sphère publique plébéienne » admettant une complexité plus importante que celle initialement appréciée⁸⁶. C'est précisément ce rapport complexe que l'étude de la formation du socialisme fraternel peut aider à saisir : ce discours politique non seulement est le résultat d'une rencontre entre les milieux radicaux du républicanisme

⁸³ Je renvoie à ce propos à la définition d'idéologie de Marcel Gauchet et à ses réflexions à ce propos ; cf. par exemple M. Gauchet, « Croyances religieuses et croyances politiques », repris in M. Gauchet, *La démocratie contre elle-même*, Paris, Gallimard, 2002, notamment p. 92-98 ; j'utilise l'expression de « discours politique » pour indiquer les sous-ensembles des « idéologies ».

⁸⁴ J. Habermas, *L'espace public. Archéologie de la publicité comme une dimension constitutive de la société bourgeoise*, (1962), trad. fr. Paris, Payot, 1997⁵, p. 79.

⁸⁵ *Ibid.*, p. 10.

⁸⁶ *Ibid.*, p. V-VI.

et les secteurs les plus avancés des classes ouvrières, mais il découle encore d'une volonté des ouvriers les plus engagés d'entrer dans l'espace public. L'irruption ouvrière dans cet espace, par la presse et la participation active au débat et aux luttes politiques, ne peut qu'imposer une redéfinition de certains caractères de la sphère publique « bourgeoise » ou, plus précisément, nationale⁸⁷.

La formation d'un espace public dans la France du XIX^e siècle, au moment où les classes populaires s'engagent dans une lutte pour leur intégration dans la sphère publique et pour en redéfinir les principes structurants, n'a pas été l'objet d'une étude approfondie. Jacques Guilhaumou⁸⁸ a envisagé l'étude de la formation d'un « espace public démocratique » : certaines de ses observations sont très utiles, mais elles se limitent à la période révolutionnaire. Bien que la formation d'un espace public ouvrier trouve ses racines dans la Révolution, on ne peut pas nier qu'au cours du XIX^e siècle, et notamment pendant les années 1830-1840, le phénomène acquiert des éléments inédits et autonomes par rapport aux contingences politico-révolutionnaires. C'est à ce moment-là qu'une sphère publique populaire française acquerra une première forme véritable et une certaine stabilité. Nous pouvons observer ce processus de mise en forme aussi au niveau juridique : la loi de 1834 représente bien la volonté de maîtriser le phénomène des associations, et, plus en général, l'irruption de nouveaux secteurs sociaux dans l'espace public. Encore plus que la loi, ce sont les débats sur l'association dans différents milieux politiques et sur l'application de cette loi à révéler les termes de la réflexion : le cœur de la question est à chercher dans le rapport entre les espaces publics institutionnalisés et les espaces publics auto-organisés⁸⁹.

Le discours socialiste fraternel participe à sa façon aux tentatives de penser et de construire un espace public qui soit le lieu de l'articulation du rapport entre la société et le gouvernement représentatif. La complexité du processus trouve une de ses origines dans le fait que cet espace public se définit et prend corps par l'existence même d'un conflit sur les

⁸⁷ L'adjectif « bourgeoise » utilisé par Habermas à propos de la sphère publique du XIX^e siècle est à mon avis trompeur : s'il saisit bien quelques aspects de la question, il nous empêche de comprendre l'élan universaliste qui accompagne l'essor de la sphère publique européenne et, ainsi, les tensions par lesquelles cette sphère est animée. C'est pourquoi il est plus précis et surtout utile, à mon avis, de parler, surtout pour la France, de sphère publique nationale.

⁸⁸ cf. J. Guilhaumou, *L'avènement des porte-parole de la République (1789-1792). Essai de synthèse sur les langages de la Révolution française*, Villeneuve-d'Ascq, PU du Septentrion, 1998.

⁸⁹ Les problèmes des rapports entre sphère publique « bourgeoise » et sphère publique « ouvrière » peuvent aussi contribuer à repenser la représentation même de l'espace public comme sphère. En particulier, cette image ne répond pas aux exigences de saisir les articulations internes à l'espace public.

formes, les limites et le rôle de cet espace. L'existence même d'un discours affirmant la nécessité d'un rapport immédiat entre le peuple et son gouvernement et niant toute structuration de l'espace public présuppose un espace public et contribue à son articulation. De même, la lutte des classes exclues pour leur inclusion marque à la fois leur même inclusion et une complexification de l'espace public.

Dans son histoire de l'opinion publique⁹⁰, Dominique Reynié privilégie les aspects populaires du phénomène, mais elle conçoit la formation de l'opinion publique comme un processus d'émergence, voire de libération progressive, des forces et des idées sociales, plutôt que comme une redéfinition structurelle et structurante de la réflexion de la société sur elle-même. C'est, au contraire, en considérant la formation de l'opinion publique comme une reconfiguration profonde de l'auto-représentation de la société que nous pouvons saisir le caractère inédit du socialisme et des mouvements sociaux du XIX^e siècle. Il ne s'agit absolument pas d'un processus de libération des constrictions archaïques, mais au contraire d'un processus de construction d'un espace public par son élaboration théorique aussi bien que par l'invention et l'utilisation de nouveaux moyens de communication, par la consolidation de nouvelles formes du conflit social, par un nouveau partage antagonique des langages. C'est justement dans la prise de parole des milieux les plus avancés des classes populaires et dans leur conquête de la presse, dans les transformations des luttes sociales et dans les changements de langage – entendu comme instrument de réflexion et de conflit – que je chercherai à saisir des éléments utiles à la compréhension du discours socialiste fraternel et sa contribution à la construction d'un espace public dans la France de la monarchie de Juillet.

1.2.1.1 La parole publique

Dans les études consacrées aux origines et aux transformations des discours politiques, on a souvent sous-estimé le rôle joué par le changement des moyens de leur production et de leur transmission. Pour saisir le processus de formation du discours socialiste fraternel, il est fondamental, à mon avis, de bien apprécier la diffusion de la presse populaire. Elle connaît son premier exploit justement sous la monarchie de Juillet, au moment où le lent déploiement de la société démocratique entraîne un processus d'élargissement de l'espace public ou, selon un autre point de vue, celui où les classes

⁹⁰ D. Reynié, *Le triomphe de l'opinion publique. L'espace public français du XVI^e au XX^e siècle*, Paris, Odile Jacob, 1998.

ouvrières commencent leur lutte pour l'intégration dans l'espace public national⁹¹. L'appréciation du rôle de la transformation des horizons idéologiques ne doit pas amener à sous-estimer l'importance des évolutions technologiques, et notamment du perfectionnement et de la diffusion de la presse mécanique dans les années 1830⁹². C'est la coïncidence de ces deux éléments, idéologique et technologique qui permet une forte expansion de la presse ouvrière et radicale, et crée la possibilité d'une fabrication aisément gérée par des imprimeurs militants dans leurs ateliers et d'un public en puissance composé de travailleurs.

Le choix d'utiliser la presse populaire pour répandre des opinions politiques accélère, à son tour, le processus même de démocratisation de la société contribuant à organiser un espace public implicitement conflictuel et fondé sur la confrontation entre conceptions concurrentes de la société. D'une part, la presse populaire contribue à inclure les classes ouvrières dans le débat socio-politique ; de l'autre, la pratique de l'écriture publique et, en général de la parole publique, permet la maturation d'une politique moderne où les discours se confrontent dans un espace public. Par conséquent, l'image même de la société se transforme et la perspective nouvelle se développe au fur et à mesure que les républicains radicaux et les fractions les plus politisées des classes ouvrières s'approprient la presse.

Premièrement, par la diffusion d'une presse ouvrière, une partie des classes populaires est impliquée dans un processus très important au niveau psychologique aussi bien qu'au niveau politique : la propagation sans précédent d'informations. Il ne s'agit pas seulement d'un problème quantitatif, la lecture de la presse d'information oblige à un rapport qualitativement différent avec les nouvelles, un type de rapport tout directement corrélé à la société démocratique. Le lecteur n'accumule pas des informations, mais leur lecture contribue à l'élaboration d'un sens du monde. A ce propos, Varin d'Ainvelle parle d'un « droit au sens » que les journaux politiques opposent au « droit au fait » ; en donnant l'exemple de la nouvelle de l'indépendance de Cuba, il remarque : « Cet événement de l'indépendance de Cuba n'est pas indifférent. Il n'est pas une coquille vide ramassée au hasard des correspondances de la journée. Il 'importe', parce qu'il révèle une tendance

⁹¹ Un premier moment d'épanouissement de la presse ouvrière est à repérer dans la période 1830-1834, à ce propos cf. J.D. Popkin, *Press, Revolution, and Social Identities in France. 1830-1835*, University Park, Pennsylvania State UP, 2002, notamment les chapitres I, IV, VI (consacrés quasi exclusivement à la presse ouvrière lyonnaise).

⁹² Sur la diffusion en France de la presse mécanique entre 1820 et 1845, cf. L. Charlet et R. Ranc, « L'évolution des techniques de 1820 à 1865 », in C. Bellanger, J. Godechot, P. Guiral et F. Terrou, (sous la direction de), *Histoire générale de la presse française*, Paris, Puf, 1969, t. II, notamment p. 18-20.

historique, un mouvement qui va transformer l'équilibre politique⁹³. » La quantité de nouvelles concernant tout coin de France et du monde est impressionnante, chacune acquiert un sens à l'intérieur d'un système interprétatif, d'un discours politique implicite ou explicite, réfléchi ou caché ; et toute nouvelle particulière contribue, à son tour, à renforcer la véridicité de ce discours. Dans la presse populaire socialiste, ce phénomène est d'une évidence extraordinaire : la plupart des nouvelles sont introduites ou suivies par l'explicitation de leur signification par rapport au progrès humain et au déploiement de l'égalité sociale. En lisant *Le Populaire de 1841* ou *L'Atelier*, l'ouvrier parisien habitait un monde dont il s'expliquait le sens et dont il imaginait l'avenir.

L'utilisation de la presse implique une transformation profonde dans la structure même de la représentation sociale. La possibilité et, bientôt, la nécessité d'exprimer par écrit leurs idées obligent ces auteurs, souvent autodidactes, à développer un discours, à approfondir certains arguments, à chercher à résoudre les contradictions les plus évidentes de leurs démarches. Mais la conquête de la parole publique, et notamment de la parole écrite, engendre une transformation de la représentation de la société et des façons d'imaginer et de réaliser ses changements. Bien que ce processus ait une portée extrêmement vaste et une complexité engendrant une série de contradictions, il démarre d'une façon assez soudaine. Pendant les accélérations des phases révolutionnaires (en 1789-1794 ou en 1830), les irruptions des classes populaires dans la lutte politique avaient répondu à un ensemble complexe de logiques, lié souvent au caractère accéléré des contingences historiques ; il est donc intéressant de regarder l'émergence d'un type nouveau de presse politique populaire apparaissant dans une période de tranquillité. Les années 1839-1841 doivent attirer notre attention : c'est justement pendant ces trois années qu'un changement profond s'opère et un nouveau discours, celui du socialisme fraternel, prend forme. La nouvelle perspective se développe au fur et à mesure que les républicains radicaux et les fractions les plus politisées des classes ouvrières s'approprient la presse, à savoir surtout les périodiques et les pamphlets⁹⁴.

Le phénomène nous apparaît encore plus parlant si nous arrêtons notre attention sur l'aile la plus radicale du socialisme fraternel, les partisans de la doctrine de la communauté.

⁹³ Varin d'Ainville, *La presse en France. Genèse et évolution de ses fonctions psycho-sociales*, Paris, Puf, 1965, p. 187-188.

⁹⁴ Un premier épanouissement de la presse ouvrière date du tout début de la monarchie de Juillet (cf. W.H. Sewell, « La confraternité des prolétaires : conscience de classe sous la monarchie de Juillet », *Annales ESC*, 1981, n° 4, p. 650-671).

Les babouvistes, comme Lahautière ou Dézamy, et les icariens, disciples d'Etienne Cabet, élaborent en effet leurs réflexions en s'éloignant profondément du républicanisme radical précédent. C'est justement à partir des années 1839 et 1840 que cette nouvelle doctrine prend sa forme, d'une façon aussi soudaine qu'étonnante. Il ne faut pas chercher ses origines dans un événement particulier : l'échec de la dernière tentative insurrectionnelle, celle du 12 mai 1839, n'est pas, à mon avis, la cause de ce changement⁹⁵. La débâcle de la plus importante des sociétés secrètes et l'emprisonnement de ses principaux leaders ont sûrement joué un rôle considérable dans cette évolution, mais probablement d'une façon indirecte : cette faillite a laissé un espace vide pour l'émergence et la diffusion d'une conception de la politique différente au niveau de l'élaboration idéologique aussi bien que de l'action sociale. Cette perspective commence à se définir justement dans les mêmes villes, Paris et Lyon, et dans la même période où l'on observe la naissance de la presse ouvrière et l'intensification du conflit social⁹⁶.

Certes, la sortie de la clandestinité a été un choix motivé par une volonté de changer la perspective idéologique et donc aussi la manière d'agir sur la société, mais les conséquences sont plus profondes et considérables que les motivations initiales : la possibilité et la nécessité d'argumenter par écrit leurs réflexions imposent à ces ouvriers autodidactes et à ces pamphlétaires radicaux de se relire ; la pratique de l'écriture, souvent collective, leur permet d'accéder à un niveau de réflexion plus profond. La conquête de la parole publique, et de la parole écrite en particulière, constitue une réelle révolution idéologique qui se répercute nécessairement sur la façon de se représenter la société et de concevoir son propre rôle dans la société même : la formation de l'opinion publique devient la fin principale de l'action politique. Cette transformation apparaît d'une façon assez évidente chez les partisans de la communauté, mais elle s'opère aussi, bien que d'une

⁹⁵ Je penche pour une thèse tout à fait différente de celle de la plupart des études sur la question, cf. par exemple : Samuel Bernstein, « Le néo-babouisme d'après la presse (1837-1848) », in *Babeuf et les problèmes du babouisme*, (Colloque international de Stockholm, 21 août 1960), Paris, Éd. Sociales, 1963, p. 262). Autrement dit, ce qu'il faut justement comprendre à mon avis c'est pourquoi cette tentative insurrectionnelle a été aperçue comme étant la dernière.

⁹⁶ L'importance de ces deux ans est soulignée par presque tous les historiens (Cuvillier, Weill, Sewell etc...) ; en réalité pendant cette période, l'on peut observer par exemple la fondation des premières revues ouvrières – *L'Atelier*, *La Ruche populaire* – et la publication des premières enquêtes sur les conditions des classes ouvrières (Villermé, Buret, Frégier). Pour un cadre socio-économique de la période, cf. M.E. Labrousse (d'après les notes du cours de), *Le mouvement ouvrier et les théories sociales en France au XIX^e siècle*, Paris, Centre de documentation universitaire, 1952, notamment la première partie ; à propos de l'intensification du conflit social, cf. J.-P. Aguet, *Les grèves sous la monarchie de Juillet (1830-1847)*, Genève, Droz, 1954, notamment chap. IV. L'émergence de la doctrine ne peut être comprise que dans cette transformation plus générale de la société française.

façon plus cachée, dans les autres courants du socialisme fraternel : c'est exactement dans les mêmes années que commence à se définir l'idée d'une révolution sociale⁹⁷.

1.2.1.2 Propagande et éducation

La conquête de la parole publique par les classes populaires et une inédite perspective républicaine sont deux éléments qui se superposent. La propagande, cette nouvelle façon de concevoir l'action révolutionnaire, trouve une justification dans le discours républicain. Encore une fois, il est utile de se concentrer sur les partisans de la doctrine de la communauté pour saisir, par leur radicalisme simpliste, le basculement théorique. Les communistes des années 1840, les héritiers de Robespierre et de Babeuf, critiquent la politique républicaine à l'aide des principes républicains : en particulier, et il me semble un des éléments les plus intéressants de cette doctrine, ils critiquent la politique révolutionnaire par le principe d'unité et, par ce même principe, ils développent une nouvelle conception du rapport entre la société et le pouvoir politique. La parole publique, la propagande ou l'éducation publique par la presse, cette nouvelle manière d'être républicains est saisie comme le moyen de changer la société sans la diviser⁹⁸. C'est par la catégorie d'*unité* que ces républicains nouveaux interprètent les transformations de l'organisation (ou, à leurs yeux, de la désorganisation) du travail, de la ville, de la société en général. C'est par cette catégorie qu'ils réfléchissent sur la possibilité d'un changement réel et positif. Et c'est par cette catégorie qu'ils refusent la pratique de la conspiration et qu'ils élaborent leur conception de la démocratie pure. La lutte politique, c'est-à-dire la lutte pour le pouvoir, ne peut qu'approfondir les divisions sociales : un changement véritable ne peut se réaliser que par la construction d'une volonté révolutionnaire générale et unitaire. L'objectif n'est plus la conquête du pouvoir politique, mais la conquête de la

⁹⁷ Une des analyses les plus intéressantes de l'évolution idéologique de Babeuf aux socialistes fraternelles des années précédant 1848 est celle de William H. Sewell qui met très clairement en relief la transformation de la conception de la société : « Beyond 1793 : Babeuf, Louis Blanc and the Genealogy of 'Social Revolution' », in F. Furet and M. Ozouf (edited by), *The French Revolution and the Creation of Modern Political Culture. III The Transformation of Political Culture 1789-1848*, Oxford, Pergamon Press, 1989, p. 509-526.

⁹⁸ Bien évidemment, la nouvelle génération républicaine hérite la longue tradition pédagogique ; je pense par exemple à une figure importante du républicanisme français, Marc-Antoine Jullien (Pierre Leroux dirige la revue fondée par Jullien et résumant son idée de diffusion-circulation du savoir, la *Revue encyclopédique* ; la direction de Pierre Leroux, arrivé à la rédaction après une presque-faillite économique du prédécesseur, transformera radicalement l'esprit et la forme de la revue – cf. F. Fiorentino, *Filosofia religiosa di Leroux ed eclettismo di Cousin*, Lecce, Milella, 1992, p. 78-83) et aux associations qui avaient animé la vie sociale et politique des premières années de la monarchie de Juillet. La nouvelle génération place toutefois au cœur de son discours l'opinion publique en lui conférant une dimension essentiellement politique.

reine du monde, l'opinion publique : « On a bien raison de dire que l'opinion est la reine du monde : quand elle existe, elle entraîne tout, même les armées et les baïonnettes ; c'est la plus grande puissance sur la terre, celle qui opère les plus grandes révolutions et sans violence ! Dans l'intérêt du peuple, c'est l'opinion publique que je désire pour lui, et non la violence, d'ailleurs toujours chanceuse⁹⁹. » Le typographe Vannostal, sur les pages de la *Ruche populaire* utilise à peu près les mêmes mots : « Si les ouvriers de dévouement et d'intelligence sentaient assez ces principes pour s'y rallier, dans peu d'années, nous serions assez puissants pour amener pacifiquement le pouvoir à leur réalisation, car l'opinion est la reine du monde, et ce n'est que par leur mise en pratique que l'ordre et la paix pourront se rétablir au monde !¹⁰⁰ »

Ils partagent avec certains libéraux de l'époque l'idée que le gouvernement doit être l'expression réelle de l'opinion publique. Toutefois, à la différence des doctrinaires, les socialistes fraternitaires dénoncent les inégalités sociales et culturelles qui excluent les prolétaires de la participation à la formation de l'opinion publique. Utilisant une expression qu'ils n'utilisent bien évidemment jamais : ils veulent démocratiser l'opinion publique et cette démocratisation découlera de l'éducation ou de l'auto-éducation des classes laborieuses¹⁰¹. C'est pourquoi les textes socialistes de l'époque ont presque tous un caractère didactique. Les ouvriers de *La Fraternité de 1845* écrivent, par exemple, un article qui ne contient pas des éléments originaux mais qui est par ailleurs tout à fait emblématique. Celui-ci fut aussi tiré à part et vendu à 15 centimes la douzaine sous le titre *Pourquoi le peuple est malheureux*. La perspective didactique est esquissée d'une façon très claire : « Nous dirons que la misère du peuple tient avant tout à ce qu'il est IGNORANT », et quelques lignes plus bas les auteurs ajoutent : « Travailleurs, nos frères, vous tous qui géissez sous la griffe de l'exploitation, pénétrez-vous bien cette vérité : la cause de vos maux est dans votre IGNORANCE. Tous, vous désirez l'affranchissement, eh bien, sachez que vous ne pouvez obtenir un affranchissement véritable que par la lumière¹⁰². »

⁹⁹ *Le Populaire de 1841*, 1841, n° 5, p. 22.

¹⁰⁰ L.J. Vannostal (typographe), « Aux travailleurs », *La Ruche populaire*, 1839, n° 2, p. 5.

¹⁰¹ Sur les rapports entre émancipation et auto-éducation chez les ouvriers de la première moitié du XIX^e siècle, un tableau suggestif est offert par Jacques Rancière dans son article « Savoirs hérétiques et émancipation du pauvre », in *Les sauvages dans la cité. Auto-émancipation du peuple et instruction des prolétaires au XIX^e siècle*, Seyssel, Editions du Champ Vallon, 1985, p. 34-53.

¹⁰² *La Fraternité de 1845*, mai 1846, n° 17.

Nous ne pouvons pas saisir le discours socialiste fraternel sans considérer la force jouée au niveau de l'élaboration aussi bien qu'au niveau des passions par la volonté de conquérir les instruments culturels, c'est-à-dire la bonne langue et les sciences. La démocratie est essentiellement constituée par l'inclusion de tous les citoyens dans le débat culturel et, de même, la condamnation de la société contemporaine passe par la dénonciation de l'exclusion des classes les plus nombreuses des connaissances. Ces connaissances constituent en effet les outils pour maîtriser l'espace public. Un pamphlet de Théophile Thoré montre bien la centralité du rapport avec l'espace public dans la lutte républicaine et ouvrière ; il esquisse schématiquement la condition du prolétariat de la façon suivante : « Quelle est la condition actuelle du Prolétariat ? C'est de n'avoir point de personnalité dans la cité politique, point d'éducation ni d'instruction, point d'instruments de travail, et point d'avances de production à consommer pendant le travail, c'est-à-dire, point de part dans le monde naturel que Dieu même a destiné à tous les hommes, point d'accès dans le monde intellectuel, point de droit dans le monde social ; par conséquent, point d'indépendance ni d'individualité » ; la condition de la bourgeoisie et de l'aristocratie est présentée d'une façon tout à fait spéculaire : « Droit de communication avec le monde extérieur, ou possession d'instruments de travail et de capitaux, et, par suite, des objets de consommation nécessaires, droit de communication avec les autres hommes, par la possession de la pensée et par une participation exclusive à la vie politique. Sans l'exercice de ces droits essentiels, point de Liberté, point de perfectionnement¹⁰³. » Dans la représentation de l'époque aussi, le rang social n'est pas déterminé uniquement par la hiérarchie économique, cette hiérarchie s'entrelace et se renforce par la forte différence des possibilités de communiquer avec les autres et de comprendre la société.

Dans la perspective républicaine française, où au XIX^e siècle convergent la tradition rationaliste du siècle précédent et le nouveau scientisme social, l'opinion publique n'est pas le résultat d'un débat ou d'une lutte entre des opinions particulières, mais l'élaboration collective d'une connaissance scientifique du monde et, notamment, de la société. La fin est donc d'organiser les connaissances sociales répandues dans les secteurs différents de la société de façon à les utiliser toutes au mieux. Les classes ouvrières, possédant des connaissances fondamentales dans la production, doivent d'une part rendre scientifiques leurs capacités et, de l'autre, avoir la possibilité de les valoriser socialement.

¹⁰³ T. Thoré, *De l'abolition du prolétariat*, Bruxelles, 1842, p. 3 et 4.

Cette volonté s'exprime donc surtout dans le choix de s'engager dans un grand effort d'éducation et d'auto-éducation populaires en organisant des cours, des conférences et surtout en publiant des pamphlets, des œuvres, des revues et des almanachs¹⁰⁴. Bien que la volonté des ouvriers soit celle de s'intégrer dans l'opinion publique nationale, « nous avons d'abord à prouver à la France que nous sommes dignes d'elle » écrivent les ouvriers de *L'Atelier*¹⁰⁵, la production culturelle et politique ouvrière n'arrive pas à s'intégrer à la sphère publique bourgeoise en tendant, au contraire, à former une nouvelle sphère publique avec sa presse et ses formes de sociabilité particulières. Cette distinction entre les deux sphères ne doit pas faire penser à une réelle autonomie ouvrière : les rapports sont nombreux et importants. D'abord, il y a des milieux politiques qui jouent le rôle de traits d'union, notamment parmi les républicains et parmi les catholiques. Mais surtout il faut bien apprécier la fonction exemplaire que l'opinion publique bourgeoise remplit face à la classe ouvrière : la volonté d'intégration implique aussi l'assimilation d'un certain langage et d'une certaine manière d'exposer le discours politique visant à une légitimation morale et scientifique. C'est dans ce double rapport de distinction et d'assimilation que l'identité de la classe ouvrière française prend sa forme, et c'est encore là que l'on peut trouver l'origine de son ambiguïté : la revendication à la fois d'une différence et d'un universalisme.

Les fractions les plus politisées des classes ouvrières luttent pour une émancipation retraçant l'émancipation bourgeoise, mais, en même temps, leurs besoins et leurs aspirations sont porteurs d'autres modèles sociaux. Bien que parfois la rhétorique se ressemble¹⁰⁶, le contenu des revendications est irréductiblement différent et la sphère publique ouvrière se développe d'une façon dissemblable à la bourgeoise : si l'opinion publique bourgeoise naît et s'élargit à partir de la volonté de certains groupes sociaux étant dans une situation effective de domination sociale, et visant à exprimer une critique sociale et politique par des valeurs alternatives ; l'opinion publique ouvrière, au contraire, se forme dans des groupes dominés luttant pour la reconnaissance universelle de valeurs déjà proclamées.

¹⁰⁴ A ce propos cf. R. Gosselin, *Les almanachs républicains. Traditions révolutionnaires et cultures politiques des masses populaires de Paris (1840-1851)*, Paris, L'Harmattan, 1992.

¹⁰⁵ *L'Atelier*, septembre 1840, année I, n° 1, p. 1.

¹⁰⁶ A ce propos, l'exemple le plus parlant est sans aucun doute, celui de la prolétarisation fréquente de la formule de Sieyès : le tiers état est remplacé par les travailleurs ou les producteurs : l'analogie formelle cache la réinterprétation radicale de la formule.

Certes, après mai 1839, il y a sûrement une survie des idées et des pratiques conspiratrices, mais l'approche nouvelle, pédagogique et unitarienne, arrive rapidement à exercer son hégémonie sur les milieux radicaux. Le choix d'exprimer publiquement leurs idées, par écrit, dans leurs journaux, leurs pamphlets et leurs ouvrages, n'est guère neutre : la propagande publique se révèle le moyen cohérent pour exercer une influence progressive sans constituer un parti, sans donner de corps à un illégitime intérêt particulier. Dans le premier numéro de *La Fraternité*, ses rédacteurs exposent leur but par les mots suivants : « Nous ne prétendons diriger personne ; ce rôle dictatorial ne convient ni à notre jeunesse ni à nos principes. Nous voulons simplement élever une nouvelle tribune de propagande. Nul, quelque parfait qu'il soit dans cette imparfaite humanité, ne peut se croire ni se dire unique possesseur de la vérité. Chaque homme, même le plus faible et le plus borné, est illuminé d'un des rayons du vrai. C'est de tous ces rayons épars que les hommes peuvent, à peu près, recomposer un phare lumineux qui guide leurs pas.¹⁰⁷ » Et encore, quelques lignes plus bas : « L'avenir surtout fixera nos regards. Nous chercherons à nous éclairer et à éclairer nos concitoyens sur ces principes qui, luttant aujourd'hui contre les faits, doivent, tôt ou tard, en triompher et gouverner le monde.¹⁰⁸ » Il s'agit d'une transformation considérable qui, cependant, se développe sans une coupure évidente : c'est encore dans la tradition républicaine révolutionnaire que les socialistes fraternitaires cherchent leurs argumentations et leur langage. Mais c'est dans une société en train de se transformer qu'ils pensent, écrivent et vivent : le discours républicain socialiste trouve justement ses origines dans l'entrelacement entre le langage républicain français et une conception nouvelle de la société. Une conception nouvelle qui se définit dans le processus d'appropriation progressive de l'espace public par les classes populaires. Cet entrelacement est impossible à délier : le langage républicain, comme tous les langages, véhicule une conception de la société, et la nouvelle perspective socialiste, comme chaque nouvelle perspective, bouleverse les valeurs des mots préexistants¹⁰⁹.

1.2.1.3 L'espace public et le langage : les limites d'un universalisme

Un des éléments constitutifs de l'espace public est le langage. Le langage n'est pas seulement un instrument de communication, mais il est surtout un lieu commun contribuant

¹⁰⁷ *La Fraternité*, 1841, n° 1, p. 1.

¹⁰⁸ *Ibid.*

¹⁰⁹ Sur la superposition entre le langage républicain et une nouvelle conception de la société, cf. paragr. 0.8 ; sur la révolution sociale républicaine cf. paragr. 2.3.

à donner une signification collective et à marquer l'inclusion et l'exclusion. Pour comprendre la construction d'un espace public, nous pouvons donc analyser le langage qui concourt à le définir, en commençant par nous interroger sur les limites de l'espace public que les socialistes fraternitaires visent à réaliser. Le discours républicain socialiste se veut universaliste : chaque universalisme a ses limites, il faut donc, tout d'abord, chercher les siennes.

Bien qu'aucune exclusion ne soit explicitée, on peut repérer ces limites dans deux directions : d'une part, par rapport aux travailleurs sans métier, de l'autre, par rapport aux femmes. Le discours socialiste est profondément marqué par la volonté d'obtenir une reconnaissance sociale des capacités ouvrières ; les ouvriers salariés dans les usines, les « *humiliati* » d'après Michelet¹¹⁰, constituent un groupe social bien distinct des ouvriers des ateliers. Leur condition est connue par les ouvriers des métiers et elle joue bien évidemment un rôle important dans le développement du discours socialiste des années 1840 mais d'une façon indirecte représentant l'ombre de l'avalissement du travail par la concurrence libérale et l'égoïsme patronal. Le discours socialiste fraternitaire ne s'adresse pas aux ouvriers des usines d'une façon directe : ils ne peuvent même pas être pensés comme lecteurs ou comme membres d'une association ouvrière. Cette exclusion va de soi, elle est passée sous silence, elle est explicitée uniquement dans le cas où la condition des « *humiliati* » est considérée. Nous en avons un exemple chez Buchez, notamment dans son projet de réforme générale du travail : il souhaite pour les ouvriers des ateliers une voie d'auto-émancipation du travail salarié par l'association et il indique, pour les ouvriers des manufactures, des lois garantissant des droits et des conditions de travail à l'abri de la concurrence. Deux groupes sociaux bien distincts et deux chemins d'émancipation distincts et seulement sur la longue durée convergents. Cette distinction entre les ateliers et les manufactures sera codifiée par la loi de 1841 sur le travail des enfants reconnaissant le divers statut des ateliers et des usines : alors que la manufacture (et ses relations de travail) est reconnue comme un espace public soumis à la loi générale, l'atelier demeure un espace privé et familial¹¹¹.

Pour ce qui concerne l'exclusion féminine, je reviendrai sur la question dans un paragraphe ultérieur¹¹², mais je veux remarquer dès à présent la marginalité absolue des femmes dans les rédactions socialistes et ouvrières sous la monarchie de Juillet : cette

¹¹⁰ J. Michelet, *Le Peuple...*, *op. cit.*, p. 101.

¹¹¹ Je reviendrai plus longuement sur cette loi dans le paragr. 4.7.

¹¹² Cf. notamment paragr. 1.3.3.

marginalité reflète la marginalité des femmes dans les métiers¹¹³. La condition féminine n'est presque jamais envisagée et l'appartenance naturelle de la femme à la sphère privée est un présupposé largement partagé par les socialistes fraternitaires : il n'est pas nécessaire, dans ce travail, de s'arrêter sur le langage pour montrer le sexisme qu'il véhicule quotidiennement et il suffit de noter que les socialistes fraternitaires ne constituent pas une exception¹¹⁴.

Les limites de l'espace public ne sont pas seulement à chercher dans la sélection du destinataire du message, mais encore dans l'inclusion et l'exclusion déterminées par les choix linguistiques. Si le langage a une fonction foncièrement socialisante, il peut aussi bien jouer un rôle exclusif à un niveau interpersonnel qu'à un niveau social. L'utilisation d'un sous-langage exclusif, idiolecte, suivant l'acception que lui donne Roland Barthes¹¹⁵, renforce l'identité du groupe. En promettant à l'amante « des mots insensés que tu comprendras », Jacques Brel s'engage à construire avec elle l'intimité la plus exclusive. D'une façon analogue, bien que peut-être moins satisfaisante, les membres des sociétés initiatiques utilisent un propre langage secret. D'une manière souvent moins volontaire, les argots des métiers ou des quartiers aussi bien que les argots technocratiques ou universitaires répondent non seulement à des exigences fonctionnelles, mais ils renforcent aussi l'identité du groupe. Par exemple, le salut utilisé par les beurs de certaines cités françaises, « wesh wesh », marque à la fois leur appartenance à un groupe et la distance entre les membres du groupe même et les autres français¹¹⁶.

Il faut donc s'interroger sur le caractère inclusif ou exclusif d'un langage, au niveau du contenu aussi bien qu'au niveau du style. Le langage des socialistes fraternitaires reflète la

¹¹³ Pour une esquisse de la présence et de l'exclusion des femmes dans les corps de métier sous l'Ancien Régime, cf. C. Truant, « La maîtrise d'une identité ? Corporations féminines à Paris aux XVII^e et XVIII^e siècles », *Clio. Histoire, femmes et société*, 1996, n° 3, p. 55-69. Aucune analyse semblable n'a été consacrée au XIX^e siècle, mais la répartition par genre, dans un marché libéralisé, se montre, d'une façon informelle, peut-être encore plus polarisée (travaux de femmes/travaux d'hommes), surtout dans les ateliers.

¹¹⁴ Comme le remarque Naomi J. Andrews, une partie des socialistes fraternitaires (Pierre Leroux ou Constantin Pecqueur, par exemple) tend à modérer une image de l'humanité androgyne, un universel résultant de la synthèse de toutes les différences et donc aussi de l'homme et de la femme, cf. N.J. Andrews, « Utopian Androgyny : Romantic Socialists Confront Individualism in July Monarchy France », *French Historical Studies*, 2003, vol. 26, n° 3, p. 437-457.

¹¹⁵ R. Barthes, *L'aventure sémiologique*, Paris, Seuil-Points, 1985, p. 26.

¹¹⁶ L'exemple est parlant aussi parce que ce salut, utilisé pour revendiquer l'appartenance à une autre culture (notamment la culture arabe), n'est pas utilisé ni, à la limite, compréhensible dans cet usage par un arabe qui n'habite pas la France.

volonté universaliste de leur discours. Ils s'adressent aux lecteurs en les appelant souvent frères ou citoyens ; dans les écrits où l'identité de classe est plus forte, on trouve des appels aux travailleurs, mais ils doivent être interprétés dans une perspective universaliste : tous les citoyens doivent travailler, participant ainsi aux besoins de la société. L'expression « compagnons » est très peu utilisée parce qu'elle est encore liée aux sociétés de compagnonnage fermées et exclusives, alors que l'expression camarades commence justement à se répandre comme une alternative universaliste à celle de compagnons¹¹⁷. Le caractère universel du destinataire et le choix implicite d'éviter la création d'un idiolecte ne doivent pas nous paraître sans intérêt : si cette approche s'accorde avec l'esprit républicain d'une façon presque naturelle, elle représente aussi une rupture importante avec les sociétés secrètes révolutionnaires et les associations de compagnonnage où les traditions et la clandestinité (ou la semi-clandestinité) imposaient des rites et des langages ésotériques.

Dans cette direction aussi les propositions de réforme et d'unification des sociétés de compagnonnage qui caractérisent les années 1840 et dont celle d'Agricol Perdiguier¹¹⁸ est la plus connue¹¹⁹. Une partie importante des ouvriers, surtout parmi les plus connus et politisés, se montrent convaincus de la nécessité de réformer ces sociétés ouvrières ; si les argumentations se concentrent sur la volonté d'unifier les différents Devoirs, de façon à dépasser une division parfois sanglante et toujours nuisible, une conséquence implicite mais évidente est bien évidemment la disparition du caractère secret et ésotérique d'une partie des rites et du langage des compagnons¹²⁰. La convergence de ces deux aspects est bien montré par un passage de la deuxième partie du *Livre du compagnonnage* d'Agricol Perdiguier : « Que le titre de *Compagnon* ne nous divise plus ; si, dans le vocabulaire de

¹¹⁷ Cf. P. Larousse (édité par), *Grand dictionnaire universel du XIX^e siècle*, même s'il faut considérer qu'il date de 1867 lorsque l'expression ne se réfère plus d'une façon directe aux membres des sociétés fermées ni à l'apprenti artisan.

¹¹⁸ Pour une brève introduction à la vie de Agricol Perdiguier, cf. M. Perrot, « Les vies ouvrières », in P. Nora (sous la direction de), *Les lieux de la mémoire*, Paris, Gallimard, 1992, volume III *Les Frances*, tome III, notamment p. 97-108. Et encore : A. Faure, « A propos de Perdiguier : qu'est-ce que le compagnonnage ? », introduction à A. Perdiguier, *Mémoires d'un compagnon*, Paris, La Découverte, 2002, p. 7-33 (les lectures de ses *Mémoires* – rédigées en 1852 – aussi que de son *Livre du compagnonnage* – 1839 – offrent la possibilité de se plonger dans l'atmosphère du compagnonnage en transformation).

¹¹⁹ Ce sont notamment les idées avancées par Agricol Perdiguier (qui publie en 1839 *Le livre du compagnonnage*) et Pierre Moreau (qui publie en 1841 *Un mot aux ouvriers de toutes les professions, à tous les amis du peuple, sur le compagnonnage, ou guide de l'ouvrier sur le Tour de France*) à animer le plus le débat sur la réforme du compagnonnage. Sur le compagnonnage, j'y reviendrai dans le paragr. 2.2.5.

¹²⁰ Des rituels et les langages révélés aux compagnons, nous avons très peu des sources ; l'exposition la plus complète, bien que manquante d'une véritable interprétation historique et anthropologique, est à chercher en J.-P. Bayard, *Le compagnonnage en France*, Paris, Payot, 1977.

quelques Associations on voit dériver ce mot de compas, cette étymologie, quoique assez ingénieuse, n'est point admise par d'autres Associations qui s'en rapportent là-dessus au dictionnaire de l'Académie ; ainsi, pour elles, le mot Compagnon vient de Compain, et veut dire manger, partager son pain avec un autre, veut dire Camarade, et à ce point de vue personne au monde ne peut leur contester le droit de s'appeler Compagnon. Loin d'être les ennemis des Sociétés de Compagnons qui se sont formées et de celles qui se formeront, aidons-les plutôt de nos conseils¹²¹. »

On assiste au travail de construction du langage à la fois en mesure d'exprimer une idéologie nouvelle et d'être universellement compris ; en d'autres termes et d'après un mot utilisé par la plupart des socialistes fraternitaires de l'époque : il s'agit de la propagande¹²².

Le langage des républicains socialistes vise à former une identité commune utilisant un ensemble de références à la tradition révolutionnaire et à l'imaginaire chrétien étant compréhensibles par la plupart des Français bien que, peut-être, pas encore partagées unanimement par les lecteurs. Paradoxalement, les éléments qui apparaissent plus difficilement compréhensibles pour un lecteur qui s'approche pour la première fois de ces textes sont ceux utilisés pour renforcer les dissemblances entre les courants du républicanisme socialiste. A l'intérieur d'un langage essentiellement homogène, les diverses écoles introduisent des termes qui visent moins à souligner les différences théoriques qu'à répondre à des exigences de distinction contingente. Ces différences constituent une sorte de signature : ainsi dans les textes des disciples de Pierre Leroux, les références à l'humanité sont répétées à peu près chaque trois ou quatre phrases alors que celles à Icarie constituent le leitmotiv des pages cabétiennes. Les parties portantes sont toutefois exprimées par un langage partagé : égalité, progrès, fraternité, dévouement, constituent les pivots argumentatifs du discours. Dans son ensemble, le socialisme fraternitaire ne cherche pas à inventer un nouveau langage et les tentatives particulières n'arrivent pas à s'imposer. Bien que Pierre Leroux soit un personnage très important et

¹²¹ A. Perdiguier, *Le livre du compagnonnage*, Paris, Pagnerre, 1841² (réimprimé par Marseille, Laffitte, 1978), vol. II, p. 209 ; sur la généralisation du terme de compagnon cf. aussi P. Moreau, *Un mot aux ouvriers de toutes les professions, à tous les amis du peuple, sur le compagnonnage, ou guide de l'ouvrier sur le Tour de France*, Paris, 1841, p. 30-31.

¹²² Après avoir eu une connotation uniquement religieuse (notamment liée à certaines institutions de l'Eglise romaine), le terme « propagande » commence à être utilisée dans le champ politique à partir de 1790. Dès le début, on lui attribue à la fois des valeurs positives et des valeurs négatives. Chez les socialistes de la monarchie de Juillet, le terme de propagande a presque toujours une connotation positive : il s'agit de propager la science sociale et le principe d'égalité.

idéologiquement influent, son langage fondé sur la théorie de la triade n'est utilisé par personne, pas même par ses disciples les plus proches.

Les socialistes fraternitaires d'extraction bourgeoise aussi bien qu'ouvrière cherchent à utiliser une langue française à la fois simple et cultivée. Cette double recherche trouve son origine dans la volonté d'émancipation républicaine : émancipation qui doit passer par la raison, par la conquête et la socialisation de la connaissance. Si la différence entre les deux classes, entre les ouvriers et les bourgeois, est aussi une différence de langue, les travailleurs reconnaissent dans le bon français et dans sa rhétorique un instrument de leur propre émancipation. De la même façon, à l'inverse des socialistes des générations ultérieures, à cette époque, nous ne repérons jamais une dénonciation ni même un refus de la science bourgeoise¹²³.

Le choix d'un langage cultivé peut s'expliquer en partie par la conception rationaliste de l'émancipation sociale marquant les travailleurs de l'époque ; ce langage est en effet adopté unanimement sous la monarchie de Juillet : des revues les plus franchement ouvrières aux pamphlets républicains les plus enragés, nous ne rencontrons nulle part une critique du langage cultivé, utilisé par les bourgeois et certainement étranger à la vie quotidienne des classes populaires. Le modèle du *Père Duchesne* n'a aucun adepte ; personne ne conteste ouvertement les critères linguistiques de légitimité pour l'acceptation dans la sphère publique.

Il est tout à fait difficile d'imaginer la réaction des lecteurs ouvriers face, par exemple, aux articles de Pierre Leroux ; dans ses revues, les arguments s'entrelacent par des enchaînements qui peuvent bouleverser : les pages de philosophie de l'histoire succèdent à celles d'économie politique, celles de critique littéraire à celles d'exégèse biblique, et des références à la biologie ou à l'astronomie ne sont jamais oubliées. Le langage ne semble pas être adapté à un public de travailleurs : citations bibliques en latin ou en hébreu alternent avec celles en italien de Dante ou de Petrarca, et les références à Schelling ou à Socrate s'insèrent dans les dialogues, implicites ou explicites, avec Rousseau ou Leibniz. La culture

¹²³ Je m'arrêterai sur le cas de l'économie politique et de la critique sévère avancée par les socialistes fraternitaires à cette doctrine dans les prochaines pages, pour le moment il suffit de remarquer qu'il ne s'agit pas d'une exception : ils n'opposent pas une science économique ouvrière à une science économique bourgeoise, ni ne prétendent à la Marx ou à la Proudhon de dévoiler les vérités qui les économistes bourgeois ne veulent pas voir dans leur science. Ils contestent le caractère scientifique de l'économie politique.

de cet homme, issu lui-même du monde ouvrier, apparaît aussi vaste que floue, mais, faut-il le remarquer, elle ne résulte pas une ostentation prétentieuse aux yeux de ses lecteurs prolétaires. De même son style, personne parmi les socialistes (ouvriers ou bourgeois, de tous les courants) ne lui reproche sa façon d'écrire, sauf le plus polémique, Proudhon qui l'appellera « cher théoglosse »¹²⁴. Peut-être est-ce justement ce caractère mystérieux et profond, son allure brouillonne qui séduit le public non cultivé. Après un siècle et demi, nous pouvons nous laisser encore fasciner par certaines pages de ce penseur, sans comprendre ce qui pouvait être compris par le public d'ouvriers autodidactes qui le lisait et l'entendait.

Dans l'article de présentation de la revue, un ouvrier collaborateur de la *Ruche populaire* s'arrête brièvement sur les difficultés du rapport entre le travailleur et le bon français : « Inaccessibles à la susceptibilité d'auteurs, inconnus apprentis que nous sommes, nous ne nous inquiétons donc guère de la critique et des moqueries que nous attireront notre peu de connaissance du beau langage et le peu de liaisons de nos phrases ; mais nous recevrons avec le plus grand bonheur et la plus vive reconnaissance les sages conseils de morale et les paternels avertissements que de vrais philanthropes daigneront nous accorder, nous éclairant de leurs lumières¹²⁵. » Il n'y a pas une contestation du modèle idéal du bon français, même si l'on peut observer une volonté de souligner une différence dans le rapport à la langue nationale selon les milieux sociaux. Il ne s'agit pas seulement d'un manque d'instruction : grâce à son expérience du travail quotidien, l'ouvrier ne peut pas céder aux artifices des mots vides, alors que l'homme cultivé doit être sincère pour ne pas s'égarer dans les finesses rhétoriques. Gustave Biard, un ouvrier qui doit bien connaître les hommes de plume en tant qu'ouvrier correcteur, écrit par un style parlant : « Les écrivains ploient sous le poids des sophismes ; leurs langues remuent et battent les parois de leurs palais d'une manière informe ; ils parlent, ils parlent, mais ne pensent plus¹²⁶. » Ces ouvriers visent donc à s'approprier le bon français pour en faire une langue universelle¹²⁷.

¹²⁴ P.-J. Proudhon, *Polémique contre Louis Blanc et Pierre Leroux*, in *Œuvres Complètes*, Slatkine, Genève-Paris, 1982, vol. II, p. 388.

¹²⁵ E. Varin (chef d'atelier, produits chimiques), « A tous », *La Ruche populaire*, 1839, n° 1, p. 7.

¹²⁶ G. Biard (correcteur), « Que Dieu soit glorifié et le Peuple béni ! », *La Ruche populaire*, 1839, n° 2, p. 2.

¹²⁷ Le rêve d'une langue universelle avait animé la pensée des Lumières ; Condorcet avait en particulier consacré quelques pages de son *Esquisse* à la nécessité de fonder une langue universelle pour la réalisation du principe d'égalité en ce qui concerne la possibilité d'une contribution à l'art rationnel du gouvernement (cf. Condorcet, *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain*, (1793-1794), Paris, Vrin, 1970, p. 215-216).

Cette même volonté, nous pouvons la rencontrer aussi dans la littérature ouvrière, et notamment la poésie, qui va s'épanouir précisément à partir des années 1840.

Pour la bourgeoisie de l'époque, la lecture représente un moment pour suivre les débats politiques, philosophiques et scientifiques animés par les grands esprits de l'époque dans des journaux rédigés par des journalistes ou des hommes dont le rôle social est reconnu par le lecteur, celui justement de journaliste. La plupart de la presse ouvrière ne peut pas entretenir avec ses lecteurs ce type de rapport et il ne s'agit pas seulement d'un problème de fonctions. La presse ouvrière est un instrument d'éducation populaire et elle répond moins aux exigences d'information générale donnée par des professionnels qu'aux exigences militantes : le renforcement d'une identité collective, la mobilisation émotive, l'échange d'informations pratiques, l'élaboration d'un discours politique. Elle est un instrument de lien horizontal, de partage des connaissances : la *Ruche Populaire* définit soi-même par l'expression parlante d'« école mutuelle¹²⁸ ». La presse ouvrière se forme autour d'une aspiration à construire un espace public de participation. Ce rapport horizontal entre l'écrivain et le lecteur s'ajoute à une autre tension présente chez les mêmes rédacteurs : celle de la recherche de leur légitimité. Cette quête est tout à fait évidente dans les revues publiées par des groupes entièrement ouvriers : les rédacteurs soulignent leurs propres métiers et n'hésitent pas à répéter qu'ils ne sont pas des hommes de plume. Ils invitent leurs compagnons à écrire, à exposer leurs idées et leurs expériences.

Si la conception et les pratiques de l'écriture ouvrière diffèrent sensiblement des bourgeoises, la lecture montre également de différences profondes selon les classes. La lecture de la presse ouvrière est liée à des pratiques nouvelles, souvent collectives, dans les ateliers et dans les autres lieux de sociabilité ouvrière¹²⁹. La lecture est immédiatement liée à la discussion collective.

Nous pouvons donc bien apprécier les deux aspects de ce processus : d'un côté, cette partie de l'opinion publique en train de se former cherche à s'intégrer dans la sphère publique « bourgeoise » ou « nationale » ; de l'autre, ces ouvriers, auteurs et lecteurs, contribuent ainsi à créer une sphère publique qui se structure d'une façon différente de la

¹²⁸ *La Ruche populaire*, 1840, n° 1, p. 7 ; le sous-titre parlant de ce périodique est : *Journal des ouvriers rédigé par eux-mêmes*.

¹²⁹ Cf. par exemple M. Agulhon, « Le problème de la culture populaire en France autour de 1848 », *Romantisme*, 1975, n° 9, sur la lecture notamment p. 55-56.

sphère publique bourgeoise ne reconnaissant pas, en principe au moins, un rôle social aux professionnels de la presse¹³⁰.

1.2.2 L'émergence des mouvements sociaux

L'espace public est un lieu de conflit. Il n'est pas le seul lieu de conflit mais sa forme contribue à déterminer la nature des conflits et leur caractère inédit, démocratique. Nous pouvons donner à ces conflits nouveaux le nom de mouvements sociaux¹³¹. La dynamique sociale des sociétés démocratiques ne s'oppose évidemment pas à une statique des sociétés de l'Ancien Régime : le XIX^e siècle constitue plutôt un moment de transition entre des dynamiques différentes¹³². En d'autres termes, penser à l'émergence des mouvements sociaux ne signifie point considérer qu'avant eux la société était immobile et sans conflit. Par rapport aux phénomènes précédents, les mouvements sociaux qui commencent à se développer à partir de la Révolution française ont une nature inédite trouvant leur origine dans leur dimension citoyenne¹³³.

¹³⁰ La dé-professionnalisation du rôle des médiateurs, des acteurs actifs dans le système des médias, et l'abolition de la distinction radicale entre les journalistes et les travailleurs « manuels » du système médiatique (typographes, techniciens, etc.) sont des principes rarement débattus bien que tout à fait centraux dans une réflexion sur la démocratie ; d'une façon assez éloignée et par un langage absolument différent, on retrouve ces idées dans des phases particulières de l'histoire de la radio (notamment, par exemple, dans l'Italie des années 1970 avec les *radio libere*) et, aujourd'hui, à propos d'internet.

¹³¹ Il faut à ce propos prévenir une équivoque lexicale : je chercherai à montrer que les mouvements sociaux se développent d'une façon parallèle à la construction d'un espace public, ou que l'espace public est par sa nature le lieu des conflits sociaux dans une société démocratique. La première moitié du XIX^e siècle est aussi le moment où une nouvelle expression connaît une large diffusion, celle de « mouvement social » (toujours au singulier) : il ne faut toutefois jamais oublier que, au XIX^e siècle, l'expression indiquait la transformation générale de la société, étant donc synonymique de progrès.

¹³² Bien que concernant une question différente (mais parallèle), il faut signaler un article intéressant consacré aux origines de l'expression et du concept de « rapports sociaux », expression reflétant la perception de la transformation des dynamiques sociales : Pierre Macherey, « Aux sources des "rapports sociaux". Bonald, Saint-Simon, Guizot », *Génèses. Sciences sociales et histories*, 1992, n° 9, p. 25-43.

¹³³ Cela pose un problème par rapport à l'histoire des autres pays et des autres traditions où cette dimension citoyenne émerge d'une façon différente ou présente des autres caractéristiques. Dans son ouvrage consacré à l'histoire de la classe ouvrière anglaise, Edward Thompson s'arrête longuement sur la dernière décennie du XVIII^e siècle et sur la diffusion du jacobinisme en Angleterre (E.P. Thompson, *La formation de la classe ouvrière anglaise*, (1963), trad. fr. Paris, Gallimard-Seuil, 1988, notamment le chapitre V, le plus long du livre). Il insiste à raison sur le fait que le jacobinisme anglais est un mouvement absolument autonome, bien que la référence à la France soit bien présente. Le pamphlet qui joue le rôle fondamental, « Les droits de l'homme » de Paine, exemplifie ce rapport. Le jacobinisme anglais se répand dans les milieux populaires, à ce propos Thompson observe : « ils ressemblent en fait moins aux jacobins qu'aux sans-culottes des sections parisiennes, dont l'égalitarisme fervent soutint la dictature et la guerre révolutionnaire de

Les mouvements sociaux ne représentent pas des phénomènes sans précédents, au contraire, l'histoire française montre maints exemples d'antagonisme social ; pour ce qui concerne le XVIII^e siècle, George Rudé les classe de la façon suivante : rébellions des paysans ou des producteurs ruraux (absentes dans la France de la seconde moitié du siècle), protestations de petits consommateurs (le type d'action sociale le plus répandu dans la France de l'époque), différends dans les milieux industriels, révoltes ou insurrections caractérisant surtout les capitales administratives où les révoltes sociales se superposent aux luttes politiques¹³⁴. La conception de George Rudé de la « mentalité populaire » comme une superstructure trompeuse plutôt qu'une structure complexe, contradictoire et surtout donnant sens au monde, lui empêche de bien analyser l'identité profonde de ces mouvements : ils apparaissent comme des mouvements incomplets sans une conscience de soi et pour cela incapables de devenir révolutionnaires. Ce serait dans ce manque qu'il faudrait chercher la différence par rapport au mouvement ouvrier du prolétariat moderne. Il y a plutôt, à mon avis, une différence de nature. La société d'avant la Révolution était animée par un grand nombre de conflits sociaux, mais leur forme était définie par le système des corps et leurs discours étaient empruntés au langage des communautés de l'Ancien Régime. L'antagonisme social sous l'Ancien Régime ne se développe pas à l'intérieur d'un espace égalitaire, il ne peut pas se décliner comme celui qui suit l'avènement démocratique ni au niveau des pratiques de lutte, ni au niveau des représentations de soi et de la société. L'effacement idéologique des communautés implique une redéfinition suivant un langage nouveau, celui des droits et de l'intérêt général.

Robespierre en 1793-1794 ». Les « artisans urbains aux traditions intellectuelles plus anciennes » (E.P. Thompson, *La formation de la classe... op. cit.*, p. 141). Le jacobinisme français ne colonise pas l'Angleterre, il faut plutôt penser que les échos de la Révolution activent et favorisent la structuration d'une série d'idée sociale déjà en voie d'élaboration. Ils concourent à donner une dimension politique au concept d'égalité (différences et tradition anglaise). Dans l'Europe continentale, quoique par leurs caractères contradictoires, les invasions napoléoniennes répandent la conscience d'un nouvel horizon politique de la modernité. Si la Révolution française marque l'Europe entière par l'idée de constituer une coupure historique dont la valeur est universelle et de répandre dans tous les pays des germes « jacobins », en France elle représente un bouleversement idéologique plus soudain et profond : il suffit d'observer que, dans aucune langue européenne, l'adjectif « citoyen » a la force et la fréquence que dans le français du XIX^e et XX^e siècle.

¹³⁴ G. Rudé, « Forme di protesta e ideologia popolare alla vigilia della Rivoluzione francese », in C. Capra (a cura di), *La società francese dall'Ancien Régime alla Rivoluzione*, (Göttingen, 1978), trad. it. Bologna, il Mulino, 1982, p. 159 ; cf. aussi G. Rudé, *The Crowd in History*, London, Serif, 1995².

En restituant une continuité réelle aux mouvements contestataires français, le travail de Charles Tilly¹³⁵ ne saisit pas non plus cette rupture. Son analyse se concentre notamment sur les rapports entre les mouvements sociaux, le développement capitaliste et la formation de l'Etat moderne ou, plus exactement, de ses institutions. D'après sa perspective, la modernité est marquée par la prise de conscience progressive de l'opposition au capitalisme et, ainsi, par l'abandon de différentes formes de patronage¹³⁶. Le travail de Tilly manque toutefois d'une analyse du langage et du discours, c'est à dire des instruments qui reflètent et rendent la signification attribuée par les acteurs à leur action. Ce langage et ces discours changent d'une façon radicale pendant la période considérée par Charles Tilly, même si pas nécessairement d'une manière rigoureusement cohérente et immédiate par rapport aux transformations socio-économiques et institutionnelles. C'est justement dans l'évolution des représentations sociales, et dans leurs décalages par rapport à l'évolution socio-économique, qu'il faut chercher le caractère inédit des mouvements sociaux et la modernité du mouvement ouvrier naissant¹³⁷.

Les changements profonds entre les mouvements de l'Ancien Régime et les modernes trouvent leur origine dans le bouleversement idéologique aussi bien que dans les pratiques qui se sont imposées pendant la période révolutionnaire, surtout dans les centres urbains : les clubs et les associations volontaires et militantes. Certes, la rupture est à la fois radicale et incomplète : si l'avènement de la société des citoyens et de leurs droits oblige à repenser de nouveau la nature même de la société et de l'individu, la nouvelle réflexion et la nouvelle action ne peuvent pas s'appuyer que sur des pratiques discursives et sociales

¹³⁵ Cf. notamment l'œuvre de synthèse : C. Tilly, *La France conteste. De 1600 à nos jours*, trad. fr. Paris, Fayard, 1986.

¹³⁶ On peut remarquer à ce propos qu'en réalité, en se développant, les conflits sociaux produisent d'une façon continue de nouvelles formes de médiations entre les parties en lutte. Il s'agit donc d'un passage du « patronage » à la « médiation » plutôt qu'un procès d'émancipation / dévoilement du conflit social (le mythe du dévoilement progressif de la lutte de classe naît avec le *Manifeste* de 1847 ; juin 1848 semble le confirmer mais il est réfuté par toute l'histoire ultérieure de l'Europe et de l'Amérique du Nord, cf. paragraphe suivant).

¹³⁷ De même il est utile de bien apprécier les différences avec les mouvements sociaux ultérieurs. Les quelques analogies hasardées par des sociologues entre le mouvement ouvrier des origines et les NMS (les nouveaux mouvements sociaux des années 1970 et 1980) sont presque totalement trompeuses : l'analyse à ce propos la plus approfondie est celle de C. Calhoun, « 'New Social Movements' of the Early Nineteenth Century », *Social Science History*, 1993, vol. 17, n° 3, p. 385-427 ; on ne peut pas remarquer que l'analyse est faible et fondée sur la méconnaissance des discours élaborés par les ouvriers de l'époque (et de leurs pratiques aussi). C'est surtout à travers les discours que l'on peut entrevoir le sens attribué aux pratiques et donc la nature même d'un mouvement social. Une lecture politique des NMS est proposée par Jan Willem Duyvendak, *Le poids du politique. Nouveaux mouvements sociaux en France*, trad. fr. Paris, L'Harmattan, 1994, bien que « la politique » reste délibérément indéfinie (cf. p. 51).

héritées du passé. On assiste donc à une survivance ou, mieux, à une réinterprétation des langages et des pratiques pré-révolutionnaires qui se superposent aux innovations produites par la Révolution¹³⁸.

Dans une société en train de se démocratiser, une société des idéologies, non seulement l'interprétation concurrentielle des principes de liberté et d'égalité est pensable et légitime ; mais encore tout groupe d'individus qui agit collectivement dans le champ social doit exprimer ses revendications par une (ré)interprétation de ces principes¹³⁹. Le mouvement ouvrier se forme justement à partir de cette nécessité d'exprimer une série de revendications particulières, souvent traditionnelles, dans le contexte démocratique ; en d'autres termes, les prolétaires des années 1840 se distinguent des artisans des décennies précédentes non pas tant pour les rapports de productions où ils sont insérés que pour leurs revendications exprimées par le langage des droits¹⁴⁰.

¹³⁸ Il est intéressant aussi de comparer les mouvements urbains aux mouvements ruraux du même siècle : on peut utiliser à ce propos le travail de Jean-Claude Caron consacré aux campagnes du début des années 1840. Ce que Jean-Claude Caron met en lumière c'est un monde rural organisé en communautés et qui se révolte d'une façon collective notamment avec des motivations antifiscales. Il définit ses révoltes comme des « rébellions sociales » en soulignant la coexistence de « la survivance et parfois [de] la réactivation de solidarités de parenté et de tribu, et [de] l'affrontement à l'Etat et aux classes dominantes ». Il y a un décalage foncier entre les mouvements sociaux de Paris et Lyon et les mouvements sociaux des campagnes et des petites villes. Bien que très sanglantes, et sûrement plus violentes que les urbaines, les émeutes rurales n'ont pas d'échos importants au niveau central : tout en relevant du politique, elles n'arrivent pas à s'imposer à la politique et produisent un discours qui commence à se développer d'une façon citoyenne. Cf. J.-C. Caron, *L'été rouge. Chronique de la révolte populaire en France*, Paris, Aubier, 2002. Cette différence est aussi le reflet d'un désintérêt gouvernemental et de l'absence d'une intervention politique dans la réalité rurale – à ce propos Jules Michelet remarque : « Une chose rassure nos ennemis ; c'est que cette grande France muette, qui est dessous, est depuis longtemps dominée par une petite France, bruyante et remuante. Nul gouvernement, depuis la Révolution, ne s'est préoccupé de l'intérêt agricole. L'industrie, sœur cadette de l'agriculture, a fait oublier son aînée (*Le Peuple*, (1846), éd. citée Paris, Flammarion-GF, 1992, p. 89). » Pour une proposition innovante du cadre interprétatif de la conflictualité et de la violence à la campagne, cf. A. Corbin, « La violence rurale dans la France du XIX^e siècle et son dépérissement : l'évolution de l'interprétation politique », *Cultures & Conflits*, 1993, n° 9-10, p. 61-73.

¹³⁹ A leur façon, niant superficiellement le principe d'égalité et esquissant des théories hiérarchiques foncièrement contradictoires, les mouvements d'extrême droite aussi respectent cette règle : ils reformulent les limites de la communauté des égaux et des libres – les mouvements de masse, comme le fascisme, le national-socialisme, le White Power, et les mouvements xénophobes tels que le Front National, la Lega Nord, etc. – ou ils se condamnent à un élitisme nostalgique et conscient de leur extranéité à la modernité.

¹⁴⁰ La période de transition est assez longue : elle commence autour de la Révolution et se termine par le développement du mouvement ouvrier et une première définition des classes sociales. En effet le concept même de « période de transition » est trompeur : on peut dire que cette première période (de la Révolution à 1848) débouche sur une deuxième période de redéfinition (autour du Second Empire) qui aboutira à la formation d'une classe ouvrière « social-démocrate » en voie d'intégration dans le système institutionnel et en voie d'organisation à travers des partis de masse et des syndicats (1880-1914).

Le niveau discursif se démontre être un lieu important pour saisir les dynamiques sociales : en opposant leurs conceptions de la société, les groupes sociaux luttent entre eux pour l'hégémonie, et, par leurs discours, les individus se représentent également le monde où ils vivent, la société qu'ils forment, et l'identité des groupes auxquels eux-mêmes ils appartiennent. Bien qu'elles ne puissent s'exprimer que par un langage, cela va sans dire que les représentations du monde ne peuvent se former qu'en relation avec le monde réel. Les grandes transformations socio-économiques et, peut-être d'une façon plus directe et plus importante, quelques événements acquérant immédiatement une dimension exemplaire ou mythique, ainsi que les expériences quotidiennes des individus constituent la réalité avec laquelle les discours politiques se confrontent dans un processus de redéfinition continue. Les rapports quotidiens avec les maîtres, les négociations pour le tarif, les grèves, les assemblées aux barrières définissent la signification des mots et, par conséquent, du discours des ouvriers de la monarchie e Juillet. Mais ces mêmes expériences ne sont aperçues que par les catégories de l'intérêt général, de l'égalité des citoyens et du rôle social des producteurs. En d'autres termes, tout discours politique a un rapport direct avec les besoins et les intérêts matériels des groupes sociaux qui l'élaborent, mais il ne faut pas le considérer comme une légitimation *a posteriori* de ces intérêts. Le discours politique est une interprétation et une définition possible de cet intérêt suivant les valeurs reconnues comme légitimes par la société entière¹⁴¹.

Les discours politiques constituent donc des interprétations possibles et concurrentes de l'organisation sociale ; en s'entrelaçant avec les intérêts et les pouvoirs qui animent les réseaux sociaux, ces interprétations s'opposent les unes aux autres. Dans la bataille entre les discours politiques, l'affrontement n'est frontal qu'en apparence : les échanges et les influences réciproques sont fréquentes aussi bien que cachées. Il ne faut surtout pas abuser de la métaphore en la transformant en une analogie : dans les champs des représentations sociales, la lutte entre les opposants n'est pas un affrontement entre sujets autonomes. Les sujets en conflit, les différentes représentations sociales se définissent dans leur opposition. En d'autres termes, il s'agit d'un combat où les lutteurs partagent les mêmes bras.

Dans cette perspective d'entrelacement inextricable entre les intérêts supposés matériels et leurs représentations sociales, en appréciant bien l'échange conflictuel entre les discours

¹⁴¹ La légitimité d'une valeur, et par conséquent d'un intérêt, ne coïncide pas avec sa reconnaissance unanime dans la société mais elle se fonde plutôt sur la possibilité d'une valeur d'être soutenue ou revendiquée dans le débat public.

concurrents, nous pouvons saisir la définition progressive de l'identité de la classe ouvrière au XIX^e siècle et la naissance du premier socialisme français. Il s'agira donc de bien estimer l'importance de l'idée d'intérêt général et de droit sans la considérer comme un obstacle à l'émergence d'une identité de classe, mais, au contraire, en la reconnaissant comme un des éléments constitutifs de l'identité de la classe ouvrière. En d'autres termes, il faudra bien apprécier le fait que la conception républicaine française ne s'oppose pas au développement d'une classe ouvrière française mais, tout au contraire, elle participe à sa formation. Avant de revenir sur la question de l'identité de classe, il est utile d'élargir le discours et d'essayer de saisir un processus plus général : la tendance de l'économie à se constituer comme un moment autonome, voire structurant de la société entière.

1.3 Les socialistes fraternitaires face à une sphère économique autonome

« La bourgeoisie a joué dans l'histoire un rôle hautement révolutionnaire. Là où elle est arrivée au pouvoir, la bourgeoisie a détruit tous les rapports féodaux, patriarcaux, idylliques. [...] En un mot, elle a substitué à l'exploitation que voilaient les illusions religieuses et politiques l'exploitation ouverte, cynique, directe et toute crue¹⁴². »

Le mythe économiste, repris par Karl Marx et imposé par le marxisme, suivant lequel la société bourgeoise constitue la phase finale du dévoilement du réel réseau constitutif des sociétés humaines, c'est à dire de l'économique, est peut-être l'obstacle majeur à une compréhension du processus d'autonomisation de l'économique même : conçu comme naturel et nécessaire, il nous échappe à sa dimension politique et sociale. De même que toute l'histoire du XIX^e siècle, le discours socialiste fraternitaire n'est pas saisissable si nous ne considérons pas la complexité et les contradictions de ce processus.

Très synthétiquement, le cadre interprétatif avec lequel je me propose d'étudier le discours socialiste fraternitaire est le suivant : dans le processus de désenchantement, à défaut de valeurs transcendantes partagées, la production matérielle se constitue progressivement comme un moment autonome et la sphère économique semble devenir structurante par rapport à la société entière. On assiste à l'invention de l'économie comme une science et à sa tendance hégémonique sur les autres sciences sociales : dans la production et dans les échanges de biens matériels¹⁴³, voire des marchandises, on reconnaît le niveau constitutif, voire naturel, des sociétés humaines. Marcel Gauchet esquisse d'une façon efficace le cadre général de cette révolution historique : « La société qui se détourne de la tradition pour se tourner vers le futur de la production est une société qui se déploie concrètement petit à petit, à tous les niveaux, afin de se renouveler et de se constituer délibérément elle-même. Cela change jusqu'à la façon des individus de concevoir l'horizon de leur existence. Ils n'ont pas seulement à se demander : que dois-je faire ? mais bien : que vais-je faire de ma vie ? compte tenu de cette temporalité obligée du projet, où le parcours individuel s'associe au devenir collectif. Cela change le statut de l'activité. La société de

¹⁴² K. Marx et F. Engels, *Manifeste du parti communiste*, (1847), trad. fr. Paris, Flammarion, 1998, p. 76.

¹⁴³ A ce propos, il faut observer que l'attention ultérieure de l'économie pour la production immatérielle ne change pas la perspective : les biens immatériels ont toujours une évaluation économique voire matérielle. Il s'agira d'une extension de la rationalité économique au dehors du domaine originellement économique.

l'histoire est une société de *travail*, de *production*, elle sera la société de l'*économie*¹⁴⁴. » L'idée même de production sociale tend à se superposer et à se réduire à ce qui est production suivant la définition économique. Et l'invention de l'économie, l'abstraction de l'économique des autres moments constitutifs des sociétés humaines, marque aussi l'attribution d'un caractère universel à la raison économique et à l'*homo œconomicus*. Cette invention cache à ses mêmes inventeurs son caractère idéologique d'une façon foncièrement dangereuse : l'économie se présente comme tout à fait matérialiste, voire comme une science naturelle, donc incontestable.

Je commencerai à questionner les rapports entre le discours socialiste fraternel et la sphère économique en voie d'autonomisation ; j'arrêterai mon attention au niveau des perspectives théoriques en me concentrant sur quelques aspects particuliers de ces contradictoires négations et acceptations de l'autonomie de l'économique dans les chapitres suivants¹⁴⁵. Je commencerai par mettre en lumière l'attitude des socialistes fraternitaires face à la théorie économique et leurs tentatives de penser une science économique fondée sur des principes sociaux, voire moraux.

Si le refus radical d'une science économique autonome semble opposer les socialistes fraternitaires à la tendance hégémonique de l'économique, il faudra se concentrer sur le changement de statut social du travail qui est, en même temps, au cœur de leur discours et qui trouve son origine justement dans l'idée d'une primauté de la production. Il y a là une tension profonde et constitutive.

Il faudra ensuite concentrer notre attention sur une autre question majeure, les classes sociales. Je chercherai à montrer comment une conception purement économique de la classe sociale empêche d'en saisir sa véritable nature. J'utiliserai donc les socialistes fraternitaires pour montrer la dimension politique des classes sociales et quelques aspects de l'origine de l'identité de la classe ouvrière en France.

1.3.1 Une harmonie en dehors du marché

Bien que les perspectives soient souvent opposées, les majeurs systèmes idéologiques à l'intérieur desquels les interprétations de la société des deux derniers siècles se sont

¹⁴⁴ M. Gauchet, *La condition historique*, Paris, Stock, 2003, p. 247-248.

¹⁴⁵ Je reviendrai notamment sur l'idée d'un dépassement de la propriété privée en faveur d'une propriété moralement et socialement orientée (cf. chap. III) et sur l'idée d'un dépassement du conflit social par sa gestion collective, voire politique (cf. chap. IV).

développées, le socialisme et le libéralisme¹⁴⁶, reconnaissent à l'économique non seulement son rôle structurant mais aussi, au moins d'une façon implicite, le caractère naturel de cette fonction. L'autonomisation progressive de l'économique sera représentée, par les socialistes « matérialistes » des décennies ultérieures, comme une sortie et une émancipation des mystifications précédentes ; d'une façon analogue, la construction de la société de marché est décrite par les libéraux des générations suivantes comme une libéralisation, c'est-à-dire un processus d'élimination des obligations arbitraires et des superstructures anachroniques.

En adoptant la thèse selon la quelle « la représentation économique de la société doit être comprise comme la réponse à ces questions [les questions irrésolues par les théories du XVIII^e siècle concernant la régulation de la société civile] et qu'elle peut ainsi être conçue comme une forme d'achèvement de la philosophie politique et de la morale des XVII^e et XVIII^e siècles. [Qu'] elle est en pleine continuité, et non pas en rupture, avec la pensée politique et morale de son temps. [Que] le marché est le mode de représentation de la société qui permettra d'en penser le radical désenchantement¹⁴⁷ », en adoptant cette perspective, nous pouvons apprécier à la fois l'enracinement philosophique et le rôle de l'idée de marché dans la tradition politique européenne, et saisir ses rapports avec l'idée de société civile. En déplaçant notre attention sur le XIX^e siècle, il s'agit alors de comprendre la façon, ou plutôt les façons par lesquelles l'idée de marché s'impose dans la société jusqu'à constituer un des pivots de l'auto-représentation de la société nouvelle. Nous pouvons notamment comprendre qu'elle a été un des éléments permettant de penser le désenchantement, à son tour, l'idée de marché peut devenir, à partir d'une élaboration philosophique, sens commun dans une société en train de se désenchanter. En même temps, la science économique se découvre incapable d'expliquer et de gérer toute seule la société ; on assiste alors à une résurgence de la réflexion proprement politique bien qu'elle soit caractérisée par quelques catégories et quelques démarches de pensée empruntées à l'économie. C'est au début de ce processus complexe et contradictoire d'économisation de la société que le discours socialiste fraternel prend sa forme.

L'économique se définit comme le moment le plus matériel voire naturel et essentiel du social, comme le réseau constitutif de la société civile. Dans la philosophie politique, l'idée

¹⁴⁶ En ce qui concerne le socialisme, il s'agit surtout du socialisme marxiste mais pas seulement ; ultérieurement le socialisme léniniste-stalinien aussi bien que le socialisme réformiste ou social-démocratique seront concernés ; quant au libéralisme, presque toutes ses nuances sont concernées.

¹⁴⁷ P. Rosanvallon, *Le capitalisme utopique. Histoire de l'idée de marché*, Paris, Points-Seuil, 1999³, p. 32-33.

même d'une société civile en opposition à la société politique émerge au début du XIX^e siècle ; lecteur des économistes écossais, Hegel joue un rôle important dans l'introduction du couple nouveau en le substituant à l'ancienne opposition entre la société naturelle et la société civile, voire politique¹⁴⁸. En France, par d'autres langages, à la même époque, l'idée d'une société civile préexistante ou existante à côté ou en face de l'Etat émerge chez quelques libéraux aussi bien que chez Saint-Simon et son école¹⁴⁹. C'est un processus intrinsèque au déploiement de la société démocratique aussi bien qu'au développement capitaliste, à l'idée de liberté individuelle aussi bien qu'à l'imaginaire lié à la croissance.

La culture politique socialiste prend justement sa forme au moment où émerge l'opposition entre la société et l'Etat et où l'économique est en train de gagner son autonomie et son rôle structurant¹⁵⁰. Nous ne pouvons pas saisir l'esprit et la signification profonde de premiers discours socialistes sans les comprendre dans ce champ animé par deux tensions distinctes mais en corrélation : l'opposition entre la société civile et l'Etat, l'opposition entre une sphère économique autonome et un contrôle politique ou social sur l'économique.

S'il est vrai que le débat politique et, plus généralement, culturel de l'époque s'anime autour de ces oppositions, il ne faut toutefois pas croire que les différentes cultures politiques du XIX^e siècle (la socialiste, la libérale, la réactionnaire, pour le dire vite) les interprètent d'une façon univoque. Aucune culture politique de l'époque ne se situe dans un des pôles extrêmes de ces oppositions ; tout au contraire, chacune, suivant une sensibilité propre, est animée en profondeur par ces tensions.

Face à l'opposition entre la société civile et l'Etat, le socialisme semble se définir comme une radicalisation de la perspective libérale visant au dépassement de la contradiction, à l'émancipation de la société et à la réalisation d'une auto-organisation totale. En France,

¹⁴⁸ Il faut aussi remarquer que déjà chez les économistes écossais et chez les physiocrates français avait émergé l'idée d'une structure économique constituant de la société naturelle. Chez Hegel, l'Etat, représentant le moment de la synthèse, ne s'oppose pas véritablement à la société civile.

¹⁴⁹ Il faut remarquer à ce propos que le schéma d'une opposition entre une société naturelle, voire traditionnelle (bien que jamais réduite à un réseau économique) et un Etat qui, s'il est gouverné par des révolutionnaires, tend à imposer un ordre artificiel voire impossible est aussi au centre de la pensée réactionnaire, c'est-à-dire de la réflexion qui a le plus marqué en France la première conceptualisation de la société dans l'histoire en influençant d'une façon profonde Saint-Simon et les saint-simoniens, Pierre Leroux et Buchez.

¹⁵⁰ Pour une analyse approfondie et exemplaire de l'entrelacement irréductible de l'économique et du moral dans la culture populaire pré-moderne, cf. l'article consacré à l'Angleterre du XVIII^e siècle par E.P. Thompson, « The Moral Economy of the English Crowd in the Eighteenth Century », *Past and Present*, 1971, n° 50, p. 76-136. Pour un état du débat sur l'idée de « moral economy » quelques années plus tard, cf. E. Fox Genovese, « The Many Faces of Moral Economy : a Contribution to a Debate », *Past and Present*, 1973, n° 58, p. 161-168.

Pierre-Joseph Proudhon représente l'exemple le plus évident de cette démarche débouchant finalement sur l'anarchisme ; sa pensée n'est pas facile d'interprétation, surtout à cause de ses évolutions et ses transformations, mais, après 1848, l'idée d'une société anarchique et harmonique issue du dépassement complet du politique par l'économique est tout à fait explicite. Il écrit, par exemple, que « le gouvernement et le travail sont incompatibles, comme la raison et la foi », et encore que « le seul rapport qui existe entre le gouvernement et le travail, c'est que le travail en s'organisant, a pour mission d'abroger le gouvernement¹⁵¹ ». Chez les autres socialistes de l'époque, le politique conserve un rôle important¹⁵² ; il est évident surtout chez les socialistes fraternitaires : la tradition républicaine leur impose de penser le politique comme le moment réalisant l'unité sociale, la garantie d'une justice égalitaire, l'unique et véritable expression de la volonté générale. Mais avant d'arrêter notre attention sur la conception du pouvoir politique¹⁵³, il est utile de bien saisir la conception de l'économique et les jugements opposés des républicains socialistes face à son autonomisation progressive. Il faut tout d'abord bien comprendre que si les premiers socialistes s'opposent à plusieurs niveaux à l'autonomisation de l'économique, ils se rapportent quand même à une sphère économique qui, par l'écroulement de l'Ancien Régime, tend à n'être plus engendrée par les institutions sociales et morales. Le développement économique semble procéder d'une façon autonome à la volonté politique, et souvent malgré les pouvoirs politiques hostiles. Le discours socialiste fraternitaire n'est pas étranger à cette perspective nouvelle mais il est insaisissable si l'on cherche à le comprendre uniquement par ces catégories : il constitue, d'une façon analogue à la plupart des discours politiques de l'époque, qu'ils soient libéraux ou catholiques, une tentative de penser une société moderne alternative à une société de marché. Cette négation de la société de marché implique nécessairement l'adoption de certains de ses présupposés, à commencer par l'idée même de marché. Chercher à comprendre ce discours signifie donc se plonger dans les contradictions de la modernité et dans les entrelacements profonds entre la société démocratique et la perspective utopique d'une société de marché.

¹⁵¹ P.-J. Proudhon, *Les confessions d'un révolutionnaire pour servir à l'histoire de la révolution de février*, (1849), in *Œuvres complètes*, Paris, 1982, vol. VII, p. 111 et p.118.

¹⁵² En s'éloignant de leur maître et de sa foi en l'harmonie des passions, les fouriéristes attribuent aussi au politique un rôle tout à fait nécessaire ; à ce propos, il suffit de lire les textes des années 1840 pour apprécier l'adoption d'une perspective politique, voire républicaine.

¹⁵³ Je consacrerai à cette question le chapitre deuxième, où je chercherai notamment à comprendre cette tension (émancipation totale de la société civile / rôle fondamental du politique) ; j'y reviendrai encore dans le chapitre cinquième où j'essaierai de mettre en lumière la tentative paradoxale de penser le politique structurant réduit à une pure structure.

Le processus d'autonomisation de la sphère économique procède d'une façon parallèle, mais pas nécessairement cohérente, à la redéfinition de l'image du pouvoir politique, de sa position et de son rôle par rapport à une société qui se veut auto-organisée. Dans les idées de république sociale ou de droit au travail, les deux perspectives divergentes d'une revalorisation démocratique du politique et d'une auto-organisation totale de la société par elle-même convergent, contribuant à la mise en forme de concepts difficiles à comprendre. L'enchevêtrement des perspectives apparaît inextricable, les contradictions forment un labyrinthe où, parfois, des optiques opposées du discours convergent sur des objets particuliers, et où, dans d'autres cas, un principe abstrait engendre des revendications sociales ou politiques en contradiction avec d'autres présupposés théoriques. Le discours socialiste fraternel prend forme face à l'autonomisation de la sphère économique et justement à partir de l'opposition à ce processus. Pour saisir dans sa complexité ce passage historique et, notamment, dans ce contexte, la naissance du socialisme, ce qui est fondamental à considérer est justement le caractère idéologique de la représentation de l'économique comme un moment objectivement autonome et du marché comme d'un espace tout à fait naturel. Conçu comme un moment autonome, l'économique est une invention, une construction par abstraction ; de même, les intérêts économiques ne sont pas de données naturelles apparaissant par leur évidence objective à un individu dépourvu d'une culture historiquement et socialement déterminée. Karl Polanyi est peut-être l'historien, l'économiste ou l'anthropologue qui a le mieux mis en lumière le caractère idéologique de cette naturalité supposée : « Ce monde nouveau de "motivations économiques" était fondé sur une imposture. Intrinsèquement, la faim et le gain ne sont absolument pas plus "économiques" que l'amour ou la haine, l'orgueil ou le préjugé. Aucune motivation humaine n'est en tant que telle économique. Il n'y a pas d'expériences économiques *sui generis*, dans le mêmes sens qu'un homme peut avoir une expérience religieuse, esthétique ou sexuelle¹⁵⁴. » Notamment, plutôt que l'aboutissement naturel de l'évolution économique, la société de marché représente une nouveauté et une exception : « Avant notre époque, aucune économie a jamais existé qui fût, même en principe, sous la

¹⁵⁴ K. Polanyi, « Our obsolete market Mentality. Civilization must find a new thought pattern », *Commentary*, 1947, et réimprimé par *The Bobbs-Merrill reprint series in the social sciences*, n° 224, p. 111 (c'est moi qui traduis). Il est évident que, en dépit de ce que Polanyi écrit, on ne peut pas parler non plus d'expérience religieuse, ni sexuelle, ni d'autant moins esthétique.

dépendance des marchés¹⁵⁵. » Cette perspective historiographique a reçu une certaine appréciation mais elle n'a pas inspiré des recherches historiques approfondies : la contribution de Polanyi avance, toutefois, des suggestions fécondes pour repenser l'histoire du socialisme, notamment pour la repenser en dehors d'une interprétation empruntée à l'économisme, c'est à dire en dehors d'une interprétation répondant moins à la volonté de comprendre l'économisme socialiste – notamment marxiste – qu'à la nécessité de le justifier. Il s'agit donc de saisir la naissance du socialisme dans ces rapports jamais univoques avec la diffusion de la rationalité économique et de la société de marché¹⁵⁶.

En radicalisant les observations de Karl Polanyi, Alain Caillé offre l'occasion de chercher encore à saisir cette question par une autre perspective, une perspective où l'idée même de rationalité économique perd de sa véritable signification en se réduisant à une tautologie ; il propose en fait l'observation suivante : « Il n'existe donc pas plus ou moins rationnel. 'Economicité' et rationalité sont d'ailleurs une seule et même chose puisque l'économique est rationnel par hypothèse. Existence simplement des sociétés plus ou moins soumises à l'axiomatisation de la marchandise¹⁵⁷. » Et, pour comprendre les fondements de la société de marché, il se pose la question suivante : « La question véritable est de savoir dans quelle mesure, et pourquoi, il nous paraît souhaitable que les rapports sociaux dans lesquels nous vivons se réduisent à des rapports marchands abstraits régis par la loi d'équivalence quantitative ?¹⁵⁸ » Le discours socialiste prend sa forme au moment où la rationalité économique s'impose ou, en sortant de la tautologie, au moment où l'économique gagne

¹⁵⁵ Karl Polanyi, *La grande transformation. Aux origines politiques et économiques de notre temps*, trad. fr. Paris, Gallimard, 1983, p. 71.

¹⁵⁶ Par un autre langage, Michel Foucault synthétise : « Disons en termes simples et barbares que le marché, de lieu de juridiction qu'il était encore jusqu'au début du XVIII^e siècle, est en train de devenir, à travers toutes ces techniques que j'évoquais d'ailleurs l'an dernier à propos des disettes, des marchés des grains, etc., un lieu que j'appellerai de véridiction. Le marché doit dire le vrai, doit dire le vrai par rapport à la pratique gouvernementale. C'est son rôle de véridiction qui va désormais, et d'une façon simplement seconde, commander, dicter, prescrire les mécanismes juridictionnels ou l'absence de mécanismes juridictionnels sur lesquels il devra s'articuler (M. Foucault, *Naissance de la biopolitique. Cours au Collège de France. 1978-1979*, Paris, Gallimard-Seuil, 2004, p. 34). » Il est utile de remarquer que, dans la synthèse rapide proposée par Foucault à propos des processus à l'origine de l'élévation du marché vers le lieu de véridiction, tous les phénomènes rappelés (cf. p. 34 et 35) appartiennent à la sphère économique ou à l'évolution démographique de la société européenne. D'une façon implicite, et peut-être involontaire, Foucault semble laisser entendre que l'économique et le « démographique » sont des données naturelles. D'ailleurs Foucault concentre sa réflexion éclairante sur le marché visant à la compréhension du libéralisme, alors que pour saisir le socialisme il faut chercher à saisir d'autres façons d'interpréter les relations entre société, marché et économique (sans sortir de cette perspective on peut en effet s'opposer à la logique du marché en cherchant dans l'économique un autre lieu de véridiction, à la façon de Marx par exemple).

¹⁵⁷ A. Caillé, « La rationalité économique n'existe pas », *Bulletin du Mauss*, 1985, n° 13, p. 134.

¹⁵⁸ *Ibid.*, p. 135.

son autonomie et le marché commence donc à constituer un instrument de régulation social. Le socialisme se définit à la fois dans cette perspective nouvelle et en opposition à elle ; pour comprendre ce discours on peut donc se poser une question dans le même sillage que celle de Caillé : est-ce que les socialistes fraternitaires arrivent à penser une autre loi, par rapport à celle d'équivalence quantitative, pour gérer les rapports sociaux ? La réponse n'est pas évidente. La réponse de Proudhon serait à ce propos tranchante : « La communauté a horreur des chiffres, l'arithmétique lui est mortelle. Elle n'accorde pas que la loi de l'univers, *Omnia pondere, et numero, et mensura*, soit aussi la loi de la société : la communauté, en un mot, n'accepte point l'égalité, et nie la justice. Quel est donc le principe auquel elle donne la préférence ? Nous l'avons dit, d'après M. Cabet, la fraternité¹⁵⁹. » Si le socialisme proudhonien demeura à l'intérieur d'une perspective d'équivalence quantitative, le socialisme fraternitaire des années 1840 constitue peut-être une tentative de sortir, de penser une justice au-delà de l'équivalence quantitative, au-delà de l'économie.

Malgré l'horreur de Proudhon à son égard, la fraternité constitue dans le discours socialiste fraternitaire une véritable alternative à la loi de l'équivalence quantitative ; l'équilibre naturel entre les besoins réels de la société et sa capacité de production s'établit par une organisation rationnelle du travail et par le dévouement fraternel de tous les citoyens : « par chacun selon ses possibilités, à chacun selon ses besoins » est la formule adoptée par les communistes aussi bien que par Louis Blanc, par les ouvriers de *L'Atelier* aussi bien que par Constantin Pecqueur. Bien que l'idée de fraternité soit tout à fait floue, ce qu'il faut retenir touche le présupposé de la perspective socialiste fraternitaire : la possibilité de pouvoir organiser la société d'une façon absolument harmonieuse, une idée à la fois analogue et opposée à celle de marché. A ce propos, Théodore Dézamy explique d'une façon très claire la différence entre l'idée de l'harmonie spontanée chez les économistes et la sienne : « On s'effraie à l'idée de voir la production devenir exubérante, on se torture l'esprit pour voir partout des crises commerciales, on redoute l'abondance.

¹⁵⁹ P.-J. Proudhon, *Système des contradictions économiques, ou philosophie de la misère*, (1846), in *Œuvres complètes*, Genève-Paris, Slatkine, 1959, vol. I, tome II, p. 289. Le commentaire de Proudhon se réfère aux communistes, mais il faut remarquer qu'il ne distingue pas les communistes des autres socialistes fraternitaires ; les discours de Louis Blanc ou Pierre Leroux, par exemple, à son avis, ne peuvent qu'aboutir logiquement à la communauté. Ailleurs, Proudhon polémique avec Théodore Dézamy et son *Egalitaire* : l'anarchiste refuse l'idée de dévouement, en soutenant l'impossibilité de fonder une société sur quelque chose qui ne peut pas être « imposé comme une loi, parce que sa nature est d'être sans récompense » (*Qu'est-ce que la propriété ? Ou recherches sur le principe du droit et du gouvernement*, (1840), in *Œuvres complètes*, vol. IV, Paris, 1982, p. 344).

L'erreur de ceux qui ont de si étranges idées provient de ce qu'ils acceptent comme une règle normale et certaine ce qui, bien souvent, est le résultat d'une grave perturbation de l'ordre économique. S'ils envisageaient la question d'une manière plus large et plus progressive, ils comprendraient que ce n'est pas toujours du fait de l'offre et de la demande, mais des besoins réels du consommateur, qu'il faut déduire le chiffre de la production¹⁶⁰. » Si ces lignes peuvent laisser entendre une possible solution autoritaire de l'organisation de la production, ailleurs le même Dézamy éclaircit son opinion : « nous avons vu que la nature a en horreur toute idée de contrainte. Pour que la communauté fonctionne tout à fait harmonieusement, ce n'est donc point les professions qui doivent être imposées, être distribuées aux citoyens : ce sont les citoyens eux-mêmes qui doivent choisir librement leur profession, venir s'y classer d'eux-mêmes¹⁶¹. » Si l'approche de Dézamy, très inspirée dans ce passage par Charles Fourier, est particulièrement radicale, le présupposé d'un accord naturel entre les capacités productives d'une société et ses besoins réels est commun à tout le socialisme fraternel¹⁶². Leur idée de société rationnelle, de république sociale ou de communauté, n'est pas celle d'un Etat tout-puissant et tout-présent mais celle d'une organisation des connaissances et des forces productives destinées à s'harmoniser spontanément dans une société qui absorbe en soi-même le politique : c'est cette perspective, c'est ce corporatisme républicain qui se résume dans la formule « organisation du travail »¹⁶³. Pour ces raisons, le discours socialiste fraternel porte sur le libéralisme un jugement ambiguë : d'une part, refusant l'idée de marché, il semble s'en distinguer radicalement ; d'autre part, il partage un des principes idéologiques fondant la modernité : l'existence d'un principe harmonisateur de la société et des intérêts économiques apparemment conflictuels. Malgré la volonté de comprendre à nouveau les faits économiques par une analyse et une action plus générales, les socialistes fraternitaires ne peuvent pas s'empêcher de considérer le travail et la production comme les bases mêmes de la société à venir.

¹⁶⁰ T. Dézamy, *Organisation de la liberté et du bien-être universel*, Paris, 1846, p. 87.

¹⁶¹ T. Dézamy, *Code de la communauté*, Paris, 1842, p. 62.

¹⁶² La distinction entre besoins réels et besoins acquis est de toute évidence difficile à déterminer ; Dézamy essaie quand même de dresser une liste d'activités destinées à disparaître dans une société organisée de façon rationnelle : non seulement le clergé, l'armée, la police et l'administration entière sont destinés à être oubliés, mais encore, par exemple, les productions de serrures ou de parapluies (T. Dézamy, *Code...*, *op. cit.*, p. 68-72).

¹⁶³ Je reviendrai brièvement sur cette idée de corporatisme républicain dans les chapitres suivants, avant d'y arrêter plus longuement mon attention dans le chapitre cinquième.

1.3.1.1 Contre une synonymie monstrueuse

Cherchons à saisir la perspective où le discours républicain socialiste prend sa forme : du point de vue théorique, à une époque où le déploiement de la société démocratique et des marchés économiques engendrent une légitimation croissante aux principes de l'économie politique, il se définit explicitement en opposition à la séparation de l'économie des autres sphères sociales. En même temps, dès leurs origines, le socialisme et le mouvement ouvrier tendent à en adopter une partie des présupposés.

Avant de se plonger dans ces paradoxes, il est intéressant d'arrêter brièvement notre attention sur un article de Pierre Leroux où, par la finesse de ses raisonnements et par sa capacité inéluctable de les obscurcir, il résume la position philosophique des socialistes des années 1840 en montrant le caractère idéologique de l'économie politique. Dans l'*Encyclopédie nouvelle*, à l'occasion de l'article consacré à l'« Economie politique », il envisage le problème des rapports entre l'économie politique, la politique et la religion. Concentrons-nous sur son langage, sur la signification attribuée aux mots et sur la perspective par laquelle le problème est conçu. Par l'expression « économie politique », l'auteur se réfère à la science qui étend l'économie, c'est à dire les « loi, arrangement, gouvernement assurant la prospérité de la maison », au-delà du foyer, de la nation entière, voire de l'humanité ; il s'agit, en d'autres termes, de la science visant à découvrir les lois garantissant le bien-être de la société. D'une façon analogue, même la politique et la religion sont des sciences cherchant à comprendre, sous d'autres aspects, l'organisation humaine pour garantir le progrès et le bien-être sociaux : « Au fond, écrit Pierre Leroux, non seulement la Politique, mais encore la Religion ou Philosophie, de concert avec l'Economie politique, disparaissent au sein commun d'une science qui les embrasse toutes les trois, la Science sociale¹⁶⁴. » La perspective du socialisme fraternel est claire : politique, religion/philosophie et économie sont des sciences qui visent à découvrir des aspects particuliers d'une société organique. Il écrit encore : « Ce qui constitue l'individualité de chacune de ces sciences, c'est l'imperfection de l'esprit humain. Nous ne pouvons connaître, nous ne pouvons voir qu'en nous livrant à l'abstraction. Irons-nous donc nier cette imperfection ? ou pensons-nous en triompher en nous refusant à l'emploi du seul mode que nous avons de connaître, l'abstraction ? [...] Mais l'abstraction n'a rien d'absolu : elle est en nous, elle n'est pas au dehors de nous ; et même elle n'est réellement

¹⁶⁴ P. Leroux et J. Reynaud (dirigée par), *Encyclopédie nouvelle*, Paris, Charles Gosselin, 1843, réimpression Genève, Slatkine, 1991, vol. IV, p. 539. L'entrée « Travail », rédigée par Jules Leroux est au contraire très confuse et abstraite.

ni en nous, ni dans la chose que nous voulons connaître¹⁶⁵. » Les trois sciences visent donc à découvrir les lois véritables de l'organisation sociale, en s'harmonisant près de la connaissance de la vérité. Cela vaut en principe ; en réalité, « une théorie absurde s'est produite en économie politique vers la fin du dix-huitième siècle, et pour l'honneur de la France, hâtons-nous de nommer l'Angleterre comme le lieu où, pour la première fois, cette théorie nous est apparue. Jusque là la science économique avait embrassé ce qu'exprime son nom. Il s'agissait de procurer aux nations, par la loi, par l'arrangement, par le gouvernement de toutes leurs parties constitutives, la prospérité, le bien-être, la richesse, non des écus d'or reluisant au soleil ou des denrées se détruisant d'elles-mêmes au fond des magasins obscurs, faute de consommateurs. Adam Smith, égaré par de fausses pensées, ne tint aucun compte de l'idée profonde, capitale, qu'exprimait si visiblement le nom même de la science. Il confondit, par une synonymie monstrueuse, la prospérité, le bien-être, la richesse des nations, avec le nombre des écus et la quantité des produits que pouvaient posséder en leur sein ces nations ; [...] ; il matérialisa, il immobilisa la science ; [...] il mit cette science à la remorque des faits accomplis [...]. Ainsi pour cette école d'Adam Smith un monde tout entier sépare l'économie politique de la politique¹⁶⁶. » Pierre Leroux ne se borne toutefois pas à refuser l'idée d'une pseudoscience confondant la richesse matérielle avec le bien-être d'une société, il dénonce aussi la tendance de l'économie politique anglaise à dominer sur la politique, par la doctrine du laissez faire, et sur la philosophie/religion, par une doctrine fondée sur l'idée que « l'espèce est tout, l'individu est rien ». C'est la conception même de la société, implicite dans l'économie politique anglaise, qui est contestée : « Est-il vrai de dire que la production, toute individuelle, de la richesse, soit indépendante de la nature des liens qui unissent l'individu à l'individu, l'individu à ses semblables ?¹⁶⁷ » A une conception matérialiste des principes sociaux, Pierre Leroux oppose une nature essentiellement morale : « Quelle est, en définitive, la raison profonde, philosophique, de l'association des hommes ? Pourquoi les hommes se sont-ils réunis ? C'est, d'abord, afin de produire et de consommer les diverses richesses dont la source principale est en eux, telles que les richesses morales, les richesses religieuses ; ensuite, c'est afin de produire et de consommer également les richesses matérielles dont la source principale est hors d'eux¹⁶⁸. » C'est justement dans cette dimension morale et religieuse de la sociabilité que Pierre Leroux voit la découverte de la

¹⁶⁵ *Ibid.*, p. 542.

¹⁶⁶ *Ibid.*, p. 541.

¹⁶⁷ *Ibid.*, p. 541.

¹⁶⁸ *Ibid.*, p. 549.

nouvelle connaissance sociale préparant l'avenir par un progrès continu ; le matérialisme n'est qu'un égarement temporaire et, de son caractère anachronique, l'humanité entière sera bientôt convaincue. La fin de l'article marque l'apogée de cet élan mystique : « Ne t'afflige point de ton isolement : c'est là ta gloire la plus grande. Laisse à tes contemporains la pratique de l'erreur qui tombe ; mais toi, reste à la vie, reste à la vérité. Ils sont morts et bien morts, ces hommes qui blasphèment ou qui rient à tes simples paroles, laisse-leur donc le soin d'ensevelir leurs morts, et viens avec moi¹⁶⁹. » Ce mysticisme n'est pas à sous-estimer, il n'est pas un élément anachronique qui survit à la surface du nouveau discours socialiste. Au contraire, ce noyau religieux ou moral constitue un élément important et il se renforce dans l'opposition à une sphère économique qui tend à s'autonomiser et, surtout, à devenir socialement structurante. Synonyme chez les socialistes fraternitaires de morale, la religion a un rôle fondamental dans la société, c'est l'existence d'un système de valeurs fortes et partagées qui garantit l'unité sociale ; ce sont, en d'autres termes, la religion ou la morale civiques qui exercent un contrôle social diffus, une soumission des activités économiques aux fins collectives, un frein efficace aux forces centrifuges des intérêts particuliers.

Face au processus de désenchantement laissant à l'économique un espace vide pour se constituer comme un moment autonome voire hégémonique, les socialistes fraternitaires cherchent à penser une religion garantissant l'unité des individus et la réintégration des rapports économiques à l'intérieur d'un fort cadre moral et social. Pierre Leroux propose une analogie biblique entre son époque et le peuple d'Israël : « La société aujourd'hui danse ainsi autour du veau d'or ; idolâtre comme les Juifs, après être sortie comme eux de l'Égypte de domination où elle a été asservie si longtemps par les pharaons orgueilleux, des prêtres charlatans, et des guerriers dominateurs¹⁷⁰. » Pierre Leroux n'explicite pas l'analogie, mais dans la figure de Moïse, « monté au Sinaï, demandant à Dieu invisible la vérité et la loi et se tenant prosterné au milieu des tonnerres et des éclairs, dans le silence et dans la peur », nous pouvons reconnaître les socialistes de la monarchie de Juillet interrogeant l'histoire et sa signification profonde à la recherche de la nouvelle loi morale et sociale.

A un homme réduit à sa dimension économique, les socialistes fraternitaires opposent un homme avec des besoins moraux, un membre conscient et actif de la société. Dans leur

¹⁶⁹ *Ibid.*, p. 560.

¹⁷⁰ P. Leroux, *Discours aux philosophes*, *op. cit.*, p. 21.

revue, les ouvriers de *L'Atelier* dénoncent les économistes d'une façon analogue à celle de Pierre Leroux : « Cette école donc a commencé par abaisser la science économique à n'être que la constatation du phénomène tout matériel de la production et de la consommation. Elle a enfermé toute la vie humaine, toute activité sociale, toutes les facultés individuelles dans le cercle étroit et grossier de la production et de la consommation. Tout ce qui est en dehors de cela, tout ce qui forme le côté spirituel et moral de l'homme vaut à peine le dédain de l'économiste pur sang : sa lunette ne porte pas jusque-là. En tirant à clair la plus haute conception de l'école, on trouve donc ceci : L'homme vit pour manger ; il travaille pour manger ; il est en société dans l'unique but de manger plus et mieux¹⁷¹. » Et c'est par une image désolante que ces ouvriers résument la perspective économiciste libérale : « S'il vous faut une saisissante image de la grande conception de l'école économique, vous la trouverez dans un troupeau composé d'animaux de toutes sortes cherchant leur pâture dans un vaste terrain sur lequel la verdure est inégalement distribuée. Couché sur quelque éminence d'où son œil domine tout troupeau, le pasteur s'inquiète peu de savoir si le gros animaux se sont emparés des places les plus verdoyantes, en condamnant les petits à l'insuffisance des places dénudées ; le pasteur ne s'occupe pas guère que d'une chose, c'est que le troupeau ne passe pas certaines limites et que les bêtes ne se mordent point ; auquel cas il détache ses chiens, lesquels, ayant moins peur des petites que des grosses bêtes, tombent plutôt sur celles-là que sur celles-ci, et de la sorte entretiennent une apparence d'ordre public¹⁷². »

Au début de la monarchie de Juillet, une expression nouvelle émerge, celle d'« économie sociale ». A l'origine, elle semble être synonyme d'« économie politique » mais elle commence bientôt à acquérir une connotation particulière jusqu'à s'imposer en indiquant justement une approche aux faits économiques tout à fait différente par rapport à celle des économistes politiques. Cette expression est notamment utilisée pour souligner la volonté de ne pas envisager l'économie comme un moment autonome du social¹⁷³.

Il est intéressant à ce propos d'essayer de saisir la signification de l'expression d'économie sociale qui, par des glissements de signification parfois radicaux, a survécu jusqu'à nos jours. Les motivations de sa longévité sont à chercher dans des oppositions successives. A l'origine, l'expression désigne une science ou, d'une façon plus précise, une

¹⁷¹ « Le gouvernement selon les économistes », *L'Atelier*, juillet 1847, année VII, n° 10, p. 533.

¹⁷² *Ibid.*, p. 534.

¹⁷³ Sur l'origine et l'utilisation de l'expression de « économie sociale » cf. G. Procacci, *Gouverner la misère. La question sociale en France (1789-1848)*, Paris, Seuil, 1993, p. 163-169.

approche de l'économie valorisant les conditions et les rapports sociaux. Bien que par des perspectives divergentes, cette conception est partagée par les différentes écoles socialistes aussi bien que par un ensemble hétérogène de catholiques (par exemple Charles de Coux ou Alban de Villeneuve-Bargemont)¹⁷⁴ ; ultérieurement, l'économie sociale, tout en gardant son caractère idéologiquement très composite, passera à indiquer un ensemble de pratiques, de réseaux productifs et solidaires définis par leur caractère d'extériorité, voire d'opposition, aux critères du marché¹⁷⁵.

En présentant l'expression d'économie sociale et politique, Constantin Pecqueur indique dans la pensée de Charles Fourier et des saint-simoniens des années 1830-1831, les origines de cette approche qu'il définit comme « l'art de l'association et de la solidarité universelles¹⁷⁶ ». Bien qu'il n'utilise pas cette expression, le disciple de Buchez, Auguste Ott résume bien la critique à une science économique se pensant libre de toute considération morale et de tout lien social réel, et manifeste aussi la volonté de concevoir une science sociale voire solidaire ; dans une recension très critique au *Système des contradictions* de Proudhon, il écrit : « M. Proudhon est fataliste. Suivant lui, le fait est nécessairement l'expression de la loi ; la loi se manifeste nécessairement dans les faits. La

¹⁷⁴ Sur ce sujet, cf. J.-B. Duroselle, *Les débuts du catholicisme social en France (1822-1870)*, Paris, Puf, 1951, notamment le chap. I, p. 28-79. Pour une reconstruction de la formation d'une économie critique en France, dans ses différentes sensibilités politiques, il est intéressant de lire le chapitre « Les économistes sociaux » en France dans A.-J. Blanqui, *L'histoire de l'économie politique en Europe. Depuis les anciens jusqu'à nos jours*, Paris, Guillaumin, 1882⁵, réimpr. à Genève, Slatkine, 1980, p. 423-438, consacré à Sismondi et à ses disciples.

¹⁷⁵ Tout en commençant par un *distinguo* entre le mot et la chose, Henri Desroche (*Histoires d'économies sociales. D'un tiers état aux tiers secteurs, 1791-1991*, Paris, Syros/Alternatives, 1991) n'arrive pas à bien saisir les origines de l'économie sociale, peut-être parce que le mot et la chose ne peuvent pas vraiment être distingués, ou, en d'autres termes, comme on vient de le voir, l'expression naît pour indiquer une approche théorique des relations économiques et elle désigne seulement ultérieurement une façon pratique de se rapporter au marché. La chose, l'économie sociale, n'est jamais définie par Desroche, l'objet reste flou. Aujourd'hui, elle est composée par les économies coopératives, les économies mutualistes et les économies associatives ; en d'autres termes, le tiers secteur est l'ensemble des activités supposées avoir un but non lucratif. Il s'agit donc d'activités qui se développent à l'extérieur d'une logique économique. Ou, encore, il s'agit des activités qui, dans une société de marché, ne trouvent pas leur valeur uniquement dans le marché. S'il est évident que des activités économiques ne pas répondant à une logique économique existent de tout début dans une société de marché, il est aussi aisément constatable qu'un ensemble cohérent et conscient de son rôle social de ces activités ne date pas que beaucoup plus récemment.

Beaucoup plus précis et intéressant, André Gueslin (*Invention de l'économie sociale. Idées, pratiques et imaginaires coopératifs et mutualistes dans la France du XIX^e siècle*, Paris, Economica, 1998) ne met toutefois pas en lumière le cœur de la question, c'est-à-dire l'émergence d'une volonté de réencastrer (d'après une expression de Polanyi) l'économique dans les autres rapports sociaux.

¹⁷⁶ C. Pecqueur, *Théorie nouvelle d'économie sociale et politique, ou études sur l'organisation des sociétés*, Paris, Capelle, 1842, p. I.

science n'a pour objet que *ce qui est, ce qui a été et ce qui sera*. Il se trouve placé ainsi du point de vue des économistes, qui, eux aussi, considèrent l'ensemble des faits économiques actuels comme dérivant de la nature même des choses, et pour lesquels la science n'est que l'analyse et la description des faits. Or, ce point de vue est faux. Sans doute, la science doit s'enquérir des faits, mais afin de les apprécier suivant un but, un idéal auquel elle doit tendre, et pour trouver les moyens de les rendre conformes à cet idéal. En d'autres termes, la science, dans l'ordre des faits humains, a pour mission d'établir d'abord *ce qui doit être* ; puis d'examiner *ce qui est*, et enfin de rechercher les moyens pratiques de changer *ce qui est*, pour créer *ce qui doit être*¹⁷⁷. » L'économie sociale, chez les socialistes aussi bien que chez les catholiques sociaux, est la science sociale et morale visant à penser l'ordre juste et équitable.

Si, en regardant leurs jugements explicites, le refus de l'économisme chez les socialistes fraternitaires peut donc apparaître convaincu et convaincant, en réalité le problème ne peut qu'être plus complexe : entrelacé avec les luttes du mouvement ouvrier naissant, ce discours se définit à l'intérieur du processus d'autonomisation de l'économie en en partageant quelque tension profonde. Les premiers socialismes, notamment le socialisme fraternel, ont par conséquent une nature essentiellement contradictoire, voire paradoxale. Nous pouvons bien saisir ce paradoxe en nous concentrant sur un aspect particulier, le travail : si la défense de la dignité individuelle et sociale du travail passe par des formes différentes d'opposition à la libéralisation du marché du travail ou, en d'autres termes par la volonté de garder les relations économiques sous un contrôle social, dans la lutte quotidienne, en revanche, les tendances à déplacer le conflit sur les salaires dans un espace de négociation autonome commencent à émerger. Les réflexions de Karl Polanyi à propos du processus de transformation du travail en marchandise peuvent être utiles. L'idée de l'économiste hongrois est ainsi synthétisable : ce qui constitue la différence entre la société européenne du XIX^e siècle et les précédentes est la transformation de la terre, du travail et de la monnaie en marchandises ; cette transformation, impossible en réalité, est une fiction (travail, terre et monnaie sont donc des marchandises fictives) nécessaire au passage d'une société où le marché représente un espace particulier intégré à l'intérieur d'une société organisée selon d'autres valeurs, à une société de marché où l'économie se sépare, s'auto-organise suivant ses priorités et tend à imposer sa logique à la société

¹⁷⁷ A. Ott, seconde partie d'une recension consacrée au *Système des contradictions* de Proudhon, dans la *Revue Nationale*, 1847, n° 3, p. 89.

entière¹⁷⁸. Il s'agit d'un changement très profond, c'est pourquoi il est peut-être utile d'encadrer la question dans un processus de plus longue durée par rapport à l'analyse de Polanyi ; écrivant dans les années centrales du XX^e siècle, il considère le XIX^e siècle comme le moment historique où la réduction du travail à une marchandise fictive a rejoint le degré le plus radical. La société européenne aurait basculé vers une société de marché dans la période 1834-1914 pour trouver ensuite son équilibre par la construction des Etats-providence¹⁷⁹. Un demi-siècle plus tard, le basculement vers une société de marché apparaît comme un phénomène beaucoup plus complexe, graduel et peut-être destiné à demeurer longuement irréversible¹⁸⁰, dont la dimension foncièrement culturelle montre son importance primaire et sa profondeur.

Les thèses de Polanyi ont été largement reprises, débattues et réactivées dans des domaines différents par le Mauss¹⁸¹ ; à partir des premiers numéros du bulletin du mouvement, un problème est souvent proposé, en particulier par Alain Caillé¹⁸² : quand faut-il repérer la naissance de la société de marché ? En d'autres termes, il faudrait déterminer le moment, plus ou moins définissable, où l'on bascule d'une société dans laquelle « le système économique était absorbé dans le système social » à une société dans laquelle le système économique se désencadre jusqu'à imposer à la société entière son organisation, c'est-à-dire l'organisation de la production supposée être autorégulée par le

¹⁷⁸ Dans cette perspective, il serait très intéressant de bien observer ce processus non seulement au niveau législatif mais encore au niveau des pratiques quotidiennes. Faire, en d'autres termes, une histoire anthropologique de la société de marché. C'est justement dans ces pratiques que nous pourrions comprendre dans quelle mesure et de quelle façon la perception du travail se transforme.

¹⁷⁹ Il faut entendre par Etat-providence non seulement l'ensemble de la sécurité sociale mais encore toutes les règles de négociation collective et sociale dans le domaine du travail (salaire, qualité, horaire, stabilité, etc.), du logement, de la santé, de l'instruction etc.

¹⁸⁰ Nous sommes aujourd'hui dans une phase où l'économie essaie de réimposer avec force son hégémonie sur la société et sur les esprits et les conditions qui garantissaient, pendant le XX^e siècle, l'équilibre entre le marché et la société nous apparaissent tout fait insuffisants voire anachroniques. On peut dater ce nouveau basculement en indiquant d'une façon assez précise les réformes législatives du marché du travail, mais il est aussi évident que ces transformations, plus lentes et plus profondes, concernent aussi l'auto-représentation des travailleurs, et par conséquent les organisations syndicales, les formes de conflit social, les langages, etc. De même, l'idéologie du laissez faire et les lois anglaises (notamment en 1834 la *Poor Law*, en 1844 le *Bank Act* et, en 1846, la révocation de la loi sur le blé) qui cherchèrent à l'imposer et sur lesquelles la périodisation de Polanyi se fonde, ne représentent qu'un niveau du processus de la définition (ou de la redéfinition continue) d'une sphère économique autonome et de ses rapports avec les autres moments sociaux.

¹⁸¹ Mouvement anti-utilitariste en sciences sociales.

¹⁸² Cf. A. Caillé, « Karl Polanyi, le marché et la singularité historique de l'Occident », *Bulletin du Mauss*, 1982, n° 2, p. 124-128 ; A. Caillé, « Comment on écrit l'histoire du marché », *Bulletin du Mauss*, 1982, n° 3-4, p. 104-143 et, deuxième partie du même article, 1983, n° 5, p. 47-80.

marché. Il s'agit d'un phénomène économique aussi bien que d'un phénomène culturel¹⁸³ ; de même, cette double nature économique et culturelle caractérise aussi les oppositions à ce processus (parmi lesquelles, en ce concentrant quasi exclusivement sur le cas anglais, Polanyi indique l'owénisme et le chartisme).

L'analyse de Polanyi exhorte à bien apprécier les différentes transformations sociales engendrées par la diffusion de l'organisation productive capitaliste et à bien estimer la portée de cette transformation au niveau culturel : « Au contraire de ce qu'on affirme d'habitude, la cause de la dégradation n'est pas l'exploitation économique mais plutôt la décomposition du milieu culturel de la victime. Le processus économique peut naturellement amener à cette destruction et presque toujours l'infériorité économique oblige le plus faible à céder, mais la cause immédiate de sa destruction n'est pas économique; elle est à chercher dans la blessure mortelle des institutions où son existence est matérialisée¹⁸⁴. » Cette attention pour la dimension culturelle et pour les institutions morales des sociétés en transformation a constitué le cœur d'une critique des interprétations triomphalistes du progrès technologique et de la révolution industrielle. Bien que radicalement alternative par rapport à la vision classique, la perspective de Polanyi concentre toutefois son attention uniquement sur la diffusion des manufactures. Les critiques élaborées à partir des années 1980 aux interprétations classiques du développement techno-économique tendant justement à réduire les transformations productives du XVIII^e et du XIX^e siècle à l'industrialisation faisant des villes industrielles anglaises le cas le plus pur et, donc, exemplaire, obligent ainsi à reconsidérer conséquemment la perspective proposée par Polanyi en la rendant plus complexe, contradictoire et fertile : si la destruction des institutions sociales apparaît dans son évidence en prenant en considération les processus d'expulsion des campagnes, de prolétarianisation violente et d'encadrement dans les manufactures urbaines, cette linéarité disparaît quand on observe la transformation des milieux artisans et ouvriers traditionnels constituant, en France, mais aussi en Angleterre¹⁸⁵, les milieux où l'identité des classes travailleuses prend sa forme et le discours socialiste se forge. La formation de la classe

¹⁸³ Le caractère utopique de cette perspective est d'ailleurs maintes fois soulignée par Polanyi lui-même.

¹⁸⁴ K. Polanyi, *Economie primitive, arcaïque e moderne*, trad. it. Torino, Einaudi, 1980, p. 46 (l'édition anglaise est très difficilement consultable en France).

¹⁸⁵ A ce propos les travaux les plus éclairants sont sans aucun doute ceux de William H. Sewell (surtout *Gens de métier et révolutions. Le langage du travail de l'Ancien Régime à 1848*, trad. fr. Paris, Aubier, 1983) et Edward P. Thompson (surtout *La formation de la classe ouvrière anglaise*, (1963), trad. fr. Paris, Gallimard-Seuil, 1988).

ouvrière française est alors à chercher dans le processus conflictuel de défense et de redéfinition des institutions ouvrières face à la menace mais aussi à l'attraction de la société de marché.

Polanyi propose une analogie historique suggestive autant que dangereuse entre la colonisation européenne en Afrique et le développement capitaliste du XIX^e siècle : dans les deux cas, affirme Polanyi, la diffusion du capitalisme passe avant tout par un dessèchement des institutions morales. Cette analogie permet de saisir une violence qui est autrement souvent cachée à l'historien social, mais elle explique et pousse à considérer uniquement les milieux et les contextes où le capitalisme s'impose d'une façon radicale et soudaine, c'est-à-dire encore une fois, les grandes usines. Si l'on veut conserver l'analogie, il s'agit de saisir les dynamiques complexes et contradictoires qui se développent non seulement dans les cas de génocides, mais plutôt dans tous les cas où la colonisation s'est imposée par des rapports complexes et contradictoires de médiation entre les colonisateurs et les élites locales. Dans le contexte européen, la question est encore plus complexe : d'une part, il n'y a pas une véritable opposition culturelle entre les groupes ; d'autre part, la raison économique s'impose dans l'organisation productive souvent sans un sujet promoteur conscient. Il s'agit justement d'une logique qui s'insinue dans les esprits des différents acteurs sociaux au moment où les valeurs structurant la société ancienne perdent leur force et leur signification. Nous ne pouvons donc pas saisir la question en la réduisant à une sorte de colonisation de classe. Le déploiement de la société de marché n'est pas conduit par un groupe social ; il s'agit d'un processus complexe et souvent contradictoire où la raison économique s'impose dans les rapports sociaux, dans tous les champs en conflit. Il ne faut pas penser qu'une bourgeoisie consciente et productiviste ait été formée à la fin de l'Ancien Régime. En observant l'histoire de l'industrialisation dans une perspective profondément éloignée de celle de Polanyi, Landes, par exemple, remarque, dans la France de la première moitié du XIX^e siècle, une « générale atmosphère anticapitaliste », liée au « concept médiéval de production finalisée à l'usage et non au profit », animant les couches populaires, les professions libérales, les aristocrates, mais aussi les milieux des entrepreneurs¹⁸⁶. Le débat de l'époque s'organise autour de nombreux

¹⁸⁶ Cf. D.S. Landes, « French Entrepreneurship and Industrial Growth in the Nineteenth Century », *Journal of Economic History*, 1949, notamment p. 56-58.

champs qui s'opposent ou se rallient selon les questions, des champs ne correspondant presque jamais aux classes sociales supposées¹⁸⁷.

Dans les chapitres suivants, j'aurai l'occasion d'analyser d'une façon plus précise cette tension qui anime le discours républicain socialiste en envisageant quelques aspects particuliers, notamment le tarif et la grève ; il sera alors important de bien considérer le contexte socio-idéologique où ces réflexions ont été formulées. Encore une fois, l'émergence d'un discours socialiste et d'un mouvement ouvrier n'est pas compréhensible en termes purement économiques : s'il est indéniable que l'importance des transformations de l'organisation productive produites par la libéralisation du marché du travail et la conséquente centralité progressive du conflit entre ouvrier et maître, ou encore des changements provoqués par la croissance d'importance des forces sociales favorables et/ou favorisées par l'extension du marché et de son rôle dans la société, il ne faut néanmoins absolument pas sous-estimer le rôle du politique. En d'autres termes, l'autonomisation de l'économique et la réduction du travail à une marchandise fictive ne sont pas des processus naturels ou indépendants de l'avènement de la société démocratique : non seulement la Révolution abolit les corporations, mais encore l'idée même d'une société d'individus égaux rend possible l'idée d'une société structurée par les rapports économiques, voire les rapports entre individus libres qui s'accordent par des contrats privés. La démocratie semble initialement ne pas pouvoir que basculer entre deux possibilités antithétiques : un économique relevant entièrement des individus particuliers, réductible à leur sphère privée et autonome par rapport au politique ou un économique relevant entièrement de la volonté générale, soumis directement et totalement au politique. L'histoire de la démocratie est justement animée par cette tension, elle est la recherche contradictoire d'un équilibre, d'une autonomie contrôlée ou de dépendance libre de la sphère économique par rapport au politique. Le socialisme fraternel avec son corporatisme républicain représente un exemple à la fois naïf et complexe, obscur et parlant de cette tension structurante.

¹⁸⁷ Je montrerai dans les chapitres suivants que les maîtres d'ateliers appartiennent très souvent à la classe ouvrière, alors que les ouvriers des manufactures sont absolument éloignés des pratiques, des luttes et des sensibilités sociales et politiques des ouvriers des métiers (constituant le foyer de l'identité de la nouvelle classe).

1.3.2 Travail et citoyenneté

A propos de l'époque qui nous intéresse, les histoires classiques du travail¹⁸⁸ suivent un schéma rigide : la révolution industrielle crée la nouvelle classe des ouvriers, mais en marge survivent des artisans. L'histoire du travail semble donc se réduire au progrès technologique et à son application dans le domaine de la production. Ses rapports avec le politique se bornent uniquement au moment où le progrès technologique permet la naissance de la grande usine et, par conséquent, d'une classe nouvelle, le prolétariat moderne, indissociablement liée au socialisme et porteuse d'une idée nouvelle de société. Ces reconstructions historiques n'oublient donc pas de consacrer quelques pages aux pères « utopistes » de la pensée en gestation. De plus, la plupart des histoires économiques et sociales du travail concentrent leur attention sur le cas anglais, où la coïncidence entre la diffusion du capitalisme et l'expansion des manufactures semble émerger comme une évidence¹⁸⁹. Le développement continental est analysé ultérieurement par opposition au cas qui est élevé au rang de norme historique, le cas anglais.

Bien que, par une aptitude naturelle¹⁹⁰, les historiens français ne courent pas ce risque, ils envisagent la question suivant une démarche analogue. D'une façon tranchante qui

¹⁸⁸ Un exemple parlant : C. Fohlen et F. Bédarida, *L'ère des révolutions (1765-1914)*, volume troisième de L.-H. Parias, *Histoire générale du travail*, Paris, Nouvelle librairie de France, 1960 et nouvelle édition 1996 ; le chapitre consacré aux transformations du travail en dehors des grandes usines s'intitule « En marge de la révolution industrielle ». Un schéma analogue, on le retrouve aussi, par exemple, dans la brève synthèse proposée par A. Dewerpe, *Histoire du travail*, Paris, Puf, 2001. Tout à fait exemplaire est l'œuvre classique de J. Kuczynski, *Les origines de la Classe ouvrière*, trad. fr. Paris, Hachette, 1967 : la justification de l'« Angleterre, modèle classique » est exposée dans les pages 139-141. Dans le cas où l'évidence historique ne suffit pas à convaincre le lecteur, tout historien marxiste nous rappelle que Engels, en décrivant les conditions de la classe ouvrière anglaise, a écrit : « Mais la condition prolétarienne n'existe dans sa forme classique, complètement achevée, que dans l'Empire britannique, plus précisément en Angleterre même ».

¹⁸⁹ Il faut observer que le cas anglais n'est pas du tout homogène, et que même à l'intérieur du cas anglais, les histoires économiques classiques se concentrent sur quelques régions et villes particulières.

¹⁹⁰ Par exemple, l'*Histoire du travail et des travailleurs* (Paris, Flammarion, 1975, 2^{ème} éd. revue et augmentée) de Georges Lefranc est à ce propos révélatrice : il commence sa narration à partir de l'« origine de l'humanité », il nous conduit chez les Egyptiens et les Grecs, mais finalement, dès que des barbares se sont arrêtés en Gaule, le monde entier est représenté par la France (la révolution industrielle anglaise, unique exception, occupe trois pages). Cet ouvrage est fort intéressant en ce qui concerne les rapports entre les transformations politiques et les transformations du travail : les analyses des deux niveaux procèdent indépendamment (même si les coïncidences chronologiques qui émergent pendant la Révolution lui pouvait offrir l'occasion d'approfondir ces rapports). Il est intéressant de remarquer aussi qu'une œuvre caractérisée par une approche très philosophique comme celle de Hebert Applebaum (*The concept of Work. Ancient, Medieval, and Modern*, Albany, State University of New York Press, 1992, cf. notamment le chapitre XVII, « Nineteenth Century : Capitalism, Socialism and the Work Ethic ») envisage le changement de la conception du travail

correspond toutefois à un schéma implicite et mieux caché chez des auteurs plus raffinés, Georges Lefranc résume efficacement cette conception de l'émergence de la classe ouvrière en France : « Au XIX^e siècle, au contraire, se constitue une classe nouvelle qui s'oppose à la fois aux paysans (parce qu'elle ne vit plus que du travail industriel et qu'elle a perdu tout contact avec la campagne), et aux gens de métier (parce que la plupart des ouvriers comprennent que le régime ne leur donne que peu de chances d'accéder à la direction d'une entreprise)¹⁹¹. » Si les historiens plus récents ont parfois changé leurs schémas, en revalorisant le rôle central des gens de métier, il faut remarquer qu'ils ont toutefois gardé une approche presque uniquement économique : ils ne se questionnent pas sur les dimensions sociales et politiques du travail alors que la transformation radicale de la société et de sa représentation d'elle-même constituée par l'avènement lent de la société démocratique marque une redéfinition importante du statut social du travail. Bien qu'il soit tout à fait fondamental, cet aspect n'a pas non plus été approfondi d'une façon systématique dans d'autres disciplines.

William H. Sewell est un des historiens qui, à partir des années 1980, représentent le mieux la réorientation des études consacrées aux travailleurs du XVIII^e et du XIX^e siècle ; en synthétisant les résultats de ses analyses locales et celles d'autres chercheurs, il a montré la nécessité de repenser radicalement les origines du mouvement ouvrier : « Le mouvement ouvrier au XIX^e siècle naquit dans l'atelier artisanal, non dans la sombre et satanique manufacture¹⁹². » Le changement de perspective est considérable : il oblige à changer de périodisation et à prendre en compte la transformation des milieux des artisans urbains en reconnaissant leur position centrale. Mais, bien que son analyse du langage ouvrier ait invité à apprécier l'hétérogénéité de la culture ouvrière et la redéfinition progressive des significations des mots, Sewell ne cherche pas à saisir la réelle portée de l'avènement de la société démocratique. S'il envisage le processus de construction d'une nouvelle conception du travail, en recherchant les racines chez les Lumières, il occulte deux aspects centraux de ce changement de statut : les relations entre le travail et la citoyenneté, les rapports entre le travail et l'émergence d'une sphère économique autonome. Je ne peux évidemment pas avoir la prétention d'envisager les deux aspects d'une question complexe, peut-être même

sans considérer la dimension politique : la nouveauté du XIX^e siècle est réduite à l'émergence d'un prolétariat industriel.

¹⁹¹ G. Lefranc, *Histoire du travail...*, *op. cit.*, p. 230.

¹⁹² W.H. Sewell, *Gens de métier et révolutions. Le langage du travail de l'Ancien Régime à 1848*, trad. fr. Paris, Aubier, 1983, p. 16.

indébrouillable ; je me bornerai donc à esquisser quelques réflexions nécessaires à une compréhension de la pensée socialiste fraternelle. Si nous voulons saisir la nature profonde de ce discours et des contradictions structurantes nous ne pouvons pas nous dispenser de nous interroger sur le processus de redéfinition du travail et de son rôle dans la société. Bien que d'une façon toujours floue, la nouvelle valeur sociale du travail, fondement de la société présente et à venir, est affirmée avec force dans presque tous les écrits socialistes fraternitaires ; une synthèse parlante et représentative de cette perspective est contenue dans les quelques lignes d'un pamphlet anonyme édité à la fin de la monarchie de Juillet par la *Revue sociale* de Pierre Leroux : « La Doctrine de l'Humanité tend donc à organiser un milieu social où tout homme pourra développer librement ses facultés physiques, morales et intellectuelles. En politique, elle a pour principe la Souveraineté du peuple, et pour forme la Démocratie. Elle dit à tout homme qu'il est son pape et son empereur. Elle proclame le Travail la première loi de la vie, le distribue à chacun en raison de ses forces et de sa capacité, et le rétribue suivant ses besoins¹⁹³. » Démocratie et travail, citoyen et producteur apparaît comme deux volets indissociables d'une même révolution.

1.3.2.1 Industrie et démocratie

Il est tout à fait nécessaire d'arrêter notre attention sur les corrélations complexes entre le déploiement de la société démocratique et la transformation socio-idéologique du travail ; il faut à ce propos distinguer deux moments entrelacés : la redéfinition de l'idée de travail, ou, suivant le langage de l'époque, de l'industrie, et la définition de la figure du producteur, complémentaire à celle du citoyen.

Les termes d'industrie et de travail sont à l'époque synonymes, l'industriel est celui qui travaille pour la production matérielle, et industriel est l'adjectif désignant la volonté et surtout l'habileté à fabriquer¹⁹⁴. L'évolution de la signification du terme « industrie » montre bien la corrélation historique entre l'émergence du concept de travail productif et le développement industriel ultérieur. Il ne s'agit pas de nier cette parenté, mais de bien apprécier sa dimension historique : si la corrélation n'échappe pas aux hommes de l'époque, sous la monarchie de Juillet, le rapport entre le changement profond du statut du travail et l'organisation productive en manufactures n'est pas considérée comme inévitable.

¹⁹³ *Doctrine de l'Humanité*, Paris, [1847], p. 2.

¹⁹⁴ L'utilisation chez Fourier, Saint-Simon et leurs écoles est tout à fait parlante. Pour des observations lexicales sur les termes d'industrie, d'industriel et de société industrielle, cf. W.H. Sewell, *Gens de métier...*, *op. cit.*, notamment chap. VII.

En d'autres termes, dans les écrits de l'époque on retrouve la peur d'une prolétarianisation généralisée des classes ouvrières mais on ne croit pas que cette évolution soit nécessaire et inévitable¹⁹⁵.

La France de la première moitié du XIX^e siècle commence à être animée voire galvanisée par l'esprit industriel, esprit qui se présente avec un double aspect : une effervescence productive et une tendance à soumettre aux critères économiques tout bien socialement échangé. Comme l'observe Tocqueville à propos de la littérature : « La démocratie ne fait pas seulement pénétrer le goût des lettres dans les classes industrielles, elle introduit l'esprit industriel au sein de la littérature », et quelques lignes plus bas : « Les littératures démocratiques fourmillent toujours de ces auteurs qui n'aperçoivent dans les lettres qu'une industrie, et, pour quelques grands écrivains qu'on y voit, on y compte par milliers des vendeurs d'idées¹⁹⁶. »

Ces mots de Tocqueville parlent d'un sentiment très répandu à l'époque, celui d'un refus ou d'une horreur face à la montée de la rationalité économique et de la logique du profit : l'esprit industriel réduit l'activité humaine, y compris dans ses expressions les plus nobles, à la production d'une marchandise ; d'une façon semblable l'activité de l'artisan change, parce qu'il « conçoit maintenant qu'il y aura un moyen plus expéditif de s'enrichir, ce serait de les [ses produits] vendre bon marché à tous¹⁹⁷ ». Ce changement a donc comme moment le plus significatif la vulgarisation du travail et des arts.

Il s'agit de celle que l'on pourrait définir la critique de l'esprit industriel comme esprit boutiquier. Un mépris marquant la plupart des écrits de l'époque et, sans exceptions, des socialistes fraternitaires en particulier. A propos de la diffusion de l'esprit boutiquier, notamment dans le domaine de la production littéraire, Louis Blanc écrit par exemple : « Le mal est dans ce fait que la littérature n'est plus qu'un métier ; qu'on tient boutique de pensées ; que les lecteurs sont devenus des chalands dont il faut, pour conserver leur pratique, tenter les goûts, servir les caprices, flatter bassement les préjugés, entretenir les erreurs¹⁹⁸. » Maître dans les jeux de mots, Pierre Leroux écrit : « Jésus Christ chassait autrefois les marchands du temple : il n'y a plus aujourd'hui de temple que ceux de

¹⁹⁵ Je m'arrêterai sur cette question dans le paragraphe 1.3.4.

¹⁹⁶ A. Tocqueville, *Démocratie en Amérique*, (édition historique critique revue et augmentée par Édouard Nolla), Vrin, Paris, 1990, vol. II, p. 65.

¹⁹⁷ A. Tocqueville, *Démocratie...*, *op. cit.*, vol. II, p.54 ; et l'auteur continue en synthétisant la transformation de la fabrication de produits de luxe en une fabrication des produits uniformes et économiques.

¹⁹⁸ L. Blanc, *L'organisation du travail*, Paris, 1841, p. 200-201.

marchands¹⁹⁹. » On peut citer aussi une chanson publiée dans un pamphlet anonyme de la même époque témoignant de la fréquence de cette image biblique : « Spéculateurs des biens qui tiennent à la vie, / j'imprime sur vos fronts le sceau de l'infamie ; / anathème sur vous, qui, par de vils moyens / plongez dans la douleur tant de concitoyens ; / on devrait vous chasser, pour montrer bon exemple, / comme jadis Jésus chassa les Juifs du temple²⁰⁰. » L'erreur paradoxale du dernier vers est parlante : ce dédain pour l'esprit boutiquier s'exprime, à l'époque, fréquemment, par des formules antisémites et anglophobes. L'antisémitisme se superpose à un refus du capitalisme à différents niveaux, y compris l'aversion viscérale pour le monde de la finance : le juif résume en soi l'esprit boutiquier et le grand banquier qui gère l'économie industrielle, le petit usurier et les « rois de l'époque », expression rendue célèbre par Alphonse Toussenel mais aussi utilisée, par exemple, par Pierre Leroux²⁰¹. Il s'agit d'une superposition d'images : le terme juif indique à la fois l'homme de religion juive et le banquier²⁰². Cette superposition est souvent considérée casuelle, parfois justifiée par des reconstructions historiques : « L'industriel persécuté du Moyen-âge, le plus industriel et le plus persécuté, c'était le Juif, et le Juif a pu dire aux nobles qui profitaient de leurs armes pour lui extorquer ses richesses : 'Je vous ferai voir ce que c'est qu'un Juif. J'inventerai une arme qui percera vos armures, une arme plus redoutable que vos lances et même que vos pertuisanes, de nouvelle invention, plus forte que ces canons avec lesquels la monarchie commence à renverser vos tours.' Et le juif a tenu la parole, il a inventé la banque²⁰³. » Mais souvent, surtout dans les écrits les plus

¹⁹⁹ P. Leroux, *De l'individualisme et du socialisme*, (1834), in *Œuvres (1825-1850)*, Slatkine, Genève, 1978 (réimpr. de l'édition Paris, 1850-1851), tome I, p.367.

²⁰⁰ *Coup-d'œil sur la misère du peuple en France au XIX^e siècle. Poème en deux chants par un travailleur*, Paris Rouen, 1847, p. 13.

²⁰¹ La dénonciation la plus explicite de l'esprit juif par Pierre Leroux se trouve dans « De la recherche des biens matériels. II article. Les juifs rois de l'époque », *Revue sociale ou solution pacifique du problème du prolétariat*, 1846, année I, n°4, p. 49-58 (réédité sous le titre *Malthus et les économistes*) où il distingue l'esprit juif (« l'esprit de gain, de lucre, de bénéfice, l'esprit de négoce et d'agio ; pour tout dire en un mot, l'esprit banquier », p. 51) de la nation juive.

Sur l'antisémitisme économique de Pierre Leroux (bien qu'à ce propos ses observations n'aient pas une profondeur stimulante), cf. A. Haimon, *Deux penseurs socialistes révolutionnaires face à la question juive : Pierre Leroux et Bernard-Lazare*, Thèse de doctorat inédite, Aix-Marseille, [1979], notamment p. 34-44. Pour un inventaire des socialistes français antisémites cf. M. Crapez, *L'antisémitisme de gauche au XIX^e siècle*, Paris, Berg International Editeurs, 2002.

²⁰² On ne retrouve jamais chez les socialistes fraternitaires des affirmations concernant la race ou la psychologie juive, à l'inverse par exemple de Proudhon - il suffit de feuilleter ses *Carnets* pour rencontrer des affirmations violemment antisémites.

²⁰³ P. Leroux, « De la recherche des biens matériels », *Revue Sociale, ou solution pacifique au problème du prolétariat*, 1846, p. 56, (republié en *Malthus et les économistes*).

grossiers, le cliché s'impose : « La France est devenue un nouveau royaume d'Israël, une immense juiverie : l'or tient lieu de tout ; il a tué jusqu'au christianisme²⁰⁴. »

Il ne s'agit donc pas d'un antisémitisme raciste et, par exemple, Pierre Leroux ne manque pas de célébrer la tradition et la culture juives ; il faut toutefois remarquer que cette superposition entre le juif et l'esprit boutiquier ou capitaliste concourra à préparer un contexte favorable à la diffusion d'un antisémitisme raciste. L'autre stéréotype, l'anglais, par lequel le mépris pour l'esprit capitaliste s'exprime à l'époque semble au contraire avoir souvent une connotation racial ; si on le retrouve dans des phrases légères et très rhétoriques telle que : « Tout en méditant ainsi, il m'arriva de laisser échapper cette phrase, qui était comme le résumé de mes réflexions : - La France vogue à pleines voiles dans le sillon tracé par Albion... Nous devenons Anglais, mon cher, nous devenons Anglais ! Nous nous *anglisons* ! [...] Nous allons être un peuple de *boutiquiers*, comme disait Napoléon²⁰⁵ », on la repère également l'anglophobie dans des histoires de la philosophie : la psychologie même des Anglais est caractérisée par un esprit utilitaire et leur philosophie ne pouvait que déboucher sur l'économie politique, la justification cultivée des crimes sociaux de la société de la concurrence.

Il ne faut pas considérer cette dénonciation de l'esprit boutiquier comme un anti-modernisme et un refus de l'esprit industriel en général. Les socialistes fraternitaires participent tout au contraire au modernisme de leur époque, à la célébration du progrès de l'humanité qu'ils voient se concrétiser aussi dans les inventions technologiques et les découvertes scientifiques. Le progrès place le travail au centre de la société : un homme honorable, au XIX^e siècle, est un homme qui travaille²⁰⁶. Les socialistes fraternitaires cherchent à interpréter les transformations de l'organisation productive dans une perspective progressiste de deux façons : premièrement, en montrant les étapes historiques de l'émancipation du travail depuis l'esclavage ancien jusqu'à la future abolition du salariat ; la croissance productive ne dérive donc pas de la liberté économique (considérée

²⁰⁴ J. Bergy, *Présent et avenir des ouvriers par un typographe*, Paris, 1847, p. 21.

²⁰⁵ P. Leroux, « La carrosse de M. Aguado. Fragment », *Revue sociale ou solution pacifique du problème du prolétariat*, 1847, p. 190, (republié à part).

²⁰⁶ Tocqueville par exemple résume bien cet aspect de l'esprit industriel-démocratique : « Chacun travaille pour vivre, ou a travaillé, ou est né de gens qui ont travaillé. L'idée du travail, comme condition nécessaire, naturelle et honnête de l'humanité, s'offre donc de tout côté à l'esprit humain (A. Tocqueville, *Démocratie...*, *op. cit.*, vol. II, p. 135). » Sur les nouvelles valeurs qui accompagnent et structurent la société commerciale et industrielle cf. l'œuvre incontournable : A.O. Hirschman, *Les passions et les intérêts. Justifications politiques du capitalisme avant son apogée*, trad. fr. Paris, Puf, 1997.

au contraire uniquement comme la liberté d'asservir les autres), mais des améliorations des conditions de travail. En second lieu, d'une façon analogue à celle libérale, ils remarquent la force unificatrice de la division du travail : « Le travail est donc une chaîne sans fin, un lien d'intérêt qui attache les hommes les uns aux autres, sous une loi de réciprocité qui doit être égale pour tous²⁰⁷. » Thoré écrit d'une façon encore plus claire : « L'échange, comme disent les économistes, suppose imparfaitement l'association des producteurs et des consommateurs ; car tout ce que vous modifiez par votre travail, pour l'échanger, est déjà le résultat d'une force collective. Cette solidarité mutuelle des travailleurs exige donc l'association²⁰⁸. »

Le passage logique émerge d'une façon relativement claire dans ces lignes de Thoré : les rapports économiques tendent à s'imposer comme constitutifs de la société entière, son unité se fonde sur la collaboration productive²⁰⁹. Au moment où la société démocratique est en train de se déployer et que l'économique émerge, c'est à tous les différents niveaux des discours et des représentations sociales que l'idée moderne du travail se définit : le travail comme activité par laquelle l'individu acquiert une légitimité et une identité sociales. Encore une fois, pour saisir la perspective où le socialisme commence à prendre sa forme, il faut considérer à la fois les différents degrés de ce bouleversement idéologique et chercher à comprendre les façons par lesquels cette conception inédite se superpose et se mêle aux anciens éléments qui constituaient l'identité sociale des travailleurs de l'Ancien Régime : le socialisme ou les socialismes de la monarchie de Juillet représentent un premier ensemble de tentatives d'élaborer une nouvelle conception cohérente de la société auto-instituée où la production matérielle tend à se constituer comme le moment naturel et, donc, structurant. Au même moment, et c'est un aspect évident surtout dans le socialisme fraternel, cette perspective est profondément en contradiction avec la volonté démocratique de reconnaître au politique son rôle constituant. La démocratie même est

²⁰⁷ *La Fraternité*, 1842, n° 8, p. 15.

²⁰⁸ *Procès de T. Thoré, auteur de la brochure intitulée La vérité sur le parti démocratique*, Paris, 1841, p.29.

²⁰⁹ Il faut ajouter aussi une autre perspective : quelques socialistes fraternitaires concentrent leur attention sur les progrès technologiques exigeant la coopération, par exemple au sujet de la construction et la gestion des chemins de fer. Imposant la concentration et la coordination des travaux individuels, les progrès technologiques éduquent à l'association par des nécessités nouvelles. Cette perspective est de toute évidence opposée à celle libérale et en contradiction aussi avec la plupart du discours socialiste communautaire. Bien que d'une façon encore très imprécise et à l'état embryonnaire, c'est justement à partir de cet élément marginal du premier socialisme que les socialistes ultérieurs, en privilégiant le niveau économique comme structure du progrès historique, penseront et lutteront dans une perspective acceptant comme donnée indiscutable la production de masse en grands établissements.

travaillée par cette tension entre souveraineté politique et autonomisation hégémonique de l'économique ; dans le socialisme fraternel, cette tension débouche sur un corporatisme républicain ou, en d'autres termes, sur la tentative de penser une société absolument rationnelle où le politique est réabsorbé entièrement au cœur même de la société organisée harmonieusement en fonction de la production.

Le travail devient la valeur fondamentale de la société démocratique. Dans une perspective démocratique, la société est un sujet en mesure de produire le nécessaire à sa vie et son bien-être alors que le politique constitue une représentation de la société visant à répondre aux exigences de guider l'organisation vers un progrès social. Le cœur de la société est dans sa capacité à maîtriser les besoins et les dangers naturels, c'est à dire dans le travail. Plongeant ses racines chez certains lumières et chez les physiocrates, la nouvelle conception de la société et du travail est bien représentée par la célèbre parabole saint-simonienne : l'utilité et la légitimité mêmes des citoyens dérivent de leur travail productif. Chez les socialistes fraternitaires, les références implicites ou explicites à cette parabole sont continues ; Constantin Pecqueur, par exemple, sans besoin de citer la matrice originelle, la réécrit complètement en l'actualisant et en dressant une liste exhaustive des activités productives aussi bien que des professions oisives²¹⁰. Dans ces pages, Pecqueur oppose le Peuple aux bourgeois, les producteurs ou ouvriers aux parasites. L'opposition est nette mais il ne faut pas l'interpréter rigidement : il considère par exemple les poètes comme des ouvriers, notamment des « ouvriers des beaux-arts ». Le critère de l'utilité sociale, faut-il bien insister sur ce point, ne coïncide pas pour les socialistes fraternitaires avec des critères purement économiques.

Quand l'avènement de la démocratie amène à se figurer la société comme un sujet en mesure de se penser et de s'organiser en fonction de sa propre volonté vers le futur, en renonçant à toute obligation dictée par un ordre transcendant, le travail, voire la contribution individuelle et collective à la satisfaction des besoins matériels de la société, tend à s'imposer comme un critère majeur de la légitimité sociale de l'individu, et l'oisiveté de l'exclusion et antisocialité. Les ouvriers communistes de *La Fraternité*, par exemple, écrivent : « Le travail, c'est l'acte par lequel l'homme se sert lui-même et devient utile à

²¹⁰ C. Pecqueur, *Appel au peuple à propos du rejet de la pétition des 240 mille*, Paris, Desessart, 1840, p. 14-25.

ses semblables²¹¹. » Et ailleurs : « La position est la même qu'elle était en 89 : la proposition de Sieyès est changée en ces termes : Que sont les travailleurs ? rien ; que doivent-ils être ? Tout »²¹², et encore, dans un autre article de la même revue, d'une façon tout à fait analogue : « naguère, un homme célèbre formulant, le premier, un principe qui devait être le mot d'une révolution européenne, s'écria : "Le Tiers-Etat, c'est tout !..." ». Avec combien plus de raison doit-on dire aujourd'hui : "Le travail, c'est tout !..."²¹³ » Il s'agit donc de révolutionner la société organisant le travail et la délivrant des oisifs, voire des exploités : dans cette perspective, la superposition entre travailleur et citoyen semble être parfaite. Ce qui était indéfini et implicite chez Sieyès, émerge en devenant un des noyaux structurant du discours socialiste²¹⁴. Le discours politique républicain s'entrecroise avec le discours économique et social saint-simonien et la dichotomie producteurs/oisifs tend à se transformer, parallèlement aux changements de l'organisation de la production et par la réception, ou la réinterprétation de certaines notions d'économie politique²¹⁵. L'idée républicaine socialiste, mais plus en général la conception républicaine et démocratique du rapport entre le politique et l'économique prend sa forme à partir de la tension structurante entre le contrôle social, voire politique, et l'autonomie de l'économique. Cette même tension lie le travail à la citoyenneté. Et il s'agit d'une tension fondamentale : la conception nouvelle du travail et l'idéal de la citoyenneté ont, dans la première moitié du XIX^e siècle, la force des idées non encore adoucies par les mises à l'épreuve de l'histoire.

La fonction sociale du travail apparaît à l'époque bien plus fondamentale que dans le développement ultérieur des démocraties libérales et sa nouvelle centralité s'impose parfois avec un radicalisme extrême. Les relectures du célèbre passage de Sieyès ou de la parabole saint-simonienne illustrent d'une façon parlante ce radicalisme. La catégorie saint-simonienne de producteur et d'industriel et, chez les républicains, la superposition entre le citoyen et le travailleur indique bien la manière par laquelle la nouvelle perspective joue d'emblée un rôle structurel dans les discours socialistes. Sans le décalage entre une nouvelle perspective supposant un changement de statut social du travail et une société

²¹¹ *La Fraternité*, 1842, n° 8, p. 15.

²¹² *La Fraternité*, 1841, n° 2, p. 6.

²¹³ *La Fraternité*, 1842, n° 8, p. 15.

²¹⁴ Sur le travail comme pouvoir constituant au XVIII^e et XIX^e siècle, et les rapports entre le travail et la citoyenneté surtout chez Sieyès, cf. A. Negri, *Le pouvoir constituant. Essai sur les alternatives de la modernité*, trad. fr. Paris, Puf, 1997, notamment p. 287-291. Le discours de Antonio Negri est toutefois vicié par une forte tendance à la personnification du pouvoir constituant.

²¹⁵ Notamment, l'idée floue d'oisif va se préciser grâce au concept de profit.

hiérarchisée où le travail productif n'a pas la primauté, le discours socialiste n'aurait pas été concevable²¹⁶.

Le travailleur²¹⁷ et le citoyen : les deux figures se superposent et se renforcent d'une façon réciproque. Ce qu'il faut bien retenir pour saisir les discours socialistes de la première moitié du XIX^e siècle, c'est le caractère radical de cette nouvelle catégorie, le travailleur, en prenant en compte que sa signification va bientôt se modifier. Ultérieurement, le travailleur se présentera souvent à la société, en revendiquant une légitimité et un rôle social, en tant qu'exploité ; chez les socialistes fraternitaires la perspective est profondément différente : le travailleur revendique sa pleine citoyenneté en tant que producteur. Il n'est pas un producteur uniquement en raison de sa force de travail ; il est un travailleur avant tout pour ses connaissances, pour son indépendance et pour sa responsabilité sociale. L'expression et l'idée d'exploitation du travailleur sont, au contraire, assez marginales dans le discours socialiste fraternitaire ; la réduction du travailleur à un vendeur de main-d'œuvre constitue un spectre : c'est la condition des ouvriers des grandes usines où la dignité humaine est soumise à la logique des profits, un monde qui apparaît comme une dégénération anglaise et indigne de la France, incompatible avec l'idée même de justice sociale et de citoyenneté.

C'est à partir de cette conception du travail et de son rôle social que le discours socialiste fraternitaire se définit et la perspective d'un corporatisme républicain, c'est-à-dire d'une organisation du travail comme organisation des connaissances et des responsabilités, devient saisissable. Il ne s'agit pas pour les socialistes fraternitaires de renverser une société fondée sur des principes d'exploitation, mais de reconnaître aux producteurs leur rôle nié par des préjugés traditionnels et des hiérarchies irrationnelles.

1.3.2.2 Indépendance et responsabilité du citoyen-producteur

Nous pourrions être tentés d'interpréter la question suivant un schéma très simple : les premiers discours socialistes trouvent leurs origines dans une superposition entre une conception du travail d'Ancien Régime et une conception moderne, bien qu'encore très

²¹⁶ Pour une reconstruction assez plate de la construction sociale et théorique du travail comme valeur (au niveau collectif assurant des fonctions de lien social, et au niveau individuel assurant des fonctions de réalisation de soi), à partir de l'économie politique, de l'idéalisme allemand et du saint-simonisme, cf. D. Méda, *Le travail. Une valeur en voie de disparition*, Paris, Aubier, 1995.

²¹⁷ Travail entendu comme production ; chez les saint-simoniens l'idée garde une profonde ambiguïté : qui est l'industriel ? face aussi au progressif éloignement entre les ouvriers et les maîtres, les réponses parmi les saint-simoniens se différencient.

naïve, de la démocratie. Indéniablement, sous la monarchie de Juillet, chez les ouvriers des ateliers on retrouve beaucoup d'éléments de l'Ancien Régime, au niveau idéologique aussi bien qu'au niveau langagier, mais on ne peut pas les liquider comme des anachronismes : ce qu'il faut comprendre est l'effort de redonner une signification nouvelle à partir d'une perspective démocratique. Dans cet effort, le concept de citoyenneté et le concept de travail se renforcent d'une façon réciproque.

Le nouveau statut social du travail concourt à élargir l'idée de citoyenneté : si la légitimité de notre participation à la République (contribution aux décisions collectives et jouissance de la protection collective) trouve son origine dans notre collaboration à la production, alors la citoyenneté doit avoir aussi une dimension sociale. Il s'agit d'une démarche logique qui nous est encore relativement familière. Mais, à l'époque, ce raisonnement s'accompagne d'un autre qui lui est complémentaire : si la citoyenneté trouve sa légitimité dans le travail, celui-ci, pour pouvoir rendre citoyen, doit remplir des conditions d'indépendance et de responsabilité. Si l'on veut comprendre la perspective de la première moitié du XIX^e siècle, il faut s'éloigner de notre conception du salariat²¹⁸ et bien comprendre de quelle façon le travail productif constitue à l'époque l'accès à la sphère publique : le travail salarié, où un individu dépend directement et uniquement d'un autre, ne remplit pas cette fonction. Et la lutte contre la condition salariale est justement aussi la lutte contre un travail relégué et reléguant à la sphère privée.

La complexité de la question trouve ses origines dans la difficulté de considérer et saisir la période où le travail acquiert sa signification moderne et où, en même temps, sa signification moderne, sa dignité citoyenne, est aperçue comme incompatible avec la condition salariale. En d'autres termes, les deux éléments qui, dans notre perspective, tendent à se superposer, le travail comme la source de la légitimité et de l'identité sociale et son caractère salarial, au début du XIX^e siècle, sont aperçus comme profondément incompatibles.

Le rapport entre le caractère fondamental du travail et ses conditions d'expression libre et responsable est imaginé comme devant être et, dans une perspective historique, devenant bien plus important et cohérent que ce qu'il sera dans le déploiement réel de la société démocratique. Si l'individu fait partie de la société par son travail, par sa contribution aux besoins de la population, par son encadrement dans l'« armée industrielle », cette activité

²¹⁸ Dans notre mode de penser, la condition de salarié est une garantie de l'honnêteté du travailleur. Malgré le caractère indéniablement capitaliste de la société européenne (ou, peut-être, à cause de son caractère capitaliste), les profits, les rentes et les commerces restent toujours un peu suspects. Le travailleur dépendant est donc, par antonomase, le producteur.

qui fait accéder à la citoyenneté sociale doit répondre aux mêmes paramètres par lesquels on acquiert la citoyenneté civile et politique : l'indépendance et la responsabilité²¹⁹.

Le salariat n'est admis que comme condition temporaire pendant laquelle le jeune travailleur apprend son métier : il s'agit d'apprentissage non seulement technique mais encore moral par lequel il devient un vrai travailleur indépendant et responsable ; de toute évidence, le parcours est le même que sous l'Ancien Régime, mais le contenu moral est en train de changer profondément : l'organisation corporative brisée, le rôle social et la responsabilité du travailleur acquièrent une dimension citoyenne. C'est à partir de cette nouvelle perspective que, même à l'intérieur du républicanisme, l'on pense à des institutions nouvelles visant à organiser la production et les responsabilités sociales des travailleurs. Organiser la production : coordonner la production en fonction des besoins réels de la société ; organiser les responsabilités sociales des travailleurs : agencer les connaissances et les consciences des travailleurs par rapport à la qualité des produits, à la santé et à l'hygiène publiques.

Pour saisir le clivage profond entre la conception du XIX^e siècle du travail et celle ultérieure, on peut bien considérer les observations d'Alain Cottureau à propos du terme chômage : « Le "chômage" désigne une période d'activité(s) lucrative(s) de substitution et d'attente à la suite d'une perte d'activité(s) lucrative(s) considérée(s) comme normale(s)²²⁰. » Le même mot, « chômage », qui, dans une société où la logique du marché est assumée aussi par le travailleur, indiquera l'absence de travail, désigne, dans un contexte où les activités et les métiers ne sont absolument pas interchangeables, la contrainte de gagner la vie par des activités étrangères au métier par lequel on définit son identité. Ce glissement sémantique est fort parlant : l'identité du travailleur trouve son origine non seulement dans sa force productive mais encore et surtout dans ses capacités et ses connaissances.

L'identité de l'ouvrier fondée sur ses capacités et ses connaissances aussi bien que sur sa dignité de travailleur le mènent à s'opposer radicalement au processus de marchandisation du travail. Et c'est justement à l'intérieur de ce processus complexe et contradictoire par

²¹⁹ On peut aisément remarquer que cette perspective républicaine (à la française) s'accorde dans ses conclusions avec la perspective de l'économie politique classique (à l'anglaise) selon laquelle un marché en mesure de s'autoréguler est composé uniquement d'acteurs indépendants (n'importe quelle dépendance entre deux acteurs du marché amènerait des interférences déstabilisantes).

²²⁰ A. Cottureau, « Précarité, pluriactivité et horizons biographiques au XIX^e siècle en France », in I. Billiard, D. Debordeaux, M. Lurol, *Vivre la précarité. Trajectoires et projets de vie*, La Tour d'Aigues, Ed. de l'Aube, 2000, p. 14.

lequel le marché du travail commence à s'imposer, qu'il faut comprendre le débat sur le travail et le mouvement ouvrier de l'époque. Certes, il ne faut pas présumer que les enjeux de la question étaient évidents aux hommes de l'époque dans les termes par lesquels on le décrit aujourd'hui. Toutefois, l'idée d'une réduction du travail à une pseudo-marchandise est au cœur des réflexions ouvrières des années 1840 ; les ouvriers de *L'Atelier* écrivent par exemple : « Ce que nous voulons constater ici, pour y chercher un remède, c'est l'hostilité sourde, profonde, des travailleurs contre cet ordre social qui a fait du travail une marchandise abandonnée à toutes chances du marché. [...] Or, comme cette marchandise humaine, qu'on appelle le travail, abonde sur le marché ; comme elle est beaucoup plus offerte qu'elle n'est demandée, il en résulte qu'à moins de mourir de faim l'ouvrier est forcé de subir le prix qu'on veut bien mettre à son travail²²¹. »

1.3.3 *Privé et public. Rôle fondateur du travail et statut social de la femme*

Dans la France de la première moitié du XIX^e siècle, le processus commencé sous la Révolution de polarisation entre public et privé est en train de s'approfondir. Le discours socialiste fraternel se définit dans une relation directe bien que contradictoire avec cette tendance profonde à la polarisation, dans une volonté ferme de la refuser et dans son adoption inéluctable. D'une part, dans la perspective socialiste fraternelle la démocratie à venir marquera le dépassement de toute division et la réalisation complète de tout individu étant pleinement, en même temps, homme citoyen et producteur. De l'autre, la même perspective démocratique implique inévitablement une distinction entre public et privé, entre le citoyen abstrait porteur de droits universels et l'homme particulier porteur de besoins et de capacités spécifiques.

Dans une société travaillée par le processus de démocratisation, le statut du travail se redéfinit d'une façon profonde aussi bien que contradictoire : la valeur sociale fondamentale du producteur tend à placer le travail dans la sphère publique ; en même temps, les principes de l'économie politique imposent la nature privée des relations industrielles comme rapports entre individus réglés par des contrats particuliers. Par sa tradition et par ses pratiques quotidiennes, le monde des ateliers, en outre, tend à reléguer le travail à la sphère privée et familiale. A sa façon, le discours socialiste fraternel aussi est animé par cette tension : il exprime la volonté de reconduire les relations de travail sous un

²²¹ « De l'organisation du travail (nouvelle série) », *L'Atelier*, novembre 1844, année V, n° 2, p. 17.

contrôle et une régulation publics, mais il valorise tous les aspects positifs des rapports de proximité dans la gestion des différends et des discordes quotidiennes, dans la négociation à l'amiable, dans la collaboration quotidienne et fraternelle entre les travailleurs. Le principe même de fraternité s'impose comme une tentative de conjuguer les sentiments privés et familiaux avec un sentiment général et public²²².

Pour chercher à saisir ce processus de polarisation entre la sphère privée et la sphère publique, et l'ambiguïté à ce propos du discours socialiste fraternel, nous pouvons fixer notre attention sur la transformation des statuts sociaux des genres²²³. Je voudrais notamment aborder la question de la redéfinition de la domination de genre dans le processus de démocratisation en l'envisageant par le biais du travail. Exclusion de la femme et citoyenneté²²⁴, les rapports entre les femmes et le droit de vote, et entre les femmes et le travail se croisent relevant tous les deux justement de la polarisation entre le public et le privé²²⁵. C'est, à mon avis, dans cette perspective qu'il faut interpréter la figure

²²² Je reviendrai sur cette question dans les chapitres IV et V, et j'arrêterai mon attention sur le caractère ambigu, à la fois publique-anonyme et quotidien-particulier, de la fraternité républicaine dans le paragr. 2.1.9.

²²³ L'œuvre de référence sur la redéfinition de la domination de genre lors du passage de la « sphère publique absolutiste » à la sphère publique nouvelle est certainement celle de J.B. Landes, *Women and the Public Sphere in the Age of French Revolution*, Ithaca, Cornell UP, 1988. Landes nous montre clairement la redéfinition des statuts des genres, et notamment de celui de la femme, et la cristallisation d'une image sexuée de la République (« the gendered republic »); malheureusement, elle n'envisage du XIX^e siècle que les pensées d'Auguste Comte et de Flora Tristan. Sur le statut de la femme sous la Révolution, cf. aussi O.H. Hufton, *Women and the Limits of Citizenship in the French Revolution*, Toronto, University of Toronto Press, 1992. Le travail consacré par Susan Grogan à la conception de la différence sexuelle dans le socialisme de l'époque n'envisage que le fouriérisme, le saint-simonisme et Flora Tristan (*French Socialism and Sexual Difference. Women and the New Society, 1803-44*, London, MacMillan, 1992). Bien que discutable dans son approche, l'article d'Eric Hobsbawm, « Sexe, symboles, vêtements et socialisme » (*Actes de la recherche en sciences sociales*, 1978, n° 23, p. 2-18) demeure une introduction intéressante aux rapports entre socialisme et « féminisme » (d'après le langage de l'auteur) au XIX^e siècle.

²²⁴ Pour une introduction critique à l'histoire des femmes en France et une proposition intéressante d'orientation méthodologique et idéologique, cf. surtout A. Verjus, *Les femmes, épouses et mères de citoyens, ou de la famille comme catégorie politique dans la construction de la citoyenneté (1789-1848)*, thèse de doctorat inédite, Paris, Ehes, 1997, notamment p. 12-35.

²²⁵ Je n'envisagerai donc pas un autre aspect majeur de la question, la polarisation homme-raison / femme-émotivité, aussi profonde et productrice de domination mais évidemment de plus longue durée ; pour en apprécier quand même la prégnance chez certains socialistes fraternelles, nous pouvons lire les ouvriers de *L'Atelier* qui constatent une évidence : « La participation des femmes dans les choses politiques est refusée parce qu'il est reconnu qu'elles seraient un obstacle. Placez les femmes dans les assemblées délibérantes, et elles y exerceront la plus fâcheuse des influences, l'influence des sens. (...) Refuser à la femme le droit électoral, ce n'est nullement l'inférioriser, c'est la soumettre à une nécessité sociale, qui veut la division des fonctions. Sortez d'ailleurs la femme de la fonction à laquelle elle est destinée, portez-la sur le théâtre politique, donnez-lui la parole, et vous avez tous les inconvénients du babillage des enfants et de l'influence sensuelle (*L'Atelier*, février 1844, année IV, n° 5, p. 67). »

de l'androgynie mise en évidence par Naomi J. Andrews chez les socialistes fraternitaires²²⁶. Cette chercheuse américaine a critiqué la lecture classique de l'exclusion républicaine de la femme proposée par Joan Scott, Geneviève Fraisse et Joan Landes, en portant une attention particulière vers la tentative des « socialistes romantiques » français de penser un universel dépassant le particularisme masculin à la faveur d'une humanité androgynie. Les deux lectures sont à mon avis complémentaires : la conception androgynie de l'humanité, particulièrement évidente chez Pierre Leroux, implique une valorisation de la diversité de la nature humaine, et de l'équilibre entre le corps, le sentiment et la raison, mais elle n'entraîne pas nécessairement une inclusion politique de la femme²²⁷. La composition des diversités complémentaires peut se traduire dans une conception de la société fondée justement sur des rôles divers et complémentaires des genres. C'est justement cette diversification naturelle qui est la base de l'exclusion féminine dans la société démocratique.

La société issue de la Révolution impose un statut nouveau à la femme ; l'élan révolutionnaire qui a entraîné une certaine participation politique féminine s'étant épuisé, la représentation des genres se renferme sous de nouvelles formes. En terminant son analyse historique de l'action politique des femmes au printemps 1795, Dominique Godineau écrit : « Les voix des femmes se sont tues, le livre s'achève. C'est une autre histoire qui commence maintenant, celle du XIX^e siècle [...]. Un XIX^e siècle qui va voir s'imposer l'image d'une femme exclue du domaine public, plus que jamais soumise au 'despotisme marital', dépendante d'un Code Civil napoléonien figé dans les pages glacées de la loi des rapports hommes-femmes fondés sur l'inégalité », et un XIX^e siècle marqué aussi par la résistance à « ce processus de domestication »²²⁸. Je voudrais consacrer quelques brèves observations au regard socialiste fraternel sur ce despotisme marital, sur ce processus de domestication et sur ces résistances.

Une fois de plus, des perspectives différentes superposées produisent une pluralité contradictoire de raisonnements et d'opinions chez les socialistes fraternitaires, souvent chez les mêmes auteurs²²⁹. Le discours s'organise à partir d'une tension se formant autour

²²⁶ N.J. Andrews, « Utopian Androgyny : Romantic Socialists... », art. cit.

²²⁷ Inclusion soutenue avec force, il faut le souligner, par Pierre Leroux.

²²⁸ D. Godineau, *Citoyennes tricoteuses. Les femmes du peuple à Paris pendant la Révolution française*, Paris, Perrin, 2004, p. 351.

²²⁹ Pour un répertoire synthétique des différentes images de la femme chez les socialistes de l'époque, cf. A. Le Bras-Chopard, « Le discours socialiste masculin sur la femme dans la première

de deux pôles : d'une part, la critique, voire la condamnation, du travail féminin au nom de la différence de genre et du rôle naturellement familial de la femme ; de l'autre, au nom du principe d'égalité, l'idée d'une citoyenneté politique (vote) et sociale (travail) des femmes. En d'autres termes, d'une part l'argumentation de la différence sociale des genres, renforcée par la tendance démocratique à la polarisation entre public et privé, semble l'emporter ; de l'autre, le principe de l'égalité entre les êtres humains et la reconnaissance de la valeur sociale du travail des femmes semble permettre une émancipation féminine. Si l'on peut bien résumer les deux pôles théoriques, on n'arrive pas à saisir si aisément les discours où les deux perspectives opposées se croisent et s'entrelacent. Aucune histoire de genre n'a encore reconstruit le rôle politique du travail des femmes avant la Première Guerre mondiale et l'emploi massif de la main-d'œuvre féminine²³⁰.

Comme l'a justement mis en évidence Joan W. Scott dans ses pages consacrées à l'image de la femme travailleuse dans la France du XIX^e siècle, il faut distinguer deux discours : un discours concerne les grandes villes, comme Paris, où se pose la question des filles et femmes isolées et les réflexions se développent notamment autour de la

moitié du XIX^e siècle », in M. Agulhon (préfacé par), *Les socialismes français. 1796-1866. Formes du discours socialiste*, Paris, Sedes, 1995, p. 46-62.

²³⁰ Dans sa thèse, Anne Verjus envisage le problème du travail dans un paragraphe spécifique pour se concentrer ultérieurement sur la pensée d'Ernest Legouvé (A. Verjus, *Les femmes, épouses...*, op. cit., p. 334-353), sans malheureusement s'arrêter sur les entrelacements entre la citoyenneté politique et le travail. Dans son ouvrage *Muse de la Raison. Démocratie et exclusion des femmes en France*, Paris, Folio-Gallimard, 1995², Geneviève Fraisse n'examine point cette question ; brièvement à quelques occasions, elle envisage le problème du travail féminin, sans toutefois se concentrer sur ses rapports avec la citoyenneté, dans *Les deux gouvernements : la famille et la Cité*, Paris, Folio-Gallimard, 2000. Michelle Perrot a analysé à plusieurs occasions le travail féminin et elle a réfléchi souvent sur l'exclusion de la femme dans la démocratie française, mais elle n'a jamais croisé vraiment les deux niveaux (cf. par exemple *Les femmes ou les silences de l'Histoire*, Paris, Flammarion, 1998 ; il s'agit d'un recueil d'articles, les parties consacrées au travail et à la cité sont aisément distinctes). Dans l'ouvrage de référence sur la femme au XIX^e siècle, le volume IV de G. Fraisse et M. Perrot (sous la direction de), *L'histoire des femmes en Occident*, trad. fr. Paris, Plon, 1991, on ne trouve pas une réflexion articulée autour des rapports entre travail féminin (chap. XV) et exclusion politique (chap. III et IV), ni plus en général sur la transformation de la domination de genre dans la société d'individu. Dans le travail de Lynn Abrams (*The making of modern woman : Europe 1789-1918*, London, Longman, 2002) aussi, les questions (travail féminin et citoyenneté féminine) sont envisagées de façon distincte, et, malgré l'intérêt de l'œuvre, l'analyse de la redéfinition de la domination de genre dans la société d'individus demeure superficielle.

Même s'il manque une véritable analyse historique, cf. les paragraphes « Du déplacement des frontières de la division sexuelle du travail et la 'déstabilisation' des rapports de sexe » et « La division sexuelle du travail : logique du capitalisme du patriarcat ? » in F. Battagliola et D. Combes, *A propos des rapports sociaux de sexe. Parcours épistémologiques. II. Historicité et dynamique des rapports sociaux de sexe... vers un effort de périodisation*, Paris, Cnrs, 1986, p. 21-30. Le paragraphe « De l'inscription des rapports sociaux de sexe dans l'histoire à une histoire des rapports sociaux de sexe » trace le parcours de « une histoire qui reste [encore aujourd'hui] à écrire ».

prostitution, vue comme le symptôme d'une déchirure à la fois morale et sociale ; un autre discours concerne les villes industrielles et les femmes qui travaillent la journée entière face aux machines²³¹. Il faut donc commencer par deux remarques : en premier lieu, ce qui est implicite dans les mots de Joan W. Scott et qu'il convient d'explicitier est l'approche générale : la question féminine est, à l'époque, avant tout une question morale²³². Cela ne peut absolument pas surprendre, c'est tout à fait cohérent avec la perspective et le langage de l'époque et la question du genre ne constitue bien évidemment pas une exception²³³. En deuxième lieu, la question féminine se pose d'une façon plus forte et préoccupante dans les grandes usines, c'est-à-dire dans des milieux sociaux avec lesquels la petite minorité de penseurs et de travailleurs socialistes n'a pas de rapports directs. Parmi les ouvriers des ateliers aussi, les familles sont en train de se transformer profondément mais cette évolution n'implique pas des déchirures évidentes, et les femmes travailleuses sont très rares²³⁴. C'est pourquoi, chez les socialistes fraternitaires, la réflexion sur le travail féminin et, plus en général, sur la citoyenneté des femmes demeure marginale.

²³¹ J.W. Scott, *Gender and the politics of history*, New York, Columbia U.P., 1988, p. 142 ; à cette question est consacré le chapitre VII, « 'L'ouvrière ! Mot impie, sordide...' Women workers in the discourse of French political economy, 1840-1860 ».

²³² Les femmes politisées de l'époque partagent cette perspective, cf. à ce propos G. Fraisse, « Les femmes libres de 48. Moralisme et féminisme », *Les révoltes logiques*, hiver 1975, n° 1, p. 23-50.

²³³ Il est donc tout à fait trompeur de chercher dans ce contexte les racines du féminisme ; les femmes et les hommes pensant une émancipation des femmes, sous la monarchie de Juillet, nous apparaissent ou nous doivent apparaître donc bien loin de concevoir, d'après nos critères, une égalité sociale et politique entre les genres. Ce n'est donc pas un hasard, à mon avis, si le penseur de l'époque qui pense le mieux une émancipation profonde de la femme, jusqu'à soutenir sa pleine indépendance économique et sexuelle, est Charles Fourier : d'une part, il refuse toute morale en contradiction avec les passions, de l'autre, il imagine une société où le travail perd toute dimension productive pour devenir une activité amusante et satisfaisante, pour les femmes aussi bien que pour les hommes. En d'autres termes, Charles Fourier pense une société réellement alternative à celle démocratique et capitaliste, où l'individualisme est poussé jusqu'à dépasser la morale et, par conséquent, à reconnaître à chaque individu son individualité naturelle et indépendante. Son discours laisse donc de côté toute opposition possible entre privé et public, dans une perspective de dépassement total du politique et de réabsorption complète de l'économique dans le social. C'est pourquoi l'émancipation de la femme est complète. On connaît assez bien le dépassement par Charles Fourier de la plupart des préjugés sexistes de son époque ; il est bien de rappeler à ce propos que Fourier admet sans problème l'homosexualité féminine alors qu'il démontre des perplexités sur celle masculine ; cela représente la seule asymétrie (d'une certaine façon parlante) entre les hommes et les femmes et leurs jeux amoureux. La perspective saint-simonienne est évidemment très différente ; cf. le paragraphe consacré à cette question : « *La Femme libre*, ou la non-séparation du public et du privé » in C. Veauvy et L. Pisano, *Paroles oubliées. Les femmes et la construction de l'Etat-nation en France et en Italie*, trad. fr. Paris, Armand Colin, 1997, p. 31-37, bien que l'approche ne soit pas éclairante, on comprend bien que la non-séparation ne se pose pas vraiment comme une affirmation politique (passant donc par le public).

²³⁴ Sur le rapport entre genre et travail avec une attention particulière au rapport entre le travail féminin et le rôle des femmes dans l'espace public sous l'Ancien Régime, cf. C. Truant, « La

L'absence d'une réflexion sur la citoyenneté des femmes dans le socialisme fraternel et dans les milieux des ouvriers de métier permet de saisir les contradictions et la tension caractérisant ce problème. Non seulement, comme l'ont mis en lumière plusieurs historiens, notamment des historiennes féministes²³⁵, nous pouvons constater l'importance de l'opposition entre le privé et le public dans la redéfinition de la soumission féminine a été, mais nous sommes également obligés de repenser le caractère « bourgeois » attribué à cette opposition. On voit en fait bien que la redéfinition du statut social du travail, qui est à la fois un des résultats de l'émergence de cette opposition et un biais par lequel cette opposition se reproduit et se concrétise dans la société réelle, n'est pas réductible à un phénomène bourgeois, mais il trouve ses origines dans le mouvement profond d'institution d'une société démocratique ; de même, je crois, l'opposition privé / public ne peut pas être réduite à une construction idéologique bourgeoise. Dans cette perspective, le processus conflictuel d'émancipation féminine touche à des contradictions profondes de la société démocratique ; la compréhension de la dynamique et des réflexions élaborées par ces mouvements peut aider à bien saisir quelques aspects profonds de notre société, des individus qui la forment et de leurs représentations.

Le XIX^e siècle constitue le moment où l'opposition entre le public et le privé émerge et s'impose et où cette polarisation arrive avec plus de force à imposer des rapports de domination ; nous pouvons le constater dans deux contextes évoluant d'une façon parallèle et parfois entrelacée : le travail et le genre. Mais alors que, en ce qui concerne le travail, le statut se définit autour d'une tendance à la privatisation des relations industrielles mais aussi d'une valorisation sociale de la production ; en ce qui concerne le genre, en revanche, la tendance à la relégation domestique de la femme fondée sur son rôle supposé naturel ne se heurte pas à aucun obstacle majeur. Et cette représentation de la femme comme épouse et comme mère pénètre tous les esprits de l'époque²³⁶. Par exemple, en dressant une liste

maîtrise d'une identité ? Corporations féminines à Paris aux XVII^e et XVIII^e siècles », *Clio. Histoire, femmes et société*, 1996, n° 3, p. 55-69 ; et encore C. Crowston, « Engendering the Guilds : Seamstresses, Tailors, and the Clash of Corporate Identities in Old Regime France », *French Historical Studies*, 2000, vol. 23, n° 2, p. 339-371, présentant une très riche bibliographie sur la question (p. 342).

²³⁵ En plus des travaux déjà indiqués, cf. par exemple D. Simonton, *A History of European Women's Work. 1700 to the present*, London and New York, Routledge, 1998, p. 13-18 et 87-91.

²³⁶ Sur la famille (dépendance par rapport au mari) et l'impossibilité d'une indépendance actuelle des femmes, il est intéressant de s'arrêter sur les idées de Georges Sand et sur son hostilité face à une émancipation politique des femmes ; à ce propos, cf. M. Hecquet, « Féminité et espace public chez Georges Sand », in A. Corbain, J. Lalouette, M. Riot-Sarcey, *Femmes dans la Cité. 1815-1871*, Grâne, Créaphis, 1997, p. 333-346.

des « préjugés accrédités, [...] les passions opiniâtres, [...] les intérêts puissants sur lesquels repose aujourd'hui la domination de la bourgeoisie », et contre lesquels la *Revue du progrès* s'est battu, c'est « en nom de sainteté du mariage et de la stabilité des familles » que Louis Blanc affirme avoir osé combattre « l'asservissement de la femme²³⁷ ».

Le rôle même de la femme dans les conflits sociaux change profondément. Dans une œuvre consacrée aux femmes et au travail entre l'Ancien Régime et la société moderne, Louise A. Tilly et Joan W. Scott observent : « ce rôle de pourvoyeuse de nourriture pouvait mener la femme à s'engager dans des activités politiques. Les soucis domestiques et les problèmes économiques étant très imbriqués, la famille était une institution publique autant que privée, la classe populaire par ailleurs, privée de tout droit de représentation, ne pouvait détenir qu'une politique de protestation²³⁸. » Il faut, à mon avis, bien saisir ce qui change dans le passage entre la société de l'Ancien Régime et la société démocratique en train de se déployer : la construction d'une sphère publique dans l'acception moderne du terme et, d'une façon parallèle et entrelacée, d'un ensemble de droits civils, politiques et sociaux par lesquels les classes ouvrières pensent, revendiquent, agissent et transforment radicalement le rôle de la famille et de la femme. La transformation du statut social du travail crée ou approfondit immensément le clivage entre le travail productif et le travail domestique. La condition de la femme et sa soumission changent de nature. Au moment où la participation à la sphère publique se définit surtout par une dimension citoyenne ou, en d'autres termes, par un discours structuré autour des droits de l'homme et du citoyen, et dans un cadre défini par l'opposition entre le privé et le public, la famille ne peut qu'avoir une nature essentiellement privée²³⁹. Les activités politiques, ou plutôt les actions sociales auxquelles

Pour une critique caustique de la difficulté de repenser réellement la femme et sa position sociale chez les progressistes de l'époque, cf. K. Marx, « Révélation du mystère de l'émancipation de la femme, ou Louise Morel », chapitre de F. Engels et K. Marx, *La Sainte Famille, ou critique de la critique critique ; contre Bruno Bauer et consorts*, (1845), in *Œuvres, III Philosophie*, Paris, Gallimard-Pléiade, 1982, p. 644-646.

²³⁷ *Revue du Progrès*, novembre 1842, vol. VII, p. 211.

²³⁸ L.A. Tilly et J.W. Scott, *Les femmes, le travail et la famille*, trad. fr. Paris, Payot, 2002², p. 105. Louise A. Tilly justifie et explique son utilisation de l'adjectif « politique » attribué aux émeutes frumentaires dans l'article « The Food Riot as a Form of Political Conflict in France », *The Journal of Interdisciplinary History*, 1971, II, n° 1, p. 23-57 ; dans ces pages, j'utilise le même mot avec une signification beaucoup plus étroite.

²³⁹ A ce propos on peut rappeler que, pendant le débat sur la loi de 1841 sur le travail enfantin, les parlementaires ont discuté, avec des avis opposés, sur le droit de l'Etat à entrer dans les foyers familiaux et à limiter l'autorité paternelle ; cf. Y. Brissaud, « La déchéance de la famille ouvrière sous la Restauration et la monarchie de Juillet, aux origines de la législation sociale », in M. Borgetto et D. Breillat *et al.*, *Le droit non civil de la famille*, Paris, Puf, 1983, notamment p. 80-85.

les femmes participaient en qualité de « pourvoyeuses de nourriture » tendent à disparaître et les conflits sociaux, acquérant une forte dimension politique, se concentrent sur la production. Michelle Perrot s'arrête très brièvement sur cette transformation en mettant bien en évidence les causes économiques²⁴⁰ ; si le progrès technologique et productif jouent certainement un rôle important, je crois que, pour bien saisir cette transformation, il faut toutefois considérer avant tout le bouleversement du cadre idéologique et la redéfinition du statut social du travail et, par conséquent, de la femme. Au XIX^e siècle, les femmes continuent de participer d'une façon active, parfois même comme protagonistes, aux conflits sociaux, mais surtout en qualité d'ouvrières ou de femmes d'ouvriers.

Le discours républicain se trouve donc traversé par la tension entre la propension à intégrer dans la sphère publique les travailleurs de sexe féminin²⁴¹ et la tendance à célébrer la femme dans le petit règne domestique, particule élémentaire de la société²⁴². C'est en lisant Etienne Cabet que l'on peut bien comprendre cet entrelacement entre le changement du statut social du travail, la citoyenneté démocratique et la redéfinition du statut social de la femme. Michelle Perrot envisage très rapidement la question de la conception de la femme chez les premiers socialistes et elle observe : « L'écrit des socialistes sur la femme et la famille est proliférant et divers. Mais les suffrages du peuple ne vont ni à Enfantin, chantre de la réhabilitation de la chair, ni à Dézamy, partisan de l'union libre et du désenclavement familial au bénéfice de la communauté²⁴³ : bien plutôt aux plus

²⁴⁰ Cf. M. Perrot, *Les femmes ou les silences...*, *op. cit.*, p. 161.

²⁴¹ Dans ces pages, je laisserai de côté la défiance très pragmatique (et misogynne) de certains secteurs ouvriers pour le travail féminin, défiance alimentée par la crainte d'une forte concurrence (pour une exposition exemplaire de cette position, cf. *La Ruche populaire*, 1839, n° 3, p. 5).

²⁴² Une interprétation convaincante de la coexistence de deux perspectives opposées (la société des individus et la famille comme catégorie structurante du politique) est avancée par Anne Verjus dans sa thèse, *Les femmes, épouses...*, *op. cit.*, notamment p. 36-55.

²⁴³ Très influencé par Fourier, Dézamy se déclare pour le libre divorce, mais il est intéressant de lire son argumentation pour apprécier la prégnance de la perspective de l'époque : le divorce et le célibat ne constituent pas des éléments de subversion sociale dans la communauté, « quelle place pourrait-il rester au libertinage dans le cœur de nos égaux, lorsqu'ils seront sans cesse passionnément occupés des sciences, des arts, de l'industrie, des affaires politiques, lorsque toutes leurs pensées seront habilement dirigées vers l'estime publique, l'amour de la patrie et l'amour plus sublime encore de l'humanité ! » (*Code de la communauté*, Paris, 1843², p. 133). En ce qui concerne l'éducation, Dézamy laisse la parole à Buonarroti, et dans le paragraphe consacré à l'éducation des filles, il n'éloigne pas du tout du maître que s'exprime de la façon suivante : « Afin que la cité ne renferme que des hommes robustes et laborieux, on doit assurer une bonne constitution à celle que la nature destine à donner des citoyens à l'Etat », et encore : « Les filles seront dressées aux travaux les moins pénibles, qui est la dette commune, est aussi le frein des passions, le besoin et le charme de la vie ; elles seront pudiques, parce que la pudeur est le gardien de la santé et l'assaisonnement de l'amour ; elles aimeront la patrie, parce qu'il importe qu'elles la

conservateurs sur ce point, à Cabet dans les années 1840, à Proudhon vingt ans plus tard²⁴⁴. » Le rapprochement avec Proudhon, connu pour sa misogynie grossière, ne aide pas à saisir la nature du discours cabétien sur la femme que, en revanche, nous pouvons approfondir étant exemplaire d'une façon de penser²⁴⁵.

Etienne Cabet consacre aux femmes un pamphlet-lettre en 1842. Avant tout, il faut commencer par remarquer que Cabet dénonce l'état de soumission de la femme dans la société contemporaine : « Je m'indignerais même contre la prétendue civilisation moderne, qui traite encore la femme comme une espèce d'esclave, et contre l'insolent despotisme de l'homme, qui, abusant toujours de sa puissance, et imposant ses lois à la femme, décide et déclare qu'elle lui doit *obéissance*. Je m'indignerais surtout contre l'ingratitude, l'injustice, la tyrannie d'une Société qui condamne plus de la moitié des femmes à l'ignorance, à la misère, à des travaux excessifs qui les exténuent, les défigurent et les assassinent²⁴⁶. » Il développe son argumentation suivant les schémas typiques de l'époque : la misère condamne la femme pauvre à l'immoralité, la prostitution et aux travaux pénibles voire avilissants, de même que l'opulence l'asservit au vice. Comme à son habitude, Cabet trouve la source de tous les maux dans l'argent : une société qui se fonde sur la recherche du bien-être matériel est minée par le célibat et le mariage par intérêt, de telle façon que sa base, la famille, n'a aucune solidité. « Et remarquez-le bien, ce sont toujours les malheureuses femmes qui sont les premières victimes !²⁴⁷ » L'image de la femme chez Cabet est celle de la victime, et son emphase tend au ridicule : on peut s'imaginer la pauvre femme pure et sans défense, « au milieu d'un Peuple de célibataires qui l'attaquent, la

fassent aimer aux hommes, et elles participeront par conséquent aux études propres à leur faire admirer la sagesse de ses lois ; elles seront exercées au chant des hymnes républicains qui doivent embellir les fêtes ; enfin elles prendront part sous les yeux du peuple aux jeux des garçons, afin que la gaieté et l'innocence président aux premiers mouvements de l'amour (p. 145-146). »

²⁴⁴ M. Perrot, *Les femmes ou les silences...*, *op. cit.*, p. 133-134. Il faut remarquer que les suffrages (masculins) et les sympathies vont surtout à Pierre Leroux, partisan de l'émancipation politique de la femme, bien que pas nécessairement pour cette motivation. Claude Cohen-Safir aussi consacre quelques pages à ce « procureur chaste », Etienne Cabet, cf. *Cartographie du féminin dans l'utopie. De l'Europe à l'Amérique*, Patis-Montréal, L'Harmattan, 2000, notamment p. 62-65.

²⁴⁵ Pour comprendre quand même la tendance explicite à la marginalisation politique des femmes, l'on peut prendre comme élément parlant l'invitation des femmes aux banquets socialistes et démocratiques sous la deuxième République et leur non droit à la parole, cf. à ce propos F. Ronsin, « Les femmes "socialistes" », in A. Corbain, J. Lalouette, M. Riot-Sarcey, *Femmes dans la Cité. 1815-1871*, Grâne, Créaphis, 1997, notamment p. 518-520.

²⁴⁶ E. Cabet, *Douze lettres d'un communiste à un réformiste sur la communauté*, Paris, 1842, p. 50. L'article 213 du Code civil proclamant des droits et de devoirs différents pour les époux est souvent l'objet de critiques par les socialistes fraternitaires – cf. par exemple aussi R. Lahautière, *De la loi sociale*, Paris, 1841, p. 49.

²⁴⁷ *Ibid.*, p. 52.

séduisent, la trompent, et la méprisent ensuite²⁴⁸ ». A cette condition de victime, le chef des icariens oppose une femme révérée voire vénérée. Mais concentrons-nous sur le travail : dans la communauté rêvée par Etienne Cabet, « toutes les femmes travaillent dans les ateliers et exercent une profession de leur choix ; mais leur travail est court et modéré, et tout ce qu'on peut faire est fait pour leur rendre le travail, comme l'étude, agréable et facile²⁴⁹ ». La femme semble donc vraiment jouir des mêmes droits que les hommes ; on dirait aussi qu'elle peut jouir de quelques privilèges par rapport aux hommes : « Oui, la Communauté sera le *paradis* des femmes, tandis qu'il en est guère aujourd'hui pour lesquelles la Société actuelle ne soit pas un *enfer* !²⁵⁰ » Cabet a bien raison, la Communauté qu'il décrit est vraiment un paradis pensé sur mesure pour la femme ou, au moins, pour la femme telle que Cabet la voulait.

Il faut remarquer que dans sa lettre consacrée à la femme, il n'envisage jamais le problème de ses droits politiques. Mais on ne peut pas s'arrêter à cette constatation, ce qui doit vraiment nous intéresser est que l'absence d'une dimension politique de la femme s'accompagne d'une image du travail féminin tout à fait éloignée de celle du travail masculin. Dans ce paradis de la femme, comme venons-nous de le lire, elle travaille avec plaisir et pour son plaisir : Cabet ne considère jamais l'utilité collective du travail des femmes alors que la valeur productive du travail masculin est tout à fait centrale dans son discours. Il suffit de regarder dans le même pamphlet la lettre précédente, consacrée à l'organisation du travail, pour apercevoir la profondeur du clivage : le problème pour les hommes est de bien organiser le travail de façon à optimiser la production, alors que le travail de la femme semble devoir répondre uniquement à des exigences individuelles. La femme et son bonheur ne sortent pas de leur dimension familiale ; d'ailleurs, on présuppose que la femme même ne le veut même pas : « Oui, le Mariage et la Famille sont, pour la femme, la source de mille jouissances morales bien supérieures aux autres jouissances. Oui, le Mariage et la Famille sont plus conformes à la dignité, au repos, au bonheur de la femme, que son isolement et son indépendance. Oui, c'est la femme surtout qui doit désirer

²⁴⁸ *Ibid.*, p. 55. Dans les écrits de Cabet, même quand il est formé par une horde de célibataires séduisants, le peuple mérite une P capitale ! Le schéma de la femme-victime et la perspective foncièrement morale caractérisent l'image de la femme de l'époque ; pour un panorama sur la question, bien que comprenant des imprécisions, cf. L. Devance, « Femme, famille, travail et morale sexuelle dans l'idéologie de 1848 », *Romantisme. Revue du dix-neuvième siècle*, 1976, n° 13-14, p. 79-103.

²⁴⁹ E. Cabet, *Douze lettres...*, *op. cit.*, p. 57.

²⁵⁰ *Ibid.*, p. 59.

la conservation du Mariage et de la Famille, purgés de tous leurs vices²⁵¹. » Et en fait, Cabet demeure totalement dans la tradition républicaine française, que nous pouvons déjà repérer sous la Révolution et observer s'imposer au XIX^e siècle : l'éducation de l'esprit et les soins du corps des femmes ont comme but final d'« en faire une compagne digne de l'homme et capable de faire sa félicité²⁵² ».

Dans les chapitres consacrés à la femme dans la troisième partie du second volume, Alexis de Tocqueville résume bien la perspective de son époque en saisissant les entrelacements entre la démocratie, la condition féminine et le travail. Il observe : « Les Américains ont appliqué aux deux sexes le grand principe d'économie politique qui domine de nos jours l'industrie. Ils ont soigneusement divisé les fonctions de l'homme et de la femme, afin que le grand travail social fût mieux fait. L'Amérique est le pays du monde où l'on a pris le soin le plus continu de tracer aux deux sexes des lignes d'action nettement séparées, et où l'on a voulu que tous deux marchassent d'un pas égal, mais dans des chemins toujours différents. Vous ne voyez point d'Américaines diriger les affaires extérieures de la famille, conduire un négoce, ni pénétrer enfin dans la sphère politique ; mais on n'en rencontre point non plus qui soient obligées de se livrer aux rudes travaux du labourage, ni à aucun des exercices pénibles qui exigent le développement de la force physique. »²⁵³ L'appel sincère des ouvriers communistes de *La fraternité de 1845* ne s'éloigne point en réalité de la perspective de Tocqueville : « Or, si vous voulez le bien-être qui vous manque, à vous et vos enfants, il faut vous mettre à l'œuvre... il faut que vous-mêmes, dans votre sphère et selon vos forces, vos moyens, vous travailliez comme les hommes à changer votre situation ! [...] Votre tâche aujourd'hui est donc facile ! n'avez-vous pas une voix qui fasse tressaillir le cœur de vos enfants ? n'avez-vous pas une puissance mystérieuse sur vos époux ? ne sentez-vous pas tout le bien que pouvez faire à la

²⁵¹ *Ibid.*, p. 58.

²⁵² *Ibid.*, p. 57.

²⁵³ A. Tocqueville, *La démocratie...*, vol. II, p. 179. Karen Offen commente aussi la première partie de cette citation : une série d'anachronismes (à commencer par l'idée d'un féminisme à l'époque) montre bien l'impossibilité de saisir la complexité de la domination de genre dans l'histoire par des catégories a-historiques et de comprendre donc les luttes pour son dépassement (cf. K. Offen, *European Feminism. 1700-1950. A Political History*, Stanford, Stanford UP, 2000). Il faut remarquer aussi que le témoignage de Tocqueville ne peut pas être considéré sans une distance critique ; Timothée Wiggin, cité par Adolphe Boyer, par exemple, décrit une réalité américaine partiellement différente de celle décrite par Tocqueville : « [Aux Etats-Unis] une jeune femme employée dans ces établissements est plus estimée que celle qui reste dans sa famille ou bien se livre aux travaux agricoles ; elle y va pour augmenter ses ressources et faire un mariage plus convenable (A. Boyer, *De l'état des ouvriers et de son amélioration par l'organisation du travail*, Paris, Dubois, 1841, p. 90). »

cause de l'humanité, tous les efforts que vous pouvez tenter pour persuader les êtres qui vous sont chers, pour entretenir le feu sacré de leur amour envers tous les malheureux qui, comme vous, subissent des privations ?²⁵⁴ » Si la construction d'un espace public constitue une possibilité d'émancipation pour les classes populaires, étant un lieu d'inclusion ou au moins de lutte, elle représente également, par le renforcement profond du clivage entre sphère privée et sphère publique, un élément important d'exclusion de la femme. L'émancipation à venir de la femme est imaginée à l'intérieur de la sphère privée ; quand Adolphe Boyer, par exemple, écrit : « la vie d'une ouvrière honnête est une vie toute d'abnégation, de dévouement et d'affection ; elle ne s'appartient pas ; elle appartient à la famille dont elle est l'âme, la joie et le bonheur²⁵⁵ », quand il écrit ces mots, il ne souhaite pas une libération de la femme de ses obligations avec sa famille. Dans une république bien organisée, la femme se dévoue à sa famille par ses activités domestiques comme l'homme se dévoue à la société par son travail.

Une exception peut nous confirmer la règle : Constantin Pecqueur est le seul républicain de l'époque, me semble-t-il, à parler explicitement d'émancipation féminine par le travail et par la sortie du foyer domestique : « dans une société qui se constitue pour le travail et pour une grande création de richesses, le préjugé ou les mœurs qui consacrent les femmes (la moitié de la population !) à une quasi-oisiveté et les condamnent à la réclusion, sont impossible et doivent tomber en désuétude²⁵⁶ ».

La femme remplit un rôle fondamental, étant l'âme même du foyer, et elle est célébrée d'une façon profondément romantique par le discours républicain. La démarche conceptuelle semble encore une fois procéder d'une façon paradoxale : j'ai cherché à mettre rapidement en évidence l'adoption de l'opposition privé / public et la redéfinition grâce à cette dichotomie cognitive de la différence de genre. A cette perspective, une autre se superpose : celle qui se structure à partir de l'image de la famille comme le lieu du

²⁵⁴ « Aux femmes », *La Fraternité de 1845*, 1845, n° 3, p. 26 (l'article se poursuit dans les numéros ultérieurs).

²⁵⁵ A. Boyer, *De l'état...*, op. cit., p. 83.

²⁵⁶ C. Pecqueur, *Économie sociale ; des intérêts du commerce, de l'industrie et de l'agriculture, et de la civilisation en général, sous l'influence des applications de la vapeur*, Paris, Desessart, 1839, vol. I, p. 378 ; dans la même page, il parle de la diffusion du travail féminin dans les termes suivants : « cette émancipation des femmes croît tous les jours ».

sentiment opposé à la société de la concurrence²⁵⁷. C'est une image très répandue à l'époque que nous pouvons retrouver chez les catholiques aussi bien que chez certains libéraux. Mais, notamment dans le discours républicain socialiste, et c'est là le cœur du paradoxe, cette image de la famille acquiert aussi une dimension politique : non seulement la fraternité gagne une place tout à fait centrale, mais encore l'idée même d'association, particulière ou générale, est conçue comme une grande famille. Quand ils écrivent « la fraternité, c'est le sentiment de solidarité et de dévouement qui relie en une même famille tous les hommes animés d'une pensée commune²⁵⁸ », ils n'utilisent pas seulement une analogie mais repensent la société à partir de la solidarité spontanée animant la famille : le privé apparaît comme le seul espace à l'abri de la concurrence fratricide, du marché égoïste, de l'abstraction citoyenne²⁵⁹.

1.3.4 Société démocratique et classes sociales

C'est à l'intérieur du processus d'autonomisation de l'économique et de sa progressive hégémonie idéologique sur les autres dimensions du social que les individus égaux en droits civils commencent à se représenter partagés et réunis suivant leurs intérêts économiques et leurs rôles dans la structure économique : les classes sociales émergent alors comme des réalités naturelles. Cherchons à nous plonger dans le langage et dans la perspective de l'époque pour reconstruire, à travers le discours socialiste fraternel, le

²⁵⁷ A ce propos, J.W. Scott observe : « Within the body of critical social(ist) theory, there were different emphases and programs but there were also common uses of images of the family and of references to gender. The family was projected as an abstract entity, a place of complete human fulfilment, in opposition to the alienation of capitalist society. The resolution of conflict and competition was depicted in the heterosexual couple: a harmonious reconciliation of the opposites masculine and feminine. [...] Idealizations of the family coexisted, for example, with women's attacks on the structure of patriarchal law and their demands for political equality, or with men's denunciation of household labour and their celebration of fraternity and skill »; elle ajoute dans la page suivante: « The workers' representation of the family as an alternative to capitalism associated femininity with love and emotional bonds. Woman embodied and expressed human feeling » (*Gender and the politics of history*, New York, Columbia U.P., 1988, p. 108 et 109).

²⁵⁸ Cette phrase on peut la lire dans *L'Atelier* (cf. avril 1841, année I, n° 8, p. 67), mais beaucoup de formules analogues sont présentes partout dans les écrits socialistes fraternelles (sur la conception des classes sociales chez les rédacteurs de *L'Atelier*, cf. A. Cuvillier, *Un journal d'ouvriers, « l'Atelier » 1840-1850*, Paris, Félix Alcan, 1914, notamment p. 120-150). Buchez, par exemple, décrit l'association solidaire comme une association « où il y a prévoyance, où chaque génération est appelée à travailler pour la génération qui suit, comme un père ferait pour ses enfants (P.J.B. Buchez, *Introduction à la science de l'histoire*, Paris, Guillaumin, 1842², p. 6-7). » Chez Louis Blanc, l'on retrouve des affirmations analogues, cf. par exemple « Réforme électorale », *Revue du progrès*, 15 octobre 1839, p. 154.

²⁵⁹ Je reviendrai sur cette question dans le paragr. 2.1.9 et dans le chapitre cinquième.

quelques passages de ce processus de formation et de naturalisation de la classe ouvrière française²⁶⁰.

« La population ouvrière est tranquille, cependant les républicains appartenant à cette classe sont agités, se voyent, et cherchent à se rallier dans un but de désordre ; il n’y a encore dans les masses aucune disposition pour suivre cette impulsion²⁶¹. » Dans cette simple constatation du préfet de la police de Paris, verbalisée au début de 1839, il faut s’arrêter sur le mot « encore » : cet adverbe montre le sentiment d’inévitabilité par lequel on songe à la rencontre entre le républicanisme radical et social et les classes laborieuses. Dans les mois ultérieurs, le préfet note avec une certaine régularité les cas qu’il considère des tentatives des républicains d’« égarer » ou d’« exalter », d’après son langage, les classes ouvrières ; en avril 1841, il informe de l’émergence d’hommes dangereux parmi les républicains, notamment de Lahautière qui vient de publier son petit pamphlet *Les déjeuners de Pierre*²⁶² ; quelques semaines après, le préfet remarque la diffusion dans les ateliers d’écrits républicains contre les riches, pour l’organisation du travail et la communauté, utilisant des argumentations révolutionnaires au caractère religieux²⁶³ ; quelques jours après il note aussi : « Les écrivains républicains, et entr’eux Cabet, inondent les classes ouvrières d’écrits incendiaires²⁶⁴. » L’histoire, la plus récente aussi bien que la moins récente, nous empêche de considérer la police comme un observatoire fiable de l’évolution des mouvements sociaux et politiques ; l’incapacité objective de saisir la complexité sociale et les intérêts directs à l’altérer font des comptes-rendus de police une source intéressante pour comprendre les acteurs d’un conflit²⁶⁵. Les notes du préfet montrent bien la rapidité par laquelle, malgré sa complexité, la rencontre entre les républicains socialistes et les ouvriers s’est réalisée. Ces notes montrent aussi que le préfet, comme beaucoup de ses contemporains et d’historiens ultérieurs, n’arrive pas à saisir la nature de cette rencontre. Etant donné qu’à partir de la fin des années 1830, il y a déjà des

²⁶⁰ La meilleure reconstruction générale du processus de formation de la classe ouvrière française est peut-être à chercher dans la synthèse de R. Magraw, *A History of the French Working Class. Volume I : The Age of Artisan Revolution, 1815-1871*, Oxford, Blackwell, 1992, notamment « Part I », p. 31-127.

²⁶¹ AN, F7 3890, bulletin du 3.2.1839.

²⁶² AN, F7 3890, bulletin du 22.4.1841. Il s’agit du même pamphlet – pas trop même à l’époque – cité aussi par Victor Hugo dans *Les misérables* (bien que le romancier se trompe dans la datation).

²⁶³ AN, F7 3890, bulletin du 2.6.1841.

²⁶⁴ AN, F7 3890, bulletin du 22.6.1841.

²⁶⁵ A cette occasion, il est évident que le préfet interprète le phénomène comme un égarement des classes laborieuses par une minorité exaltée et intéressée par le désordre ; par intérêt ou par incapacité de saisir les transformations sociales et idéologiques, il exagère le rôle des sociétés secrètes (chez les républicains modérés aussi).

relations au niveau de l'action (au sein des sociétés secrètes) aussi bien qu'au niveau des réflexions théoriques, ce n'est pas en fait la rencontre entre des républicains et des ouvriers qui constitue une nouveauté. La nouveauté est plutôt à chercher dans le résultat sur lequel débouche cette convergence : une conception nouvelle de la société et l'élaboration d'un discours politique et social en mesure d'activer une action sociale inédite. C'est le socialisme, entendu comme discours politique porteur d'une volonté organisationnelle visant au dépassement des dominations sociales ; un discours donc intimement entrelacé avec une identité de classe et en mesure, bien que d'une façon contradictoire, d'animer la lutte des classes.

Dans ma tentative d'éclaircir quelques aspects du processus d'émergence d'une identité de la classe ouvrière française, je commencerai par me poser une première question : dans quelle mesure le sentiment d'inévitabilité que nous venons de rencontrer chez le préfet de police est-il l'effet d'une observation d'un processus réel et dans quelle mesure, au contraire, ce même sentiment, s'appuyant sur des conceptions plus fines et élaborées, a-t-il renforcé, à son tour, cet entrelacement profond entre le socialisme et l'identité de la classe ouvrière ? En d'autres termes, dans quelle mesure la terreur dans les classes aisées des ouvriers a-t-elle déclenché la lutte des classes et leur peur d'une alliance entre les idées subversives et les classes dangereuses a-t-elle contribué à placer le socialisme au cœur même de l'identité ouvrière ?

La diffusion du socialisme et le développement d'une identité de la classe ouvrière procèdent d'une façon parallèle. Ce phénomène a caractérisé l'histoire de l'Europe occidentale d'une façon ainsi profonde que le socialisme peut apparaître comme l'idéologie naturelle du prolétariat, et pas uniquement pour les marxistes. La force même des partis socialistes, et ultérieurement des partis communistes, a été celle d'imposer l'idée d'être les représentations naturelles de la classe ouvrière, chez ses partisans aussi bien que chez une partie importante de ses adversaires voire de ses ennemis. Dans les différentes versions qui l'ont caractérisé à partir des années 1880, le marxisme s'est imposé en particulier comme la formulation scientifique de la conscience prolétarienne. A partir de cette équivalence, on a remonté jusqu'aux années 1830 où le socialisme et le prolétariat, à la fois, trouvent leurs racines. Certes, il est tout à fait indéniable que leurs racines sont reliées dès leurs origines, mais il faut observer de tout près le problème pour saisir les rapports réels entre les deux en commençant par souligner que d'une part le socialisme de l'époque présente des différences profondes avec le socialisme ultérieur, à commencer précisément par la

conception de la lutte des classes, et de l'autre, qu'en ce qui concerne le prolétariat, il ne faut pas considérer le prolétariat industriel. Il est donc absolument nécessaire de s'interroger sur le concept même de classe pour éviter de superposer, en lisant les textes de la monarchie de Juillet, notre conception des classes sociales à celle de l'époque.

Classe sociale : bien qu'il ait été fréquemment utilisé et bien qu'il soit encore utilisé par les historiens et les sociologues, autant que par les politologues, les politiciens et les militants politiques, ce concept garde toujours un caractère flou et souvent contradictoire à l'intérieur de mêmes discours²⁶⁶. Raymond Aron a bien montré le « cas singulier où le concept le plus important d'une doctrine demeure relativement indéterminé²⁶⁷ » : dans la doctrine marxiste, le concept de classe n'a pas une définition univoque. Même ailleurs, il est assez difficile de repérer une définition en mesure de clarifier la question. Celle de classes sociales est en effet une classification qui n'a jamais envisagé une application pratique ; la seule exception historique, la Russie de la Nep, montre une série de contradictions irréductibles²⁶⁸. C'est pourquoi, peut-être, l'historien anglais Edward Thompson, en polémiquant avec Dahrendorf, semble exclure la possibilité même que l'idée de classe sociale puisse être comprise à partir d'une analyse sociologique ; il définit la classe comme un phénomène historique : un groupe d'hommes qui « à la suite d'expériences communes (qu'ils partagent ou qui appartiennent à leur héritage) perçoivent et articulent leurs intérêts en commun et par opposition à d'autres hommes dont les intérêts diffèrent de leurs (et, en général, s'y opposent)²⁶⁹ ». La classe ne peut être que saisie dans son processus historique, c'est pourquoi son œuvre peut être considérée comme une biographie de la classe ouvrière anglaise²⁷⁰.

²⁶⁶ Pour une introduction à la diffusion de l'idée de classe dans la France entre la seconde moitié du XVIII^e siècle et la première moitié du XIX^e siècle (et de la pluralité de significés du terme), cf. M.-F. Piguet, *Classe. Histoire du mot et genèse du concept des Physiocrates aux historiens de la Restauration*, Lyon, Presse universitaire Lyon, 1996.

²⁶⁷ R. Aron, *La lutte de classes...*, *op. cit.*, p. 39. Il faut toutefois remarquer qu'il ne s'agit pas du tout d'« un cas singulier » ; la plupart des idéologies se fondent justement sur des catégories mal définies (il suffit de penser par exemple à celle de « libre marché », cf. B. Guerrien, « L'introuvable théorie du marché », in M.A.U.S.S., *Pour une autre économie*, Paris, La Découverte, 1994, p. 32-41).

²⁶⁸ Cf. S. Fitzpatrick, « L'identité de classe dans la société de la NEP », *Annales ESC*, 1989, p. 251-271.

²⁶⁹ E.P. Thompson, *La formation de la classe ouvrière anglaise*, (1963), trad. fr. Paris, Gallimard-Le Seuil, 1988, p. 13. Cf. aussi E.P. Thompson, « Alcune osservazioni su classe e "falsa coscienza" », *Quaderni storici*, Ancona, 1977, n° 36, p. 900-908.

²⁷⁰ cf. E.P. Thompson, *La formation...*, *op. cit.*, p. 14.

Les contradictions concernant la catégorie de classe trouvent une partie importante de leurs origines dans l'ambiguïté irrésolue de ce concept : la classe apparaît à la fois comme un produit naturel de l'organisation sociale, voire du mode de production capitaliste, et comme un réseau d'associations spontanées et organisées d'où sort une auto-représentation d'unité. Elle est à la fois un donné social et une construction sociale.

Si l'on aborde le problème par un autre biais, l'ambiguïté du concept de classe sociale trouve son origine dans la double nature de cet objet : à la fois produit du social et produit du politique. Dans cette dualité, c'est le caractère social qui prévaut ; l'idée et l'expression de « conscience de la classe » montre bien la perspective : la classe sociale découvre ses intérêts réels, voire économiques²⁷¹, et à partir de cette conscience de soi, de sa véritable nature, revendique son rôle social, politique et historique.

Proposant une définition restrictive des classes sociales, Georges Gurvitch spécifie qu'elles « n'apparaissent que dans les sociétés globales industrialisées où les modèles techniques et les fonctions économiques sont particulièrement accentuées²⁷² ». Dans son commentaire minutieux de cette définition, Raymond Aron ne s'arrête point sur ces mots qui semblent aller de soi²⁷³. En synthétisant l'émergence des classes sociales, Dahrendorf indique également dans le processus d'industrialisation la transformation sociale marquant la naissance des classes sociales. Les groupes nouveaux qui viennent de se former, les capitalistes et les prolétaires, ont un caractère tout à fait inédit par rapports aux groupes sociaux précédents : « les capitalistes industriels et les travailleurs n'avaient pas d'unité en tant que catégorie sociale, ni 'naturelle' ni traditionnelle²⁷⁴ ». Si les affirmations de Gurvitch et de Dahrendorf ne peuvent pas être contestées pour ce qu'elles affirment, je crois qu'il faut toutefois les intégrer par d'autres éléments et les comprendre dans un cadre plus large de façon, peut-être aussi, à changer leur signification.

Pour bien saisir ces éléments, je voudrais essayer de renverser la perspective en considérant la classe sociale comme une construction essentiellement politique. Je m'explique : tous les manuels montrent les origines de la conscience de la classe ouvrière

²⁷¹ Dans le marxisme notamment, mais pas seulement. Il faut aussi remarquer que dans la pensée originaire de Karl Marx, la conscience du prolétariat n'est pas représentée uniquement par la découverte de ses intérêts matériels mais aussi par l'acceptation d'une mission historique.

²⁷² G. Gurvitch, *Le concept des classes sociales*, Paris, Cdu, 1963, p. 133.

²⁷³ R. Aron, *La lutte de classes. Nouvelles leçons sur les sociétés industrielles*, Paris, Gallimard, 1964, p. 57-73 (il s'agit notamment de la troisième leçon consacrée entièrement aux définitions de classe de Gurvitch et Schumpeter).

²⁷⁴ R. Dahrendorf, *Classes et conflits de classes dans la société industrielle*, trad. fr. Paris, Mouton, 1972, p. 6.

française sous la monarchie de Juillet comme manifestation de la première industrialisation, mais des études importantes ont bien démontré que les premières expressions d'une identité ouvrière, des années 1830 jusqu'à la Commune, ne sont pas liées d'une façon directe aux milieux industriels ; on les repère au contraire chez les ouvriers des ateliers, chez les gens de métiers. Il s'agit notamment de groupes sociaux gardant une organisation sociale et un rôle dans le processus productif essentiellement analogues à ceux qu'ils avaient à la fin de l'Ancien Régime. Plus encore qu'une prise de conscience de leurs propres intérêts, il faut donc repenser la question comme une redéfinition de leur identité collective par des catégories nouvelles. Des catégories interprétatives de la réalité sociale trouvant leurs origines dans l'instauration d'une société sans états qui aspire à l'égalité de ses citoyens et qui craint la désagrégation. Les classes sociales en France sont pensées dans un langage sorti de la Révolution et dans la réflexion sur ses limites, ses excès et ses effets. Si nous la pensons en ces termes, la classe sociale est la représentation d'une identité collective et de la division sociale qui la produit dans une société qui se veut égalitaire mais où la division sociale du travail est évidemment hiérarchisée. Ce sont les deux éléments qu'il faut bien apprécier : la classe sociale ne relève pas seulement de la hiérarchisation des fonctions productives mais également de la hiérarchisation dans une société de citoyens égaux. D'où la nature foncièrement politique de la classe sociale.

Les termes mêmes par lesquels l'identité de classe s'exprime montrent que la classe sociale est indissociable du contexte où elle prend sa forme, l'horizon démocratique. La classe sociale n'est pas concevable sans la proclamation politique de l'égalité des citoyens. Cette proclamation politique redéfinit le champ du conflit social : l'antagonisme entre les groupes sociaux se transforme dans ses modalités d'expression au niveau des représentations et du langage aussi bien qu'au niveau des pratiques. En même temps, l'autonomisation progressive de l'économique et sa tendance à paraître comme le niveau naturel et structurant de la société, amène les individus à considérer le rôle dans le processus productif comme le noyau central de leur identité sociale.

L'intérêt général, les intérêts collectifs et les intérêts individuels sont repensés et déterminés d'une façon nouvelle selon un nouveau paradigme idéologique : le cœur même de la classe, ses intérêts matériels, trouvent leur origine dans l'avènement de la société moderne, et notamment, de l'autonomisation de l'économique. Ces intérêts ne sont en fait pas des objets donnés mais des constructions sociales. De même, la lutte politique passe aussi par la lutte pour la définition de l'intérêt général : la classe ouvrière naît justement de la lutte pour une définition de l'intérêt général, et en particulier de l'opposition à

l'indépendance de la sphère économique par rapport au pouvoir politique et aux liens moraux. Une lutte qui, dans la France des années 1840, est résumée par le mot d'ordre d'organisation du travail²⁷⁵. La définition (ou l'autodéfinition) de la classe ouvrière ne peut être comprise qu'à l'intérieur du processus par lequel la rationalité économique s'est imposée. Il ne s'agit ni d'une réaction ni d'un effet de la rationalité économique : d'une part les ouvriers des années 1840 mûrissent une identité de classe en s'opposant au travail disqualifié et au salariat individualiste, en revendiquant une organisation sociale de la production et en niant donc l'autonomie de l'économique par rapport au contrôle social ; d'autre part, et par des contradictions inévitables, cette autonomie légitime les luttes économiques directes (l'opposition entre capital et travail) et, par conséquent, elle favorise la définition des intérêts communs à la classe. Le cœur de l'identité de classe acquiert progressivement une dimension plus économique au fur et à mesure que l'égalité des droits se répand dans les autres domaines, à commencer par l'élargissement du droit de vote.

On vient de voir que les ouvriers français se représentent comme une classe pour définir leur position collective à l'intérieur d'une société qui a proclamé l'égalité des citoyens et qui a aboli les corps particuliers. Mais, dès son origine, la classe ouvrière française a un rapport encore plus direct à la politique : cette classe se forme dans une société où le souverain est le Peuple français et où une partie seulement des citoyens a le droit de participer aux élections des représentants du Peuple. Le terme même de « prolétaires » est caractérisé à l'époque moins par l'idée d'une domination sociale que par l'exclusion politique de millions de Français appelés de cette façon²⁷⁶. Si l'on ne considère pas que c'est aussi par la lutte pour l'inclusion politique, représentant déjà en soi une première forme d'inclusion politique, qu'une identité de classe prend sa forme chez les ouvriers, il est impossible de saisir les entrelacements profonds entre les classes ouvrières et le

²⁷⁵ Bien que probablement mes affirmations ne puissent pas du tout être partagées par l'historien américain, pour des réflexions intéressantes sur la nécessité de déconstruire la naturalité de l'économie, je renvoie à W.H. Sewell jr., « Toward a Post-materialist Rhetoric for Labor History », in L.R. Berlanstein (edited by), *Rethinking Labor History. Essays on discourse and class analysis*, Urbana - Chicago, University of Illinois Press, 1993, notamment par le paragraphe *Is the Economy Material ?*. Parmi les textes qui ont contribué au renouvellement de l'histoire sociale anglo-saxonne à ce propos, cf. aussi R. Aminzade, *Ballots and barricades. Class formation and republican politics in France. 1830-1871*, Princeton (New Jersey), Princeton UP, 1993, notamment le paragraphe « A Non-Reductionist Class Analysis ».

²⁷⁶ cf. P. Rosanvallon, *Le sacre... op. cit.*, p. 258-259. Sur le pluralisme de dimension de la représentation et de l'auto-représentation du prolétaire chez Pierre Leroux, cf. J.-P. Lacassagne, « Le fantasme prolétarien de Pierre Leroux », in M. Agulhon (préfacé par), *Les socialismes français. 1796-1866. Formes du discours socialiste*, Paris, Sedes, 1995, p. 95-109.

discours socialiste fraternel. L'identité de la classe ouvrière se structure justement autour de la valeur morale et sociale du travail entendu comme source de légitimité citoyenne et politique. Au niveau rhétorique, le discours se développe donc en réinterprétant les premières pages du célèbre discours de Sieyès sur le tiers état ou la *Parabole* publiée par Saint-Simon en 1819, mais la perspective par laquelle la nouvelle identité de classe acquiert son sens et sa force émotive est celle d'une société moderne, d'un espace public traversé et unifié par les conflits sociaux.

1.3.4.1 L'identité ouvrière et l'identité de la classe ouvrière

Pour bien comprendre le processus historique, complexe et contradictoire, de l'émergence de l'identité de la classe ouvrière, je crois qu'il faut introduire une distinction entre l'identité ouvrière et l'identité de la classe ouvrière. Par identité ouvrière, j'entends l'ensemble des opinions et des pratiques quotidiennes qui participent à la création d'un fort sentiment d'appartenance à un groupe social urbain et subalterne avec une tradition enracinée dans le passé ; par identité de la classe ouvrière, j'entends une identité nouvelle qui, en se définissant à partir du rôle social des travailleurs dans une société d'individus égaux, réinterprète l'identité ouvrière par une perspective inédite. C'est justement la société démocratique, par son instauration progressive pendant le XIX^e siècle, qui transforme l'identité ouvrière en identité de classe ouvrière²⁷⁷. Ce n'est pas une substitution soudaine et simple mais, tout au contraire, un développement procédant très lentement, par la superposition d'une dimension nouvelle à l'identité ouvrière issue de la tradition corporatiste et de sa crise, par un sentiment d'appartenance à un réseau social, voire une communauté enracinée géographiquement ou virtuellement, par une altérité « naturelle » dans les expériences quotidiennes et dans la façon de les vivre par rapports aux aristocrates et aux riches qui commence à s'exprimer dans le langage des droits et de l'intérêt général. Cette redéfinition ne se réalise pas subitement et le processus de superposition se réalise par une succession de contradictions.

J'utilise l'expression d'identité de classe pour deux raisons principales : d'abord, je préfère le terme d'identité pour ne pas utiliser celui de conscience ; ensuite, celui de classe

²⁷⁷ On peut dire, et certains historiens le disent, que l'on passe des classes ouvrières à la classe ouvrière en soulignant la transformation de signification du mot classe ; je préfère éviter cette dichotomie au niveau du langage parce que, même si dans les textes du XIX^e siècle on assiste à ce passage, dans les années 1830 et 1840, cette opposition entre singulier et pluriel n'est pas rigoureuse et ne réfléchit pas nécessairement à une opposition au niveau conceptuel.

pour souligner le rôle social de cet ensemble d'idées et de sentiments. D'une part, le concept même de conscience laisserait entendre l'existence d'un intérêt commun, presque naturel, que la classe découvre dans un processus de découverte de soi-même ; de l'autre, il ne faut pas sous-estimer le rôle central de cette identité dans la définition de la société démocratique en formation et de la lutte des classes qui la travaille²⁷⁸. Il ne s'agit pas simplement d'un ensemble de croyances et de réflexions abstraites mais, au contraire, il s'agit avant tout d'un ensemble d'idées et de sentiments constitutif de la perspective par laquelle un groupe social se représente la société même et sa propre position à l'intérieur de celle-ci. Pour repenser la notion de classe dans cette perspective, on peut s'appuyer utilement sur l'interprétation des genres avancée par Judith Butler ; je me réfère notamment à son interprétation du genre comme un acte performatif : « Le genre se démontre performatif – constituant l'identité qui est en tant que considérée être. Dans ce sens, le genre est toujours un faire, bien qu'un faire dont le sujet peut être défini préexistant à l'action », et encore : « Etant une pratique discursive, le genre est ouvert à l'intervention et à la resignification. [... Il est] une série d'actes répétés à l'intérieur d'un très rigide cadre régulateur, actes qui figent dans le temps l'apparence d'une substance, d'une façon naturelle d'être²⁷⁹. » Ce que je propose est d'interpréter les classes sociales comme des actes performatifs²⁸⁰ : la réalité historique des classes sociales n'est donc pas à chercher dans des rapports socio-économiques supposés objectifs mais dans les discours qui, affirmant la réalité objective de ces rapports, en proclament et en décrètent l'existence. De même que considérer la nature performative des genres ne signifie pas nier leur existence ni celle des sexes, affirmer le caractère performatif des classes sociales ne doit pas amener à une sous-estimation des contradictions sociales travaillant la société démocratique et des rapports de domination socio-économique. Il doit, au contraire, aider à comprendre la forme de la domination socio-économique et les représentations par lesquelles ces

²⁷⁸ Je reviendrai dans le dernier chapitre sur le rôle unificateur du conflit social dans la société démocratique.

²⁷⁹ J. Butler, *Gender trouble. Feminism and the subversion of identity*, New York, Routledge, 1990, p. 25 et 33 (c'est moi qui traduis).

²⁸⁰ Je ne peux pas passer sous silence un choix lexical en contradiction avec le discours de Judith Butler. Son propos est en fait explicitement anti-identitaire alors que je recour à l'expression d'identité de classe ; au terme identité sont attribuées deux acceptions bien différentes : je l'utilise en opposition au terme conscience et à son utilisation traditionnelle chez les historiens, Butler le refuse à l'intérieur des débats féministe, gay et lesbien, où la portée et la valeur idéologique de ce mot sont tout à fait éloignées. A ce propos, cf. les dernières pages de sa préface à l'édition de 1999 où Butler dénonce le risque que les identités soient utilisées comme instrument de domination. Sur les thèses de Judith Butler, cf. l'article éclairant de R. Ghigi, « Ceci n'est pas une femme. Il genere secondo Judith Butler », *Filosofia e questioni pubbliche*, 2001, année VI, n° 2, p. 173-201.

contradictions sont vécues. Il s'agit de bien apprécier le pouvoir du discours et de ses instruments de domination aussi bien que de résistance et de lutte.

Le noyau de l'identité ouvrière est formé par une opposition qui apparaît de toute évidence en ouvrant n'importe quelle revue ouvrière de la monarchie de Juillet : nous les ouvriers, eux les riches et les puissants. Il s'agit d'une opposition spontanée entre les ouvriers et les patrons, entre les prolétaires et la bourgeoisie²⁸¹, entre le Peuple et l'aristocratie.

Une opposition quotidienne coupant la société entre ceux qui portent la redingote et ceux qui portent la blouse, entre ceux qui se déplacent en voiture et ceux qui marchent toujours à pied, entre ceux qui bénéficient de la sécurité et ceux qui sont considérés comme dangereux, entre ceux qui ont une famille polie et ceux qui ne peuvent se libérer des bruits et de l'odeur des faubourgs, entre ceux qui parlent un bon français et ceux qui s'expriment souvent en argot. L'identité ouvrière se définit et se redéfinit d'une façon continue dans les pratiques individuelles et sociales des ouvriers, mais aussi dans la confrontation avec les images que les autres groupes sociaux ont d'eux. C'est dans cette opposition qu'une sensibilité ouvrière se renforce²⁸². Eux et nous, deux groupes sociaux divisés, dont la représentation réciproque, très codifiée, marque l'imaginaire et les pratiques quotidiennes.

Les travailleurs de *L'Écho des ouvriers* parisien²⁸³ montrent une attention particulière aux représentations bourgeoises des ouvriers ; un article est par exemple consacré à une pièce présentant une image négative de l'ouvrier : « Le héros, Toupinel, dans lequel est personnifié tout le corps des ouvriers peintres en bâtiments, ne songe qu'à boire. Toute sa vie se résume dans la bouteille, et pourvu qu'il puisse s'enivrer à son aise, tout le reste lui soucie fort peu²⁸⁴. » Et à la page suivante, ils remarquent encore : « Si vous représentez un ouvrier ignorant et ridicule, au lieu de vous moquer de lui, que ne dites-vous à la société que c'est une honte pour elle de laisser bon nombre de ses membres dans cet état

²⁸¹ Sur la définition d'une bourgeoisie (ou, mieux, des bourgeoisies) à l'époque, en opposition aux classes moyennes, à la noblesse et au peuple, cf. A. Daumard, *Les bourgeois et la bourgeoisie en France depuis 1815*, Paris, Aubier, 1987, notamment p. 43-57. Pour une bonne compréhension de la bourgeoisie parisienne, l'autre travail d'Adeline Daumard demeure également incontournable, *Les bourgeois de Paris au XIX siècle*, Paris, Flammarion, 1970.

²⁸² A ce propos cf. J. Rancière, « Le bon temps ou la barrière des plaisirs », *Les révoltes logiques*, 1977, n° 7, notamment p. 42-47.

²⁸³ Il faut faire bien attention à ne pas le confondre avec une revue, homonyme mais fort différente, publiée à Lyon au début des années 1840.

²⁸⁴ *L'Écho des ouvriers, publication destinée à l'exposition des besoins des travailleurs et à l'insertion de leurs réclamations*, Paris, 1844, p. 45.

déplorable ; (...) si vous représentez un ouvrier malheureusement adonné à l'ivrognerie, que ne dites-vous à la société que la faute n'est pas toute à cet homme, mais à elle qui en fait un paria. » Les ouvriers de *La Ruche populaire* ne cachent pas non plus leur déception face à la façon « bourgeoise » de traiter les faits divers : « c'est pitié de lire tant d'infâmes parodies, et de voir les figures ignobles sous lesquelles on nous présente dans la *Gazette des Tribunaux* »²⁸⁵. Les exemples parlant de cet orgueil ouvrier, de la force de ce *nous*, sont infinis.

Il s'agit d'une opposition que l'on peut nommer *anthropologique* : les ouvriers et les bourgeois se distinguent d'une façon profonde au point d'être des hommes essentiellement différents car ils habitent deux mondes éloignés, ils parlent deux langues différentes, ils ont deux odeurs différentes, ils ont deux aspects différents. La peur et la rancune les séparent. Les romans de l'époque racontent l'impossibilité de fuir son origine sociale, même quand le *fatum* cherche à confondre les destins et les esprits²⁸⁶. Toutefois, il ne faut pas absolutiser cette déchirure sociale. Si l'identité ouvrière semble être animée par un fort orgueil d'appartenance et d'opposition, il ne faut pas sous-estimer la volonté d'accéder à un espace social commun, espace représenté en premier lieu par la connaissance et la culture. Les ouvriers des années 1840 élaborent aussi leurs formes de culture, surtout des chansons et des poésies qui célèbrent leur identité ouvrière, mais qui témoignent aussi de leur quête de reconnaissance : les travailleurs revendiquent leur inclusion complète et la possibilité de contribuer à la culture nationale. Les ouvriers de *La Fraternité de 1845*, par exemple, plaident pour une rencontre entre la langue des livres et de l'intelligence avec celle des ateliers et des besoins physiques²⁸⁷ : ils n'opposent pas la tradition philosophique à la culture ouvrière, mais ils cherchent à les réunir, à créer une synthèse progressive. C'est dans cette perspective qu'il faut à mon avis interpréter l'épanouissement de différentes formes artistiques ouvrières, en particulier de la poésie et de la chanson dans la France de la seconde moitié de la monarchie de Juillet. Les journaux des travailleurs publient des poèmes et des chansons composés par des ouvriers et trois anthologies sont éditées pendant

²⁸⁵ *La Ruche populaire*, Paris, n° 1, novembre 1840, p. 7, l'utilisation du « nous » est parlante.

²⁸⁶ Maintes des pages ont été consacrées, à commencer par Karl Marx jusqu'à Umberto Eco, à l'analyse ou à la dénonciation de cette conception « anthropologique » des différences sociales dans le roman-feuilleton (exemplaire et pas du tout original) d'Eugène Sue ; *Les Mystères de Paris* est particulièrement intéressant non seulement parce qu'il est le livre le plus lu sous la monarchie de Juillet mais encore parce qu'il représente une sorte de synthèse simplifiée et vulgarisée du discours socialiste communautaire.

²⁸⁷ *La Fraternité de 1845*, 1845, n° 5, p. 45.

les années 1840²⁸⁸. En introduisant un de ce recueil et en exposant les critères de sa sélection des auteurs, le polygraphe Alphonse Viollet montre d'une façon parlante cette idée d'une conquête de la culture par les ouvriers : « Il ne suffit pas d'être tailleur, maçon, cordonnier, pour y avoir droit d'entrée ; il faut, avant tout, avoir fait ses preuves d'ignorance, et n'être sortie de cette ignorance que par des efforts personnels, sans autre guide que la vocation²⁸⁹. » Cette floraison poétique et chansonnière accompagne une tentative encore plus importante d'appropriation ouvrière de la culture officielle, par la connaissance et la compréhension de la culture européenne et française depuis les Grecs jusqu'aux philosophes des XVIII^e et XIX^e siècles²⁹⁰. Avec un peu de sa grandiloquence, Jules Michelet écrit à ce propos : « Quoi de plus touchant, de plus grave, que de voir l'homme qui jusqu'ici apprenait par hasard, *vouloir* étudier, poursuivre la science d'une volonté passionnée à travers tant d'obstacles ? La culture volontaire est ce qui met l'ouvrier, au moment où nous l'observons, non seulement au-dessus du paysan, mais au-dessus des classes que l'on croit supérieures, qui en effet ont tout, livres, loisir, que la science vient chercher, et qui pourtant, une fois quittes de l'éducation obligée, laissent l'étude, ne se soucient plus de la vérité²⁹¹. »

La coïncidence entre l'accès à la culture et l'émancipation sociale est bien montrée par l'expression d'« ouvrier intelligent » ; à ce propos Maurice Agulhon explique justement que l'« on disait "intelligent" à l'époque dans le sens où nous disons "conscient"²⁹², » et le décalage entre intelligence et conscience révèle justement la différence de perspective dans la représentation du progrès et de l'émancipation ouvrière témoignée et découlant de cette dissemblance de langage.

²⁸⁸ Notamment : *Harmonies sociales et poétiques*, d'inspiration fouriériste ; *Poésies sociales des ouvriers* éditées par le saint-simonien Olinde Rodrigues ; *Les poètes du peuple au XIX^e siècle* édités par Alphonse Viollet. Sur cette littérature et le débat avec les écrivains bourgeois, cf. F.-G. Theuriau, *George Sand et les poètes ouvriers*, Tours, FGT, 2003 ; et aussi : M. Ragon, *Histoire de la littérature prolétarienne de langue française. Littérature ouvrière, littérature paysanne, littérature d'expression populaire*, Paris, Albin Michel, 1986², notamment p. 81-127.

²⁸⁹ A. Viollet, « Avertissement » in *Les poètes du peuple au XIX^e siècle*, Paris, 1846 reproduit par Genève-Paris, Slatkine, 1980, p. II. Ce recueil réunit des poésies de 21 travailleurs dont Viollet esquisse des intéressants (bien que plutôt rhétoriques) portraits biographiques.

²⁹⁰ Tout journal ouvrier s'engage dans une œuvre de formation historique et philosophique de ses lecteurs. Pour un exemple, particulièrement parlant parmi beaucoup d'autres, cf. « Aux ouvriers. Bibliographie populaire » in *La Fraternité de 1845*, 1845, n° 6. Dans la même perspective, autre exemple, Pillot publie *La tribune du peuple. Recueil philosophique et historique* en livraisons.

²⁹¹ J. Michelet, *Le Peuple...*, *op. cit.*, p. 111.

²⁹² M. Agulhon, « La tradition politique du peuple de Paris, de Waterloo à la Commune », in J.L. Robert et D. Tartakowsky (sous la direction de), *Paris le peuple. XVIII^e-XX^e siècle*, Paris, Publications de la Sorbonne, 1999, p. 136.

A cette *opposition anthropologique*, à cette dualité culturelle entre ouvriers et bourgeois, se superpose une *opposition morale*. Il est intéressant de remarquer que cette opposition émerge dans les écrits ouvriers aussi bien que dans la tradition républicaine radicale. Chez les ouvriers, elle s'exprime très clairement dans l'éloge du travail et dans la condamnation de l'exploitation et surtout de l'oisiveté. Dans le républicanisme radical, cette opposition a une valeur majeure, souvent aussi politique. Cette perspective est bien exposée par Buonarroti au début de son œuvre la plus célèbre ; en décrivant le contexte dans lequel la Révolution française va se produire et se développer, il esquisse deux systèmes opposés : « le système d'égoïsme » ou « d'aristocratie » et « le système d'égalité » ; ou autrement dit : « La doctrine anglaise des économistes d'une part, et de l'autre, celle de Jean-Jacques Rousseau, Mably et quelques autres sages modernes²⁹³. » Cette opposition n'est pas uniquement morale : elle est la même qui sépare les jacobins des traîtres de la Révolution, le Peuple des privilégiés. Cette même opposition, à la fois tout à fait irréfléchie et profonde, on la retrouve souvent dans les écrits des années 1840 du socialisme fraternel : bourgeois, privilégié, égoïste sont des synonymes qui s'opposent à travailleur, ouvrier, frère et citoyen²⁹⁴. Toutefois, chez ces auteurs, une autre idée émerge : le privilégié égoïste est, lui aussi, une victime de la société désorganisée, parce qu'il ne peut pas vivre selon les lois naturelles de l'égalité, qui seules garantissent la liberté de l'individu. L'organisation sociale se propose donc comme la solution pour les victimes de la misère aussi bien que pour les victimes de leurs vices et de leur égoïsme.

Cet antagonisme quotidien émerge dans toute son évidence dans certains articles que l'on pourrait considérer comme moins importants. La « Création d'un jury d'encouragements en faveur des chefs d'industrie » en est un exemple. Par une ironie tout à fait insolite²⁹⁵, les rédacteurs de *L'Atelier*, de *l'Union* et de *La Fraternité de 1845* proposent la constitution d'un jury analogue à un « Jury de récompenses pour les ouvriers » établi par les patrons pour accorder des prix aux ouvriers les plus vertueux. « Le but, commentent les ouvriers face à cette magnanimité patronale, serait, soi-disant, de moraliser les prolétaires de deux sexes ». La réponse ouvrière montre bien l'orgueil et la dignité de ces travailleurs, opposant à la conception dominante des classes laborieuses miséreuses aussi bien qu'immorales,

²⁹³ P. Buonarroti, *Conspiration pour l'égalité dite de Babeuf*, (1828), Paris, Ed. Sociales, 1957, tome I, p. 26-28.

²⁹⁴ De toute évidence, il faut remarquer aussi les nombreuses analogies avec l'opposition sociale exprimée par les sans-culottes, à ce propos cf. A. Soboul, *Les Sans-culottes parisiens en l'an II. Mouvement populaire et gouvernement révolutionnaire (1793-1794)*, Paris, Seuil, 1968, p. 24-31.

²⁹⁵ Cf. *La Fraternité de 1845*, 1846, n° 17, p. 143-144. L'ironie inhabituelle n'est pas comprise par les lecteurs, et, dans le numéro successif, les auteurs doivent s'expliquer.

l'idée de producteurs exploités par une caste sans principes moraux. Il s'agit de la même fierté ouvrière qui est à l'origine de la création de l'image d'un Jésus-Christ prolétaire ; image qui revient très souvent dans les textes des partisans de la communauté aussi bien que, par exemple, dans les chansons ouvrières²⁹⁶. Ou il s'agit encore de la même fierté que l'on retrouve dans les nombreuses histoires des classes laborieuses rédigées à l'époque²⁹⁷.

C'est sur cette double opposition anthropologique et morale qu'une identité de classe commence à se définir. La dimension politique et démocratique, par son langage des droits et de l'intérêt général, reformule et donne une nouvelle signification : l'orgueil ouvrier ne s'alimente plus uniquement du sentiment de différence et d'oppression, mais aussi de la revendication d'un rôle social fondamental accompli par les producteurs et d'une série de droits. L'idée de classe s'entrelace ainsi immédiatement à l'idée d'une société différente, à un projet flou aussi bien que convaincu d'organisation sociale. La superposition de cette nouvelle dimension de classe à l'identité ouvrière est graduelle et passe par une modification du langage véhiculant une nouvelle représentation de la société.

Nous pouvons lire à ce propos la « Requête des piétons de Paris », une pétition publiée par *La Fraternité*²⁹⁸ demandant des rues piétonnes et des trottoirs de façon à rendre moins dangereux la circulation des piétons à Paris ; le texte est marqué par l'opposition continue, implicite et explicite, entre un « nous » et un « eux », entre ceux qui marchent dans la boue et ceux qui couvrent les autres de boue par les roues de leur carrosse lancé dans la ville à une vitesse arrogante. L'opposition anthropologique aussi bien que l'opposition morale structurent le discours, mais il y a une autre dimension fondamentale : ces oppositions acquièrent une valeur politique. Non seulement les travailleurs contraints à marcher à pied ont des droits mais il faut penser aussi à une organisation de la ville répondant à ces droits. Cette pétition avance en fait un projet de rues piétonnières ou de salles couvertes pour les chômeurs. A l'opposition nous / eux, une nouvelle identité se superpose, l'identité d'un groupe social porteur, par son rôle productif fondamental, son savoir et son expérience, d'une société nouvelle.

²⁹⁶ Sur l'utilisation de la figure du Christ dans le républicanisme et dans le socialisme français de la première moitié du XIX^e siècle, cf. F.P. Bowman, *Le Christ des barricades 1789-1848*, Paris, Cerf, 1987, notamment chap. VI.

²⁹⁷ Toute revue ouvrière et socialiste de l'époque consacre des articles très développés à l'histoire des classes laborieuses à partir de l'Égypte ancienne jusqu'à l'époque moderne ; parmi les ouvrages, le plus complet est celui de Robert (du Var), *Histoire de la classe ouvrière depuis l'esclavage jusqu'au prolétariat de nos jours*, Paris, 1845-1846.

²⁹⁸ *La Fraternité*, été 1842, n° 15 et 16.

La distinction entre l'identité ouvrière et l'identité de la classe ouvrière est utile à bien saisir la transformation qui est en train de s'opérer sous la monarchie de Juillet : au niveau de l'identité ouvrière, on assiste à la transformation d'une tradition ancienne qui se redéfinit face aux changements sociaux ; parallèlement un autre niveau vient s'ajouter : celui de l'identité de classe, intrinsèquement lié à la modernité et à la société démocratique. Dans le processus historique, les deux niveaux sont foncièrement entrelacés mais c'est peut-être en les distinguant que nous pouvons par exemple relire les observations avancées par William H. Sewell à propos des survivances du langage corporatiste dans les milieux ouvriers du XIX^e siècle : non seulement nous pouvons bien comprendre dans quelle mesure la tradition corporatiste garde un rôle central dans l'identité ouvrière, car l'appartenance à un métier et les liens de solidarité avec les confrères font partie de l'auto-représentation des travailleurs ; mais nous pouvons également apprécier l'importance des vestiges du langage corporatiste acquérant une nouvelle signification dans une perspective inédite, celle de la classe. Vécu et réfléchi, passé et présent se mêlent et se confondent sans solution de continuité, l'un concourt à redonner une signification à l'autre. La distinction entre l'identité ouvrière et l'identité de classe est alors utile à saisir la complexité du processus et la révolution du cadre idéologique apportée par l'avènement de la société démocratique.

Pour comprendre l'essence de l'identité de la classe ouvrière dans le discours socialiste fraternel, je commencerai par me concentrer sur ce qui, dans la théorie marxienne ou dans l'interprétation socialiste de l'économie politique classique, constitue la contradiction fondamentale de la société capitaliste et le cœur même des deux classes opposées : le capital et le travail. Je chercherai à montrer l'impossibilité de saisir le socialisme fraternel, et plus en général tous les discours politiques de l'époque, par ces catégories en cherchant à restituer au débat de l'époque ses problèmes centraux et ses perspectives ; liquidé cette équivoque majeure, la compréhension de l'identité de la classe ouvrière des années 1840 sera d'avantage envisageable.

1.3.4.2 Avant l'opposition entre capital et travail

Souvent les rapports entre les théorisations de l'économie politique et la formation de l'identité ouvrière ont été interprétés d'une façon qui, à bien penser, est assez curieuse. Les théorisations d'une opposition entre travail et capital sont antérieures à la formation d'une identité de la classe ouvrière et l'attention et les études du monde ouvrier procèdent par une

démarche parallèle à la maturation de la classe ouvrière dès la première période. Ce double processus a poussé beaucoup d'historiens du socialisme à trouver une confirmation historique des intuitions des premiers économistes et des premiers « sociologues » aussi bien qu'à faire découler l'inévitabilité scientifique d'une conscience prolétarienne. En réalité, plus que de démontrer la scientificité des raisonnements et la nécessité historique du phénomène, la démarche parallèle des théories « bourgeoises » et de la « conscience » prolétarienne doit simplement faire penser à une influence continue et réciproque. En d'autres termes, on a tiré de l'opposition entre travail et capital, deux catégories économiques fondamentales pour comprendre le capitalisme dans sa forme pure et abstraite, l'inévitabilité d'une polarisation sociale autour des travailleurs et des capitalistes. Certes, la classe ouvrière se définit justement au moment où l'introduction de machines nouvelles nécessitant des investissements importants concourt à élargir la division entre les prolétaires et les propriétaires en rompant la continuité qui caractérisait d'habitude le monde des ateliers. Mais, dans la France des années 1840, cette polarisation ne caractérise qu'une partie minoritaire du monde industriel et, surtout, une partie qui n'est pas celle où l'identité de la classe ouvrière commence à se définir²⁹⁹. Bien que leurs ennemis les accusent de fomenter la guerre entre les classes, la plupart des premiers socialistes conçoivent leurs propres idées de transformation sociale comme les seuls instruments efficaces pour garder ou plutôt pour construire les fondements d'une paix sociale³⁰⁰. En même temps, dès son origine, la classe ouvrière fait peur et, bien que la presse ouvrière démontre la volonté d'une réforme progressive et inclusive, les ouvriers sont considérés comme révolutionnaires avant de le devenir. La rencontre entre les ouvriers et les socialistes apparaît inéluctable et, de même, la radicalisation et l'accentuation du classisme semblent tout à fait inévitables.

S'il faut donc considérer les éléments innovants qui permettent aux hommes de l'époque d'entrevoir la polarisation à venir, pour comprendre le socialisme des années 1840, il faut

²⁹⁹ Pour une synthèse des études qui nous obligent à repenser la formation des classes ouvrières occidentales en considérant comme noyaux centraux les ouvriers-artisans, héritiers et interprètes de traditions anciennes, cf. Lenger, « Beyond Exceptionalism: Notes on the Artisanal Phase of the Labour Movement in France, England, Germany and the United States », *International Review of Social History*, 1991, vol. XXXVI, n° 1, p. 1-23. Je reviendrai sur cette question aussi dans le chapitre troisième.

³⁰⁰ Pour une synthèse des conceptions des classes et des luttes des classes dans le premier socialisme français, cf. D.W. Lovell, « Early french socialism and class struggle », *History of political thought*, 1988, vol. IX, n° 2, p. 327-348.

surtout chercher à saisir les termes d'un débat caractérisant les décennies centrales du XIX^e siècle, celui sur l'industrialisme et le machinisme³⁰¹. Pour bien comprendre le socialisme de l'époque, il faut abandonner le regard de la postérité : la critique de l'industrialisme ou, suivant le langage de l'époque, du machinisme n'est absolument pas l'expression d'une résistance des milieux archaïques au progrès inévitable de la technologie. Il est au contraire utile d'analyser le débat sur les machines et les manufactures animant toutes les orientations politiques comme une opposition entre des modèles alternatifs de l'organisation productive. Ils sont totalement modernes bien qu'ils imaginent le futur comme nous, *a posteriori*, nous sommes enclins à imaginer le passé ; il faut tout d'abord remettre en question notre représentation du passé et du progrès pour bien apprécier la modernité de ces socialistes. Il s'agit notamment de dépasser la conception classique de la révolution industrielle, forgée à partir du cas de certaines régions anglaises, pour redécouvrir la pluralité des développements industriels caractérisant l'Europe des XIX^e et XX^e siècles. De saisir la spécificité d'organisations productives différentes constituant, selon l'expression de Sabel et Zeitlin, une « alternative historique à la production de masse³⁰² ».

La France sous la monarchie de Juillet est un pays dans lequel l'industrialisation est un phénomène marginal du système économique, pas seulement parce que l'agriculture prévaut sur l'industrie, mais aussi parce que l'organisation de la production industrielle est fondée surtout sur les ateliers, les petites usines et le travail à domicile. L'industrialisation et les paysages infernaux à la Manchester ne sont que des exceptions dans la France des

³⁰¹ Surtout dans les milieux chrétiens, ce débat se développe à l'intérieur de la réflexion sur le paupérisme; ce n'est pas le cas pour les socialistes qui n'envisagent presque jamais la question sociale comme un problème de paupérisme.

³⁰² Cf. C.F. Sabel et J. Zeitlin, « Alternative storica alla produzione di massa. Politica, mercati e tecnologia nell'industrializzazione del diciannovesimo secolo », in D.S. Landes (a cura di), *A che servono i padroni ? Le alternative storiche dell'industrializzazione*, Bollati Boringhieri, Torino, 1987 (les articles qui composent le livre dirigé par Landes sont naturellement traduits de l'anglais, mais cette anthologie italienne a le mérite de rassembler les passages principaux du débat, y compris les répliques de Landes). Cf. aussi : M.J. Piore et C. Sabel, *Les chemins de la prospérité. De la production de masse à la spécialisation souple*, trad. franç. Hachette, Paris, 1989, notamment le paragraphe « Points de bifurcation, marchés et technologies », p. 60-67. On peut objecter que cette alternative, dans les termes proposés par exemple par Sabel, prend sa forme dans la recherche économique-historique, à partir des années 1970, au moment où le modèle fordiste commence à rencontrer une crise. Il est assez évident que ces historiens recherchent dans le passé une opposition qui, dans le présent, se montre d'une façon claire comme constituant un objet du débat. Il est encore plus évident que l'historiographie visant à discréditer l'idée d'une inévitabilité de la production de masse cherche à donner une histoire et, donc, un prestige à la petite industrie en jouant un rôle idéologique dans le débat économique contemporain (il suffit de regarder les listes des organisateurs et des sponsors des colloques et des publications consacrées à la question), mais malgré tout, je crois que ces observations peuvent nous être très utiles.

années 1830 et 1840 : les socialistes fraternitaires et tous les hommes de l'époque conçoivent leurs idées de la démocratie, et d'un développement industriel cohérent avec elle, dans un autre contexte économique. Le débat sur l'industrialisme et le machinisme ne peut donc être apprécié comme une acceptation ou un refus du progrès technologique, mais il doit être apprécié comme une réflexion, animée par des peurs très fortes aussi bien que par des espérances très profondes, sur le modèle productif le plus souhaitable et le plus cohérent avec le principe d'égalité, d'indépendance et de responsabilité des citoyens-producteurs.

L'opposition entre les modèles d'organisation productive n'est pas avancée d'une façon manifeste dans les années 1840 : d'une part, on pense à une rationalisation à venir des réseaux d'ateliers et de petites usines, sous la forme par exemple du corporatisme républicain, de l'autre, on craint ou on rêve l'industrialisation en ignorant le visage qu'elle n'aura qu'à partir des années 1870. L'identité de la classe ouvrière et le socialisme français commencent à se définir dans ce contexte socio-idéologique : si l'opposition entre travail et capital constitue un futur possible de l'organisation de la production qu'on peut déjà entrevoir dans certaines villes anglaises ou françaises, le socialisme pense le futur par d'autres modèles de développement technologique. La confiance profonde en le progrès comme recomposition des déchirures sociales, comme construction de l'ordre naturel, nie la possibilité que le cauchemar des infernales villes industrielles, des manufactures des *humiliati* et des abrutis puisse être le futur. Les grandes usines ne peuvent qu'être le lieu du travail impersonnel, de la division indépassable entre une classe sans savoirs et sans dignité et une aristocratie nouvelle. Le socialisme naît justement d'une idée tout à fait opposée, d'une conception du progrès industriel fondé sur l'émancipation des ouvriers des métiers et sur leur association. L'identité d'une classe ouvrière qui élabore des modèles de corporatisme républicain et qui porte des toasts à l'abolition du prolétariat ne peut être comprise que dans cette perspective : la lutte contre l'aristocratie industrielle et la prolétarianisation et pour une organisation du travail.

Il faudra bien prendre en compte cette perspective dans les chapitres suivants ; c'est justement à partir de ces observations que je chercherai à comprendre le discours socialiste fraternitaire sans l'interpréter par les catégories d'étatisme ou d'anti-étatisme et que je montrerai comment la question de la propriété ne constitue pas un élément structurant de la pensée socialiste de l'époque.

1.3.4.3 Éléments de l'identité de la classe ouvrière

L'identité de la classe ouvrière se définit dans ce contexte social et idéologique. Bien que son rôle ne soit pas secondaire, l'opposition entre le capital et le travail n'est pas l'élément structurant de l'identité de classe. Elle se construit à partir d'un noyau central constitué par le travail et par la valeur sociale qu'il acquiert dans la société issue de la Révolution. A la fierté des métiers se superpose la nouvelle dimension de la dignité citoyenne : l'identité de la classe ouvrière prend sa forme, à la fois, à partir de la lutte pour une inclusion politique des travailleurs exclus des droits politiques, résumée dans le mot d'ordre de suffrage universel, et à partir de la revendication d'une reconnaissance sociale et politique de la valeur constitutive du travail, résumée dans le mot d'ordre d'organisation du travail. L'identité de classe se forme au fur et à mesure que l'horizon démocratique s'impose : c'est justement à partir d'une société d'individus égaux où la sphère économique tend à devenir autonome et relativement hégémonique que les individus commencent à se penser et s'identifier dans les classes sociales. La définition de cette identité procède donc en rapport direct avec la participation ou la lutte pour la participation à l'espace public.

Le mouvement ouvrier naît moins comme un mouvement des salariés que comme un mouvement contre le salariat et ce qui peut surprendre est l'oubli de la revendication de l'abolition du salariat, non sa présence jusqu'au début du XX^e siècle. C'est à partir de la première moitié du XIX^e siècle que les résistances aux tentatives patronales de réduire l'autonomie ouvrière s'insèrent à l'intérieur d'un mouvement social revendiquant la nécessité d'envisager politiquement la question sociale. L'introduction des machines marque à la fois un changement qualitatif du travail et un approfondissement du clivage entre les ouvriers dépendants et les ouvriers maîtres amenant à une progressive opposition.

S'il est possible d'interpréter l'histoire du travail depuis la diffusion du salariat à aujourd'hui comme une lutte entre les tentatives patronales de discipliner les ouvriers en maîtrisant le processus productif et les luttes ouvrières visant à garder les connaissances et certains pouvoirs dans l'organisation de la production, on ne peut toutefois pas considérer ce parcours cohérent et linéaire. Il ne faut pas non plus adopter une perspective trompeuse niant l'évolution du mouvement ouvrier et les changements d'approche au contrôle ouvrier ; en des termes plus explicites, les différentes expériences ouvrières du XX^e siècle (la Russie soviétique avant ou en opposition à la taylorisation bolchevique, la République des conseils en Allemagne, l'Espagne de la guerre civile, le nord de l'Italie en 1919-1920 et en 1945, la Yougoslavie et son mythe, la France du débat sur l'autogestion) ne peuvent

absolument pas aider à comprendre l'idée de contrôle ouvrier dans la France de la première moitié du XIX^e siècle. Pour le mouvement ouvrier des origines, il ne s'agit pas de se réapproprier un contrôle perdu de la production mais de concevoir un développement possible de l'organisation du travail dans laquelle est sauvegardé le rôle de l'artisan de métier, son autonomie et sa responsabilité. Si au XX^e siècle les revendications concernant l'organisation de la production se rejoignent à celles économiques constituant le noyau central, au siècle précédent elles constituent le cœur du discours ouvrier. La division léniniste entre conscience syndicale et conscience politique ou la division gramscienne entre rôle du syndicat (lutte économique à l'intérieur de l'opposition capitaliste travail/capital) et rôle du parti (lutte politique pour le dépassement révolutionnaire du capitalisme) ne sont pas concevables au XIX^e siècle ; elles émergent à la fin du siècle et se consolident, au XX^e siècle, grâce aussi à ces théorisations³⁰³.

Le problème du salaire (la lutte économique pure entre salaires et profits) n'est pas envisagé d'une façon directe par le mouvement ouvrier des origines ; si elle est aussi représentée comme une opposition d'intérêts, la solution de la contradiction est plus souvent recherchée en termes de juste prix et de juste salaire³⁰⁴. Les ouvriers s'opposent à la raison économique, et cette opposition apporte à la lutte ouvrière une dimension foncièrement politique. Pour saisir cette dimension, il faut considérer le niveau discursif (l'argumentation des revendications) et le niveau symbolique des luttes ouvrières. Même lorsque le conflit social est plus accentué et l'opposition des intérêts apparaît frontale, les ouvriers dirigent leurs luttes par ou contre des institutions « politiques ». Il ne s'agit pas seulement d'un recours instrumental mais de la perspective même par laquelle le problème

³⁰³ A ce propos, on peut aussi avancer l'hypothèse que la position centrale de la contradiction capital/travail – et la diffusion du marxisme – date justement de la période de redéfinition socio-politique où le socialisme prend sa forme social-démocrate -1880-1914- avec le développement des partis et les syndicats modernes. Bien que par une perspective différente, alourdie souvent par son idéologisme, un ouvrage de Claude Berger (C. Berger, *Marx, l'association, l'anti-Lénine. Vers l'abolition du salariat*, Paris, Payot, 1974) avance des éléments intéressants pour relire Marx avant le marxisme en mettant en lumière la centralité de la lutte contre le salariat. Il distingue deux dimensions du refus du salariat : l'exploitation (l'extorsion de plus-value) et la domination (la réduction du travailleur à une marchandise, la force de travail) ; selon l'opinion de Berger le cœur de la critique de Marx est constitué de cette seconde dimension alors que les aspects économiques jouent un rôle purement instrumental pour la réalisation des associations ouvrières et, finalement, de l'Association ouvrière, voire de la société nouvelle. Le léninisme bouleversera l'ordre du discours pour justifier le « capitalisme monopoliste d'Etat en Urss ». Sans juger sa véracité par rapport à la pensée de Karl Marx, on peut remarquer que cette interprétation correspond bien au discours des socialistes fraternitaires.

³⁰⁴ Je reviendrai sur cette question beaucoup plus longuement dans le chapitre IV.

est appréhendé. Le cortège ouvrier trouve son origine dans la nécessité de répandre la nouvelle d'une grève et de bloquer tous les ateliers du quartier ou de la ville³⁰⁵, mais il acquiert rapidement des significations nouvelles : les ouvriers descendent dans la rue publique et ils se portent face aux sièges des autorités. Serge Collet observe : « La rue prise initialement pour aller porter la nouvelle de la grève, cette rue est revendiquée comme symbole de légitimité de tout groupe dominé³⁰⁶. »

C'est dans cette perspective qu'il faut interpréter les textes des ouvriers et des socialistes de l'époque bien qu'ils se prêtent souvent à une lecture anachronique et trompeuse cherchant à repérer dans ces écrits une première conscience de l'opposition naturelle entre le travail et le capital. Une perspective trompeuse proposée par l'historiographie marxiste sur l'illusion que la société bourgeoise constitue le dévoilement véritable de la nature profonde des rapports sociaux, comme si la nature même de ces rapports sociaux n'était pas dans les représentations par lesquelles les hommes et les femmes voient le monde, la société et autrui. Représentations par lesquelles les individus se dominent, se rebellent, se comprennent, s'aiment, s'ignorent ou s'exploitent. Loin de mystifier la violence des rapports sociaux, l'idée que la domination sociale ne soit pas réductible à l'antagonisme entre le capital et le travail peut aider à démystifier la réduction dangereuse de la raison économique et comprendre le discours proposé par le socialisme précédant l'hégémonie de l'économique.

Chez les socialistes fraternitaires, cette opposition, maintes fois évoquée d'une façon explicite, n'est pas essentielle mais accidentelle ; elle ne représente pas un élément structural de la société moderne mais un effet de la désorganisation sociale. Elle trouve son origine dans l'égoïsme et dans l'impotence de la politique libérale et son dépassement est cherché dans une solution politique de la question sociale³⁰⁷.

³⁰⁵ Vincent Robert avance l'idée d'un lien entre la manifestation politique et le charivari, cf. V. Robert, « Aux origines de la manifestation en France (1789-1848) », in P. Favre (sous la direction de), *La Manifestation*, Paris, Presse de la fondation des Sciences politiques, 1990, p. 69-89.

³⁰⁶ S. Collet, « La manifestation de rue comme production culturelle militante », *Ethnologie française*, 1982, (XII, 2), p. 173. L'influence des pratiques militantes sur la redéfinition des espaces et de leurs valeurs symboliques n'a pas encore été étudiée d'une façon approfondie ; à propos des cortèges, l'esquisse d'essai de Louis Marin est tout à fait insuffisante à la compréhension du problème (L. Marin, *Une mise en signification de l'espace social : manifestation, cortège, défilé, procession (notes sémiotiques)*, « Sociologie du Sud-Est », 1983, n° 37-38, p. 13-27).

³⁰⁷ Dans ce paragraphe je me suis limité à esquisser l'approche par laquelle j'envisagerai la question, je consacrerai notamment le chapitre quatrième à la conception socialiste fraternitaire du conflit social.

1.4 *Le progrès et l'attente. Une religion de l'autonomie ?*

Société, orientation historique et discours politique : les trois concepts, Marcel Gauchet le montre bien³⁰⁸, sont intimement liés ; l'orientation vers le futur est l'effet et, à son tour, la cause de l'émergence d'un sujet conflictuel qui se pense en fonction de son futur et qui débat sur son avenir. Marcel Gauchet écrit : « Le passage du monde de l'hétéronomie au monde de l'autonomie tourne autour de l'avènement de la conscience historique, c'est-à-dire la conscience du caractère producteur du devenir³⁰⁹. » L'orientation de la société vers l'avenir marque le début de la dernière phase de la sortie de la religion. Bien que l'utilisation de ses catégories semblerait amener à un paradoxe, ce schéma interprétatif est très utile pour saisir la signification profonde du discours socialiste fraternel et l'entrelacement contradictoire de différents niveaux concernés par ce lent bouleversement historique : on pourra apprécier la centralité de la religion dans ce discours et se questionner sur son statut.

1.4.1 *Le progrès*

L'idée de progrès connaît un succès extraordinaire sous la monarchie de Juillet quand la perspective des philosophes du XVIII^e siècle, réinterprétée par des penseurs tels que Condorcet³¹⁰ et Saint-Simon, se mêle aux philosophies de l'histoire³¹¹ et se renforce dans la vie quotidienne d'une société qui commence à se penser maître de son avenir et qui se voit bouleversée par des extraordinaires innovations technologiques et politiques ; Pierre

³⁰⁸ Cf., par exemple, M. Gauchet, « Croyances... », art. cit., notamment p. 92-98. Comme déjà noté précédemment, j'utilise l'expression discours politique en me référant aux sous-ensembles des idéologies – sur l'idéologie comme croyance dans l'ère de l'orientation vers l'avenir, cf. aussi K. Pomian, *L'ordre du temps*, Paris, Gallimard, 1984, notamment p. 300-302.

³⁰⁹ M. Gauchet, « Croyances religieuses... », art. cit., p. 93.

³¹⁰ Bien que datée, l'analyse de François Joseph Picavet visant à mettre en lumière la forte influence de Condorcet et des idéologues sur les socialistes ultérieurs (en ce qui nous concerne notamment Pierre Leroux) demeure une lecture intéressante (F.J. Picavet, *Les idéologues*, Paris, Félix Alcan, 1891).

³¹¹ Comme le remarque Marcel Gauchet, dans les années qui précèdent immédiatement la monarchie de Juillet, on assiste à « l'arrivée en rafale du Vico de Michelet, du Herder de Quinet, du Hegel (voilé) de Cousin » (M. Gauchet, « L'unification de la science historique », in M. Gauchet (textes réunis et présentés par), *Philosophie des sciences historiques. Le moment romantique*, Paris, Seuil-Points, 2002², p. 30). Sous la monarchie de Juillet, un rôle important dans la diffusion et dans la vulgarisation des philosophies de l'histoire, de la pensée de Lessing par exemple, sera joué justement par Pierre Leroux ; Eugène Poitou écrit en 1864 non sans méchanceté : « à part les indigestes élucubrations de M. Pierre Leroux, la philosophie allemande contemporaine n'avait, vers 1845, inspiré en France aucune œuvre qui eût fait quelque bruit » (*Les philosophes français contemporains et leurs systèmes religieux*, Paris, Charpentier, 1864, p. 53).

Leroux résume la diffusion, dont lui-même a été un protagoniste, de cette nouvelle manière de voir l'histoire et la société de la façon suivante : « Quelques aperçus profonds, quelques larges vérités, découvertes en France au commencement du dix-huitième siècle, négligées et presque oubliées ensuite, reprises à la fin de ce même siècle et rédigées en système, prêtes un instant à prendre vie et à se réaliser à l'étincelle électrique de la Révolution comme la statue de Prométhée au feu du ciel, transportées ensuite en Allemagne, et rapportées mortes de l'Allemagne par M. Cousin, voilà ce qu'était la philosophie de l'histoire, lorsque l'école Saint-Simonienne releva l'étendard de la Doctrine de la Perfectibilité de la fin du dernier siècle et l'appuya de quelques grandes considérations historiques, qui, toutes générales qu'elles sont, forment aujourd'hui presque toute cette science³¹². » Bien que la valeur intellectuelle de cette réflexion sur l'histoire soit tout à fait difficile à apprécier, la perspective progressiste constitue dans le discours socialiste l'élément structurant majeur. Elle acquiert en même temps la forme d'un dogme et d'un axiome, d'une vérité transcendante et d'une vérité scientifique³¹³.

Dans la perspective progressiste, l'histoire n'est pas conçue comme une accumulation de connaissance, mais comme une succession de stades évolutifs ; le progrès concerne la société humaine dans son ensemble, même dans ces domaines où l'accumulation des savoirs n'amène pas à une connaissance plus profonde, comme à propos du beau ou du juste. Cette perspective, on peut l'observer chez Condorcet esquissant les tableaux des dix époques de l'histoire humaine, et la retrouver, ultérieurement, chez Saint-Simon et Fourier. Condorcet propose une approche nouvelle de penser et d'étudier l'histoire, une façon révolutionnaire dans le choix des sujets aussi bien que, comme conséquence, dans la méthode : « Jusqu'ici, l'histoire politique, comme celle de la philosophie et des sciences, n'a été que l'histoire de quelques hommes; ce qui forme véritablement l'espèce humaine, la masse des familles qui subsistent presque en entier de leur travail a été oubliée. [...] Pour l'histoire des individus, il suffit de recueillir les faits; mais celle d'une masse d'hommes ne peut s'appuyer que sur des observations; et, pour les choisir, pour en saisir les traits essentiels, il faut déjà des lumières, et presque autant de philosophie que pour les bien

³¹² P. Leroux, *De la doctrine de la perfectibilité*, in *Œuvres*, Paris, 1850, réimprimé Genève, Slatkine, 1978, tome II, p. 6.

³¹³ Pour une introduction à l'idée de progrès chez les socialistes fraternitaires cf. J. González Amuchanastegui, *Louis Blanc y las origines del socialismo democrático*, Madrid, Centro de investigaciones sociológicas, 1989, notamment le paragraphe III.1 « El problema del "progreso continuo" ».

employer³¹⁴. » Penser l'histoire signifie alors déduire les lois du progrès ou du moins leurs tendances. Conçue comme préface à une œuvre encyclopédique, l'*Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain* parcourt synthétiquement les moments les plus importants de l'histoire européenne, sans s'arrêter au présent : Condorcet conclut son écrit par la dixième époque, l'ère à venir. Le futur entre dans l'histoire. Les lois et les tendances qu'on observe dans le passé sont utiles à prévoir les directions du progrès humain³¹⁵. Le futur est prévisible, il est la naturelle réalisation d'une société juste fondée sur le principe d'égalité. Bronislaw Baczko écrit : « La société autre est située dans le temps de l'histoire et, notamment, dans l'avenir ; la vision de cette société est présentée comme une prévision scientifique ; le discours utopique emprunte un mode que l'on pourrait appeler paradoxalement l'*utopie anti-utopique*³¹⁶. » Cette conception à la foi scientifique et fidéiste du progrès humain constitue le noyau profond du discours socialiste fraternitaire et elle constitue un élément de rupture profonde par rapport au républicanisme révolutionnaire ; si l'on peut en retrouver des éléments chez les républicains orthodoxes des années 1830, cette conception ne redéfinit pas en profondeur leur discours ; au contraire, chez les républicains passés par le saint-simonisme, et notamment Leroux et Buchez, cette perspective devient tout à fait structurante marquant la formation d'un discours politique nouveau³¹⁷. La société est pensée dans son processus d'évolution continue, et l'histoire est définie comme « une

³¹⁴ Condorcet, *Esquisse historique des progrès de l'esprit humain*, (1794), Paris, 1933, p. 200. Sur Condorcet et son *Esquisse*, je renvoie à K.M. Baker, *Condorcet. Raison et politique*, trad. fr. Paris, Hermann, 1988, notamment le chapitre VI « L'*Esquisse* : histoire et science sociale ».

³¹⁵ En ce qui concerne l'idée de progrès, Condorcet est considéré comme étant le maître de Saint-Simon, cf. l'article « Condorcet » rédigé par Reynaud sur l'*Encyclopédie nouvelle* dirigée par Reynaud même et Pierre Leroux, et aussi P.-J.-B. Buchez, *Introduction à la science de l'histoire ou Science du développement de l'humanité*, (1833), éd. citée : Paris, Guillaumin, 1842², vol. I, p. 123-142.

³¹⁶ B. Baczko, *Lumières de l'utopie*, Paris, Payot, 1978, p. 192; sur les rapports entre utopie, science et histoire chez Condorcet cf. p. 192-210. Paul Bénichou utilise l'expression de « utopie pseudo-scientifique » et en développe longuement et profondément les implications de cette aptitude chez les saint-simoniens (Paul Bénichou, *Le temps des prophètes. Doctrines de l'âge romantique*, Paris, Gallimard, 1977, titre de la troisième partie, sur cet aspect contradictoire de l'utopisme romantique chez les saint-simoniens et Comte cf. notamment p. 264-268).

³¹⁷ A propos des rapports entre le saint-simonisme et le républicanisme radical, cf. F. Bracco, « La revisione del modello giacobino in Francia nella prima metà dell'800 », in V.I. Comparato (a cura di), *Modelli nella storia del pensiero politico. II La rivoluzione francese e i modelli politici*, Firenze, Olschki, 1989, p. 328-335; R. Pozzi, « La nascita di un mito : robespierrismo e giacobinismo nella Francia della Monarchia di luglio », in M.L. Salvadori e N. Tranfaglia (a cura di), *Il modello giacobino e le rivoluzioni*, Firenze, La Nuova Italia, 1984, p. 197-222 (article tout à fait éclairant pour la compréhension de la formation du mythe jacobin, du débat entre les courants républicains des années 1830 et du rôle joué par les différentes historiographies, y comprise celle saint-simonienne) ; F. Bracco, *Louis Blanc dalla democrazia politica alla democrazia sociale*, Firenze, Centro editoriale toscano, 1983, notamment p. 27-29 e 73-75.

science dont le but est prévoir l'avenir social de l'espèce humaine, dans l'ordre de sa libre activité³¹⁸ ».

Pour saisir cette transformation, il est utile de se tourner vers l'aile la plus radicale, de comprendre le clivage entre la génération des années 1830 et celle de la décennie ultérieure, c'est-à-dire en appréciant la distance entre Buonarroti et les communistes des années 1840. Je commencerai donc en m'arrêtant sur les jugements du révolutionnaire toscan à propos du saint-simonisme³¹⁹ ; Buonarroti apprécie plusieurs éléments de la doctrine saint-simonienne (l'éducation commune, la dénonciation de l'exploitation de l'homme par l'homme, les limitations de la propriété, etc.), mais il développe une attitude critique à partir de trois nœuds : le rôle des savants, l'industrialisme et le progrès. A ce propos Buonarroti écrit : « Quant aux démonstrations tirées de la connoissance de la nature divine, et de la perfectibilité progressive de la civilisation elles me paroissent si peu fondées que je ne saurois applaudir à ce qui en font usage qu'autant que l'on me prouveroit qu'il n'y a pas d'autre moyen d'opérer un peu de bien sur la terre³²⁰. » La foi en le progrès est, au contraire, le fondement même de la nouvelle doctrine de la communauté ; on pourrait citer de nombreux passages à ce propos³²¹. Le communisme des années 1840 est foncièrement messianique : ces égaux radicaux croient en le progrès et en l'avènement inévitable de la Communauté. La différence de perspective entre les idées buonarrotiennes et celles des années 1840 est la même qui, plus en général, sépare le XVIII^e du XIX^e siècle : les lois naturelles que le législateur doit traduire en lois positives, ne sont pas des lois immuables et intemporelles, mais sont les lois dynamiques de l'évolution de l'humanité dans l'histoire. Bien que Dézamy, par exemple, écrive d'après Morelly :

³¹⁸ P.-J.-B. Buchez, *Introduction à la science...*, *op. cit.*, p. 60. Pour une synthèse brève mais précise du schéma discursif à propos du progrès (et du « but d'activité commune ») chez Buchez, cf. H. Michel, *L'idée de l'Etat. Essai critique sur l'histoire des théories sociales et politiques en France depuis la Révolution*, (1895), Paris, Fayard, 2003, p. 237-243. De très grand intérêt, les soixante pages de l'introduction au *Manuel d'histoire universelle* (Paris, Paulin, 1840, tome I, p. 1-64) d'Auguste Ott, disciple de Buchez.

³¹⁹ Buonarroti écrivit ces considérations dans une lettre à Teste (avril 1830), le fragment survécu jusqu'à nos jours a été publié par Armando Saitta dans *Filippo Buonarroti. Contributi alla storia della sua vita e del suo pensiero*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 1950 et 1951, vol. II, p. 141-145. Cf. aussi les commentaires à ce fragment dans le vol. I, p. 127-130.

³²⁰ F. Buonarroti, *Analisi della dottrina sansimoniana*, in A. Saitta, *Filippo Buonarroti ... op. cit.*, vol. II p.145.

³²¹ « Or, nous croyons que le communisme est la destinée de l'Humanité » (*Le Populaire*, 1842, n° 3, p. 61) ; il est possible de retrouver des expressions semblables dans presque tous ces textes : cf. par exemple « Esquisse historique de la doctrine communiste » dans *La Fraternité*, 1841, n° 3 et 5 ; ou « Principes » dans *La Fraternité de 1845*, 1845, n° 2.

« Toute la mission du législateur consiste à les [les lois invariables, éternelles et immuables] rechercher, à les reconnaître, puis à les promulguer³²². » Son discours est bâti sur un fondement progressiste : c'est seulement après le chemin séculaire que l'humanité vient de parcourir et après la Révolution française, grâce aux développements sociaux, intellectuels et technologiques³²³, que le législateur peut désormais découvrir et faire appliquer les lois de la Communauté³²⁴.

Cette conception progressiste transforme radicalement la représentation de la société : la société est en effet pensée dans l'histoire avec des principes d'évolution propres à elle. Quelques lignes de Constantin Pecqueur peuvent aider à résumer la perspective nouvelle ; la citation implicite du célèbre passage de Jean-Jacques Rousseau permet de bien apprécier le changement de point de vue par rapport à la pensée du XVIII^e siècle : « Le problème fondamental de la science sociale est donc celui-ci : "Trouver une forme d'association dans laquelle chacun, en ce qui dépend de lui, ne soit tenu de se conformer qu'aux CONDITIONS ET MOYENS PROGRESSIFS du plus grand développement *moral, intellectuel et physique* de tous, sur le pied d'égalité avec tous"³²⁵. » Le problème n'est plus de déterminer un pacte social mais de fonder une science sociale, l'objectif n'est plus de penser une association où l'individu « s'unissant à tous n'obéisse pourtant qu'à lui-même et reste libre qu'auparavant », mais où l'individu se conforme aux lois du progrès historique garantissant sa liberté dans l'égalité.

Je veux insister sur le fait que la naïveté extrême de cette idée de progrès ne nie pas une profonde dimension sociale. Amenant jusqu'à opposer la révolution sociale à la révolution politique, cette perspective nouvelle prend sa forme autour de l'idée de progrès continu ou, encore d'après le langage de Pierre Leroux, de tradition³²⁶. Etant à la fois l'auteur le plus attentif à cet aspect et un inspirateur très influent, c'est précisément sur Pierre Leroux que nous devons concentrer notre attention pour saisir la signification de cette perspective. En

³²² T. Dézamy, *Code ... op. cit.*, p.13.

³²³ Sur les rapports entre progrès technologiques et possibilité de réaliser la centralisation française dans les années 1840, cf. D.H. Pinkney, *Decisive years in France, 1840-1847*, Princeton, Princeton UP, 1986, notamment le chapitre III « Centralization made real », p. 50-69.

³²⁴ Cf. pour sa clarté, par exemple : T. Dézamy, *Histoire physiologique de la Révolution française, moyen de diriger ou de prévenir les révolutions*, s.d., s.l., [prospectus], p. 5-6.

³²⁵ C. Pecqueur, *Théorie nouvelle d'économie sociale et politique, ou études sur l'organisation des sociétés*, Paris, 1842, p.189.

³²⁶ Sur la réinterprétation de la conception de l'histoire saint-simonienne et l'idée de tradition chez Pierre Leroux, cf. Paul Bénichou, *Le temps des prophètes...*, *op. cit.*, p. 330-337.

lisant attentivement les premières pages du *Projet d'une constitution*³²⁷, on comprend tout de suite sa perspective et son langage. Dans son introduction, Leroux écrit : « J'ai tort de la dire mienne [cette constitution] ; car la vérité que je vous présente est le résultat de toute la tradition du genre humain³²⁸. » La Constitution de la République nouvelle doit donc se fonder sur la tradition ; l'affirmation peut apparaître provocatrice, mais, en réalité, Leroux bien représente la tentative d'une partie des républicains de l'époque de conjuguer la nouvelle philosophie de l'histoire avec une volonté de changement, la foi révolutionnaire dans la raison avec la conscience de l'impossibilité d'une table rase. Progrès et tradition, tradition et révolution ne sont pas chez Leroux des antinomies. On peut trouver l'exposition de son idée de tradition peut-être la plus claire dans une série d'article (trois « mémoires ») de 1833, 1834 et 1835, réunis dans le premier, et unique à avoir été entièrement édité, volume de ses *Œuvres : De la doctrine de la perfectibilité*³²⁹. En particulier dans le *Deuxième Mémoire*, il développe l'idée de tradition et de ses rapports avec l'évolution-révolution historique. Dans la conception du progrès de Leroux, différentes sources se confondent : les idées de progrès humains de Turgot et Condorcet, le système saint-simonien, la philosophie de l'histoire allemande (surtout celle de Lessing) ; dans cette perspective hétéroclite, Pierre Leroux introduit aussi la catégorie de tradition qu'il récupère chez les contre-révolutionnaires. Si la tradition, chez Leroux, a la même valeur unificatrice de la société que chez les contre-révolutionnaires, elle joue aussi, dans son discours, un rôle progressiste. Leroux en fait utilise le caractère paradoxal de l'idée de tradition contre les

³²⁷ P. Leroux, *Projet d'une constitution démocratique et sociale fondée sur la loi même de la vie, et donnant, par une organisation véritable de l'État, la possibilité de détruire à jamais la Monarchie, l'Aristocratie, l'Anarchie, et le moyen infaillible d'organiser le Travail National sans blesser la liberté*, Paris, 1848. En 1848, Pierre Leroux participe aux travaux pour la nouvelle constitution de la République Française et ses interventions sont très critiques ; lorsqu'il expose à l'Assemblée sa théorie de la triade, sans laquelle, soutient-il, il est impossible de concevoir une constitution rationnelle, tous les représentants du peuple éclatent de rire. Un député, agacé par ces interventions destructrices, lui demande d'exposer quelque chose de concret ; Pierre Leroux lui répond en écrivant un projet constitutionnel qu'il fera paraître immédiatement avec un titre parlant qui nous indique bien les idées exposées aussi bien que le style de son auteur. Qu'est-ce ce pamphlet ? Est-il un vrai projet ? Est-il une provocation ? Est-il un pamphlet bizarre ? Charles Marchal, qui ne cache pas sa haine politique pour le penseur socialiste, parle du projet comme « d'une bouffonnerie excessive, d'une extravagance échevelée ». Ces pages sont malgré tout très intéressantes et constituent un vrai miroir par lequel on peut comprendre son auteur au moment où il veut démontrer qu'il peut proposer une idée concrète et applicable de constitution. Dans les cent articles de son projet, il résume ses réflexions de la décennie précédente. Il s'agit, en fait, d'une constitution fort étrange où la recherche d'une rigueur formelle succède à la réflexion libre typique de l'auteur ; notamment la *Troisième partie* semble être une petite introduction philosophique au problème de la souveraineté plutôt que la section d'une carte.

³²⁸ P. Leroux, *Projet...*, *op. cit.*, p. II.

³²⁹ P. Leroux, *De la doctrine de la perfectibilité*, (1833-1835), in *Œuvres...*, *op. cit.*, t. II, p. 1-224.

traditionalistes mêmes : si la tradition est l'esprit profond d'un peuple ou de l'humanité entière, elle ne peut pas être perdue et retrouvée ; elle ne peut pas être invoquée contre le présent. La vraie méthode de la philosophie, écrit Leroux, consiste donc à « perfectionner la Tradition », « à constater le Progrès dans le passé » et « à déduire l'avenir au moyen de la loi du Progrès continu³³⁰ ».

Tout en utilisant la catégorie de tradition, il renverse le rapport entre présent et passé : « C'est au contraire par la constitution actuelle de l'esprit humain, par notre moralité actuelle, que nous pouvons juger du Progrès dans le passé³³¹. » De la même façon, face au futur, l'homme est appelé à agir sans l'autorité du passé : « Pour nous acheminer vers l'avenir, nous n'avons que la vie actuelle qui est en nous. C'est avec elle, et non avec le passé, que nous pouvons nous élever de plus en plus vers cet idéal divin qui brille en même temps et se dérobe à nos yeux au sommet de notre course »³³². Par cette perspective, Leroux relit l'histoire entière des organisations sociales et des réflexions philosophiques en donnant à chaque étape un nouveau sens et à leur ensemble une cohérence profonde et indubitable³³³. Il n'utilise pas le procédé dialectique ; l'histoire n'est pas une succession de thèses, antithèses et synthèses, mais une suite de découvertes qui marquent l'émancipation humaine – émancipation à la fois du désordre, de l'ignorance, de l'inégalité et de la division. Perfectionner la tradition : il s'agit, pour notre esprit moral actuel, de saisir la cohérence du progrès dans le passé pour construire le futur juste³³⁴.

Le progrès et la tradition, cette harmonie entre opposés a bien sûr une utilité politique : si le progrès justifie l'idée d'un changement de la société même radical, la recherche ou l'invention d'une tradition légitime la participation au débat politique face aux tentatives de marginaliser l'aile gauche du républicanisme. C'est l'époque où un spectre hante l'Europe et les « toutes puissances de la veille Europe ont conclu une alliance sacrée pour traquer ce

³³⁰ Respectivement le titre du chap. X, XI et XII de P. Leroux, *De la doctrine...*, *op. cit.*

³³¹ *Ibid.*, p. 80.

³³² *Ibid.*, *op. cit.*, p. 83.

³³³ Cette conception ultra-progressiste d'une « révélation continue » a été la cible de beaucoup de critiques ; bien qu'en partageant une foi en le progrès, les ouvriers de *L'Atelier* conteste, par exemple, Pierre Leroux en lui demandant si la religion de Mahomet constitue une amélioration du christianisme (*L'Atelier*, janvier 1847, année VII, n° 4, p. 444). Sur la dimension religieuse de *L'Atelier*, cf. A. Cuvillier, *Un journal d'ouvriers...*, *op. cit.*, notamment le chapitre IV « Le spiritualisme démocratique de *L'Atelier* ».

³³⁴ De toute évidence, ce schéma universel et cette unité prétendue se heurtent à la réalité contradictoire de l'histoire, et Pierre Leroux même ne peut pas se dispenser de partager la tradition en véritable et fausse en utilisant la vraie contre l'erronée : « Les paradis et les enfers à part de la nature et de la vie, écrit par exemple Leroux, ne sont qu'une hérésie dans la tradition humaine. Et, la tradition à la main, nous l'avons démontré jusqu'ici (*De l'humanité. De son principe et de son avenir*, (1840), Fayard, Paris, 1985, p. 665). »

spectre : le pape et le tsar, Metternich et Guizot, les radicaux de France et les policiers d'Allemagne ». L'accusation honteuse de communisme est adressée souvent à tous les socialistes fraternitaires et l'histoire devient alors un instrument nécessaire pour défendre la légitimité à participer au débat politique. Cet aspect est particulièrement évident dans les revues les plus radicales qui, tout en se déclarant communistes, doivent se protéger de l'ostracisme ; les ouvriers de *La Fraternité*, par exemple, écrivent : « Mais déjà [on vient de décrire la société égyptienne !] nos lecteurs voient que le communisme n'est pas une nouveauté monstrueuse, puisque cette doctrine remonte aux premiers âges, ni une idée subversive, puisqu'elle n'a pas arrêté (nous devrions dire puisqu'elle a favorisé) le développement de la première civilisation connue³³⁵. » L'utilisation instrumentale de l'histoire pour légitimer sa propre conviction politique émerge d'une façon parlante dans un pamphlet d'Etienne Cabet ; il s'agit d'un dialogue imaginaire entre un militant icarien et un policier constituant une sorte de manuel d'autodéfense face aux ingérences des forces de l'ordre. Aux menaces du policier qui répète sans cesse le terme de communiste comme un chef d'accusation, comme une preuve d'une activité subversive et d'un manque absolu de dignité morale, le travailleur répond : « Mais vous ne savez donc que Jésus-Christ était Communiste et fondateur du Communisme; que la Communauté, c'est la justice, la morale la plus pure, la fraternité, l'union³³⁶... »

1.4.2 *La religion du progrès*

L'utilisation tactique de l'idée de la religion et du christianisme ne doit toutefois pas cacher sa signification profonde³³⁷ : la foi en le progrès amène les socialistes fraternitaires à

³³⁵ *La Fraternité*, 1841, n° 3, p. 10.

³³⁶ E. Cabet, *Guide du citoyen aux prises avec la police et la justice*, Paris, 1842, p. 9.

³³⁷ Paul Bénichou observe que « la prétention religieuse du romantisme est incertaine ; la critique est restée longtemps sans presque la remarquer ; aujourd'hui par contre on l'exagère (P. Bénichou, *Le temps des prophètes...*, *op. cit.*, p. 423). » Le travail de Paul Bénichou demeure l'analyse la plus précise et la plus vaste sur la pensée romantique française en se démontrant très utile à la compréhension de la dimension religieuse de la réflexion politique sous la monarchie de Juillet. Dans les pages suivantes, je chercherai à prendre en compte l'aspect religieux sans toutefois l'exagérer. En tentant de garder cet équilibre, je m'éloignerai cependant de l'interprétation du côté religieux du socialisme romantique comme d'une prétention. Une interprétation divergente (plutôt sensible à la « prétention » religieuse du romantisme bien que jamais apologétique) mais aussi intéressante : F.P. Bowman, *Le Christ des barricades 1789-1848*, Paris, Cerf, 1987 (sur les auteurs socialistes fraternitaires, cf. notamment chap. VI). Pour une analyse mettant en lumière la tentative de penser quelque chose de différente d'une religion séculière, cf. E. Berenson, « A New Religion of the Left : Christianity and Social Radicalism in France, 1815-1848 », in K.M. Baker e C. Lucas (edited by), *The French Revolution and the Creation of Modern Political Culture. III The Transformation of Political Culture 1789-1848*, Oxford, Pergamon Press, 1989, p. 543-560.

apprécier, en le réinterprétant, le christianisme. Si l'idée de progrès, bien que floue et parfois grossière, a une place indiscutablement centrale et structurante dans l'architecture du discours socialiste fraternel, chez Leroux aussi bien que chez Buchez, chez Louis Blanc aussi bien que chez les communistes, le rôle du christianisme ne paraît pas d'une intelligence immédiate. Je chercherai à mettre en lumière le rôle central de la religion dans la conception socialiste fraternel, pour chercher ultérieurement à saisir les différentes réinterprétations du christianisme.

Les pages les plus claires et les plus éclairantes sur l'essence religieuse du socialisme de l'époque ont été écrites, peut-être, par le socialiste le plus blasphème : Proudhon³³⁸. En particulier dans le « Prologue » du *Système des contradictions économiques*, il saisit avec précision et non sans (auto)ironie, la nécessité d'une « hypothèse de Dieu » pour fonder l'autorité de la science sociale, pour donner sens à l'histoire et légitimité aux réformes à faire, pour concevoir un rapport harmonieux entre la nature et la civilisation³³⁹. « Il est un Dieu, observe Proudhon, ce qui veut dire : la société est gouvernée avec conseil, préméditation, intelligence. Ce jugement exclut le hasard, est donc ce qui fonde la possibilité d'une science sociale » ; et encore : « De même la philosophie sociale n'admet point *a priori* que l'humanité dans ses actes puisse ni tromper ni être trompée : sans cela, que deviendrait l'autorité du genre humain, c'est-à-dire l'autorité de la raison, synonyme au fond de la souveraineté du peuple ?³⁴⁰ » Naturellement, dans les mêmes pages, Proudhon n'oublie pas de se référer d'une façon polémique à Pierre Leroux, cité parmi les mystiques. Pierre Leroux, en effet, fonde sa pensée sur une conception de l'histoire et de la raison dont il explicite le fondement religieux et ne cherche pas à en cacher le caractère. C'est comme d'habitude par la triade que Leroux construit son argumentation : sensation, sentiment et raison ne sont pas en opposition³⁴¹ mais, tout au contraire, les trois aspects indivisibles de l'homme. L'histoire est une révélation progressive de la vérité dont la plénitude peut être saisie par la religion, la philosophie et la science correspondant dans un rapport d'analogie aux trois aspects de la nature humaine. « La Révélation divine, écrit Leroux, n'est autre

³³⁸ Sur les rapports complexes de Proudhon à la religion, cf. l'introduction au volume XIV de ses *Œuvres complètes* : T. Ruysen, *La religion et la vie de Proudhon*, p. 7-76 ; je peux seulement remarquer ici qu'il y a une profonde différence entre le blasphème et l'athée.

³³⁹ P.-J. Proudhon, *Système des contradictions économiques, ou philosophie de la misère*, in *Œuvres complètes*, Genève-Paris, Slatkine, 1982, p. 52-55.

³⁴⁰ *Ibid.*, p. 52.

³⁴¹ Suivant Proudhon, l'opposition religion / métaphysique (qui correspond à la philosophie positive de Comte) est de façon explicite l'opposition entre le sentiment et la certitude rationnelle ; cf. P.-J. Proudhon, *De la création de l'ordre dans l'humanité ou principes d'organisation politique*, in *Œuvres complètes*, Paris, Rivière, 1927, p. 37.

chose que la Vérité. La Révélation divine n'est autre chose que la Science³⁴². » Tous ses textes ont un caractère religieux, toute sa pensée a une essence religieuse : l'ordre rationnel même de l'univers et de l'histoire a, suivant Leroux, un caractère religieux ; la compréhension de cet ordre est possible par une méthode étant à la fois scientifique et religieuse, fondée sur la raison aussi bien que sur le sentiment. Il croit en le progrès, il croit en la démocratie. Mais le caractère religieux de la pensée de Pierre Leroux ne se borne pas à sa philosophie de l'histoire et à son épistémologie ; il joue également un rôle fondamental dans sa conception de la société. Leroux n'est pas original dans cette idée, mais il est sûrement intéressant pour sa sincérité : il ne cache pas qu'il s'inspire de la tradition républicaine aussi bien que des penseurs du traditionalisme catholique³⁴³. Au fond, selon Leroux, il n'y a pas une différence véritable : « Elle [la Convention] dit, comme De Maistre : *Il n'y a plus de religion sur la terre, le Genre humain ne peut rester dans cet état* ; et elle improvise, elle ose improviser »³⁴⁴. L'article que je viens de citer commence justement par une série d'extraits de Maistre, de Staël, de Lamennais, de Ballanche³⁴⁵, de Chateaubriand ; Leroux, pour terminer la liste, utilise la formule parlante suivante : « La Révolution tout entière est une religion en germe³⁴⁶. »

La sensibilité de Leroux est très proche de celle des traditionalistes, on peut le remarquer aussi dans son langage : « Ne séparez donc pas la religion de la société : c'est comme si vous sépariez la tête de son corps, et que, me montrant ce cadavre, vous osiez me dire : Voilà un homme. La société sans la religion, c'est une pure abstraction que vous faites, car c'est une absurde chimère qui n'a jamais existé³⁴⁷. » Ou encore : « Quand la pensée constitutive de la société est éteinte, on peut dire, comme Jésus, que Jérusalem périra jusque dans ses maisons, parce que Jérusalem a péri dans le cœur des hommes³⁴⁸. » La société contemporaine a perdu la religion qui l'unifiait et jamais dans l'histoire il n'y eut de peuple sans religion : « Mais vraiment – se demande Leroux – sommes-nous un peuple ?

³⁴² P. Leroux, *Discours aux politiques*, (1832), in *Œuvres (1825-1850)*, Slatkine, Genève, 1978 (réimpression de l'éd. Paris, 1850-1851), tome I, p. 103.

³⁴³ Sur les rapports entre politique et religion à cette époque, cf. A. Antoine, « Politique et religion dans le XIX^e siècle français », *La Pensée Politique*, Paris, 1993, p. 225-241.

³⁴⁴ P. Leroux, *Discours aux politiques*, *op. cit.*, p. 136.

³⁴⁵ Le disciple de Buchez, Auguste Ott consacre à Ballanche quelques pages en lui reconnaissant le rôle important dans « la science historique » (cf. *Revue Nationale*, 1847, n° 5, p. 143-146).

³⁴⁶ P. Leroux, *Discours aux politiques*, *op. cit.*, p. 93.

³⁴⁷ P. Leroux, *Discours aux philosophes*, *op. cit.*, p. 13.

³⁴⁸ *Ibid.*, p. 17.

³⁴⁹ » Et encore de la même façon que chez les traditionalistes, nous retrouvons chez Pierre Leroux l'angoisse pour cette perte de foi au niveau social aussi bien qu'au niveau individuel : « La vie présente, ainsi privée de ciel, est un labyrinthe où tout homme doué de sympathie et d'intelligence est destiné à être dévoré par la douleur et le doute³⁵⁰. » Naturellement Leroux est dans une perspective politique profondément différente des traditionalistes : la religion qui vient de se dissoudre est le christianisme et la loi du progrès continu n'admet aucun retour au passé. En même temps, il ne partage pas non plus l'idée d'une religion civique ou de la raison, selon les exemples de Rousseau ou de la Convention. Il ne s'agit pas d'établir une religion utile à la cohésion sociale : à partir des principes chrétiens et de leur traduction sociale opérée par la Révolution française, Pierre Leroux croit en la nécessité d'établir la vraie religion, qui est une religion sociale. Mais qu'est-ce que Leroux entend par religion ? La religion est un système de connaissances, croyances, sentiments partagés par un peuple ; l'athéisme aussi, s'il est systématisé et adopté par une nation, c'est-à-dire choisi comme le fondement de la législation et comme le principe de l'éducation, est une religion. La vraie religion, toutefois, trouve son origine dans l'étude de l'histoire et dans l'évidence d'une Humanité s'incarnant dans tout individu. La vraie religion, la religion de l'Humanité, constitue la synthèse de la recherche philosophique et scientifique, la croyance universelle vers laquelle tout individu converge spontanément. Alors que l'ancienne religion unifiait le Peuple par une adhésion collective irrationnelle, la religion nouvelle et propre d'une société d'individus indépendants, se fonde sur l'adhésion individuelle rationnelle. La religion est entendue dans son sens étymologique, comme Cabet le rappelle : « Le mot Religion vient d'un mot latin (*Religio*), qui vient d'un autre mot latin (*religare*), qui signifie *lier*, relier. Le mot Religion signifie donc *lien*³⁵¹. »

Dans cette religion du progrès, dans cette valorisation mystique de l'histoire comme tradition vivante, il faut apprécier le rôle du christianisme, en tant que langage biblique, les références à l'enseignement du Christ et les exemples tirés par l'histoire de l'Eglise ou des Eglises très présents dans tous les écrits socialistes fraternitaires. Il faut, en d'autres termes, comprendre ce qu'il reste du christianisme dans la réinterprétation socialiste fraternelle de

³⁴⁹ P. Leroux, « Culte », in *Encyclopédie Nouvelle...*, *op. cit.* ; c'est le texte le plus éclairant consacré par Leroux au problème de la religion.

³⁵⁰ P. Leroux, *Discours aux philosophes*, *op. cit.*, p. 18.

³⁵¹ E. Cabet, *Le vrai christianisme suivant Jésus-Christ*, Paris, 1847², p. 317.

progrès par la religion³⁵². Face au problème, les interprétations des historiens se sont polarisées : d'une part, à propos par exemple de Buchez, on a voulu y voir un christianisme hétérodoxe ; de l'autre, à propos des communistes, on a voulu y voir une utilisation purement superficielle et instrumentale de la religion populaire. Bien qu'avec des nuances très différentes, je crois les courants du socialisme fraternel partagent un discours commun, même au sujet de la religion. Tous les socialistes fraternitaires, dans une perspective progressiste commune, accomplissent la même opération en superposant, avec des sensibilités différentes, la religion du progrès et le christianisme.

Avec Pierre Leroux, nous nous sommes arrêtés sur ce qui constitue la conception de la religion et notamment son rôle social chez les socialistes fraternitaires : la foi en le progrès de l'humanité est une religion permettant de penser la société démocratique, d'individus égaux et indépendants, et garantissant l'unité sociale. Il s'agit maintenant de comprendre les interprétations, proposées par les divers courants, du rapport entre cette religion du progrès et le christianisme. Je crois qu'on peut les classer en deux grands ensembles : un dépassement du christianisme et une superposition de la nouvelle religion humanitaire à l'ancien christianisme.

La première est la plus simple à saisir : la nouvelle religion et l'engagement pour une société égalitaire sont la continuation moderne du christianisme, la Révolution représente la maturation politique et sociale des idéaux prêchés par Jésus. La nouvelle religion constitue le dépassement du christianisme, comme le christianisme a été le dépassement de l'hébraïsme ; les dogmes chrétiens ne sont pas niés mais, au contraire, réinterprétés dans une nouvelle perspective : le mystère de l'incarnation est donc à interpréter comme l'incarnation plus générale de Dieu dans l'Humanité, et Jésus comme un « révélateur » humain de Dieu, « un anneau de la Révélation progressive³⁵³ ». Ce nouveau christianisme, universel, social, républicain et humanitaire, est présent d'une façon particulièrement constante et naïve dans les pages de Cabet et des autres communistes. Le parallèle entre

³⁵² Sur le catholicisme chez les ouvriers français de la monarchie de Juillet comme « religion du progrès et de la fraternité » et sur la recherche d'un catholicisme authentique », cf. J.K. Li, *Le socialisme et le mouvement ouvrier à travers quatre journaux ouvriers français de 1830 à 1850 : L'Echo de la fabrique, La Ruche populaire, l'Union et L'Atelier*, thèse soutenue à Paris 1, 1988, notamment p. 40-61.

³⁵³ Cf. les vingt-deux pages que Pierre Leroux consacre à l'article « Christianisme » dans son *Encyclopédie nouvelle...*, *op. cit.*. L'article a été aussi réédité sous le titre « Du christianisme » dans la *Revue indépendante* (avec un petit « Préambule » ajouté) en juin 1842 et reproduit récemment in P. Leroux, *Discours de Schelling à Berlin. Discours de philosophie de schelling. Du christianisme*, Paris, Vrin, 1982, p. 85-199. Sur la relecture du christianisme chez Pierre Leroux, les pages les plus intéressantes me semblent celles de Fernando Fiorentino (cf. *Filosofia religiosa...*, *op. cit.*, notamment p. 281-293).

eux et les chrétiens est tel qu'il marque leur même identité : une minorité incomprise et méprisée, destinée à changer le monde entier par leur prédication fraternelle³⁵⁴. En d'autres termes, ils « ne sont plus chrétiens, ils sont plus que chrétiens³⁵⁵ ». Ou encore, d'après une invitation parlante de Aloysius Hubert, ils veulent « dégager le Christianisme de ses symboles, et en faire une réalité sociale³⁵⁶ ».

L'interprétation est plus difficile dans les cas où, bien qu'en superposant la nouvelle perspective progressiste, quelques socialistes insistent pour se considérer chrétiens et déclarent leur foi en les dogmes chrétiens, voire catholique. C'est le cas, par exemple, de Buchez³⁵⁷. François-André Isambert résume de la façon suivante son parcours : « Le projet buchézien se différencie du panthéisme saint-simonien, rencontre le christianisme, se taille une place historique dans l'antagonisme des confessions chrétiennes, puis poursuivant sa voie dans une cosmologie qui se veut à la fois scientifique et théologique, affronte un dogme avec lequel il tente de s'ajuster sans se renier, enfin cherche à sommer ses acquisitions dans une philosophie chrétienne qui maintient ses attaches avec le positivisme³⁵⁸. » Il ne nous revient pas de juger la fidélité ou la trahison des principes chrétiens, ce qu'il faut retenir est le rôle de la religion dans le discours socialiste fraternel. Dans sa version la plus évidente, celle du dépassement du christianisme³⁵⁹, aussi bien que dans ses versions chrétiennes ou mystiques³⁶⁰, la religion n'est jamais un élément accessoire ni instrumental, mais joue trois rôles fondamentaux : elle constitue la

³⁵⁴ Les exemples sont vraiment nombreux ; il ne s'agit pas d'une comparaison explicitée et théorisée, mais d'un ensemble de petites références à cette image ; par exemple : à propos d'un négociant devenu communiste : « le dévouement de ce jeune Communiste est d'autant plus remarquable, que c'est presque un Saint Paul persécuteur et converti » (*Le Populaire de 1841, 1842, n° 4, p. 67*).

³⁵⁵ *La Fraternité*, 1841, n° 3, p. 10.

³⁵⁶ A. Hubert, *L'Esclavage du riche*, Paris, février 1845, p. 12.

³⁵⁷ Sur l'orthodoxie de Buchez et de ses disciples, Frank Paul Bowman observe justement que ils se disent catholique, même si Buchez fréquente peu les sacrements ; s'il le sont, c'est plutôt par une définition de la communauté des individus dont l'identité est corporative (nous sommes tous membres du même corps) » (*Le Christ des barricades...*, *op. cit.*, p. 196).

³⁵⁸ F.-A. Isambert, *Politique, religion et science de l'homme chez Buchez*, Paris, Cujas, 1967, p. 133 (sur la conception de la religion chez Buchez, cf. p. 133-195).

³⁵⁹ Un autre exemple parlant de cette perspective est représenté par l'article « Du caractère de la démocratie moderne » signé par Robert (du Var) et introduisant la première et unique livraison de *La Démocratie*.

³⁶⁰ Chez quelques auteurs secondaires, la rencontre entre la religion du progrès, le christianisme et le républicanisme amène à une sorte de mysticisme ; on peut citer par exemple Chevé : « Et voici : Le mystère de l'organisation des travailleurs est celui de la société tout entière, parce que chaque peuple est un ouvrier, la terre l'atelier des nations, et l'humanité le bras visible de Dieu. Dans ce mystère, il y a trois choses : la communauté, la possession, l'échange ; et ces trois sont un. C'est ici le mystère de la propriété » (C.-F. Chevé, *Catholicisme et démocratie ou le Règne du Christ*, Paris, Capelle, 1842, p.121).

forme même par laquelle les socialistes fraternitaires pensent à la société dans l'histoire et l'avènement de l'égalité ; elle constitue un lien avec le passé permettant de penser une continuité de l'histoire et du progrès ; elle garantit l'unité sociale.

1.4.3 *Le statut de la religion socio-progressiste*

« Qu'est-ce qu'une *déclaration des droits de l'homme et du citoyen*, une *déclaration des droits et des devoirs*, sinon un système de religion ou de philosophie ?³⁶¹ »

On peut finalement se questionner sur le statut de cette religion socio-progressiste, dans ces nuances post-chrétiennes aussi bien que dans ces nuances chrétiennes hétérodoxes. En utilisant les catégories proposées par Marcel Gauchet, il s'agit sûrement d'une forme hybride entre la croyance religieuse et l'idéologie : elle se déclare comme une religion mais, à la fois, elle se présente dans l'espace public comme un discours politique. Elle n'est pas donnée et instituante, mais elle est proposée dans le débat afin de gagner un consensus dans la confrontation avec d'autres discours politiques. Elle vise à l'unanimité mais ne la suppose pas. Elle recherche une unanimité finale passant par une adhésion volontaire et individuelle. L'adoption unanime par un peuple d'une religion et l'indépendance de la raison individuelle. Pierre Leroux trouve sa solution dans la double nature de l'individu humain : « Ainsi donc la nature nous ouvre une porte pour sortir du labyrinthe où nous étions enfermés. Cette alternative qu'elle établit de l'enfance et de l'âge mûr, transportée dans l'édifice social, devient la clef de voûte de cet édifice ». La nature de l'homme est celle de ne pas naître autonome ; les deux phases de la vie humaine, la dépendance de l'enfant et l'autonomie de l'homme permettent de conjuguer une religion de la société avec l'indépendance de la raison individuelle : « La société collective sera omnipotente dans l'éducation. L'individu devenu homme sera libre de sa pensée et de l'expression de sa pensée³⁶². »

Malgré les opinions de Jacob L. Talmon ou de Carl Popper, cette religion socio-progressiste a bien peu à voir avec les totalitarismes du siècle ultérieur ; au sujet des religions séculaires prenant leur forme dans la période 1880-1914 et amenant aux totalitarismes d'après guerre, Marcel Gauchet donne la définition suivante : « L'anti-religion de la conviction émancipatoire se combine avec la religiosité inconsciente attachée

³⁶¹ P. Leroux, *Discours aux politiques*, op. cit., p. 144.

³⁶² P. Leroux, *Discours aux philosophes*, op. cit., p. 18.

à la figure du collectif en laquelle elle se projette, cette figure hypnotique de la conjonction de la société avec elle-même, issue de l'âge des dieux et devenue redoutable à l'âge de l'homme, en raison des nouveaux instruments que sa concrétisation suppose³⁶³. » La religion socio-progressiste présente des caractères tout à fait différents : elle est peut-être l'expression d'un discours politique rêvant de pouvoir jouer dans le futur l'ancien rôle de la religion. Il s'agit donc d'un discours politique qui se veut religieux³⁶⁴ ; au contraire de ceux des religions séculaires, ses partisans ne sont pas animés par un enthousiasme qui amène à l'action et exalte le pouvoir producteur de la société, mais ils ont un respect religieux pour le devenir historique. Louis Blanc, qui a le langage le moins religieux parmi les socialistes fraternitaires, écrit à propos de l'insurrection échouée du 12 mai 1839 : « Il est manifeste qu'elle ne répondait ni à ces colères générales ni à ce vaste besoin de résistance qui seuls légitiment les entreprises de courage. Car ce serait tenir en trop petite estime la raison et l'équité que de faire dépendre leur triomphe des hasards d'un coup de main. Il y faut la sagesse, le temps ; et la patience est une vertu républicaine aussi. Assurément, c'est le propre et la gloire des esprits d'élite de devancer leur époque ; mais la violenter n'est permis à personne³⁶⁵. » Ce n'est pas seulement le « modéré » Louis Blanc qui prêche l'attente, les communistes de *La Fraternité*, à leur tour, écrivent : « Quelle que soit ensuite l'époque du triomphe du bien sur le mal peu importe: le but étant connu, c'est un devoir de travailler à l'atteindre, dût-on perdre l'espérance de le toucher soi-même³⁶⁶. » Il ne s'agit pas d'une profonde conscience historique mais plutôt de l'illusion que la société est destinée à devenir bientôt transparente à elle-même : il s'agit d'attendre en se consacrant à la découverte des lois du progrès universel. La Révolution française a ouvert une époque de transition débouchant sur la réalisation d'une société démocratique voire unanimement autogouvernée. Cette conscience doit mûrir en chaque citoyen pour que soit possible une république unanime, toute accélération aussi bien que tout volontarisme subjectif éloignent l'aboutissement historique. Aboutissement imaginé désormais très proche. C'est justement le dépérissement de cette illusion qui, cinquante ans après, amènera à une attitude diamétralement opposée, à savoir le volontarisme et l'exaltation de l'action.

³⁶³ M. Gauchet, « Croyances religieuses... », art. cit., p. 106.

³⁶⁴ Dans une perspective partiellement différente, des réflexions très intéressantes sur le couple de paradoxes « théologies de la révolution » / « idéologies réactionnaires » dans K. Pomian, « La crise de l'avenir », *Le Débat*, 1980, n° 7, p. 14-15.

³⁶⁵ L. Blanc, *Histoire des dix ans. 1830-1840*, Paris, Germer Baillière, (XII éd.), t. V, p. 389.

³⁶⁶ *La Fraternité*, 1841, n° 7, p. 2.

Il faut donc s'arrêter sur le cœur du paradoxe apparent : la religion socio-progressiste est un discours politique qui ambitionne de prendre la place de l'ancienne religion, c'est-à-dire de devenir le principe structurant voire instituant de la société à venir. Ce n'est pas un paradoxe : l'idée permettant de saisir la logique du discours est l'idée de Raison. Le progrès rapproche l'humanité de la véritable connaissance de soi et du monde ; alors que l'ancienne religion garantissait l'unité par la croyance des sujets, la démocratie, d'après ce progressisme, est fondée sur l'adhésion rationnelle³⁶⁷ de chaque citoyen. La démocratie est le moment où la philosophie et la religion coïncident parfaitement, où l'opinion veut et arrive à coïncider avec la raison, où l'évidence de la vérité garantit l'unanimité. Dans cette perspective, le débat politique tend à ne pas se distinguer d'une discussion épistémologique³⁶⁸. Le moment où la « religion de l'humanité » est adoptée unanimement et se constitue comme l'élément instituant de la société à venir représentera la réunification finale et complète entre l'individu et la société. L'autogouvernement total marquera aussi la fin de la division entre la société et l'Etat.

³⁶⁷ Le caractère rationnel n'est pas en opposition au caractère émotionnel : l'adhésion est animée par l'amour du vrai et du juste. La dimension religieuse de la démocratie est justement dans cette participation émotive du citoyen à la vie sociale.

³⁶⁸ Je m'arrêterai sur cette question dans le troisième chapitre.

2 Le pouvoir social et son ambiguïté

« Et quiconque voudra être le premier d'entre vous, doit être le serviteur de tous¹. »

Dans le chapitre précédent, nous avons arrêté notre attention sur une série de processus distincts et entrelacés contribuant à redéfinir les horizons sociaux et discursifs de la société française où le discours socialiste fraternel prend forme : la distinction entre le public et le privé et une polarisation tendancielle entre les deux sphères au niveau des rapports interindividuels aussi bien qu'au niveau de l'imaginaire social, la formation d'un espace public se constituant comme le lieu à la fois du débat politique et du conflit social, l'autonomisation progressive de l'économie. Tous ces processus concourent d'une façon complexe et parfois incohérente à modeler une représentation de la forme moderne de l'être ensemble qui se structure autour de la distinction entre la société civile et l'Etat.

Le socialisme fraternel pense la démocratie comme le dépassement de cette division et comme une recomposition totale et finale ; en même temps, le discours est lui-même travaillé par cette tension constitutive en imaginant son dépassement et la recomposition par deux radicalisations complémentaires et opposées : d'une part, dans une perspective foncièrement socialiste, en tant qu'organisme doté de lois propres et tendant donc à s'émanciper du pouvoir extérieur, la société est destinée à réabsorber toute institution externe et à s'autogouverner ; de l'autre, dans un langage républicain conservant la primauté absolue du politique, le pouvoir fonde et garantit l'unité sociale. Les deux perspectives apparemment divergentes trouvent leur superposition grâce à l'idée de raison et de progrès ou, plus précisément, à l'idée de progrès comme découverte, dans l'histoire, des lois rationnelles : le politique est le lieu de la synthèse rationnelle des connaissances

¹ *Marc X* : 44 ; verset maintes fois cité par les socialistes fraternitaires.

que la société a apprises sur soi-même. Et c'est encore grâce à l'idée de raison que nous pouvons bien apprécier la conception d'un gouvernement immédiat permettant de dépasser le conflit de primauté entre le social et le politique, et garantissant le principe d'unité dans un modèle de séparation entre la société et ses institutions politiques. L'immédiateté est justement la propriété paradoxale du rapport entre deux parties distinctes et coïncidentes, de la division dans l'unité. La tendance à réduire le pouvoir au législatif et le pouvoir législatif à une simple traduction positive des lois rationnelles, et naturelles, permet de penser une adhésion unanime aux normes sociales et, finalement, l'extinction de tout conflit.

Un élément joue évidemment un rôle central : l'Etat-Nation ; il faut toutefois bien comprendre le langage et la perspective de l'époque pour éviter tout anachronisme. Pendant la première moitié du XIX^e siècle, on assiste à une redéfinition profonde de l'ensemble des structures politiques, administratives, culturelles et répressives constituant l'Etat-Nation. D'une façon plus souterraine, mais autant importante, l'Etat-Nation se définit aussi comme l'institution centrale de l'imaginaire démocratique, à la fois distincte du privé et organisatrice du social ; une institution imaginaire qui n'est absolument pas « une illusion puisque c'est précisément un ensemble de pratiques et de pratiques réelles qui l'a établi et le marque ainsi impérieusement dans le réel² ». Cette première phase constitue le moment où, pour la dimension encore très modeste de ses appareils³, l'Etat moderne est encore relativement distinguable de la société et où, par la force d'une perspective démocratique utopique, on imagine comme une phase historique imminente l'émancipation de la société de tout contrôle extérieur. En d'autres termes, la démocratie est imaginée comme le dépassement de l'Etat et sa réabsorption complète à l'intérieur du corps social. La perspective républicaine, fondée sur l'opposition entre pouvoir oligarchique et démocratie immédiate, se distingue donc profondément de la perspective libérale, fondée sur l'opposition entre Etat et société civile ; la sous-estimation de ce décalage empêcherait de bien apprécier la tension animant le discours socialiste fraternel et, par conséquent, le

² M. Foucault, *Naissance de la biopolitique. Cours au Collège de France. 1978-1979*, Paris, Gallimard-Seuil, 2004, p. 22.

³ Il est à ce propos fondamental considérer l'extension réelles des appareils d'Etat : en 1845, le nombre de fonctionnaires est estimé entre 150 000 et 250 000 (cf. P. Rosanvallon, *L'Etat en France de 1789 à nos jours*, (1990), Paris, Editions Seuil-Points, 1993, p. 51-55 et 283-292). Le processus de croissance de la bureaucratie, surtout au XX^e siècle, est aussi un processus de fusion quotidienne et imaginaire entre l'Etat et la société (la tendance à la superposition entre les termes étatique et public est à ce propos parlante).

corporatisme républicain, c'est-à-dire les tentatives de penser la réabsorption complète du pouvoir à l'intérieur de la société.

Dans une première partie de ce chapitre, je concentrerai mon attention sur l'image et l'idée du pouvoir chez les socialistes fraternitaires. Je commencerai par revenir sur quelques idées métapolitiques contribuant foncièrement à déterminer l'image du pouvoir, notamment l'idée d'ordre rationnel et de progrès. J'analyserai ensuite quelques réflexions théoriques sur la souveraineté.

Dans une deuxième partie du chapitre, je réenvisagerai la même question, l'idée de République comme fusion du politique et du social, par l'analyse d'un terme et d'un concept clé dans le discours socialiste fraternitaire, l'association.

Dans une troisième et dernière partie, je fixerai mon attention sur le rôle du pouvoir dans la conception socialiste fraternitaire du changement social : il s'agira donc de chercher à saisir l'idée complexe et pas toujours cohérente de révolution.

2.1 *Le mystère du pouvoir social*

2.1.1 *Trois éléments structurants de l'idée socialiste fraternelle du pouvoir*

Pour saisir la conception socialiste fraternelle du pouvoir, je commencerai par concentrer mon attention sur des concepts métapolitiques, d'où l'idée de pouvoir découle d'une façon souvent implicite et irréfléchie. Je commencerai donc par revenir sur la dichotomie structurante de ce discours ordre / désordre, pour ensuite me concentrer sur l'orientation historique de cette dichotomie et sur les deux interprétations du principe d'égalité coexistant dans le discours socialiste fraternelle. Je reviendrai finalement sur la peur de la dissolution sociale qui anime en profondeur l'esprit de l'époque. C'est justement à partir de ces trois éléments qu'on pourra saisir la perspective par laquelle les idées d'harmonie, de liberté et de pouvoir se définissent dans le discours socialiste fraternelle.

2.1.1.1 Ordre / désordre

J'ai déjà montré la centralité de la dichotomie ordre / désordre dans l'architecture du discours socialiste fraternelle ; pour saisir la perspective par laquelle ce discours envisage la question du pouvoir, il est nécessaire de revenir de nouveau sur cette première opposition structurante. Le schéma essentiel est très simple : perçue comme le règne du désordre, la société actuelle est analysée en opposition à la société à venir imaginée à partir de quelques principes moraux et politiques et du refus du désordre quotidiennement vécu et subi⁴. L'entrelacement entre l'élaboration d'un modèle idéal pris pour terme de comparaison, et la critique de la réalité sociale est bien montré par la redéfinition du principe d'unité : d'une part, il trouve son origine dans le modèle républicain, dans l'héritage de la Révolution⁵ et

⁴ Sur la démarche logique des mondes retournés chez les républicains radicaux français, cf. P. Kagi, *Biografia intellettuale di Marx*, (Wien Frankfurt Zürich, 1965), trad. it. Firenze, Vallecchi, 1968, notamment p. 158-159.

⁵ Les rapports entre les socialistes et la Révolution ne sont pas du tout facilement saisissables ; bien que se professant héritiers des jacobins, le discours socialiste fraternelle présente des échos aussi de Condorcet ou du Cercle Social. En ce qui concerne notamment l'image du pouvoir, nous pouvons remarquer justement une sensibilité assez proche à celle de Claude Fauchet et des Amis de la Vérité. Dans son *Histoire de la Révolution française*, Louis Blanc résume bien son jugement : « Autant le premier [le Club des Jacobins] l'emportait par intelligence politique, l'énergie et l'activité révolutionnaires, autant le second [le Cercle Social] était supérieur à l'autre, comme portée de vues, hardiesse philosophique, sciences des idées, intuition de l'avenir (édition citée Paris, Librairie du Progrès – édition citée Paris, Librairie du Progrès, [1890], vol. I, p. 464). »

Malgré leur aversion radicale pour les girondins, les socialistes fraternitaires partagent avec ces anciens révolutionnaires le même utopisme rationaliste : « S'il existe une unité du républicanisme girondin, elle est dans cette utopie qui faisait dépendre de la conduite rationnelle des individus

dans les réinterprétations des œuvres de Jean-Jacques Rousseau⁶ ; de l'autre, il acquiert une dimension concrète par opposition à la réalité sociale contemporaine. Il ne s'agit plus seulement d'une unité du peuple dans le souverain ou d'une unité nationale des citoyens égaux ; les socialistes fraternitaires rêvent une d'unité profonde et quotidienne, exactement spéculaire à la désunion, aux déchirures sociales caractérisant les grandes villes à leur époque⁷. La nouvelle forme de la ville aussi bien que la nouvelle économie émotive constituent les horizons dans lesquels on imagine un futur souhaitable : les socialistes fraternitaires élaborent leur idée du pouvoir en répondant aux exigences d'une société qui cherche à créer un lien social inédit fondé sur l'égalité et niant tout corps particulier.

La structuration logique du discours s'articule autour de la dichotomie ordre / désordre ; l'ordre est l'état rationnel, et donc naturel, de la société, le désordre est le résultat d'une tentative maladroite d'imposer un ordre fautif fondé sur l'injustice. De cette première opposition découle une deuxième entre un pouvoir interne et un pouvoir externe. La société actuelle, celle de la concurrence, est le règne de l'anarchie et du désordre où le pouvoir d'une minorité s'efforce d'imposer un ordre inégalitaire de l'extérieur de la société. Le

l'avènement de ce "gouvernement céleste", dans lequel "le maximum de la liberté" s'accorderait, selon une formule de Fauchet, avec le "minimum de l'autorité" (P. Gueniffey, « Cordeliers et girondin », in F. Furet et M. Ozouf (sous la direction de), *Le siècle de l'avènement républicain*, Paris, Gallimard, 1993, p. 222). »

Les échos de la pensée du Cercle Social ou de Condorcet dans le socialisme du XIX^e siècle n'ont été toutefois jamais bien appréciés. Dans son livre consacré aux démocrates français des années 1840, Vittore Collina cite plusieurs fois l'influence directe ou indirecte de la pensée de Condorcet (par exemple il la souligne d'une façon précise dans un passage du Voyage en Icarie de Cabet – cf. V. Collina, *Le democrazie nella Francia del 1840*, Firenze, D'Anna, 1990, p. 195).

⁶ A propos de la conception de l'unité chez les jacobins, cf. L. Jaume, *Le discours jacobin et la démocratie*, Paris, Fayard, 1989, notamment le chapitre 3.V, où l'auteur recherche les sources du principe d'unité chez Bossuet et dans la tradition catholique ; ou encore : L. Jaume, *Rousseau e la questione della sovranità*, in G. Duso (a cura di), *Il potere. Per una storia della filosofia politica moderna*, Roma, Carocci, 1999, p. 176-195.

⁷ Il ne s'agit guère d'une nostalgie pour l'ordre ancien des villages ruraux : dans les pages des socialistes fraternitaires sous la monarchie de Juillet, on ne rencontre aucune référence aux communautés paysannes et on peut remarquer tout simplement qu'ils ignorent le monde rural. Si l'on veut quand même saisir leur jugement implicite sur les communautés de village, il faut chercher, par exemple, dans les discours concernant les questions de la centralisation ou de la décentralisation : les socialistes radicaux n'oublient jamais que, malgré la Révolution, dans les campagnes françaises, l'ancienne hiérarchie est encore présente et ils sont bien conscients du rôle que les notables jouent dans la vie quotidienne, sociale et politique des campagnes. La perspective est bien exemplifiée par un article consacré à la dénonciation de la rhétorique légitimiste, « Les légitimistes et la réforme électorale », où les ouvriers de *L'Atelier* exposent le clivage entre les campagnes encore sous l'influence de l'ancienne hiérarchie sociale et les grandes villes où les classes populaires pourraient déjà jouir d'une indépendance d'opinion bien majeure (*L'Atelier*, août 1846, année VI, n° 11, p. 356). En gros, dans leur schéma progressiste, les villes représentent le progrès tout comme la campagne, le passé.

gouvernement est incapable de donner un ordre à la société parce qu'il cherche maladroitement à l'imposer par la force : « Ah ! ce n'est pas la Police qui est le remède à tant de misère ; elle n'a jamais remédié au mal ; elle ne remédiera jamais à rien et n'aura de puissance que pour aggraver le désordre⁸. » De plus, ce pouvoir libéral abdique à son devoir de créer et de régler les liens sociaux entre les individus, non seulement en ce qui concerne les rapports économiques, mais encore en ce qui concerne l'élaboration et la diffusion d'une pensée et d'un sentiment communs. Le rapport entre pouvoir et société se révèle donc doublement nuisible : le pouvoir se démontre impuissant et il se réduit à un instrument dans les mains d'une minorité privilégiée, voire hors de la nation.

L'intervention d'un pouvoir extérieur à la société est foncièrement délétère, il ne s'agit pas seulement d'une imposition d'un ordre inégalitaire, de la domination d'une classe sur les autres, mais aussi d'un attentat à la vie même de la société. Les ouvriers de *La Fraternité de 1845*, en écrivant aux « puissants », s'expriment de la façon suivante : « Vous avez bâillonné la presse et vous avez muré la société dans une prison où l'esprit public s'affaiblit, où l'âme s'énerve et s'embourbe⁹. »

Chez les socialistes fraternitaires, la conviction d'un caractère de classe du gouvernement actuel est fort évident, mais nous ne pouvons toutefois pas considérer leurs jugements de véritables analyses du pouvoir pensées autour de la catégorie de classe sociale. Dans leur perspective, l'aristocratie nouvelle, la bourgeoisie fonde ses privilèges sur la soustraction de l'économique au contrôle social et sur le monopole du pouvoir, mais cette domination d'une classe sur l'autre n'est absolument pas un caractère structurel de la société ni un caractère intrinsèque du pouvoir politique et de l'Etat : elle trouve son origine dans un désordre politique et, avant tout, moral. La bourgeoisie est le parti de l'égoïsme qui, pendant la Révolution, a arraché le pouvoir en s'appropriant de l'ancien appareil étatique. L'introduction de Louis Blanc à son *Histoire de la Révolution française* est utile à saisir la perspective : « On doit comprendre maintenant que, dans ce qu'on a coutume d'appeler la Révolution française, il y a eu, en réalité, deux révolutions distinctes, quoique dirigées toutes les deux contre l'ancien principe d'autorité. L'une s'est opérée au profit de l'individualisme ; elle porte la date de 89. L'autre n'a été qu'essayé tumultueusement au nom de la fraternité ; elle est tombée le 9 thermidor. Que si la Révolution de 89 est la seule qui ait pris racine dans les faits, c'est qu'elle ne venait point s'emparer de la société à l'improvise ; c'est qu'elle servait l'intérêt d'une classe devenue dominante : la

⁸ *Le Populaire de 1841*, 1843, n° 12, p. 97.

⁹ *La Fraternité de 1845*, 1845, n° 4, p. 34.

bourgeoisie ; c'est enfin qu'elle arrivait avec une doctrine complète sous le triple aspect de la philosophie, de la politique et de l'industrie¹⁰. » Le moment bourgeois n'est qu'un passage nécessaire dans le progrès historique vers une société égalitaire et harmonieuse : « Quand une baguette a été recourbée dans un sens, on ne la redresse qu'en la courbant encore, et dans le sens contraire : telle est la loi des révolutions. Sachons la respecter en gémissant ; sachons tenir compte, même à ceux qui se sont trompés, du bienfait de leurs erreurs, si elles ont contribué à en détruire de plus graves et de plus funestes¹¹. »

Il est tout à fait fondamental de bien apprécier la signification de « gouvernement de la bourgeoisie », sans y superposer des analyses de classe ultérieures. Encore une fois, il faut remarquer que la « classe » bourgeoise n'est pas définie par son rôle dans le processus de production économique mais par son état de privilège dans la société. Le bourgeois est le riche et le puissant, et aussi, d'une façon indissociable, l'égoïste. L'idée d'un gouvernement de la bourgeoisie n'est donc pas à comprendre comme l'idée d'un appareil forgé par la classe dominante visant à la consolidation d'un état de domination, mais plutôt comme l'idée d'une condition temporaire où, dans un processus d'égalisation et de démocratisation, un groupe de puissants et profiteurs se cramponne au pouvoir en cherchant à contenir sa socialisation inévitable. C'est dans cette perspective qu'il faut lire les jugements innombrables où le caractère bourgeois du gouvernement actuel émerge avec force ou ironie : « L'impopularité notoire du projet de loi nous donne presque certitude de son succès futur auprès de la Chambre. La pensée d'oppression qui l'a dicté satisfait trop bien les intérêts mercantiles et chatouille trop agréablement la soif de domination du pays *légal*, pour qu'il nous soit permis d'espérer de la majorité autre chose qu'un sursis motivé par d'impérieuses circonstances¹². » La différence anthropologique et morale face aux bourgeois anime orgueilleusement la vision ouvrière de ce gouvernement de privilégiés. Quand on lit, dans un commentaire sur la mort d'une vingtaine d'hommes pendant la Fête du roi sur un pont de Lyon, « et c'est toujours le Peuple qui est victime ! et toujours parce que la Police soigne l'intérêt du gouvernement bien plus que celui des citoyens !¹³ », il faut bien saisir la perspective par laquelle le gouvernement s'oppose au « Peuple » ou aux « citoyens ». Il y a la superposition de différentes perspectives convergentes qui se renforcent mutuellement : l'opposition quotidienne entre le Peuple et le gouvernement

¹⁰ L. Blanc, *Histoire de la Révolution française*, éd. citée Paris, Librairie du Progrès, 1890, vol. I, p. XXX.

¹¹ *Ibid.*, vol. I, p. CLXI.

¹² *L'Atelier*, mars 1847, année VII, n° 6, p. 466 (à propos de la loi sur le livret ouvrier).

¹³ *Le Populaire de 1841*, 1845, n° 9, p. 178.

(entre le typographe et le censeur, entre l'ouvrier et le pouvoir lui imposant le livret, etc.) s'entrelace à l'idée d'un Peuple constituant l'avenir, le souverain légitime et victime d'une usurpation, opposé à un gouvernement dans les mains des puissants représentant une survivance de l'Ancien Régime destinée bientôt à s'écrouler. A ces oppositions entre le Peuple et les puissants, entre le droit commun et les privilèges, se superpose encore une perspective démocratique utopique qui amène à imaginer une société en mesure de s'émanciper de l'Etat par une prise de conscience généralisée et une organisation rationnelle, et donc égalitaire, des connaissances sociales. Le suffrage universel joue alors le rôle de l'instrument magique¹⁴ par lequel cette transformation radicale de la nature même du pouvoir est réalisable ; en même temps, cette foi inconditionnelle en la possibilité de transformer un appareil de domination d'une minorité privilégiée en une forme d'orientation collective d'une société égalitaire empêche les socialistes fraternitaires de réfléchir sur le pouvoir à venir. Expression immédiate d'une société de citoyens égaux et libres, il ne pourra qu'être un instrument de progrès, une célébration de cette liberté et de cette égalité. C'est pourquoi les socialistes fraternitaires soutiennent dans le présent la nécessité de borner les domaines d'intervention du pouvoir, mais dans leur image d'une république démocratique où le pouvoir est réabsorbé par la société, ils ne songent plus à aucune limitation.

2.1.1.2 Progrès et raison. Du principe d'égalité

Dans le discours socialiste fraternitaire, l'opposition structurante ordre / désordre n'est pas dépourvue d'une orientation temporelle. Elle s'entrelace en fait avec l'autre principe structurant de ce discours : l'idée de progrès, entendu comme la conquête continue de la connaissance des lois universelles. C'est donc à l'intérieur du schéma ordre / désordre historiquement orienté ou, en d'autres termes, autour des catégories de raison, égalité et perfectibilité, que l'image du pouvoir prend sa forme.

Pour observer ce schéma basique, nous pouvons lire quelques lignes de l'article « Du pouvoir » de *La Fraternité* ; dans un langage simple cet article introduit tous les éléments

¹⁴ Maxime Leroy observe que « c'est surtout dans les années 1840 que se répand cette mystique du suffrage universel » (*Histoire des idées sociales en France*, Paris, Gallimard, 1950, tome II *De Babeuf à Proudhon*, p. 397) -l'adjectif magique, me semble-t-il, plus approprié à l'aptitude de l'époque. Kar Marx écrira à propos de l'Assemblée nationale issue des « élections générales directes » en printemps 1848 : « le suffrage universel n'avait pas la vertu magique que lui avaient prêtée les républicains de vieille souche » et encore « le suffrage n'était pas cette miraculeuse baguette magique pour laquelle de dignes républicains l'avaient tenu (*Les luttes de classe en France*, trad. fr. Paris, Gallimard-Folio, 2002, p. 35). »

structurants de la conception progressiste du pouvoir que, souvent présentée d'une façon plus complexe et raffinée, nous retrouvons chez tous les socialistes fraternitaires : « Que doit donc être le Pouvoir ? [...] Délégué de la Société, instrument créé pour relier et harmoniser toutes les individualités, pour diriger le peuple qui a mis en lui sa confiance, sa fonction est de faire exécuter religieusement les lois, de les interpréter dans un sens conforme au bonheur commun, de veiller à ce que nul ne soit jamais lésé ou opprimé. Il doit, par de sages instructions, préparer le peuple à recevoir les améliorations et les proposer sous forme de lois quand il croit le temps opportun. Il doit étudier les institutions avec ardeur et persévérance et en signaler à la Nation les vices ou les imperfections; en un mot, il doit prévoir pour la Société et agir pour elle; il est l'âme et le bras de ce grand corps¹⁵. » Autrement dit, le pouvoir doit être l'instrument de l'harmonisation entre les volontés et les intérêts divergents et de l'orientation de la société¹⁶. Deux conceptions divergentes semblent alors coexister dans le discours socialiste fraternitaire : celle d'un pouvoir interne à la société et celle d'un pouvoir au-dessus de la société orientant le peuple vers le progrès. Quelques lignes plus loin, dans le même article de *La Fraternité*, nous pouvons lire : « Les hommes intègres doivent vouloir [...] que l'autorité des gouvernants soit assez vaste, assez forte, pour qu'ils puissent réaliser les bienfaits que les peuples espèrent en vain, depuis si longtemps. » Si, d'une part, évoquant un modèle élitiste, voire dictatorial¹⁷, cette image d'un pouvoir-guide s'oppose à celle d'un pouvoir interne, de l'autre cette contradiction se réduit considérablement si nous cherchons à la comprendre dans sa perspective originelle : celle d'une démocratie comme système d'organisation et de valorisation des connaissances individuelles et collectives répandues dans la société entière. Dans le même article, on attribue à l'« art de gouverner » la fonction « pas seulement de faire respecter la volonté générale, mais de hâter le progrès » : les deux aspects coïncident. Le Progrès est ce que le Peuple veut (et le Progrès n'est que ce que le Peuple peut vouloir), le Peuple est celui qui veut le Progrès. C'est justement dans cette coïncidence, dans l'harmonie des connaissances diffuses et dans la nécessité de les organiser qu'il faut chercher les fonctions principales des modèles corporatistes républicains.

¹⁵ *La Fraternité*, 1842, n° 12, p. 45.

¹⁶ Alors que le rôle d'interprète de la loi et de garant de l'égalité et de la liberté des citoyens est relativement intelligible, sa fonction de « faire exécuter religieusement les lois » est fort ambiguë ; religieusement pourrait signifier : en faisant partager unanimement la signification morale des lois, d'où un rôle foncièrement éducatif du pouvoir.

¹⁷ Au moins dans l'acception étymologique du terme. Sur l'idée de dictature chez les socialistes fraternitaires, cf. paragr. 2.3.4 et 2.3.5.

2.1.1.2.1 Egalité et uniformité

Cette coïncidence tendancielle entre la volonté du peuple et le progrès trouve sa justification dans une conception rationaliste du progrès qui marque profondément l'image socialiste fraternitaire du pouvoir et qui lui permet de résoudre une partie de ses contradictions apparentes. Par son caractère didactique et simpliste, *La Fraternité* peut être encore utile pour saisir le schéma discursif qui, chez les auteurs plus subtils, reste mieux caché. Bien que d'une façon très synthétique, la page suivante expose d'une manière éclairante la conception de l'homme sous-jacent à ce discours politique : « Placé sous des climats différents, habitant le continent ou des îles, des plaines ou des montagnes, privé ou jouissant des richesses de la nature, voué soit à l'agriculture, soit à la chasse et à la guerre, soit à la vie nomade, établissant des relations avec ses voisins, ou ne pouvant en former, l'homme a dû nécessairement adopter des habitudes, des mœurs, des lois aussi différentes entre elles que les circonstances toutes locales qui les ont fait naître. Cette conséquence des faits purement accidentels a été à tort regardée comme le principe et la justification de l'inégalité parmi les hommes ; nous disons à tort, car la condition de l'homme est une, et sa nature n'a qu'une loi¹⁸. » Les inégalités et les différences ne sont que des conséquences temporaires de faits accidentels, il s'agit d'un état de chose destiné à être dépassé par la conquête progressive de la connaissance des lois rationnelles.

Pour bien saisir la profondeur de cette conception, nous pouvons observer l'attitude des socialistes fraternitaires face au colonialisme. Un premier exemple parlant est repérable dans le monde imaginaire d'Icarie : en ayant découvert la façon de bien organiser la société suivant les principes d'égalité, de fraternité et d'unité, la République icarienne se charge d'aider les autres peuples à y parvenir : « Une fois établis, nous avons multiplié nos missionnaires chez eux et leurs voyageurs chez nous ; nous leur avons donné l'exemple du travail sans en exiger d'eux ; nous le leur avons fait désirer insensiblement en les rendant témoins de ses merveilleux résultats ; et aujourd'hui, après moins de trente ans, nous avons créé une magnifique Colonie aussi florissante qu'Icarie ; nous avons civilisé sept ou huit petites peuplades qui rivalisent avec nous ; et nous avons lancé la civilisation pour qu'elle ne s'arrêtât plus !¹⁹ » De même qu'Icarie, l'Europe, continent du progrès, doit se charger de

¹⁸ *La Fraternité*, 1842, n° 16, p. 80.

¹⁹ E. Cabet, *Voyage en Icarie*, Paris, 1842, p.274.

porter la civilisation dans tout le monde. Il est utile de lire quelques lignes pour bien apprécier la nature de cette perspective et la force par laquelle se structure le discours socialiste fraternel ; après avoir longuement disserté sur les crimes de l'armée anglaise, les rédacteurs de *La Fraternité* écrivent à propos de l'iniquité des accords de paix qui sont en discussion après la première guerre de l'opium : « Mais comme la civilisation ne pénètre jamais chez un peuple quelconque sans déposer pour l'avenir le germe de ses bienfaits, nous ne pouvons pas déplorer cette conquête de l'Europe civilisée sur la barbarie asiatique²⁰. » Bien qu'ils dénoncent son vrai objectif et les intérêts auxquels elle répond, la colonisation est aperçue comme un processus historiquement nécessaire et utile : « Il est vrai que cette révolution aura coûté du sang, et que ce sang n'aura été versé qu'en vue de satisfaire à la cupidité de quelques marchands, il est vrai encore que l'Angleterre, cette nation puissante et active entre toutes, va étendre sa domination sur la mer des Indes et sur tout l'orient de l'Asie, mais elle aura fait entrer un grand peuple dans le mouvement, en lui portant l'esprit de liberté qui a affranchi l'Europe de la domination de ses despotes²¹. » Cette affirmation est encore plus parlante au moment où elle est avancée à propos d'une guerre dictée par des exigences purement commerciales, menée par la puissance la plus détestée d'Europe contre une civilisation, la Chine, plus que millénaire. Dans un autre article, « La civilisation prépare l'avènement de la Communauté », les ouvriers de *La Fraternité* exposent d'une façon claire aussi bien que synthétique leur justification de la colonisation européenne : « Les Peuples civilisés, malgré leur corruption accidentelle, réunissent au plus haut degré les éléments favorables à l'établissement de la Communauté²². »

Louis Blanc présente aussi la colonisation française comme une mission civilisatrice, bien que par un langage partiellement différent ; dans son *Histoire de dix ans*, il introduit la description de l'occupation de l'Algérie par la nécessité de bonifier la Méditerranée des pirates : « En forçant la piraterie dans son dernier asile, la France se montrait fidèle à son rôle historique ; elle reprenait avec plus de lumières et moins de fanatisme la grande tradition des croisades ; elle abritait une fois encore la civilisation²³. » Et encore : « Les Turcs avaient divisé les Arabes pour les opprimer ; la France se devait de les gouverner en les rapprochant : mission noble, et d'autant plus facile que le premier besoin des Arabes

²⁰ *La Fraternité*, 1842, n° 20, p. 113.

²¹ *Ibid.*

²² *La Fraternité*, 1842, n° 13, p. 55.

²³ L. Blanc, *Histoire de dix ans. 1830-1840*, Paris, Germer Baillière, 1877¹², t. V, p.136.

était celui d'un gouvernement tutélaire, vigoureux et juste !²⁴ » Il consacre quelques pages à la possibilité historique offerte par la colonisation d'« agrandir, non pas la domination française, mais la patrie française ». Il reconnaît aussi, sous un gouvernement éclairé, c'est-à-dire français, la possibilité d'un échange mutuel entre les deux civilisations : « Or, si nous apportions aux Arabes, en même temps que le pouvoir et l'unité, nos lumières, nos arts, une notion plus haute de l'humanité, des mœurs plus douces, un sentiment délicat des choses, peut-être à leur tour nous pouvaient-ils induire à modifier quelques-unes de nos idées, surtout celles qui se rapportent à cet individualisme ombrageux d'où naît, dans nos villes et dans nos villages, une guerre sourde, mais implacable et permanente. » A remarquer notamment deux particuliers : les Arabes étant plus proches de la nature, leur contribution est à chercher au niveau des sentiments plutôt qu'au niveau de la raison ; leur contribution n'est pas directe mais elle induit les Français à s'améliorer. Toutefois ce rêve d'une colonisation progressive n'a pas été réalisé : « Malheureusement, la révolution de juillet avait porté aux affaires des hommes sans génie. L'Afrique ne leur apparaissant que comme un champ de bataille à parcourir, ils ne se préoccupèrent que du soin d'en borner l'étendue avec une prudence avare²⁵. »

L'idée de progrès se mêle de toute évidence à un esprit de clocher travesti en cosmopolitisme. La France et le progrès semblent coïncider, la France apparaît comme l'incarnation même de la raison : « Jusqu'à ce jour – écrit Buchez – les Français ont été regardés comme le peuple le plus logicien du monde. Leur langue suffit pour en faire foi : c'est la plus claire, la plus méthodique, la plus précise de l'Europe moderne²⁶. » Et les ouvriers de *L'Atelier* ne sont pas moins certains : « Il est prouvé que le principe de la France est le principe générateur qui délivrera le monde²⁷. » Et quelques mois plus tard encore : « Nous voulons que la France soit parfaitement *une*, afin qu'elle ait plus de puissance pour réaliser dans le monde, et au profit de tous les peuples, les institutions de justice que la morale commande²⁸. » En écrivant à ses lecteurs allemands, un correspondant destiné à célébrité ne cache pas sa perplexité face au cosmopolitisme à la française : « "Un français est nécessairement cosmopolite" affirme Louis Blanc. Certes, dans un monde où ne

²⁴ *Ibid.*, p. 138.

²⁵ *Ibid.*, p. 140.

²⁶ P.-J.-B. Buchez, « Préface », *Histoire parlementaire de la Révolution française*, Paris, Paulin, 1834, tome X, p. xj.

²⁷ *L'Atelier*, avril 1841, année I, n° 9, p. 67.

²⁸ *L'Atelier*, juin 1841, année I, n° 11, p. 82.

règneraient que l'influence française, les us et coutumes français, les mœurs françaises, les idées et les institutions françaises ! [...] Etant eux-mêmes, les démocrates des autres pays tout à fait disposés à abandonner leur propre nationalité, ils attendent que les Français en fassent autant. Ils ne seront pas satisfaits par l'affirmation que les Français sont déjà cosmopolites. Une telle affirmation équivaut à exiger de tous les autres qu'ils deviennent français²⁹. »

Ce qu'il faut remarquer est la conception du progrès comme processus de découverte et de rapprochement. La diversité est l'effet d'un manque de connaissance : l'histoire est un cône où toute distance tend à se réduire. Deux concepts clés convergent en se renforçant, la raison et l'égalité. L'élévation de l'humanité vers une société rationnelle et égalitaire est aussi un processus d'uniformisation : en se conformant aux lois rationnelles, les peuples s'uniformisent.

Cette conception de l'égalité comme convergence progressive vers la rationalité trouve également sa correspondance dans la vision de la société : à l'intérieur même d'une nation, les processus de rationalisation et d'égalisation sont étroitement liés. Non sans une naïveté profonde, les rédacteurs de *La Fraternité* citent, comme des maux parmi d'autres dans une société, « la diversité des mœurs, de sentiments, d'intérêts, d'opinions³⁰ ». Encore une fois, c'est Cabet qui offre un exemple extrême de cette perspective d'uniformisation progressive : en visitant les appartements d'Icarie, le voyageur les découvre tous semblables, meublés d'une façon presque identique et décorés par les mêmes tableaux. La disposition des chambres et les intérieurs estimés les plus adaptés selon un jugement rationnel, voire universel, sont adoptés par l'Assemblée et, donc, par chaque famille. Nul icarien ne se plaint, tout mécontentement est inconcevable : pourquoi une famille pourrait-elle vouloir quelque chose d'autre que le mieux ? « Cette uniformité n'est pas fatigante, ajoutai-je. D'abord elle est un bien sans prix, dit la dame, une nécessité même, et la base de toutes nos institutions ; en second lieu, elle est combinée avec une variété infinie dans

²⁹ F. Engels, *Le discours de Louis Blanc au banquet de Dijon* (1847), in K. Marx et F. Engels, *Le mouvement ouvrier français. I. Tactique dans la révolution permanente*, Paris, Maspero, 1974, p. 90-91. A confirmation de cette aptitude, on peut lire les chapitre consacrés par Constantin Pecqueur à la « supériorité » et à la « suprématie » de la morale européen sur celles des autres continents (Pecqueur, *Économie sociale ; des intérêts du commerce, de l'industrie et de l'agriculture, et de la civilisation en général, sous l'influence des applications de la vapeur*, Paris, Desessart, 1839, vol. II, p. 271-359) – le lecteur pourra aisément remarquer que ce que Pecqueur indique comme européen est bien évidemment français.

³⁰ *La Fraternité*, 1841, n° 7, p. 5.

chaque partie. Ainsi regardez : dans cette maison, comme dans toutes les autres, vous ne voyez pas deux chambres, deux portes, deux cheminées, deux papiers, deux tapis qui se ressemblent ; et nos législateurs ont su concilier tous les agréments de la variété avec tous les avantages de l'uniformité³¹. » Pour les mêmes motivations, la publication des œuvres littéraires est réglée par des concours nationaux de manière à garantir aux citoyens la qualité artistique en leur évitant de perdre leur temps en lisant des romans sans valeur, des contes infimes ou des vers sans qualités³².

Cette idée de progrès uniformisant, de sélection convergeant vers l'idéal émerge avec encore plus d'évidence dans l'eugénique *ante litteram* d'Etienne Cabet. En Icarie, la commission chargée de combiner les couples à marier propose les mariages de façon à compenser les caractères individuels les plus difformes de la moyenne : les blondes avec les bruns, les garçons ayant grandi à la montagne avec les filles ayant grandi à la mer³³. L'égalité se réalise par une uniformisation graduelle à la norme rationnelle, à la normalité. Dans cette perspective, le pouvoir n'opère absolument pas comme médiation mais plutôt comme synthèse des connaissances sociales³⁴. Le pouvoir doit réunir les informations et indiquer la meilleure possibilité dans tout domaine, et son rôle, par conséquent, est destiné à se réduire au fur et à mesure que la société progresse. L'harmonie sociale s'accomplit à travers l'égalisation des intérêts et leur identification à l'intérêt commun, et rationnel ; l'accord est garanti par une reconnaissance individuelle de la loi rationnelle. Nous pouvons donc mieux comprendre le rôle fondamental de la religion socio-progressiste : l'adhésion du citoyen à la volonté générale, ou autrement dit à la loi rationnelle, a une nature tout à fait religieuse : « Une religion simple [...] confondra sans cesse le bien être individuel dans l'intérêt public, et mènera les hommes progressivement à la communauté des droits et des devoirs³⁵. » L'harmonie sociale se fonde sur l'adhésion de l'individu, une adhésion volontaire, une acceptation rationnelle du bien commun et un dévouement serein aux besoins collectifs. Les ouvriers de *La Fraternité de 1845* exposent d'une façon très claire

³¹ E. Cabet, *Voyage en Icarie*, Paris, Mallet, 1842², p. 71.

³² *Ibid.*, p. 125.

³³ *Ibid.*, cf. cap. XII.

³⁴ Dans un pamphlet républicain du début des années 1830, on peut lire un passage qui résume bien ce mépris profond pour le débat entre opinions individuelles : « D. Qu'est-ce qu'une opinion ? R. C'est une marchandise exploitante semblable à une denrée dont le marchand fait presque toujours son profit sous le despotisme. Opinion suppose différentes manières de voir ; un honnête homme ne doit en avoir qu'une, celle qui tend au bien ». *Petit catéchisme républicain* par un membre de la Société des droits de l'Homme, Paris, 1832, p. 8-9.

³⁵ A.T. Dézamy, *Question proposée par l'Académie des Sciences Morales et Politiques. Les nations avancent plus en connaissances, en lumières qu'en pratique. Rechercher la cause de cette différence dans leurs progrès et indiquer le remède*, Paris, 1839, p. 54.

cette perspective : « Oui, nous croyons au bonheur ; mais nous plaçons le bonheur dans l'amour, dans le dévouement ; le dévouement n'est pas le *sacrifice* dans le sens étroit et païen du mot, le dévouement est l'accomplissement de la loi d'amour. On ne se sacrifie pas, on s'oublie, on ne cherche son bien que dans le bien de tous, ou plutôt on ne songe pas à son propre bien, on ne songe qu'au bien commun³⁶. » Dans une société de dévoués, le pouvoir se réduit à la détermination et la publicisation du bien commun.

2.1.1.2.2 Egalité et complémentarité

Cette conception de l'égalité comme uniformité coexiste avec une conception foncièrement différente, d'une égalité dans la différence. Bien qu'opposées au niveau théorique, les deux perspectives marquent en même temps tous les courants et les auteurs du socialisme fraternel, en se superposant et en s'entrelaçant par des proportions différentes. La manière romantique de penser les nationalités (européennes) et leurs différentes missions historiques exemplifie clairement cette seconde perspective. Buhez la résume de la façon suivante : « Dans la grande société des peuples, chacun est, à son tour et à sa place, ouvrier de l'œuvre de perfectionnement qui s'accomplit au profit de tous ; chacun poursuit, dans la succession des temps, une partie de ce travail de la civilisation, dont le bénéfice est toujours pour les enfants³⁷. » Mais c'est au niveau de l'organisation sociale que cela nous intéresse le plus d'observer cette idée d'égalité différenciée.

Cette seconde perspective a, chez les socialistes du XIX^e siècle, un inspirateur et un promoteur majeur : Charles Fourier, le penseur qui bouleverse le plus le rationalisme de l'époque. Bien que présumant un ordre universel, sa théorie des passions s'éloigne d'une façon absolue de l'idée d'un progrès comme découverte et adhésion à un ordre extérieur aux individus. Il propose un bouleversement complet de la perspective précédente jusqu'au paradoxe : c'est par le développement absolument libre et spontané de chacun qu'il est possible de réaliser une société réellement harmonieuse. Toute tentative de concevoir des règles universelles pour les individus particuliers empêche la possibilité même d'un ordre universel ; autrement dit, toute morale est une perversion de la véritable nature de chaque individu : « L'ordre civilisé et barbare, en nous soustrayant à l'impulsion de l'Attraction pour nous placer sous le régime de la raison humaine et de la contrainte, nous met en

³⁶ *La Fraternité de 1845*, 1845, n° 10, p. 81.

³⁷ P.J.B. Buhez, *Histoire parlementaire de la Révolution Française. Histoire de l'Assemblée Constituante*, Paris, Hetzel, 1846², t. I, p. 1.

scission avec la Divinité et nous isole du cadre d'unité de l'Univers³⁸. » Son modèle est effectivement fondé sur la différence, mais il est intéressant de remarquer que pour penser un modèle entièrement conçu sur la différence, Charles Fourier doit présupposer une harmonie naturelle ou, en d'autres termes, une différenciation prévisible et auto-limitée de la différence³⁹ ; de plus, il faut remarquer que l'exaltation fouriériste de la différence ne s'accorde à aucune forme d'égalitarisme : la « société harmonienne » conserve par exemple les différences entre les riches et moins riches mais, loin d'engendrer des rapports de pouvoir, cette division est calquée sur les différences des désirs individuels et chacun est totalement satisfait de sa position. Dans la société harmonienne, la différenciation entre les individus s'étend à tous les domaines et aucun aspect particulier de la vie ne doit être soumis à une décision collective. Ses fondements naturels et la satisfaction complète et continue de ses hommes et de ses femmes rendent tout à fait inconcevables les opinions politiques et les croyances religieuses : le monde va de soi, le consensus est unanime. En d'autres termes, dans la perspective d'une harmonie sociale naturelle, la politique n'existe pas et le politique même n'a aucun rôle⁴⁰.

Parmi les socialistes fraternitaires, Théodore Dézamy et Constantin Pecqueur sont les plus influencés par Charles Fourier, et les deux ne manquent pas d'utiliser des formules célébrant la libre harmonie entre les différences. Une libre harmonie garantie toujours, chez eux, par un cadre politique et républicain. Cette conception d'une complémentarité des

³⁸ C. Fourier, *Théorie de l'Unité universelle*, in *Œuvres complètes*, (1861) réimpression Paris, Anthropos, 1966, tome III, p. 243.

³⁹ Il ne s'agit pas quand même d'une différenciation absolue mais d'une différenciation prévisible : l'harmonie se fonde sur la nature complémentaire des 1620 caractères possibles ; les goûts aussi, résultant de la combinaison d'un ensemble fini de passions, forment à leur fois un ensemble fini bien qu'immense. « On accepte la variété, mais non la variation » remarque Judith Schlanger qui consacre des pages fort intéressantes à la question dans le dernier chapitre de *Les métaphores de l'organisme*, Paris, L'Harmattan, 1995² (cit. p. 247). Sur le caractère rationaliste de la pensée de Charles Fourier, cf. M. Moneti, *La meccanica delle passioni. Studio su Fourier e il socialismo critico-utopistico*, Firenze, 1979 ; L. Tundo, *L'utopia di Fourier. In cammino verso Armonia*, Bari, 1991 ; A. Colombo e L. Tundo (a cura di), *Fourier. La passione dell'utopia*, Milano, 1988. Sur le caractère individualiste de la pensée fouriériste, cf. H. Michel, *L'idée de l'Etat. Essai critique sur l'histoire des théories sociales et politiques en France depuis la Révolution*, (1895), Paris, Fayard, 2003, notamment p. 417-419.

⁴⁰ Il est utile de remarquer d'une façon explicite les analogies avec la pensée libérale et notamment le libéralisme utopique : l'idée d'un ordre spontané et naturel ou d'une main invisible soustrait à la possibilité d'un débat le caractère des liens sociaux structurels ; mais alors que, chez les économistes politiques, cet indiscuté se limite à l'économique (la naturalité de la propriété individuelle, des lois du marché et du libre accord entre les agents du marché amenant à l'ordre), chez Fourier, l'indiscuté s'étend à tous les aspects de la vie. Ce n'est donc pas un hasard si dans les descriptions de la société harmonienne, Charles Fourier utilise aussi, bien que d'une façon ironique, un langage économiste. Le « commerce passionné ». Les plaisirs sont contractés dans des bourses ; tout lien social est fondé sur l'accord direct entre eux ou plusieurs personnes.

différences produisant une société harmonieuse est présente aussi chez la plupart des socialistes fraternitaires. Nous avons déjà arrêté notre attention sur la différence fondamentale qui fonde la famille : la différence de genre correspondant à une distinction fonctionnelle des rôles sociaux des hommes et des femmes. La deuxième différenciation majeure est naturellement celle du travail : « Chaque homme naît avec une fonction à remplir. Si la société le place dans des conditions normales, il la remplira, car c'est là sa vie; et, dans l'accomplissement de cette fonction, sera pour lui sa source des vraies jouissances: car, si le bonheur est sur terre, il est dans la satisfaction de la conscience, et la conscience est satisfaite quand le devoir est rempli⁴¹. » La nécessité d'une division sociale du travail trouve sa correspondance naturelle dans une différenciation de dispositions et d'inclinations individuelles pour les différentes activités⁴². Sous cet aspect, le corporatisme républicain constitue une tentative d'organiser cette différenciation des aptitudes et des capacités en donnant une structure fonctionnelle et une légitimation politique.

Deux manières de penser le rapport entre l'égalité et le progrès, deux perspectives qui coexistent implicitement chez tous les socialistes fraternitaires. Peut-être le seul à arrêter son attention sur ce paradoxe, Constantin Pecqueur exemplifie la façon de conjuguer les deux perspectives apparemment divergentes ; il écrit : « L'unanimité constante de croyances, de sentiments et d'idées entre tous les membres d'une société est l'*idéal* dont l'humanité tend chaque jour à s'approcher ; mais il faut se garder de croire qu'une société ne soit possible, si cette unanimité n'est entière et toujours réelle⁴³. » Les divergences d'opinion et de sentiment trouvent donc leur origine dans une déficience de connaissance, mais, il le dit à la page suivante, cette différenciation joue un rôle progressif : « Une continuelle et complète unanimité dans le but et les croyances n'est même ni désirable, ni possible : elle serait incompatible avec le mouvement et le progrès ; car c'est cette brèche, faite constamment à l'unité idéale dans toutes les sociétés, qui a permis le progrès, qui a été la condition de l'avancement de la civilisation. » L'histoire entière, théorise encore Pecqueur, est animée par « deux forces d'impulsion inévitables » : « L'une *normale*, celle qui crée et conserve l'unité sociale, qui tend à l'unité de but par l'unité des croyances, des

⁴¹ *La Fraternité*, 1841, n° 2, p. 6.

⁴² Cf. l'article « Du principe de la fonction pour l'organisation de l'égalité » par Luc Desages, *Revue sociale, ou solution pacifique du problème du prolétariat*, mars, mai et octobre 1846, année I n° 6 et 8, année II, n° 1.

⁴³ C. Pecqueur, *Théorie nouvelle d'économie sociale et politique, ou études sur l'organisation des sociétés*, Paris, Capelle, 1842, p. 252.

habitudes et des préjugés : c'est celle des religions et de la morale, organisées sous la forme et le nom d'*églises* et d'*éducation publique*. L'autre, *extraordinaire*, celle qui tend au doute, à la négation et à la destruction, parce qu'elle tend au mouvement, à l'amélioration par la discussion, l'examen, l'inspiration : c'est celle de la presse et de la philosophie critique et militante⁴⁴. »

D'une part, une foi si profonde en l'harmonie des différences et en un accord spontané à l'ordre universel que tout débat paraît superflu et que, en d'autres termes, le politique semble destiné à disparaître ; de l'autre, une société qui se fonde sur la progressive uniformisation des opinions par une adhésion volontaire à la loi universelle permettant de mitiger toute particularité individuelle antisociale, et, finalement, où le débat politique se réduit à la proclamation d'une unanimité et où la parole sert à témoigner l'unité sociale plutôt qu'à la construire par sa médiation. Dans les deux perspectives, celle d'une adhésion volontaire et unanime à la loi rationnelle désamorçant la charge subversive de toute différence individuelle et celle d'un accord spontané garantissant l'harmonie de toute force apparemment centrifuge, ce qui frappe est la sous-estimation profonde du politique. La démocratie apparaît comme la négation même de tout conflit et de toute nécessité de médiation : la société est, tout naturellement elle est, sans la nécessité de réfléchir sur elle-même et, donc, de débattre pour s'autodéterminer.

2.1.1.3 III. Une soif d'autorité

Bien que dans la société rationnellement ordonnée un pouvoir répressif et efficace apparaisse superflu voire inutile, le discours socialiste fraternitaire reste insaisissable sans une juste appréciation d'une nécessité profonde qui l'anime, la nécessité d'une autorité. Le célèbre patriote italien idéologiquement très proche du républicanisme radical français, Giuseppe Mazzini écrit dans une langue italienne encore à la recherche d'une normalisation : « Il mondo ha sete in oggi, checché per altri si dica, d'*autorità*. Le agitazioni, le insurrezioni sono dirette, non già contro l'idea, ma contro la parodia del potere, contro un fantasma d'*autorità*, contro forme incadaverite dalle quali non può escire oggimai eccitamento, fecondazione alla vita⁴⁵. » Il résume très efficacement le nœud du

⁴⁴ *Ibid.*, p. 257.

⁴⁵ « Aujourd'hui, malgré ce que l'on dise, le monde a soif d'*autorité*. Les agitations, les insurrections ne s'opposent pas à l'idée, mais à la parodie du pouvoir, à un fantôme d'autorité, aux formes cadavéreuses d'où aucune excitation, aucune fécondation vitale ne pourra jamais sortir » (G.

problème de l'époque : la soif d'autorité. Le discours socialiste fraternel prend sa forme à partir de deux tensions opposées et tout à fait complémentaires : d'une part, la Révolution française impose à ses héritiers de penser la société à partir des individus-citoyens et de leurs droits ; de l'autre, la terreur face à la pulvérisation sociale oblige ces enfants du siècle à désirer une autorité centrale et centralisatrice. Cette autorité souhaitée par les socialistes fraternels joue notamment son rôle principalement à deux niveaux : elle garantit une synthèse unificatrice d'un pluralisme d'opinion autrement centrifuge et elle s'oppose à l'anarchie et à la guerre invisible déchirant en silence la société, à savoir la concurrence.

L'autorité gouvernementale comme instrument de la résistance à l'autonomisation de l'économique, à sa dégénération égoïste et immorale est tout à fait centrale. A cet égard, la lecture de l'œuvre d'Alphonse Toussenel, ancien fouriériste qui adopte une perspective et un langage républicains, se démontre fort intéressante ; son *Histoire de la féodalité financière. Les juifs, rois de l'époque*⁴⁶ est tout à fait révélatrice : l'histoire de la France apparaît comme l'histoire d'un peuple uni par et dans son autorité combattant les forces de l'anarchie et de l'égoïsme personnifiées par les Juifs, les Anglais et tous les Protestants⁴⁷. Son analyse est tout à fait médiocre, mais ce qu'il faut remarquer est la perspective par laquelle, même un disciple de Charles Fourier⁴⁸, en absorbant les discours de l'époque, arrive à penser l'autorité. Deux phrases, d'une manière banale autant que parlante, résument la question : « l'affaiblissement de l'autorité amène l'abandon du faible, du travailleur⁴⁹ » et « à l'Etat revient donc, en principe, la mission d'organiser l'atelier de la métropole comme celui de la colonie⁵⁰ ».

Mazzini, « Pensieri sulla democrazia in Europa », in G. Mazzini, *Scritti politici*, a cura di F. Della Peruta, Torino, 1976, p. 246).

⁴⁶ A. Toussenel, *Histoire de la féodalité financière. Les Juifs, rois de l'époque*, Paris, de Gonet, 1847², cette œuvre est justement connue par son caractère antisémite ; elle est aussi intéressante pour comprendre l'histoire de la mentalité conspirationiste. Le complot des banquiers et des accapareurs de froment pour faire échouer la campagne de Russie (vol. I, p. 111), la constitution d'une véritable (voire organisée) féodalité financière par les juifs de l'école saint-simonienne (vol. II, p. 122-133)

⁴⁷ D'ailleurs, « qui dit Juif, dit protestant, sachez-le » ; A. Toussenel, *Histoire de la féodalité...*, *op. cit.*, vol. I, p. IV.

⁴⁸ Il se professe encore fouriériste, bien que le nom de Fourier est associé à celui de Turgot. Les ouvriers de *L'Atelier* résument à leur façon la position de Toussenel, et ils ne se trompent pas complètement : « M. Toussenel, qui appartient à l'école phalanstérienne, a dégagé son livre de la plupart des théories contestables de la doctrine de Fourier : il n'en est resté qu'un sentiment peut-être exagéré des résultats de l'association, et un peu d'oubli des difficultés pratiques du temps où nous vivons » (*L'Atelier*, février 1846, n° 5, p. 256).

⁴⁹ A. Toussenel, *Histoire de la féodalité financière...*, *op. cit.*, vol. I, p. 104. Il s'agit notamment de la phrase ouvrant le chapitre V.

⁵⁰ *Ibid.*, vol. II, p. 247.

La soif d'autorité est alimentée par l'abdication des pouvoirs libéraux face au désordre et à la domination sociale. Louis Blanc raconte l'histoire française récente de la façon suivante : « Je suppose deux hommes prêts à se mettre en route : l'un bien portant, alerte, vigoureux ; l'autre malade et blessé. Eh bien ! avant la révolution de 1789, le pouvoir, au lieu de tendre la main au second, ne songeait qu'à faire marcher le premier plus à l'aise et plus vite ; iniquité à jamais exécration ! En 1789, ce fut autre chose : le pouvoir fut enchaîné, et l'on dit aux deux hommes : "La route est libre ; vous êtes égaux ; marchez !" Et cependant, le faible pouvait répondre : "Mais qu'importe que la route soit déblayée ? Ne voyez-vous pas que je suis malade ; que le sang coule de mes blessures ; que le poids de mon corps m'épuise, et que mes pieds nus se meurtrissent sur les cailloux du chemin ? Qu'aucune protection spéciale ne soit accordée à mon voisin ; il peut s'en passer, lui, car il est ingambe et fort ; mais moi ?... Que me parlez-vous d'égalité ? c'est une raillerie cruelle." L'homme qui a le droit de tenir ce langage, c'est le prolétaire : la liberté pour lui n'a été, depuis 1789, que l'absence de toute protection. Voilà le mal, voilà le crime⁵¹. » Et encore, dans son pamphlet le plus connu, Louis Blanc explique bien la perspective par laquelle il faut entendre cette réhabilitation du principe d'autorité : « C'est donc au nom, c'est pour le compte de la liberté, que nous demandons la réhabilitation du principe d'autorité. Nous voulons un gouvernement fort, parce que, dans le régime d'inégalité où nous végétons encore, il y a des faibles qui ont besoin d'une force sociale qui les protège. Nous voulons un gouvernement qui intervienne dans l'industrie, parce que là où l'on ne prête qu'aux riches, il faut un banquier social qui prête aux pauvres. En un mot, nous invoquons l'idée de pouvoir, parce que la liberté d'aujourd'hui est un mensonge, et que la liberté de l'avenir doit être une vérité. Qu'on ne s'y trompe pas, du reste ; cette nécessité de l'intervention des gouvernements est relative ; elle dérive uniquement de l'état de faiblesse, de misère, d'ignorance, où les précédentes tyrannies ont plongé le peuple. Un jour, si la plus chère espérance de notre cœur n'est pas trompée, un jour viendra où il ne sera plus besoin d'un gouvernement fort et actif, parce qu'il n'y aura plus dans la société de classe inférieure et mineure. Jusque-là, l'établissement d'une autorité tutélaire est indispensable. Le socialisme ne saurait être fécondé que par le souffle de la politique⁵². »

⁵¹ Louis Blanc en ouvrant la *Revue du progrès* (1839, n° 1, p. 1).

⁵² L. Blanc, *L'organisation du travail*, Paris, 1841, p. X.

2.1.2 Théories de la souveraineté

Avant d'approfondir d'autres aspects de cette image du pouvoir chez les socialistes fraternitaires, il est intéressant de s'arrêter brièvement sur quelques pages théoriques pour bien apprécier la façon par laquelle cette représentation floue et contradictoire, résultant de conceptions métapolitiques (ordre rationnel et progrès en premier lieu), pouvait se traduire en termes plus précis.

La réflexion de Pierre Leroux sur la souveraineté ne représente qu'une façon particulière d'envisager la question chez les socialistes fraternitaires ; mais elle peut être prise comme exemple pour saisir la perspective que, par d'autres langages et avec d'autres nuances, tous les courants partagent. L'intérêt de s'arrêter sur quelques pages de Pierre Leroux⁵³ concernant cette question provient d'un élément tout à fait original : conscient de la divergence entre le principe d'unité, les droits individuels et la conception rationaliste progressiste, ce penseur arrive à quasi profaner le dogme de l'unicité de la souveraineté. La tentative de conjuguer de différentes théories en leur donnant une cohérence impossible amène Pierre Leroux à des paradoxes qui émergent d'une façon particulièrement évidente dans le schématisme du *Projet d'une constitution démocratique et sociale*. Le chapitre de sa carte hypothétique consacré à la souveraineté commence par l'affirmation suivante : « La souveraineté absolue n'appartient à personne sur la terre » (art. XVIII) ; puis, Pierre Leroux explique : « La souveraineté est la puissance qui, de Dieu, descend dans l'esprit humain et se manifeste par le Peuple, c'est-à-dire par l'unité indivisible de tous les citoyens. Véritable image de Celui dont elle découle, la Souveraineté est triple et une, comme son divin auteur. Elle n'existe pas sans trois termes : tous, quelques uns, chacun » (art. XIX). Il ne s'agit pas d'une idée de 1848, c'est une conception bien enracinée dans la pensée de Pierre Leroux et on la trouve déjà exposée d'une manière fortement semblable dans l'article *Souveraineté* signé par Jean Reynaud dans *l'Encyclopédie nouvelle*

⁵³ A la question de la souveraineté chez Pierre Leroux, Armelle Le Bras-Chopard consacre une partie importante de son article « Pierre Leroux ou l'invitation à la démocratie », *Esprit*, 1991, n° 168, p. 47-58, notamment le paragraphe « Une nouvelle définition de la souveraineté » ; son interprétation s'oriente, à maints regards, vers une direction contraire à la mienne : là où je montre la nature foncièrement paradoxale de l'approche de Leroux visant à englober des perspectives théoriques divergentes, Armelle Le Bras-Chopard souligne l'ouverture de sa synthèse libéral-socialiste proposant une idée innovante de la démocratie. La lecture de Pierre Leroux comme un proto-libéral-socialiste me semble profondément anachronique ; dans cet article, la thèse selon laquelle « Pierre Leroux affirme qu'Etat et Société ne peuvent être fondus » est soutenue par une citation qui dans son contexte original acquiert une signification différente (il s'agit d'un passage visant à montrer « comment Montesquieu a aperçu la Trinité sans réellement la voir. Ce serait la véritable explication de son livre, explication qui n'a pas encore été donnée », *Revue sociale ou solution pacifique du problème du prolétariat*, 1847, n° 11-12, p. 178.)

commençant par cette définition : « La souveraineté est la puissance sans bornes. Elle n'appartient qu'à Dieu parce que sa puissance est la seule à laquelle rien ne s'élève. Toute puissance est la seule à laquelle rien ne se soustrait, au-dessus de laquelle rien ne s'élève⁵⁴. »

Sur l'*Encyclopédie du XIX^e siècle*, Buchez à son tour écrit : « La souveraineté absolue n'appartient qu'à Dieu », et encore : « Il existe une souveraineté sans limite de temps, sans limite de conditions, à laquelle tout est possible et devant laquelle tout est devoir et obéissance, jusqu'à la liberté même. La souveraineté absolue est Dieu lui-même ; elle n'est nulle part ailleurs⁵⁵. » En utilisant les mêmes termes, Pecqueur introduit sa réflexion sur la souveraineté de la façon suivante : « Dieu seul est souverain sur la terre : ses volontés nous sont exprimées par la morale et la raison, qui, par conséquent, sont comme ses *vicaires* devant nous. Le peuple collectivement est l'interprète social et politique de la *morale* et de la *raison*⁵⁶. »

Les quatre discours se développent différemment mais avec une analogie profonde ; dans chaque cas, les quatre références à la souveraineté absolue de Dieu ne jouent pas seulement un rôle rhétorique : la souveraineté humaine ne peut que s'exprimer dans la volonté de découvrir et d'appliquer les lois universelles. Le cœur de la question est donc dans le rapport entre la connaissance individuelle et la vérité se dévoilant dans l'histoire ; entre la raison universelle et les raisons partielles.

Concentrons-nous sur le *Projet* et suivons la démarche du discours de Pierre Leroux : après avoir défini la souveraineté comme la puissance divine et son caractère trinitaire, Leroux consacre les trois articles ultérieurs à cette triple souveraineté ; commençons par lire les deux premières définitions : « Chacun, au nom de la raison individuelle et de la liberté de conscience, est souverain ; car chaque homme a droit, le droit est dans chaque homme » (art. XX) ; « Tous, au nom de la foi et du consentement, sont souverains ; car tous les hommes ont droit, le droit est dans l'union de tous les hommes » (art. XXI).

⁵⁴ J. Reynaud, « Souveraineté », in P. Leroux et J. Reynaud, *Encyclopédie nouvelle. Dictionnaire philosophique, scientifique, littéraire et industriel*, Paris, Gosselin, 1840. Sur les rapports idéologiques entre les deux éditeurs de l'encyclopédie, cf. M. Forcina, *I diritti dell'esistente. La filosofia della "Encyclopédie nouvelle" (1833-1847)*, Lecce, Mirella, 1987, montrant « comment il soit possible que chacun des deux renvoie à des philosophies distinctes, pour finalement une même vision du monde » (p. 10).

⁵⁵ P.-J.-B. Buchez, *Souveraineté. Extrait de la dix-huitième livraison de l'Encyclopédie du XIX^e siècle*, Paris, 1844, p. 1.

⁵⁶ C. Pecqueur, *Théorie nouvelle...*, *op. cit.*, p. 336.

S'inspirant de Constant⁵⁷, Pierre Leroux exprime la conviction d'une limitation nécessaire de la souveraineté, mais, à la différence du penseur libéral, pour justifier cette limitation, il reconnaît à la sphère individuelle une souveraineté autonome. Selon la perspective de Pierre Leroux, il est impossible d'opérer une distinction entre une sphère individuelle et une sphère collective, entre la vie privée et la vie politique. En d'autres termes, sa conception de l'individu social l'empêche de distinguer réellement le domaine de la généralité du domaine de la particularité. Pierre Leroux veut reconnaître, d'une manière libérale mais par un modèle socialiste et un langage républicain, un rôle et une autonomie aux individus. Le résultat n'est pas du tout intelligible ; dans un dialogue dans lequel Leroux tente éclairer sa pensée, il écrit : « D. La souveraineté du peuple est-elle limitée ? R. Elle est, comme celle de l'individu, limitée et illimitée. Elle est illimitée en ce sens qu'après Dieu la démocratie n'a sur la terre rien qui ait droit contre elle. Mais elle est limitée en ce sens que sa condition fondamentale est que chacun reste libre⁵⁸. »

La réflexion de Pierre Leroux sur la souveraineté du peuple et des individus passe par une critique de Rousseau et de ses réinterprétations. Il est intéressant d'arrêter notre attention sur cette critique et sur l'image de Rousseau, image à distinguer de la véritable pensée du Genevois, constituant un moment central du débat républicain et socialiste du XIX^e siècle⁵⁹.

On peut résumer la critique politique de Pierre Leroux à son Rousseau en trois points principaux : la réfutation du caractère conventionnel des lois et plus en général des liens entre les hommes⁶⁰ ; la réfutation de l'idée d'une tension inévitable entre le souverain (le peuple) et le prince (le gouvernement) qui mène, chez Rousseau, à l'idée d'une dissolution inévitable de l'État ; la réfutation de la coïncidence entre tous et chacun. D'une part, Leroux oppose à Rousseau le caractère naturel des liens entre les hommes et donc de la société⁶¹, et la possibilité offerte par le progrès de l'humanité de vivre dans une société

⁵⁷ Cf. l'article de son encyclopédie « Benjamin Constant », in P. Leroux et J. Reynaud , *Encyclopédie Nouvelle, op. cit.*

⁵⁸ P. Leroux, *Discours aux politiques*, p.154.

⁵⁹ Sur les rapports entre Rousseau et les républicains socialistes, cf. par exemple M. Marcy, *Constantin Pecqueur. Fondateur du collectivisme d'Etat (1801-1887)*, Paris, Recueil Sirey, 1934, p. 194-197 : ces pages, guère intéressantes, montrent bien, malgré elles, la difficulté de saisir le décalage profond entre la perspective rousseauiste et celle républicaine.

⁶⁰ A ce propos, Théodore Dézamy s'exprime de la façon suivante : « Ceux qui parlèrent ainsi (Rousseau entre autres) méconnurent la nature humaine (*M. Lamennais réfuté par lui-même*, Paris, 1841, p. 68). »

⁶¹ A propos du rapport complexe entre Rousseau et la nature, par lequel on peut comprendre la réelle divergence entre Rousseau et les républicains « rousseauistes » du XIX^e siècle, cf. Robert Derathé, *Jean-Jacques Rousseau et la science politique de son temps*, Paris, Vrin, 1997²,

harmonieuse avec des institutions qui ne développent aucune volonté particulière ; de l'autre, il accuse Rousseau d'avoir soutenu, avec son idée de volonté générale, une fausse coïncidence entre tous et chacun, entre la société et les individus⁶².

Dans le tableau historique de Pierre Leroux, Rousseau représente le révélateur de l'individu dans le domaine politique, d'une façon analogue à Luther pour la religion et à Descartes en philosophie⁶³. Rousseau a le mérite historique d'avoir proclamé la souveraineté du peuple, c'est-à-dire de chacun, mais il n'a pu que prophétiser, sans l'élaborer, la science nécessaire pour harmoniser la liberté de chacun avec la liberté de tous, c'est-à-dire une science de l'égalité. Le Genevois a saisi la nécessité de cette science

notamment p. 151-171 (et, naturellement, R. Derathé, *Le rationalisme de Jean-Jacques Rousseau*, Paris, Puf, 1948 ; sur le rapport nature raison et sociabilité p. 17 et ss.); Pierre Manent pose le problème en ces mots : « Que signifie alors la protestation politique, la recherche d'une société conforme à la nature de l'homme, si l'homme n'est pas naturellement social, si la société, en tant que telle, est contraire à sa nature ? », et il en cherche la réponse (cf. *Histoire intellectuelle du libéralisme*, Paris, Hachette, 1987, notamment p. 159-172).

⁶² On trouve une synthèse de cette critique dans un chapitre du *Discours aux politiques* (partie I, section II, ch. XIII) et dans deux paragraphes du long article « Discours sur la doctrine de l'Humanité » (in *Revue sociale*, octobre 1847). Il faut aussi remarquer qu'ailleurs, Pierre Leroux utilise le langage rousseauiste de son époque et avance des lectures de l'auteur du *Contrat social* tout à fait différentes. Par exemple, sur la même *Revue sociale* quelques mois avant (mai 1847) il avait écrit : « Je ne parlerai ici de Rousseau que pour dire ce qu'il a fait : il a appris à tout homme à se regarder comme membre du seul souverain légitime. Immense et prodigieux changement qui fait de l'Humanité une race nouvelle ! (p. 134) » ; ou encore, Leroux même écrit aussi que Rousseau constitue « l'abnégation et la destruction de toute l'individualité » (« Certitude » dans la *Encyclopédie Nouvelle*). Parmi les études consacrées à Pierre Leroux, seulement un article se concentre sur les rapports entre le socialiste et Jean-Jacques Rousseau : A. Prontera, « Leroux, Rousseau e la sovranità popolare », in A. Prontera, *Leroux, religione e politica*, Lecce, Milella, 1991, p. 57-78 (les observations que je compte esquisser se veulent complémentaires à celles proposées dans cet article).

⁶² P. Leroux, *Discours aux politiques*, op. cit., p. 215.

⁶³ Cette interprétation de Rousseau en tant que père de l'individualisme politique moderne est assez originale et profondément opposée aux représentations de Rousseau les plus répandues chez les républicains du XIX^e siècle. Robert (du Var), qui écrit peut-être le premier livre consacré à la pensée de Leroux, en 1843, attribue à Leroux une lecture tout à fait opposée à celle de Rousseau en le transformant en le théoricien du consentement (volonté générale) ; de cette façon, Robert évite aussi de nommer Lamennais, qui est la vraie référence (explicite chez Leroux) sur le consensus, cf. Robert (du Var), *Eléments de philosophie sociale, rédigés d'après les écrits de Pierre Leroux*, Paris, Prévot, 1843, ch. IV, notamment p. 66). Auguste Ott avance une critique analogue à l'individualisme rousseauiste : « Malheureusement Rousseau, victorieux contre Grotius et Puffendorf, quand il réfutait l'esclavage, quand il parlait au nom des principes chrétiens d'égalité et de fraternité, Rousseau se trompa en acceptant le principe général dont étaient partis ses adversaires : le droit naturel ; et sa théorie sociale conclut à la négation du pouvoir et de l'unité. Suivant Rousseau, la société était le résultat d'un contrat primitif ; elle avait pour but le bonheur individuel de chacun ; la constitution n'était que le moyen de garantir les individus contre le peuple, le peuple contre le pouvoir (A. Ott, *Manuel d'histoire universelle*, Paris, Paulin, 1840, tome II, p. 518). »

d'une façon intuitive en la personnalisant dans la figure du législateur⁶⁴. « La souveraineté du peuple – conclut Leroux –, ou, en d'autres termes, la démocratie attend encore, pour être réalisable, un révélateur ou des révélateurs. C'est-à-dire que, suivant nous, elle attend une science religieuse, une foi commune empruntée à Dieu même, comme dit Rousseau, une religion enfin⁶⁵. » Mais une phrase en particulier me semble constituer si non le cœur de la réflexion de Leroux autour du *Contrat social*, du moins un passage fondamental de son intuition et de sa volonté d'opposer une substance innovatrice au Rousseau stérile de la rhétorique républicaine : « Rousseau n'a pas produit une conception du gouvernement. [...] Cependant l'école sortie de Rousseau croit avoir, dans le principe de la Souveraineté du Peuple, une conception suffisante et légitime d'un Gouvernement et d'un Pouvoir⁶⁶. » D'après Pierre Leroux, Rousseau a produit une théorie de la souveraineté. C'est à cause de la volonté de trouver dans l'enseignement de Rousseau une théorie du gouvernement que « l'intervalle entre le *Contrat Social* et l'époque où nous vivons a été rempli par des tâtonnements⁶⁷ ». Un intervalle peuplé par des alchimistes de la politique jusqu'à ce que, « en l'absence des hommes de la connaissance, qui avaient manqué à leur rôle, la France accepta pour la gouverner un artiste, un guerrier⁶⁸ ».

Pierre Leroux est justement convaincu que ce n'est pas chez Rousseau qu'il faut chercher une théorie démocratique du gouvernement. Il cherche à établir une cohérence philosophique à l'image floue et contradictoire du pouvoir des républicains contemporains : en remplaçant la référence à Jean-Jacques Rousseau au niveau de la souveraineté, il la sépare de la science sociale, cet instrument encore inconnu à l'époque du Genevois et véritable guide du bon gouvernement. Même la plupart de ceux qui le considèrent comme leur maître n'adoptent toutefois pas cette mise à distance à l'égard de Rousseau en continuant à utiliser des citations du *Contrat* comme arme rhétorique pour soutenir leur idée de démocratie naturelle : la plupart des socialistes fraternitaires ne s'aperçoivent même pas des tensions intrinsèques à leur conception du pouvoir politique en s'appuyant sur un Jean-Jacques démocratique et communautaire qui répond exactement à leurs exigences.

⁶⁴ P. Leroux, *Discours aux politiques*, op. cit., p. 141.

⁶⁵ *Ibid.*, p. 142.

⁶⁶ *Ibid.*, p. 215.

⁶⁷ *Ibid.*, p. 245.

⁶⁸ *Ibid.*, p. 251. Mais, quelques pages après, Leroux ajoute : « Je ne crains pas de dire une chose qui pourra étonner. Je ne crains pas de dire que le peuple de l'avenir, comparant Napoléon et Saint-Simon, reconnaîtra le grand politique dans cet homme qui vendait ses habits pour persuader aux savants que le monde était à réorganiser, et que c'était à eux à le réorganiser avec la formule de Newton. Quant à Napoléon, c'est un guerrier et un conquérant (p. 262). »

Revenons encore une fois au *Projet de Constitution* : maintenant, nous pouvons mieux comprendre la troisième manifestation de la souveraineté, qui s'ajoute à celle de chacun et à celle de tous : la souveraineté de quelques uns, c'est-à-dire « les plus éclairés, les plus aimants, ou les plus actifs : les initiateurs » (art. XXII). Nous pouvons reconnaître dans cette idée l'héritage du siècle des Lumières relu par le saint-simonisme et réinterprété par le langage du nouveau siècle : « Leur pensée [des initiateurs], acceptée des autres hommes, incarnée en Chacun, devient le lien entre Chacun et Tous, commande à Chacun, est la raison de la Loi, ordonnée par Tous et obéie de Chacun » (art. XXII). Il y a certainement des analogies avec le système positiviste que Auguste Comte, lui aussi ancien saint-simonien, vient de définir. Mais il faut remarquer que chez Leroux ces « quelques uns » ne constituent pas une classe, un groupe particulier dans la société et chacun est appelé, à son tour, à être un de ces « quelques uns » selon son caractère, ses capacités et sa volonté. C'est par cette émergence spontanée et unanimement reconnue des capacités spécifiques que la société confie aux « initiateurs » les choix sur l'orientation collective du progrès social.

Finalement, une fois son expression trinitaire complétée, Leroux peut définir la souveraineté : « La souveraineté, donc, c'est la Raison humaine, c'est la Parole, c'est le Verbe, pour employer le langage des théologiens » (art. XXIII). C'est une définition qui peut étonner, mais qui, par un langage explicite, dévoile le fondement religieusement rationaliste du socialisme fraternitaire, et plus en général d'un certain républicanisme à la française. En 1832, Pierre Leroux écrivait : « Comment cet accord parfait entre *chacun* et *tous* est-il possible ? Une pareille équation n'est-elle pas une chimère absurde ? Cet accord est possible à la condition d'une religion entre les hommes. [...] Vous voyez donc qu'il y a quelque chose de commun entre *chacun* considéré comme souverain et *tous* considérés comme souverain. Ce quelque chose de commun, c'est l'esprit humain, c'est la raison collective, dérivée de la Raison suprême. Donc cette raison humaine dérivée de la Raison suprême, commune à chacun et à tous, peut servir de lien à chacun et à tous. La manifestation de ce terme commun à chacun et à tous est ce que j'appelle *religion*⁶⁹. » Fidèle à une perspective démocratique, Leroux est obligé de développer un système où la Raison ne soit pas imposée par une minorité éclairée : ainsi la Parole est faite Loi par les initiateurs, mais la Loi doit « se soumettre à la Raison incarnée dans chaque homme », l'individu juge la loi en comparant son opinion avec celle des autres et, éventuellement,

⁶⁹ P. Leroux, *Discours aux politiques*, op. cit., p. 154-155.

délibérant une nouvelle loi, à son tour soumise à chacun, « et ainsi de suite éternellement » (art. XXIII).

Dans la troisième partie de son *Projet*, où le texte constitutionnel dégénère en pamphlet et la succession des articles se transforme en un discours, Pierre Leroux revient sur le problème de la souveraineté individuelle : la souveraineté politique « qui est inaliénable dans chacun en même temps qu'elle se manifeste par les décisions de tous, engendre trois termes nécessaires : I. le droit de proposition et de protestation pour chacun ; II. la liberté de la presse et des réunions populaires ; III. L'État ». Les libertés individuelles libérales sont, selon Leroux, les formes réelles par lesquelles la souveraineté individuelle peut s'exprimer, ou, en d'autres termes, l'opposition libérale entre un gouvernement légitime et une sphère individuelle inviolable ne peut que s'exprimer par une duplicité de souveraineté ; en cas contraire, soit les droits individuels seraient octroyés par le gouvernement populaire, soit l'autorité du gouvernement n'aurait pas une vraie légitimité. Pierre Leroux sort habilement de cette impasse en proclamant la nature trinitaire de la souveraineté : l'accord entre la souveraineté du peuple et de l'individu est possible en vertu de leur égale participation à la vraie souveraineté, celle de Dieu, voire de la Raison. Pierre Leroux, pour ainsi dire, résume dans un même système les différentes théories de la souveraineté répandues à l'époque, de la même façon par laquelle il cherche à résumer dans une seule doctrine les théories épistémologiques opposées. Il soutient, en fait, la nécessité d'utiliser à la fois tous les cinq moyens de connaissance qu'il repère dans l'histoire de la pensée humaine : l'évidence (raison pure), la conscience individuelle, l'observation aidée par l'expérience, le consentement et la tradition⁷⁰.

« Le problème de la morale et de la politique, écrit Leroux dans son *Encyclopédie*, consiste à constater et à organiser les droits légitimes de la conscience et du consentement, en d'autres termes de l'individualité et de la société⁷¹. » Dans cette perspective, la démocratie est en fait essentiellement un problème épistémologique : « Toutes ces volontés individuelles ne produiront-elles qu'une lutte générale et interminable, ou peut-il au contraire en résulter une harmonie ? Quelles sont les volontés ou les opinions individuelles qui par elles-mêmes ont autorité ? [...] Dans tous les cas, où s'arrête le droit général de la

⁷⁰ cf. P. Leroux, « Consentement » et surtout « Certitude », in P. Leroux et J. Reynaud, *Encyclopédie nouvelle...*, *op. cit.*.

⁷¹ P. Leroux, « Consentement » in P. Leroux et J. Reynaud, *Encyclopédie nouvelle...*, *op. cit.*.

société, et où commence le droit de l'individu ? Voilà, comme on voit, toute la question de la certitude soulevée »⁷².

Les réflexions de Buchez suivent une démarche analogue bien que le langage soit différent et quelques conclusions puissent paraître divergentes. Si les deux auteurs partagent le langage républicain, Leroux lui superpose un vocabulaire éclectique mêlant une théologie hétérodoxe et une philosophie de l'histoire réinterprétée à sa manière alors que Buchez se limite à lui superposer parfois un vocabulaire théologique orthodoxe et quelques termes scientifiques, surtout médicaux.

Dans l'article consacré à la « Souveraineté » dans l'*Encyclopédie du XIX^e siècle*, nous l'avons vu, Buchez commence par établir que la seule souveraineté absolue est celle de Dieu et que la souveraineté humaine n'est que relative. Il est intéressant de suivre la démarche de son raisonnement pour bien apprécier à la fois comment il arrive à réinterpréter d'une façon originale la pensée catholique à l'intérieur d'une perspective républicaine. De l'affirmation d'une souveraineté absolue uniquement divine, il ne déduit pas un droit divin mais, au contraire, il affirme l'existence même de la liberté individuelle : sous une liberté absolue l'individu n'a pas le choix de croire, il peut désobéir mais il ne peut que croire ; la souveraineté relative est au contraire soumise à un choix d'acceptation, « toute souveraineté humaine est donc soumise à cette condition d'être acceptée, et il n'y a pas effet d'exemple, sur cette terre, d'un pouvoir qui ait pu se soustraire à la nécessité dont il s'agit⁷³. »

Tout gouvernement s'appuie donc sur une acceptation et notamment sur une acceptation unanime ; cette unanimité est garantie par la tradition commune : « Un fond d'intelligence commune dont nous avons tous notre part, ou petite ou grande, en raison de l'instruction que nous avons acquise, mais dont nous possédons tous quelque chose ; car, autrement, nous ne serions pas des hommes. De là, entre nous tous, une communauté d'idées, une conscience commune, des tendances jusqu'à un certain point pareilles, qui forment le

⁷² P. Leroux, « Autorité » in P. Leroux et J. Reynaud (éditée par), *Encyclopédie nouvelle...*, op. cit.. Elias Régnauld structure son article « Autorité » dans le *Dictionnaire politique...*, op. cit., d'une manière analogue en commençant de la façon suivante : « Puissance dirigeante et ayant le droit de diriger. Dire que l'Autorité a le droit de diriger, c'est dire qu'elle est légitime, c'est dire qu'elle est l'expression de la vérité. »

⁷³ P.-J.-B. Buchez, *Souveraineté. Extrait de la dix-huitième livraison de l'Encyclopédie du XIX^e siècle*, Paris, 1844, p. 2. Pour une analyse du concept de souveraineté chez Buchez cf. E. Guccione, *Il problema della democrazia in Philippe Buchez*, Genova, Ecig, 1986, notamment p. 86-91. Buchez reviendra sur la question de la souveraineté, suivant le même schéma discursif, dans le chapitre V du livre IV du *Traité de politique et de science sociale*, Paris, Amyot, 1866.

terrain où s'exercent et se rencontrent la souveraineté et l'acceptation. C'est, en quelque sorte, la majeure du syllogisme dont ces deux derniers actes sont la conclusion et la mineure⁷⁴. »

Cette tradition, ce fond d'intelligence commune, Buchez le distingue à deux niveaux : la loi morale et le principe national. Précédant toute nation, et remontant à la nature même de l'homme, la loi morale « participe le plus immédiatement de l'autorité et de la vérité de la souveraineté absolue⁷⁵ ». Mais ce noyau profond et universel ne suffit pas à garantir une acceptation unanime d'un pouvoir, l'histoire nous montre un autre principe plus complexe et diversifié en mesure de garantir l'unanimité : le principe national, « théoriquement donc et pratiquement, une nation, un peuple, une cité, ne sont autre chose qu'un but commun, adopté et poursuivi par plusieurs hommes et par plusieurs générations⁷⁶ ». L'histoire de l'humanité, écrit Buchez, est l'histoire des conceptions de la souveraineté, c'est-à-dire des principes nationaux ou, autrement dit, des interprétations du rapport entre la souveraineté absolue et la souveraineté relative. Buchez vise à affirmer la souveraineté du peuple sans réduire le peuple à une abstraction niant l'histoire réelle ; par peuple, remarque Buchez dans une critique implicite aux philosophes politiques, « on a entendu l'ensemble des hommes actuellement vivants ; mais on a négligé le sens moral du mot. Or, tout peuple a un nom, et c'est là son signe moral ; ce signe signifie quelque chose d'important et de grave, car il n'y a point similitude entre un peuple et l'autre⁷⁷ ». C'est à ce point de sa démarche que Buchez peut s'éloigner radicalement de toute pensée traditionaliste pour rentrer, grâce à une nouvelle perspective socialiste, dans un discours républicain démocratique : la Révolution française lui permet de rattacher un démocratisme radical à une perspective socialiste inspirée essentiellement par un catholicisme réactionnaire. La révolution française ne doit pas être réduite à une proclamation neutre de la souveraineté du peuple, la révolution française a proclamé la souveraineté du peuple français et de son principe national : « En posant le principe de la souveraineté du peuple pour formule de la souveraineté, la révolution affirma en même temps un principe moral qu'elle considérait, en réalité, comme supérieur au premier, et qui en constituant à ses yeux la légitimité : nous voulons parler de cette doctrine d'égalité, de fraternité et de liberté, par laquelle la révolution se rattacha naturellement à la tradition chrétienne⁷⁸. » Il arrive ainsi à relier la

⁷⁴ P.-J.-B. Buchez, *Souveraineté...*, *op. cit.*, p. 3.

⁷⁵ *Ibid.*

⁷⁶ *Ibid.*

⁷⁷ *Ibid.*, p. 6.

⁷⁸ *Ibid.*

proclamation révolutionnaire des principes de liberté, d'égalité et de fraternité, à la tradition chrétienne, et il peut donc légitimer par l'histoire la souveraineté relative comme l'interprétation de l'unique souveraineté absolue, celle divine.

On peut observer comment, par une argumentation très différente et une autre sensibilité, les éléments que Leroux et Buchez cherchent à réunir dans une même théorie de la souveraineté sont essentiellement les mêmes : les principes républicains et démocratiques, la nécessité d'une limitation de l'autonomie par rapport à une souveraineté supra-historique (Dieu, les lois morales et rationnelles) et l'enracinement historique de toute société (la tradition chrétienne et philosophique européenne). De façon plus ou moins consciente, tous les courants du socialisme fraternel construisent leur idée de souveraineté cherchant à harmoniser ces éléments.

Par un langage en partie emprunté à Buchez, les ouvriers de *L'Atelier* introduisent la question de la souveraineté du peuple en esquissant les deux possibles interprétations opposées : « Elles reposent, l'une, sur le droit individuel absolu ; l'autre sur le devoir commun⁷⁹. » Pendant la Révolution, « ces deux manières d'envisager l'exercice de la souveraineté donnèrent naissance à ces deux formidables partis, les Girondins et les Jacobins »⁸⁰ ; concevant la société comme une « fédération d'intérêts individuels », « une agglomération d'égoïsmes », la première manière est de toute évidence celle qui caractérise le libéralisme et le régime actuel. A cette souveraineté centrifuge, les ouvriers de *L'Atelier* opposent la morale, une solidarité générale, une « solidarité partout ; solidarité de l'individu envers la nation, solidarité de la nation envers l'humanité, solidarité, enfin, des générations présentes envers les générations passées, dont il faut continuer les œuvres, et envers les générations à venir, pour lesquelles il faut préparer un terrain meilleur⁸¹ ». La valeur fondamentale est l'unité, une « unité réelle ; car, ce qui la constitue essentiellement, c'est une croyance et un but communs. Donc, pour maintenir l'unité, il faut que la croyance soit toujours vive, et que le but ne soit perdu de vue. Plus une société est dans ces conditions, plus sa marche progressive est rapide, et plus son activité est féconde en bienfaits pour le monde entier ». C'est par ce biais que l'opposition entre la souveraineté absolue et la souveraineté relative est introduite : « En conséquence, c'est le but qui commande le devoir commun ; c'est en lui qu'est réellement la souveraineté absolue ; la

⁷⁹ « De la souveraineté du peuple », *L'Atelier*, février 1842, année II, n° 6, p. 41.

⁸⁰ *Ibid.*, p. 42.

⁸¹ *Ibid.*, p. 43.

souveraineté exercée par les pouvoirs, quels qu'ils soient, n'est que relative, et n'est légitime qu'en raison de sa conformité avec le principe d'activité nationale⁸². » Le suffrage universel est donc réclamé au nom du principe d'égalité : « Or, s'il est vrai que tous les Français sont égaux devant la morale, s'il est vrai qu'ils soient tous associés à l'œuvre de la France, ils doivent logiquement, nécessairement, participer, non pour eux-mêmes, encore une fois, mais pour le rapide succès de l'œuvre, ils doivent participer aussi directement que possible à l'action générale de la société⁸³. »

2.1.3 *La raison et les individus*

A partir des idées d'ordre rationnel et de progrès, et de la conception conséquente d'une double souveraineté, les socialistes fraternitaires pensent des modèles institutionnels conformes à leur idéal démocratique. Dans la plupart des cas, il ne s'agit pas de modèles complets décrits d'une façon exhaustive, mais d'un ensemble de références occasionnelles et des esquisses à intégrer et à interpréter. L'idée même d'un ordre rationnel que l'humanité découvre progressivement et la foi en sa réalisation imminente détournent les socialistes fraternitaires d'une élaboration attentive : le principe est bien plus important que ses règles de fonctionnement.

Je chercherai à montrer que les différents modèles esquissés par les socialistes fraternitaires visent à résoudre les mêmes problèmes, à englober les mêmes conceptions divergentes, à réclamer une souveraineté populaire qui, suivant leur langage, puisque relative, n'est pas libre de contredire la souveraineté absolue de la raison⁸⁴. Je considérerai donc trois solutions différentes (les deux niveaux de représentation, l'organisation rationnelle des élections, l'introduction d'un comité scientifique) en essayant de mettre en lumière la contradiction structurante entre raison universelle et raison individuelle et la volonté de la dépasser.

⁸² *Ibid.*

⁸³ *Ibid.*

⁸⁴ Cette tension entre deux conceptions de la souveraineté reflète, me semble-t-il, dans une perspective nouvelle et dans un langage partiellement différent, la tension entre les deux conceptions de la représentation que la Révolution avait cherché à « associer, sans les concilier » (cf. P. Gueniffey, *Le nombre et la raison. La Révolution française et les élections*, Paris, Editions Ehes, 1993, p. 157-158 et 40-42).

2.1.3.1 Les deux niveaux de la représentation

Je commencerai par fixer mon attention sur la tentative d'harmoniser souveraineté de tous les individus⁸⁵ et souveraineté de la raison à travers l'établissement de deux niveaux de la représentation : un niveau national avec une Assemblée des élus et un niveau local où tous les citoyens sont appelés à participer. Je m'appuierai notamment sur les systèmes proposés par Dézamy et par Cabet comme exemples⁸⁶, étant les modèles décrits de la façon la plus exhaustive : leur archétype, souvent indiqué d'une façon explicite, est la Constitution de 1793, notamment les chapitres consacrés à la souveraineté du peuple, au corps législatif et à la formation de la loi⁸⁷. Dans ces articles⁸⁸, les « pères de 93 » décrivent un système où la loi était proposée par le corps législatif et était soumise aux assemblées primaires⁸⁹. Le principe est formulé dans les articles consacrés à la souveraineté par une synthèse rhétoriquement efficace mais institutionnellement assez floue : « Le peuple souverain est l'universalité des citoyens français » ; « Il nomme immédiatement ses députés » ; « Il délègue à des électeurs le choix des administrateurs, des arbitres publics, des juges criminels et de cassation » ; « Il délibère sur les lois ». Sous la monarchie de Juillet, cette idée d'une nomination des députés et d'une délibération directe

⁸⁵ En adoptant le langage de l'époque, j'éviterai de rappeler chaque fois qu'il s'agit, pour une partie des socialistes fraternitaires, d'un suffrage « universel » exclusivement masculin.

⁸⁶ Il est intéressant de remarquer que ce modèle politique est exposé avec une précision majeure par quelques communistes et il s'accorde avec un fort radicalisme.

⁸⁷ Les rapports entre les socialistes fraternitaires et l'histoire révolutionnaire n'est pas immédiatement saisissable ; d'une part, les socialistes du XIX^e siècle insistent sur leur fidélité à l'exemple de leurs « pères » ; de l'autre, d'une façon volontaire ou involontaire, réfléchi ou irréfléchi, ils récupèrent et superposent des positions originaires opposées. Tout se proclamant héritiers des jacobins, ces nouveaux républicains se démontrent plus proches de Condorcet que de Robespierre en ce qui concerne la conception rationaliste de la souveraineté (aussi bien qu'en ce qui concerne, par exemple, l'attention pour l'éducation ou, encore, la conception progressiste de l'histoire). Dans une perspective d'instauration pacifique du suffrage universel, ils peuvent toutefois repenser le modèle jacobin en terme d'immédiateté rationaliste, superposer Condorcet et Robespierre. Il est intéressant de remarquer comment les réflexions des socialistes fraternitaires envisagent les mêmes questions du débat entre Condorcet et les jacobins (cf. l'analyse de Lucien Jaume dans *Le discours jacobin...*, *op. cit.*, notamment p. 305-355) mais en déplaçant les centres du discours et les termes des oppositions (pour Condorcet, par exemple, une des questions majeures est celle d'éviter qu'une fraction du peuple puisse exercer sa pression en nom du peuple entier - cf. K.M. Baker, *Condorcet. Raison et politique*, trad. fr. Paris, Hermann, 1988, notamment p. 417-429 -, question qui, dans leur perspective immédiatiste, ne peut pas inquiéter les nouveaux républicains.

⁸⁸ Notamment les articles VII-X et XXIX-LX. Il faut rappeler aussi le texte très important de Charles Teste (*Projet de constitution républicaine et déclaration des principes fondamentaux de la société ; précédés d'un exposé des motifs*, Paris, 1833) où on adopte le même système d'approbation directe des lois (p. 11-12 et art. XVII-XIX) : ce projet constitutionnel constitue un moment fondamental dans la réactivation et dans la réinterprétation de l'expérience révolutionnaire.

⁸⁹ Dans la Constitution de 1793, on repère une distinction importante entre loi et décret qui est, au contraire, tout à fait ignorée par les partisans de la communauté. Charles Teste conserve cette différence.

est reprise et réinterprétée par plusieurs républicains radicaux : elle répond bien à leur exigence de concilier les deux conceptions potentiellement contradictoires, la souveraineté du peuple et la souveraineté de la raison. Le niveau national, représentatif, constitue la garantie d'une souveraineté de la raison, alors qu'au niveau local, c'est la souveraineté du peuple qui s'exprime. Chez Cabet ou chez Dézamy, ce schéma émerge d'une façon évidente : l'Assemblée nationale recueille les suggestions des Assemblées locales, élabore les lois et demande aux Communes leur approbation ; toute loi est donc rédigée par un organe représentatif et compétent mais approuvée (ou repoussée) par chaque citoyen.

Pour être réalisable, le système exige que les objections soient très rares⁹⁰ : la rationalité de la volonté générale garantit que la loi soit non seulement juste mais aussi manifestement juste. A ce propos, définissant sa communauté comme une « démocratie pure », Dézamy cite Rousseau pour justifier son système et distinguer la « délibération publique » de la « volonté générale », et il ajoute : « Il faut qu'elle [la loi] soit scientifiquement démontrée conforme à l'intérêt de tout le monde. Alors, c'est bien plus que le suffrage ou l'assentiment qui est donné à une pareille loi, c'est l'ADHESION. Par le vote, on préjuge la vérité ; par l'adhésion, on la reconnaît⁹¹. » Les assemblées communales semblent donc se réduire à des réunions où les citoyens reconnaissent l'évidence de la vérité dans les lois proposées par une assemblée où « tous les arts, toutes les sciences, toutes les industries » sont représentés. En réalité, dans beaucoup d'autres passages de son *Code de la Communauté*, Dézamy accorde aux assemblées communales un rôle bien plus important, en arrivant à esquisser un modèle que nous pourrions définir comme un fédéralisme communal⁹². Chez Dézamy, dans l'équilibre entre les deux niveaux, c'est le local qui semble prévaloir : « La commune, dans ce système, tout en se reliant intimement au corps national, puis à la grande communauté humanitaire, la commune jouit en toute réalité d'une existence qui lui est propre, tant sous le rapport politique que sous le rapport social. L'Etat, à proprement parler, n'est qu'une collection de communes toutes égales entre elles, mais

⁹⁰ D'ailleurs, Jean-Jacques Rousseau avait déjà décrit le processus législatif dans une société bien organisée : « Un Etat ainsi gouverné a besoin de très peu de lois, et à mesure qu'il devient nécessaire d'en promulguer de nouvelles, cette nécessité se voit universellement. Le premier qui les propose ne fait que dire ce que tous ont déjà senti et il n'est question ni des brigues, ni d'éloquence pour faire passer en loi ce que chacun a déjà résolu de faire, sitôt qu'il est sûr que les autres le feront comme lui » (J.-J. Rousseau, *Contrat social*, in *Œuvres*, Paris, Gallimard-Pléiade, 1964, t. III, p. 437).

⁹¹ T. Dézamy, *Code .. op. cit.*, p.250.

⁹² Le terme « fédéral » est bien évidemment évité par les républicains radicaux français, considéré comme synonyme de trahison ou hypocrisie. Pour bien saisir le langage de l'époque, on peut citer, parmi beaucoup d'autres exemples, le *Catéchisme démocratique* (Paris, 1837) de Laponneraye stigmatisant le libéralisme comme « le fils aîné du fédéralisme girondin » (p. 12).

une collection harmonieuse et intelligente⁹³. » Le développement rationnel de chaque commune garantit l'homogénéité et l'égalité ; après la période transitoire les assemblées intermédiaires seront superflues et donc abolies. Dans cette esquisse de Dézamy, les rapports entre les communes et l'assemblée nationale ou même humanitaire résultent être absolument immédiats et aucune tension ne paraît possible⁹⁴. La rationalité du système et le caractère naturel de l'organisation sociale communautaire garantissent cette harmonie spontanée⁹⁵.

Le basculement d'opinion de Dézamy à propos de la priorité d'un niveau ou de l'autre dépend de la perspective par laquelle la question est envisagée, ou, en d'autres termes, de la prévalence contingente de l'exigence de penser un système de rationalisation social ou de l'exigence de répondre à l'impératif politique de poser au centre du discours la souveraineté du peuple.

Le modèle esquissé par Etienne Cabet s'avère plus cohérent : le niveau national garde un rôle indéniablement prioritaire alors que les communes tendent inexorablement à se réduire à des assemblées où l'ensemble de la population masculine est appelée à ratifier les lois nationales. En Icarie, c'est l'Assemblée nationale qui constitue le cœur du système institutionnel : deux mille représentants se réunissant dans « le plus beau palais du monde » face à un public de quelques six mille personnes. La cérémonie a un caractère religieux : on célèbre la souveraineté du peuple. Toute opération se passe dans un ordre parfait. La plupart des lois, dit Cabet, sont adoptées ou rejetées « sans discussion, à l'unanimité des

⁹³ T. Dézamy, *Code .. op. cit.*, p.236.

⁹⁴ En présentant la doctrine de l' « école de la fraternité ou de la communauté », François Vidal s'exprime de la façon suivante : « C'est le gouvernement démocratique dans toute sa vérité ; c'est, d'un côté, l'indépendance absolue de la commune dans ses propres affaires ; c'est, de l'autre, l'accord et l'unité pour tous des intérêts généraux (F. Vidal, *De la répartition des richesses ou de la justice distributive en économie sociale*, Paris, Capelle, 1846, p. 383). »

⁹⁵ A ce propos, il faudrait chercher à saisir les sources de cette idée d'harmonie dans le XVIII^e (Morelly, les physiocrates, Saint-Just, le mesmérisme, etc. ; cf. J.-M. Montent, « La fascination pour l' "harmonie". Le cas Saint-Just », in Equipe « 18^{ème} et révolution », *Dictionnaire des usages socio-politiques (1770- 1815), Fascicule 6 Notions pratiques*, Paris, Klincksieck, 1999 ; R. Darton, *La fin des Lumières. Le mesmérisme et la Révolution*, trad. fr. Paris, Perrin, 1984, notamment p. 121-133). Au XIX^e siècle, l'auteur qui utilise le plus la catégorie d'harmonie est Fourier ; il faut rappeler que les œuvres de Morelly et de Fourier se prêtent à des interprétations similaires, à ce propos, cf. l'essai introductif (*Analyse raisonné du système social de Morelly*, p. 5-37) du fouriériste Villegardelle à la réédition du *Code de la Nature* de 1841 (Jonathan Beecher affirme qu'il n'y a « aucune mention dans ses [de Fourier] écrits du *Code de la Nature* de Morelly » – *Le visionnaire et son monde*, trad. fr. Paris, Fayard, 1993, p. 85). L'influence de Morelly est tout à fait explicite chez Dézamy, mais on la retrouve aussi, peut-être d'une façon moins évidente, chez les autres théoriciens de la communauté.

Comités et de l'Assemblée⁹⁶ ». L'expression est parlante : d'une part, pour Cabet la démocratie idéale se fonde sur une unanimité absolue, de l'autre il ne veut pas laisser entendre que cette unanimité ne résulte pas d'un libre choix, mais est-ce qu'on peut imaginer une proposition de loi rejetée à l'unanimité ? Cette unanimité s'opposerait quand même à un représentant ou à une assemblée populaire (communale) qui avait précédemment élaboré et discuté le projet. Cela arrive aussi, ajoute Cabet, que les comités soient divisés : en ce cas, l'Assemblée écoute un rapporteur et un contre-rapporteur, discute et procède à la votation. Une image très semblable est également décrite à propos des « Assemblées populaires » réunissant dans chaque commune, trois fois par mois, tous les hommes. Une fois de plus, l'ordre est parfait aussi bien qu'in vraisemblable : plus de dix mille assis arrivent à s'entendre. Le personnage du voyageur que Cabet utilise pour présenter la République sociale d'Icarie observe sans surprise : « Le plus grand nombre des affaires furent votées, sans discussion, par assis et levés, à une très-grande majorité. Quelques-unes furent discutées par quelques orateurs, qui parlèrent debout à leur place⁹⁷. » Tout le monde a droit de prendre la parole. Le droit de pétition est inconnu puisqu'inutile dans une vraie démocratie, où le lieu de la discussion et de la délibération ne peut qu'être commun à tous et unique, et il est substitué par le « droit de proposition » à l'intérieur des assemblées populaires. La tension autoritaire d'un système institutionnel selon le modèle de Cabet peut apparaître évidente et odieuse, néanmoins je crois qu'il faut bien apprécier la perspective par laquelle ce modèle a été imaginé : il trouve son origine dans la nécessité d'harmoniser la souveraineté de la raison (exprimée par les élus réunis en petits comités) et la souveraineté du peuple voire de chaque citoyen (les assemblées populaires). L'évidence par laquelle la vérité se montre dans une société unitaire et jamais déchirée par les intérêts et les passions égoïstes garantit à la fois la simplicité du système et la liberté des individus.

2.1.3.2 L'organisation rationnelle des élections

Plus attentif à la complexité sociale et à l'autonomie de l'individu, Constantin Pecqueur cherche à résoudre le problème des deux souverainetés par un tout autre moyen : il propose un système électoral visant à sélectionner une représentation nationale en mesure de réunir toute connaissance sociale. Il garde à la fois une orthodoxie républicaine indéniable en rappelant les principes indiscutables de la démocratie (tout élu représente la nation entière)

⁹⁶ E. Cabet, *Voyage en Icarie*, op. cit., p. 179.

⁹⁷ *Ibid.*, p. 195.

mais il organise aussi le corps électoral de façon à permettre une sélection rationnelle⁹⁸ : « En principe, chacun des représentants législatifs et exécutifs d'une nation doit être élu directement par l'universalité des associés. Toutes les voix du peuple doivent se prononcer sur chaque candidat, et le dépouillement des votes doit se faire au chef-lieu de l'association nationale. La réalisation de cet idéal est presque impossible à notre époque ; mais elle sera de plus en plus praticable, à mesure que les moyens de communication de la pensée et des personnes seront parfaits⁹⁹. » La sélection des représentants s'opère par une valorisation des compétences et des capacités spécifiques : « La population électorale devrait être divisée en autant de collèges *spéciaux* qu'il y a de sphères d'activité ou de classes de travailleurs, dans l'atelier social. Chaque spécialité nommerait un nombre égal de députés *spéciaux*. Puis, tous les collèges et toutes les populations se réuniraient pour le choix d'un certain nombre d'hommes *généraux*¹⁰⁰. »

Nous pouvons retrouver cette idée d'une organisation rationnelle des élections aussi, par exemple, chez Pierre Leroux. Dans son *Projet de Constitution*, le corps électoral est appelé à voter chaque dimanche pendant les douze premières semaines de l'année pour choisir chaque représentant parmi les candidats classés suivant leurs fonctions sociales. Les élus à l'Assemblée resteront classés de façon à valoriser leurs capacités et leurs propensions. Cette préoccupation était déjà présente chez Pierre Leroux avant 1848 mais, dans l'article « Elections » de l'*Encyclopédie nouvelle* par exemple, cette tension entre une perspective rationaliste et une perspective démocratique émerge d'une façon partiellement différente :

⁹⁸ Il est utile de citer quelques lignes de la *Théorie nouvelle* de Pecqueur pour introduire sa conception des élections comme contre-poids : « En résumé : L'autorité est une nécessité sociale. Mais la délégation de l'autorité implique la possibilité de l'arbitraire et de l'abus ; car c'est à la volonté d'hommes passionnés et susceptibles d'injustice que l'on délègue la puissance. Il faut donc un contre-poids à cette possibilité d'arbitraire. Ce contre-poids ne saurait être mieux ni autre part que dans l'élection, dans la voix de chacun et de tous (p. 354). » Après avoir signalé le danger d'un abus et d'une utilisation arbitraire de l'autorité et après avoir soutenu, suivant une démarche et un langage libéraux, la nécessité d'un contre-poids, Pecqueur l'indique dans le suffrage universel, supposé être un instrument neutre pour l'expression de la volonté générale d'une société dans l'histoire. Sa conception est celle des républicains de l'époque et il la résume d'une façon efficace : « L'application du suffrage universel, pour être salutaire, exige deux conditions fondamentales : 1° l'unité, l'accord, l'harmonie des croyances, des intérêts et des tendances parmi l'immense majorité des membres de l'association ; 2° et comme moyen ou condition de cette unité, l'égalité, l'universalité, la gratuité et l'obligation de l'éducation et de l'instruction ; la solidarité des intérêts dans une même nation. Le suffrage universel, en effet, ne peut donner dans la représentation que ce qui est dans les représentés (p. 338-339). » Le suffrage ratifie une unité et une unanimité (parfaite chez certains, légèrement imparfaite chez Pecqueur) préexistantes.

⁹⁹ C. Pecqueur, *Théorie nouvelle d'économie sociale et politique, ou études sur l'organisation des sociétés*, Paris, Capelle, 1842, p. 361. Grâce aux progrès des moyens de transport et de communication la France sera bientôt unifiée : il ne s'agit pas seulement d'un rapprochement géographique des provinces mais d'une véritable « condensation morale » de la nation.

¹⁰⁰ *Ibid.*, p. 374.

« les capacités ont de droit naturel un rôle qui leur est propre dans la formation de la pensée publique, puisque la pensée publique, pour être réelle et efficace, pour devenir une *volonté* générale, doit, comme toute pensée humaine, se composer d'un sentiment instinctif et d'une idée formulée. En effet, ni l'instinct des masses, ni l'intelligence des hommes distingués ne constituent séparément la volonté générale ; mais ce sont ces deux *facteurs* qui, multipliés l'un par l'autre, donnent pour produit la volonté générale ». L'élection en elle-même répond à la nécessité de conjuguer et d'organiser l'instinct et les capacités : dans l'élection, cette unité se réalise et le droit des capacités à nous gouverner se valorise. Sans récupérer les deux degrés de la Constitution de 1793, Pierre Leroux introduit également dans son article une division entre un niveau politique désigné par tous les citoyens de la façon la plus directe et un niveau administratif organisé suivant les capacités et les inclinations des individus.

2.1.3.3 Le comité scientifique

Dans son *Programme démocratique* de 1840, Chevé propose une autre solution institutionnelle pour assurer « à l'exercice de la souveraineté nationale toute sa maturité, sa rectitude et sa puissance¹⁰¹ » : le Comité de perfectionnement et d'enquête. Il s'agit d'une idée « inconnue même à la République française, elle est l'application sociale directe de la loi du progrès, ce grand dogme du 19^e siècle¹⁰² ». Chevet déclare s'inspirer des quelques textes de la Société des Droits de l'homme, de la Constitution de Teste et, surtout, de Buchez. Ce Comité est élu par les représentants de la Chambre¹⁰³ mais il se place « en dehors des préoccupations de partis et d'actualité » ; il s'agit en fait d'un « pouvoir dénué de toute espèce d'autorité politique », « à la fois une agence perpétuelle d'enquête et un laborieux atelier de perfectionnement, la grande chancellerie des réclamations populaires et le laboratoire incessant des améliorations futures¹⁰⁴ ». Ce Comité est l'organe par lequel la société s'étudie, s'interroge, se comprend et s'organise : il mène des enquêtes sociales, il formule « des nouvelles questions d'intérêt public à poser à la presse et aux écrivains », il rédige les projets de lois que la Chambre discutera. Le rapport entre cet organe scientifique et le pouvoir politique est résumé par Chevé même et son ambiguïté révèle une fois de plus la difficulté de joindre la souveraineté nationale et la souveraineté de la raison : « Par

¹⁰¹ Charles-François Chevé, *Programme démocratique, ou résumé d'une organisation complète de la Démocratie radicale*, Paris, Rouanet, 1840, p. 4.

¹⁰² *Ibid.*, p. 5.

¹⁰³ Cf. *Ibid.*, p. 7.

¹⁰⁴ *Ibid.*, p. 5.

l'institution qui précède [le Comité], les besoins et les souffrances du peuple seront connus et appréciés, ceux même qui pourraient naître prévenus, et les hommes les plus populaires les plus illustres réuniront toutes leurs lumières, afin d'y préparer d'efficaces remèdes. Mais pour porter leurs fruits il faut que ces théories passent à l'état d'application, qu'elles se réalisent sous formes de lois. Ici commence le rôle du Corps législatif ¹⁰⁵. »

Finalement, nous pouvons aisément remarquer les éléments communs à ces tentatives différentes de conjuguer la souveraineté de la raison et la souveraineté du peuple : le plus évident est leur caractère relativement simple. Ces modèles ne considèrent notamment pas la possibilité que les opinions ou les intérêts individuels puissent diverger ; leur fonctionnement se fonde sur l'accord spontané des intérêts particuliers vers l'intérêt général et sur la convergence naturelle des raisons individuelles vers la Raison. Le politique ne doit donc pas répondre à une exigence d'harmonisation, laquelle découlerait au contraire d'une éducation commune et d'une organisation rationnelle du social. Démocratie, raison, individu : le discours socialiste fraternel oscille entre la confusion d'une société où, en chaque moment, la loi est soumise à la discussion et l'ordre absolu est garanti par la découverte progressive de la raison, se montrant à chacun dans son évidence indéniable¹⁰⁶. En d'autres termes, une société où la loi est *inapplicable* est l'objet d'une possible demande de révision par toute minorité, *indéterminable* est l'expression immédiate d'une volonté générale en évolution, ou *inutile* est la description d'une vérité évidente à tout le monde.

La foi en la vérité et son respect religieux garantissent la convergence des opinions : la société démocratique semble alors prendre la forme d'une grande société savante où chacun accepte l'autorité des plus experts dans chaque domaine. La coopération et l'émulation vers le dévoilement de la vérité produisent le progrès¹⁰⁷.

¹⁰⁵ *Ibid.*, p. 8.

¹⁰⁶ D'une façon souvent analogue à celle des socialistes fraternitaires, le positivisme, surtout celui de la première Société Positiviste, cherche à conjuguer justement l'idée rationaliste de science sociale et l'idée jacobine de légitimité populaire, cf. M. Larizza, *Bandiera verde contro bandiera rossa. Auguste Comte e gli inizi della Società positivista (1848-1851)*, Bologna, Il Mulino, 1999, notamment le paragraphe « Auguste Comte e il modello giacobino: continuità e innovazioni », p. 51-58.

¹⁰⁷ Sur les sociétés savantes, cf. J.-P. Chaline, *Sociabilité et érudition. Les sociétés savantes en France XIX^e et XX^e siècles*, Paris, Editions du C.T.H.S., 1995 ; bien qu'en présentant un cadre précis du point de vue de l'histoire sociale, l'étude n'envisage malheureusement pas le modèle idéologique de la société savante et les rapports entre le type de sociabilité institué par la société savante et l'idée de science et de vérité scientifique.

2.1.4 *Le pouvoir social : mépris naïf et sacralisation du politique*

Ordre rationnel, reconnaissance et amour de la vérité, progrès : les principaux éléments métapolitiques du discours socialiste fraternel contribuent à rendre pensable et crédible une société sans conflit historiquement imminente. La convergence des croyances et des intérêts est inhérente au progrès même de l'humanité. C'est dans cette perspective qu'il faut comprendre une attitude qui, envisagée d'une autre façon, nous paraîtrait paradoxale : une sous-estimation de la politique et des manières d'exercice du pouvoir et, à la fois, une exaltation du politique comme moment instituant et comme garantie de l'unité sociale.

Si l'on peut dire que le socialisme se développe autour d'un « mépris naïf de la question politique », il faut bien préciser la question. L'expression est utilisée par Cornelius Castoriadis à propos de Karl Marx ; il écrit notamment : « Marx n'a rien fait pour la dissiper, dans son mépris naïf de la question politique, qui formait l'envers de sa croyance naïve en la solution, plutôt la dissolution de toutes les questions une fois opérée la transformation des rapports de production¹⁰⁸. » Chez les socialistes fraternitaires, il ne s'agit pas d'un mépris naïf de la même nature que chez Marx, mais la formule saisit bien l'esprit de la question. Chez Marx, on retrouve l'utopisme libéral et une foi en le pouvoir d'autorégulation de l'économie dans une société post-capitaliste où les forces productives seront complètement et définitivement libérées des limitations bourgeoises, alors que, chez les socialistes fraternitaires, le contournement de la question politique passe par la réalisation de la démocratie, c'est-à-dire par une transformation politique de la société du monopole du pouvoir et des richesses. Ici, la simple opposition entre l'Etat et la société civile ne suffit pas à comprendre la perspective socialiste fraternelle : il faut introduire un troisième élément pour comprendre la perspective socialiste fraternelle. A l'Etat du présent, ils opposent le pouvoir social de la République démocratique et sociale à venir¹⁰⁹. Qu'est-ce que c'est que ce pouvoir social ? Bien que l'idée ne soit guère précise,

¹⁰⁸ C. Castoriadis, *Le contenu du socialisme*, Paris, 10/18, 1979, p. 19. La perspective socialiste fraternelle diffère aussi de celle du premier Marx croyant en la possibilité d'une émancipation sociale dépassant l'émancipation (ou l'illusion de l'émancipation) politique (cf. le commentaire à la *Question juive* par Claude Lefort, *L'invention démocratique. Les limites de la domination totalitaire*, Paris, Fayard, 1994², p. 52-64).

¹⁰⁹ Les socialistes fraternitaires utilisent une expression relativement répandue à l'époque (chez les doctrinaires et chez d'autres écoles socialistes) ; chez les socialistes fraternitaires, la fortune de l'expression est à chercher dans deux facteurs : d'une part, l'adjectif social exprime la volonté de souligner la légitimité de la société à se gouverner ; de l'autre, en rappelant la dichotomie politique / social (par exemple entre économie politique / économie sociale), la connotation sociale exprime la nature interne de ce pouvoir en opposition au pouvoir actuel (politique) extérieur à la société et donc instrument de domination d'une minorité privilégiée.

ces républicains démocratiques imaginent une société administrée par des lois rationnelles délibérées et reconnues par la totalité des citoyens, une réabsorption du pouvoir à l'intérieur du corps social. Le dépassement d'un appareil étatique distinct de la société et l'absorption par le corps social même de son administration ne marque pas la fin du politique bien que le politique tend à se réduire à sa dimension religieuse : le respect profond et conscient des lois par l'individu, la célébration de sa propre unité par la collectivité. Mais, au-delà des fêtes républicaines et de l'amour pour la vérité des citoyens, qu'est-ce que le pouvoir social ?

La compréhension du concept de pouvoir social chez les républicains se heurte à plusieurs difficultés. La majeure est synthétisable par une erreur de perspective historique : notre passé n'est pas nécessairement le futur pensé par nos ancêtres. *A posteriori*, pour ses rapports avec la société, pour sa nature symbolique et pour son articulation toujours plus complexe, l'appareil étatique qui est en train de se réorganiser au début du XIX^e siècle nous apparaît en rupture avec l'Etat d'Ancien Régime. L'embryon du nouvel appareil constitue à nos yeux un élément foncièrement moderne alors qu'aux yeux des socialistes de la monarchie de Juillet, qui attendent l'aboutissement progressif de la Révolution et l'autogouvernement immédiat de la société, l'Etat libéral représente les vestiges d'un ordre inégalitaire fondé sur la division et la différence et destiné à disparaître. Ce clivage entre le futur que nous connaissons et qui nous apparaît nécessaire et évident, et le futur imaginé par les socialistes de l'époque doit être bien apprécié ; sa sous-estimation cacherait leur véritable conception de la démocratie. Nous pensons en termes d'Etat démocratique (ou républicain) alors que les socialistes fraternitaires pensent en termes de démocratie (ou de République sociale) après l'Etat, d'une société unanime réabsorbant en elle-même l'instrument d'un pouvoir géré par une minorité privilégiée.

Dans le discours socialiste fraternitaire la République démocratique et sociale n'est pas un Etat. La démocratie immédiate au niveau politique n'est pas distinguable d'une organisation du social : la libre expression des facultés et des capacités individuelles s'harmonise par un amour de la vérité ; les forces et les capacités productives se déploient en se coordonnant et en s'organisant.

2.1.5 Après l'Etat

Karl Marx résume efficacement la pensée des « français modernes » : « Dans la démocratie, l'Etat *abstrait* a cessé d'être le facteur dominant. Le conflit de la monarchie et de la république reste lui-même un conflit à l'intérieur de l'Etat abstrait. La république *politique* est la démocratie à l'intérieur de la forme d'Etat abstraite. C'est pourquoi, la forme d'Etat abstraite de la démocratie est la république ; mais elle cesse alors d'être la constitution *purement politique*¹¹⁰. » La république sociale est la réalisation de la démocratie au-delà de la forme d'Etat abstraite : « Dans la démocratie, le principe formel est en même temps le principe matériel. Elle est enfin, elle la première, la vraie unité du général et du particulier¹¹¹. »

Ce qui rend pensable un dépassement de l'Etat¹¹² est sa simplicité relative : sous la monarchie de Juillet, l'appareil d'Etat apparaît encore réductible à un instrument de contrôle et de domination d'une oligarchie sur la société entière. Le développement de la société démocratique a montré ultérieurement le rôle fondamental de l'Etat dans l'institution et l'organisation du social. Avec sa tendance à élaborer des modèles corporatistes républicains, le socialisme fraternel doit être compris dans cette perspective qui se définit avant l'enracinement social de l'Etat-Nation. Nous sommes donc au cœur d'une contradiction profonde, d'un des paradoxes animant l'histoire : le modèle politique français semble placer à son centre l'Etat alors que le républicanisme, surtout dans ses interprétations radicales, apparaît intimement antiétatique ou post-étatique. L'histoire des XIX^e et XX^e siècles a constamment tendu à superposer les idées d'Etat et de République alors que l'idée de République, et d'une façon particulièrement évidente chez les partisans d'une République démocratique et sociale, prétendait ouvrir des horizons nouveaux¹¹³. Pierre Rosanvallon remarque : « La spécificité des conditions du

¹¹⁰ K. Marx, *Critique de la philosophie politique de Hegel*, (1843) trad. fr. in *Œuvres. III Philosophie*, Paris, Gallimard – Pléiade, 1982, p. 903 ; à ce propos, je pense que qu'il n'est pas possible de réduire les sources de cette conception du jeune Marx à la seule œuvre de *Considerant* (comme proposé par Miguel Abensour, cf. *La démocratie contre l'Etat. Marx et le moment machiavélien*, Félin, Paris, 2004²), mais qu'il faut considérer aussi le socialisme fraternel (Leroux, Buchez, les communistes etc.) qui constitue à ce propos un corpus homogène.

¹¹¹ K. Marx, *Critique de la philosophie...*, *op. cit.*, p. 902.

¹¹² Le terme « Etat » change aussi de signification. Pour un répertoire des significations du terme « Etat » dans les vocabulaires entre le XVII^e et le XIX^e siècle cf. J.-C. Caron, *La nation, l'Etat et la démocratie en France de 1789 à 1914*, Paris, Colin, 1995, p. 98-103.

¹¹³ Raphaël Hadas-Lebel s'interroge sur la nature de la République : « Mode de gouvernement de l'Etat ou principe d'organisation de la société ? (« L'Etat de la République », *Pouvoirs*, 2001, n° 100, p. 95-109) » ; pour les socialistes fraternitaires, la République est l'Etat coïncidant à la société.

développement de l'Etat français au XIX^e siècle trouve là son origine. La Révolution, en effet, ne se contente pas, dans une perspective démocratique-libérale, de dissocier l'Etat de la personne royale pour fonder un Etat de droit : elle modifie aussi toutes les visions antérieures de l'Etat comme puissance sociale. L'Etat n'est plus seulement compris comme le sommet régulateur et organisateur d'une hiérarchie articulée de corps intermédiaires. Il est érigé en instance de production du social et devient l'agent principal d'unification d'une société d'individus atomisés¹¹⁴. » Le paradoxe est justement dans la rencontre entre cette fonction d'instituteur du social attribuée au politique et l'idée d'une démocratie immédiate qui ferait de la République quelque chose d'essentiellement différent par rapport à un Etat monarchique. Les modèles de corporatisme républicain sur lesquels débouche le discours socialiste fraternel ne sont pas des systèmes de corps intermédiaires organisés par l'Etat, mais des systèmes de corps constituant déjà eux-mêmes l'expression immédiate de la volonté générale. Ils sont l'organisation du social par une République démocratique. Naturellement, l'histoire ne s'arrête pas devant des paradoxes : la République française, d'une façon à la fois originale et analogue aux autres Etats démocratiques, sera une institution tout à fait différente des Etats d'Ancien Régime aussi bien que de la République sociale et démocratique vaguement imaginée par ses partisans du XIX^e siècle, une institution travaillée en profondeur par cette tension.

La première moitié du XIX^e siècle constitue peut-être la période où la société et l'Etat sont apparus plus distingués, et c'est dans cette phase que l'idée d'une assomption du politique par la société prend une forme et une force particulières. La démocratie immédiate et utopique des socialistes fraternitaires n'est pas une négation du politique, au contraire des perspectives utopiques d'autorégulation du marché ou des forces productives. De son point de vue, Proudhon résume bien la différence entre sa pensée et celle des socialistes fraternitaires : « Quant à nous, guidés par l'idée que nous nous sommes faite de la science morale, nous affirmerons, contre les socialistes et contre les économistes, non pas qu'il *faut organiser* le travail, ni qu'il *est organisé*, mais qu'il *s'organise*¹¹⁵. » Si les socialismes à la Karl Marx ou à la Pierre-Joseph Proudhon sont des radicalisations du libéralisme économique fondé sur une conception utopique du marché et visant, donc, une

¹¹⁴ P. Rosanvallon, *L'Etat en France de 1789 à nos jours*, Paris, Seuil-Points Histoire, 1993², p. 96.

¹¹⁵ P.-J. Proudhon, *Système des contradictions économiques, ou philosophie de la misère*, in *Œuvres complètes*, I, Genève-Paris, Slatkine, 1982, p. 75.

autorégulation voire une émancipation de la société et un dépérissement de l'Etat¹¹⁶, le socialisme fraternitaire peut être défini comme la forme radicalisée d'un libéralisme politique¹¹⁷ à la Guizot¹¹⁸ : le gouvernement n'est pas le mal mineur et nécessaire, mais la représentation de la vérité sociale¹¹⁹ et, en tant que telle, il est destiné à être progressivement et totalement réabsorbé par la société. Chez Guizot, le pouvoir social « est la tête d'une société à laquelle il est complètement incorporé. [...] Alors que le libéralisme utopique présuppose une différence de nature entre société civile et société politique, une rupture "matérielle" inscrite dans des dispositifs de contrainte qu'il s'agirait d'effacer, la philosophie politique des doctrinaires se fonde à l'inverse sur l'idée de l'identité matérielle mais de la différenciation intellectuelle de ces deux pôles¹²⁰ ». Le pouvoir est l'expression immédiate de la classe active de la société, il se distingue de la société par son « intelligence de besoins généraux »¹²¹. Chez les socialistes fraternitaires, on retrouve une perspective analogue mais avec deux radicalisations majeures : grâce à la tendance à une organisation de plus en plus égalitaire, la société entière coïncidera bientôt avec la classe active et exprimera dans son intégralité le gouvernement ; d'une façon analogue, la démocratie sera aussi l'organisation des connaissances sociales et productives dont tout

¹¹⁶ Cf. P. Rosanvallon, *Le capitalisme utopique. Histoire de l'idée de marché*, Paris, Seuil-Points, 1999³, p. 223.

¹¹⁷ Pour une distinction éclairante entre le libéralisme à la Guizot et les libéralismes « utopique (le marché substitut du contrat) » et « technique (la limitation du pouvoir par sa limitation) », cf. P. Rosanvallon, *Le moment Guizot*, Paris, Gallimard, 1985, notamment p. 46-47.

¹¹⁸ Mais, alors que les socialismes à la Marx ou à la Proudhon trouvent leur origine dans la réinterprétation révolutionnaire du libéralisme utopique, les rapports entre le libéralisme doctrinaire et le socialisme fraternitaire se bornent à l'héritage commun d'une culture politique française issue de la Révolution, de ses principes et des peurs inspirées par elle. L'idée de souveraineté et la conception de la souveraineté comme l'expression et la garantie de l'unité sociale amènent les doctrinaires aussi bien que les socialistes fraternitaires à interpréter l'opposition entre l'Etat et la société civile par l'introduction du concept de pouvoir social. Les analogies entre Guizot et les socialistes fraternitaires nous parlent de l'esprit de leur temps.

¹¹⁹ Sur la conception chez Guizot et les doctrinaires du pouvoir social comme « expression de la "vérité" du social », cf. J.-M. Pire, *Sociologie d'un volontarisme culturel fondateur. Guizot et le gouvernement des esprits (1814-1841)*, Paris, L'Harmattan, 2002, notamment p. 45-53.

¹²⁰ P. Rosanvallon, *Le moment Guizot, op. cit.*, p. 49. On peut ajouter que l'expression de « pouvoir social » connaît à l'époque un certain succès jusqu'à perdre toute originalité ; Pellegrino Rossi, par exemple, ne le distingue pas du gouvernement politique ; « un pouvoir social, conservateur du droit, distributeur de la justice humaine, administrateur des affaires communes et tuteur des intérêts généraux, est une nécessité sociale » (p. 295) et la page d'après : « Voilà pour la science, et à côté de la science nous trouvons la pratique ; car nulle société n'a existé, nulle n'a pu exister sans un gouvernement (P. Rossi, *Cours de droit constitutionnel*, [1835-1837], Paris, Guillaumin, 1877², vol. III, leçon 68^{ème}, p. 296-297). »

¹²¹ Sur cet aspect, cf. aussi C. Lefort, « Guizot théoricien du pouvoir », in M. Valensise (textes rassemblés et présentés par), *François Guizot et la culture politique de son temps. Colloque de la Fondation Guizot-Val Richer*, Paris, Gallimard-Seuil, 1991, notamment p. 101-103. Et encore, cf. P. Rosanvallon, *Le moment Guizot, op. cit.*, notamment p. 55-63.

individu est porteur. C'est par cette organisation générale et diffuse des connaissances et des capacités que le discours socialiste fraternitaire débouche sur un corporatisme républicain. Dans cette perspective radicale, la démocratie marque le dépassement de l'opposition entre l'Etat et la société civile mais ne constitue pas une négation du politique qui, assumé et intégré au cœur même de la société, garde son rôle instituant.

De même que les autres oppositions libérales entre le politique et le social, ou entre la sphère publique et la sphère privée, la distinction entre l'Etat et la société civile est tout à fait fondamentale pour comprendre les représentations sociales de l'Etat, des individus et de leur organisation sociale pendant le processus de déploiement de la société démocratique, mais cette dichotomie ne doit pas être considérée comme un donné absolument cohérent. Loin d'être une abstraction idéologique, ces oppositions libérales sont des éléments constitutifs de la société moderne, des pivots des tentatives d'émancipation individuelle et de libération collective aussi bien que des vecteurs fondamentaux des dominations de classe et de genre. Ces oppositions sont des réalités de la structuration imaginaire de la société. Les décalages entre ces trois oppositions (état / société civile ; public / privé ; politique / social) favorisent à leur tour des incohérences entre les différents aspects de l'auto-représentation sociale. Ainsi le pouvoir social est la tentative de penser une autre société où le dépassement de l'Etat par une émancipation sociale ne correspond pas à la négation du politique face au social mais, tout au contraire, ce dépassement de l'Etat correspond au contrôle politique et à l'organisation totale de l'économie et du social plus généralement. Le dépassement de l'Etat répond à l'exigence d'abolir un instrument de domination et de monopole du pouvoir, une exigence qui n'est pas en contradiction avec la volonté de rationalisation de la société par l'autogouvernement, par la centralité de la seule instance légitime, la représentation politique.

C'est leur conception de l'ordre rationnel qui détermine le rôle incontournable du politique chez les socialistes fraternitaires : l'instauration d'un ordre rationnel passe par la conquête de la connaissance et par la maîtrise des lois naturelles. Alors que Pierre-Joseph Proudhon admet que « l'ordre peut nous apparaître comme résultat non prévu de propriétés inhérentes aux diverses parties d'un tout : l'intelligence ne peut pas, dans ce cas, être

assignée comme principe d'ordre »¹²², c'est-à-dire qu'une société peut, ou mieux ne peut que s'ordonner d'une façon qui échappe à la société même ; dans le discours socialiste fraternel l'ordre social résulte d'une organisation consciente de la société, d'où la centralité du politique synthétisant cette conscience de soi-même. La démocratie est donc le régime où chaque connaissance est mise au service de la collectivité de manière à construire une organisation diffuse et à exprimer une synthèse unique et unifiante, le gouvernement. Ce sont justement cette expression immédiate de la société et sa correspondance aussi immédiate avec tous les moments de la vie sociale qui constitue le pouvoir social, un pouvoir reliant et unifiant la société entière de haut en bas et de bas en haut, du centre à la périphérie et de la périphérie au centre sans distorsion, sans médiations, sans instruments particuliers et externes à la vie sociale même.

2.1.6 La réalisation de l'unité : incorporation de l'autorité

Le pouvoir social n'est pas pensé uniquement au-delà de la dichotomie Etat / société civile, mais encore il est pensé au-delà de toute possible distinction entre le politique et le religieux-moral : l'idée même d'un for intérieur ne peut pas trouver une véritable place dans le discours républicain socialiste, et en particulier dans le discours socialiste fraternel. Leur conception du pouvoir social se fonde sur l'idée d'une convergence naturelle des opinions des amis de la vérité. L'amour de chacun pour la vérité universelle amène à une uniformité morale et le pouvoir social trouve sa force fondamentale dans cette communauté d'esprit¹²³.

Etant donné qu'aucune véritable définition du pouvoir social n'est explicitée par ces auteurs, il est nécessaire de bien saisir la perspective où le discours socialiste fraternel prend sa forme pour en comprendre la nature, pour saisir l'entrelacement profond des niveaux politique et moral. A ce propos, les premières pages de l'*Histoire de la Révolution*

¹²² P.-J. Proudhon, *De la création de l'ordre dans l'humanité ou Principes d'organisation politique*, in P.-J. Proudhon, *Œuvres complètes*, Paris, Rivière, 1927, vol. V, p. 33.

¹²³ Cette perspective apparaît assez proche de celle de *La bouche de Fer* des Amis de la Vérité : « C'est une loi de la nature que la vérité se montre d'elle-même à tous les cœurs francs et sensibles : l'ami des hommes ne doit donc s'occuper, qu'à rendre la vue aux aveugles et il doit le faire avec mesure (année III, n°24, 26 février 1791, p. 371) » ; et encore, autre exemple tiré d'un numéro de quelques mois plus tard : « Si la liberté totale étoit établie dans l'univers, le gouvernement de la république du genre humain seroit d'une facilité inimaginable et d'une douceur infinie : il régirait la terre d'un regard, comme la divinité les cieux (Claude Fauchet, « Vingtième discours », année III, n° 29, 10 mars 1791, p. 497). » Sur l'abbé Fauchet et le Cercle Social, cf. G. Kates, *The Cercle Social, the Girondins, and the French Revolution*, Princeton NY, Princeton UP, 1985.

française de Louis Blanc résumant les trois principes qui, d'après son interprétation, « se partagent le monde et l'histoire ». Ces trois principes décrivent sa façon de penser la société :

« Le principe d'autorité est celui qui fait reposer la vie des nations sur des croyances aveuglément acceptées, sur le respect superstitieux de la tradition, sur l'inégalité, et qui, pour moyen de gouvernement, emploie la contrainte.

Le principe d'individualisme est celui qui, prenant l'homme en dehors de la société, le rend seul juge de ce qui l'entoure et de lui-même, lui donne un sentiment exalté de ses droits sans lui indiquer ses devoirs, l'abandonne à ses propres forces, et, pour tout gouvernement, proclame le laisser-faire.

Le principe de fraternité est celui qui, regardant comme solidaires les membres de la grande famille, tend à organiser un jour les sociétés, œuvre de l'homme, sur le modèle du corps humain, œuvre de Dieu, et fonde la puissance de gouverner sur la persuasion, sur le volontaire assentiment de cœurs¹²⁴. »

Cette longue citation est absolument parlante tant elle définit les catégories par lesquelles Louis Blanc interprète sa société et il en imagine une transformation radicale ; le schéma n'est pas original et nous le retrouvons dans des langages analogues chez la plupart des socialistes de l'époque. L'autorité fondée sur la foi ignorante et la contrainte, le passé, le clergé et la noblesse ; la dissolution sociale et l'égoïsme, le présent, la bourgeoisie ; la fraternité, le futur, les travailleurs.

L'idée de fraternité ne répond pas seulement à la volonté de penser un individu social, elle constitue aussi la base pour penser une forme inédite de pouvoir, c'est-à-dire pour penser un équilibre entre les citoyens et la société. Ce qu'il faut surtout retenir est la perspective par laquelle la question est envisagée : l'analyse politique et historique se superpose au jugement moral d'une façon indissociable. Toute tentative de distinguer les deux niveaux dénaturerait l'esprit et déformerait la signification du discours.

Malgré les polémiques contingentes, tous les courants du socialisme fraternel partagent sur le fond cette perspective. Les ouvriers de *L'Atelier*, par exemple, commentent les lignes que nous venons de lire en avançant une critique : « Jusqu'ici, nous sommes très-volontiers de l'avis de M. Louis Blanc, à condition, toutefois, que nous appellerons *despotisme* ce qu'il appelle, lui, *autorité*. Oui, le despotisme, l'individualisme, la fraternité,

¹²⁴ L. Blanc, *Histoire de la Révolution française, op. cit.*, t. I, p. XXIX.

sont depuis longtemps en lutte ; oui, le *despotisme* ne se maintient que par la violence ; oui, l'*individualisme*, c'est la négation du devoir, partant, c'est la négation de la société ; oui, la *fraternité*, c'est la solidarité sérieusement et librement acceptée ; oui, enfin, la fraternité triomphera un jour et du despotisme et de l'individualisme¹²⁵. » Dans les pages suivantes du même article, la querelle sur l'autorité et le despotisme montre sa vraie nature, celle d'un choix lexical cachant un désaccord sur le jugement à donner à l'Eglise catholique. Finalement, même au sujet du catholicisme, on ne peut parler d'une réelle divergence : alors que Louis Blanc condamne l'histoire des abus de l'Eglise, *L'Atelier* remarque le caractère fraternel de l'esprit de cette institution et en soutient sa nécessité¹²⁶. Mais il est intéressant d'arrêter notre attention sur cette polémique parce qu'elle montre Louis Blanc et les ouvriers de *L'Atelier* dans des positions renversées par rapport à la représentation habituelle. Dans les polémiques entre les rédacteurs de *L'Atelier* et le penseur socialiste, Louis Blanc apparaît d'habitude comme le plus attaché aux principes d'unité et de centralisation, le plus autoritaire, alors que la revue ouvrière apparaît plus conciliatrice et plus libérale. C'est bien là l'ambiguïté du discours et la difficulté de bien saisir leur idée de pouvoir social : le socialisme fraternel est animé à la fois d'une volonté d'autorité et d'une volonté de dépasser l'Etat. Ces tensions divergentes engendrent des contradictions lexicales favorisées par l'absence d'une distinction rigoureuse entre les termes de gouvernement, de pouvoir et d'autorité¹²⁷.

Bien qu'il soit sûrement possible de distinguer des nuances et des sensibilités différentes qui émergent dans un débat entre les courants avec une sorte de polarisation entre les positions communistes et les positions modérées, je crois que l'on peut aisément montrer une homogénéité au fond du discours. Chez tous les socialistes fraternitaires, l'image du pouvoir prend forme à partir de l'intersection de perspectives orientées par d'autres concepts structurants : la raison, le principe d'égalité et de souveraineté du peuple, la foi en le progrès, le besoin et le mythe de l'unité sociale.

Il est intéressant de remarquer que les positions ne sont pas fixes et les rôles peuvent parfois se renverser. Je peux montrer cette oscillation en essayant de classer les différentes

¹²⁵ *L'Atelier*, avril 1847, année VII, n° 7, p. 491-492. Sur le débat entre les rédacteurs de *L'Atelier* et Louis Blanc, cf. A. Cuvillier, « Les doctrines économiques et sociales en 1840 d'après un journal d'ouvriers », *Revue d'histoire des doctrines économiques et sociales*, 1922, n° 1, notamment (éd. citée : tirée à part, 1922) p. 21-28.

¹²⁶ Cf. *L'Atelier*, avril 1847, année VII, n° 7, p. 493.

¹²⁷ A une indéniable confusion théorique, s'ajoute une difficulté découlant de la nécessité d'éviter la censure et d'utiliser donc des mots abstraits pour indiquer les gouvernants actuels.

nuances du discours socialiste fraternel d'après leurs jugements sur la Réforme¹²⁸ : alors que Buchez¹²⁹ ou les ouvriers de *L'Atelier* ne négligent jamais de répéter leur ferme condamnation du protestantisme, père du scepticisme et de l'individualisme, Pierre Leroux et d'autres auteurs arrivent jusqu'à apprécier le rôle historique progressif de Luther et de Calvin. Parmi les penseurs qui avance des éloges du protestantisme, nous pouvons rencontrer aussi le plus « autoritaire » des socialistes fraternitaires, Etienne Cabet. Le père du communisme icarien écrit par exemple : « La Réforme ! quelle entreprise ! [...] la Réforme dans la grande République Chrétienne, devenue Monarchie universelle !¹³⁰ » Et encore : « La Réforme répandant sur toutes les questions et sur toutes les institutions l'esprit d'examen, de perfectionnement et d'innovation, d'indépendance et de liberté, d'Égalité et de République, prépare la Réforme philosophique et politique, universelle et radicale, et le triomphe de l'Égalité !¹³¹ »

Les approbations de la Réforme sont fort indicatives d'une valorisation de l'individu face à l'autorité et de l'autonomie du jugement individuel face à la révélation. A plusieurs occasions, Pierre Leroux souligne le rôle progressif du protestantisme, en indiquant dans la Réforme la préparation de la Philosophie, en rapprochant le nom de Luther à celui de Descartes. Sa conviction est la suivante : « Il est absurde de n'y voir que de la critique et de la négation. Il y a, dans ces deux grandes périodes d'émancipation, un côté positif et un côté négatif ; on affirme, et on nie. L'idée protestante ne doit pas se traduire, comme l'ont fait tous les champions du Catholicisme, par l'idée d'insurrection, de révolte, mais par l'idée d'une meilleure organisation à apporter dans le monde que l'organisation catholique, en faisant régner certains principes de justice et de vérité¹³². » Le protestantisme marque un passage fondamental dans la démocratisation européenne, écrit encore Pierre Leroux :

¹²⁸ Ce sont les républicains politiques qui se montrent plus souvent anti-protestants ; sur le dictionnaire édité par Pagnerre, B. Hauréau parle du protestantisme comme de a « substitution du fédéralisme germanique à l'unité française », et à propos de la Saint-Barthélemy écrit : « Aussi, ne peut-on accuser que le cruel moyen employé pour le détruire (« Barthélemy (Saint-) », in *Dictionnaire politique...*, *op. cit.*). »

¹²⁹ Le disciple de Buchez, Auguste Ott résume bien l'essence de cet anti-protestantisme : « Protestantisme en religion, fédéralisme en politique, ces mots n'expriment qu'une même chose : la protestation de l'individu contre la société. Division entre les hommes, rupture des liens sociaux, anarchie intellectuelle et politique, tels en ont toujours été les fruits » (*Manuel...*, *op. cit.*, tome II, p. 397).

¹³⁰ E. Cabet, *Voyage en Icarie...*, *op. cit.*, p. 428.

¹³¹ Pour d'autres exemples de jugements positifs de la Réforme protestante chez les partisans de la doctrines de la communauté, cf. T. Dézamy, *M. Lamennais réfuté par lui-même ou examen critique du livre intitulé : Du passé et de l'avenir du peuple*, Paris, 1841, p. 89 ; J.-J. Pillot, *La communauté n'est plus une utopie ! Conséquences du procès des communistes*, Paris, 1841, p. 18.

¹³² P. Leroux, *De la perfectibilité*, in P. Leroux, *Œuvres (1825-1850)*, Paris, Nétré, 1851 (réimprimé Genève, Slatkine, 1978), tome II, p. 23.

« Tout le mouvement révolutionnaire de l'Europe, depuis le douzième siècle, a eu pour cause et pour but l'émancipation de la société laïque aspirant au sacerdoce, et se résume symboliquement ainsi : nous avons, avec Wicléf et Jean Huss, demandé hardiment aux prêtres le privilège de la coupe, et nous l'avons pris de force avec Luther. Nous sommes donc prêtres, nous le sommes tous ; nous sommes tous investis du caractère sacerdotal, comme l'étaient indistinctement tous les membres de la caste sacerdotale dans les divers pays où le régime des castes a existé. Voilà le plus grand des résultats de l'histoire depuis cinquante ou soixante siècles¹³³. »

Les jugements positifs de la Réforme, notamment ceux exprimés par Pierre Leroux, se révèlent bien évidemment plus profonds que les condamnations s'appuyant sur l'anti-protestantisme traditionnel¹³⁴ : ils trouvent leur origine dans la compréhension que l'autonomie d'un individu guidé par l'amour de la vérité rend sa foi plus profonde, son adhésion plus intime et, par conséquent, l'unité démocratique plus enracinée. C'est dans cette perspective que, par exemple, Constantin Pecqueur peut écrire : « En définitive, pour lui [l'individu] il n'y a d'autre souveraineté que celle de sa conscience, de sa propre raison sous l'œil et la sanction de Dieu¹³⁵ », sans crainte d'une déchirure morale et sociale. L'honnêteté intellectuelle et l'amour de la vérité garantissent la convergence et l'unité. Cette individualisation s'accompagne d'une intériorisation d'une croyance commune et d'une norme sociale ; il s'agit, en d'autres termes, de la possibilité d'harmoniser la souveraineté de l'individu et la souveraineté du Peuple, interprète collectif de la souveraineté absolue. C'est par l'individualisation de l'adhésion aux lois communes et rationnelles que la démocratie amène à une unité sociale plus profonde et plus consciente. Finalement, la division des églises chrétiennes n'a d'autres motivations que le caractère imparfait du christianisme ; la possibilité ouverte par la Révolution française de penser et de réaliser une synthèse religieuse, sociale et politique des connaissances humaines constitue le fondement d'une unité totale.

La démocratie se réduit à un système de reconnaissance universelle de la vérité. La démocratie apparaît donc comme un problème épistémologique ; à ce propos, nous

¹³³ P. Leroux, « Culte », in *Encyclopédie nouvelle*, Paris, Gosselin, 1838, t. IV, p.160.

¹³⁴ Sur l'anti-protestantisme, cf. M. Sacquin, *Entre Bossuet et Maurras. L'antiprotestantisme en France de 1814 à 1870*, Paris, Ecoles des Chartes, 1998, sur la diffusion de l'équivalence entre Réforme et subversion notamment p. 302-309 (les socialistes qui l'adoptent doivent évidemment réinterpréter cette équation s'éloignant de son équation historique Réforme-Philosophie-Révolution).

¹³⁵ C. Pecqueur, *Théorie nouvelle...*, op. cit., p. 337.

pouvons regarder le bref article que Pierre Leroux consacre à l'« Autorité » dans son *Encyclopédie nouvelle* : la demi-page se termine par les renvois aux entrées « Pouvoir » et « Certitude », où le penseur socialiste envisage de façon minutieuse les différentes théories de la connaissance et, surtout, leur validité dans le domaine politique. La question de la reconnaissance de la vérité se place au centre de la démocratie, d'où la nécessité d'une adhésion religieuse de tout individu à la République, parce que, d'après une expression très efficace de Constantin Pecqueur, « il est vrai de dire qu'en politique le meilleur critérium de certitude, c'est la sincérité, l'amour de l'humanité et de la justice ; ce qui est tout un¹³⁶ ».

C'est dans cette perspective qu'il faut comprendre le pouvoir social ou, en d'autres termes, la réabsorption du pouvoir étatique à l'intérieur de la société même, c'est-à-dire à l'intérieur de tout corps social aussi bien qu'à l'intérieur de toute conscience individuelle. La critique du pouvoir extérieur à la société, monopolisé par une minorité et exercé par l'Etat et exerçant son rôle par la force, amène les socialistes fraternitaires à une idée paradoxale : l'idée d'un pouvoir de tous. Il s'agit d'un paradoxe analogue à celui que, avec son habituelle et extrême efficacité, Proudhon montrera en 1851 à propos de l'idée du gouvernement direct : « Comment, dis-je, ces messieurs n'ont-ils pas compris que les arguments dont ils se prévalent contre le gouvernement *indirect* n'ont de valeur qu'autant qu'ils s'appliquent aussi au gouvernement *direct* ; que leur critique n'est admissible qu'à la condition d'être absolue ; et qu'en s'arrêtant à moitié chemin, ils tombent dans la plus pitoyable des inconséquences ? Comment n'ont-ils pas vu, surtout, que leur prétendu gouvernement direct n'est autre chose que la réduction à l'absurde de l'idée gouvernementale, en sorte que si, par le progrès des idées et la complication des intérêts, la société est forcée d'abjurer aujourd'hui toute espèce de gouvernement, c'est justement parce que la seule forme de gouvernement qui ait une apparence rationnelle, libérale, égalitaire, le gouvernement direct, est impossible ?¹³⁷ »

D'où découle cette réduction à l'absurde et pourquoi les socialistes fraternitaires ne dépassent pas ce paradoxe ? Ce paradoxe trouve ses origines dans la tentative de conjuguer deux perspectives divergentes : l'idée républicaine du politique comme moment fondateur du peuple (le peuple est peuple en tant que souverain) et la nouvelle conception de la

¹³⁶ *Ibid.*, p. 57.

¹³⁷ P.-J. Proudhon, *Idée générale de la Révolution au XIX^e siècle*, Paris, 1851, p. 114. Il faut aussi remarquer, encore une fois, une différence profonde entre la perspective de Proudhon et celle des socialistes fraternitaires : l'anarchisme proudhonien trouve une des origines dans l'idée que le progrès social engendre une « complication des intérêts » et l'impossibilité conséquente d'une maîtrise rationnelle de la complexité sociale alors que les socialistes fraternitaires croient en une simplification progressive et en une possible organisation totale de la société par elle-même.

société préexistante à tout individu et à tout contrat, animée par un progrès historique suivant des lois propres. La volonté d'harmoniser les deux perspectives amène les socialistes fraternitaires à penser une société à la fois autonome et nécessitant une expression unitaire. Dans une société progressant naturellement vers un état d'harmonie rationnelle, le pouvoir constitue au moment de synthèse totale de la connaissance sociale de soi-même, l'instrument de l'organisation, de l'administration des choses dans l'harmonie des esprits. Mais le pouvoir ne se réduit pas à l'administration des choses : il répond à la nécessité d'une célébration de l'unité sociale, le pouvoir témoigne et renforce l'unité morale et sociale du peuple.

Ce pouvoir ne doit pas obliger les citoyens et il ne recourt donc pas à la force. Ce pouvoir ne doit pas non plus convaincre. Le pouvoir social doit réunir les connaissances et indiquer la meilleure voie. Par sa seule existence, il proclame et réalise l'unité du peuple. Il est à la fois une autorité politique et morale ; et il est une autorité politique en tant qu'autorité morale.

A la fois rationnelle et émotive, l'adhésion intime aux lois constitue la réalisation la plus complète de l'idée de pouvoir social : le pouvoir est à l'intérieur du corps social et finalement à l'intérieur de chaque citoyen. La république démocratique et sociale se donne un ordre sans avoir besoin d'un corps qui l'établisse et qui le garantisse : l'Etat coïncide exactement avec ses citoyens. La totalité, l'unité est réalisée justement par le dépassement de cet instrument de pouvoir extérieur à la société, par la réabsorption complète des fonctions de direction et de contrôle dans le corps social même. Pas de tribunaux, pas d'administrateurs : « Cette myriade de *bureaucrates* et employés de toute sorte, *directeurs, inspecteurs, sous-inspecteurs, contrôleurs*, dans l'ordre politique, financier, universitaire, etc., qui, comme des vampires, s'attachent aux flancs du trésor et y sucent goutte à goutte les sueurs et le sang du *pauvre prolétaire* !¹³⁸ » Pas d'armée, et pas de police politique, correctionnelle et criminelle, parce qu'elle serait tout à fait inutile : « Qu'en faire dans la *Communauté*, où nos égaux ne s'inspectent ni ne se suspectent ; car tous s'aiment et s'entraident sans cesse *passionnément*.¹³⁹ » La fonction du pouvoir politique est donc celle de mobiliser la participation des citoyens au niveau des idées, du travail et des sentiments ; sa capacité d'action est inversement proportionnelle à son recours à la force. L'unité est dans son éparpillement dans la société, dans la conscience de chacun. De là, le caractère

¹³⁸ T. Dézamy, *Code .. op. cit.*, p. 71.

¹³⁹ *Ibid.*

religieux voire intime du pouvoir. Le pouvoir social est la puissance auto-organisatrice, l'enthousiasme créateur de chacun et de tous.

Le caractère à la fois politique et moral du pouvoir permet de penser une force extrême de l'autorité en l'absence de toute coercition extérieure, une omnipotence des principes dans une société tendanciellement anarchique. Pour démontrer qu'il n'est pas exagéré d'utiliser le terme d'anarchie, nous pouvons citer la conclusion d'un pamphlet de Pillot : « [Il faut] résoudre avant tout, n'importe comment, les questions suivantes : -Qu'est-ce qu'un gouvernement proprement dit ? -Une société peut-elle atteindre à un degré de lumières tel qu'un gouvernement quelconque ne puisse plus trouver de prétextes plausibles pour l'amener à subir son autorité ? -Qu'est-ce que l'anarchie ? -Quelle différence y a-t-il entre l'anarchie et le désordre ? -L'anarchie organisée, c'est-à-dire l'harmonie scientifique et rationnelle, n'est-elle point l'état essentiellement normal dans lequel l'humanité doit vivre ?¹⁴⁰ »

L'anarchie organisée constitue le dernier degré d'un processus d'intériorisation des normes sociales dont le caractère ne peut qu'être rationnel¹⁴¹ ; Dézamy est à ce propos tout à fait explicite : « Lorsque la communauté sera pleinement en vigueur, la loi ne sera plus qu'une *simple règle*, une *simple invitation*, dont le magistrat ne sera à proprement parler que l'*écho*, que le pilote. A cette époque, les choses iront d'elles-mêmes, pour ainsi dire, parce qu'alors les lois sociales seront l'expression véritable, l'expression directe des lois de la nature¹⁴². » Même si nous pouvons rencontrer aussi quelques affirmations autoritaires, le modèle de Dézamy semble pouvoir se développer en fait dans une perspective presque anarchique¹⁴³. Dans ses écrits, il aime répéter la formule suivante : « De la liberté la plus illimitée résultera l'ordre le plus parfait¹⁴⁴. » Cette sorte d'anarchisme ne trouve pas son origine dans une critique du pouvoir, mais plutôt dans la constatation du caractère superflu de l'autorité extérieure au corps social dans une société rationnellement organisée¹⁴⁵.

¹⁴⁰ J.-J. Pillot, *La communauté n'est plus une utopie !*, Paris, 1841, p. 32.

¹⁴¹ A ce propos, cf. M. Ozouf, « La Révolution française au tribunal de l'utopie », in F. Furet and M. Ozouf (edited by), *The French Revolution and the Creation of Modern Political Culture. III. The Transformation of Political Culture 1789-1848*, Oxford, Pergamon Press, 1989, notamment p. 566.

¹⁴² T. Dézamy, *Code.. op. cit.*, p. 48.

¹⁴³ A ce propos, cf. R. Tumminelli, *Dézamy e l'utopia sociale*, Milano, Giuffrè - Quaderni de « Il Politico », 1984, p. 38.

¹⁴⁴ Sur sa feuille de 1848, on peut lire aussi : « Entre le socialisme, le communisme volontaire et le socialisme, le communisme d'état, il y a un abyme : il y a tout l'espace qui sépare la liberté du despotisme », *Les Droits de l'Homme*, 1848, n° 1, p. 1.

¹⁴⁵ Proudhon développe aussi sa première position anarchiste, en 1840, à partir d'une conception rationaliste, cf. à ce propos M. Larizza Lolli, « La dynamique de l'extinction de l'autorité selon P.-

Le pouvoir social est la volonté en action de s'organiser et l'adhésion unanime à l'autorité de la raison. Constantin Pecqueur montre bien les présupposés et les conséquences de l'idée d'harmonie organisée : « A supposer même que tous les hommes, toutes les générations parvenues à l'âge de raison et de liberté eussent constamment et l'amour et la volonté du bien, et les lumières nécessaires pour l'accomplir, l'humanité ne pourrait pas, même alors, se passer de hiérarchie, d'éducation, d'initiation aux professions, aux sentiments, aux idées et aux croyances ; et surtout de concert et d'ensemble dans l'activité générale. Seulement, les armées, la police, le bourreau, toutes les institutions préventives, répressives, qui répondent aujourd'hui à la possibilité du mal, de l'ignorance, des habitudes mauvaises dans l'homme, seraient sans motifs. Les choses humaines seraient toujours à bon point. L'harmonie et le bonheur de tous seraient assurés sans discontinuité possible, en tout ce qui dépendrait de la bonne volonté des individus. Il suffirait d'organiser les rapports de tous, de donner à chacun le rôle qui, dans le grand mécanisme, conviendrait le plus au bonheur collectif ; enfin, il suffirait de mettre de l'ordre et de l'unité, de l'économie et de l'efficacité dans l'activité générale¹⁴⁶. »

Dans ce rêve de coïncidence parfaite entre la morale individuelle et l'ordre collectif, le pouvoir social montre aussi son visage inquiétant ; une fois de plus, c'est Cabet qui le décrit sans pudeurs : l'abolition de la police et des tribunaux peut correspondre à la transformation de la communauté entière en un corps de gendarmes et en un inquisiteur inflexible. Le visiteur de l'île cabétienne s'exclame : « "Admirez plutôt [...] la République d'Icarie, qui n'a pas besoin de fermer ses portes, et qui n'a ni ivrognes, ni voleurs, ni *police*." – "Vous vous trompez, reprit Valmor. Nulle part la *police* n'est aussi nombreuse ; car tous nos fonctionnaires publics, et même tous nos citoyens, sont obligés de surveiller l'exécution des lois, et de poursuivre ou de dénoncer les délits dont ils sont témoins"¹⁴⁷. » Et Cabet poursuit faisant le panégyrique d'une société où chaque école, chaque atelier, chaque famille, chaque commune est un tribunal. Il offre aussi la possibilité de lire un compte rendu d'un procès icarien ; voilà le passage central : « L'accusé, appelé lui-même à la barre, avoue le fait principal, en relevant seulement une légère erreur des témoins. Il déclare, d'un ton ferme et pénétré, que la loi est éminemment utile et juste, que D. [l'accusateur] n'a fait que remplir le devoir d'un bon citoyen ; qu'il regrette profondément

J. Proudhon », in *P.-J. Proudhon. Pouvoirs et libertés. Actes du colloque à Paris et Besançon, les 22 23 24 octobre 1987*, Paris, Ufr, 1989.

¹⁴⁶ C. Pecqueur, *Théorie nouvelle...*, *op. cit.*, p. 175.

¹⁴⁷ E. Cabet, *Voyage...*, *op. cit.*, p. 132.

d'avoir cédé à un premier mouvement de contrariété, mais qu'il veut réparer sa faute en exhortant lui-même ses concitoyens à lui faire l'application des lois¹⁴⁸. »

Il est difficile de ne pas superposer à ce récit les procès soviétiques et leurs *mea culpa* publics, mais je crois qu'il faut remarquer la différence profonde entre le rêve d'harmonie totale du XIX^e siècle et les régimes du siècle suivant. Un fin témoin peut aider à la comprendre. Après avoir montré la nécessité structurelle d'un ennemi pour les régimes totalitaires, Tzvetan Todorov met en lumière une autre division structurelle des sociétés soumises à ces régimes invitant à concentrer notre attention sur les individus mêmes : « Face à la pression du pouvoir, le sujet individuel adopte une stratégie du dédoublement. Celle-ci consiste, essentiellement, en ce qu'il dispose de deux discours alternatifs, l'un pratiqué en public, l'autre en privé. Le discours public est celui-là même que diffusent la télévision, la radio, la presse, qu'on entend dans les réunions politiques ; c'est celui qu'il faut employer en toutes circonstances officielles. On use du discours privé chez soi, entre amis, ou pour tout domaine que l'idéologie ne touche pas de trop près, tel le sport et la pêche¹⁴⁹. » Loin de constituer une société unie, un corps homogène et ordonné, le régime totalitaire finit par reproduire d'une façon bien plus profonde et déchirante la division libérale entre le public et le privé ; dans leurs formes dégénérées, le privé se réduit à un petit espace d'autonomie intérieure et le public à une fiction, à une représentation collective. La République sociale est au contraire la réalisation complète et totale de l'harmonie, le dépassement profond et intime de la division entre le privé et le public, entre la morale de l'individu et la conscience du citoyen, entre les relations sociales quotidiennes et les relations abstraites¹⁵⁰. Cette harmonie complète entre les individus et en chaque individu se réalise aussi par le dépassement d'une autre opposition : celle entre généralité et particularité. Une fois de plus, leur conception de la raison et de la nature pousse les socialistes fraternitaires à redéfinir l'idée même de généralité.

2.1.7 *La réalisation de l'unité : extension de la généralité*

Il est utile de relire Jean-Jacques Rousseau de façon à bien apprécier la différence de perspective entre sa définition de la généralité et la conception beaucoup plus floue et imprécise que l'on retrouve chez les socialistes fraternitaires. Alors que l'opposition entre

¹⁴⁸ *Ibid.*, p. 133.

¹⁴⁹ T. Todorov, *L'homme dépaycé*, Paris, Seuil, 1996, p. 42.

¹⁵⁰ A plusieurs occasions, je reviendrai sur cette question, pour une synthèse cf. paragr. 5.4 consacré à l'idée d'espace public de proximité.

généralité et particularité est au cœur de la pensée rousseauiste, en tant qu'élément fondamental de la définition de volonté générale, dans le discours socialiste fraternel cette idée perd de son importance.

Rousseau indique dans le deuxième livre du *Contrat Social* les limites du souverain : « La volonté générale pour être vraiment telle doit l'être dans son objet ainsi que dans son essence ; qu'elle doit partir de tous pour s'appliquer à tous, et qu'elle perd sa rectitude naturelle lorsqu'elle tend à quelque objet individuel et déterminé ». L'idée qui précède et d'où provient cette affirmation est bien synthétisée au début du même deuxième livre : « C'est ce qu'il y a de commun dans ces différents intérêts qui forme le lien social, et s'il n'y avait pas quelque point dans lequel tous les intérêts s'accordent, nulle société ne saurait exister. Or c'est uniquement sur cet intérêt commun que la société doit être gouvernée¹⁵¹. » La perspective des républicains sous la monarchie de Juillet est tout à fait différente : ils croient que la société précède les individus et que les vrais intérêts individuels coïncident parfaitement et harmonieusement avec l'intérêt commun ; la généralité peut donc, à leur avis, s'appliquer à tous les domaines, à tous les aspects de la vie des citoyens. La limite entre général et particulier se fait donc floue : si la société précède l'individu, la participation de l'individu à la société n'a plus de limites ; si la société est la condition naturelle de l'homme, le libre déploiement de l'individu n'aura pas besoin d'un espace d'autonomie mais il se réalisera entièrement dans la société.

L'île d'Icarie révèle bien ce dépassement de l'opposition entre la généralité et la particularité : les vêtements de tous les citoyens, les menus de chaque repas, les immeubles de tous les appartements... presque tout choix possible est l'objet d'une délibération collective. Rousseau écrit : « Le droit que le pacte social donne au souverain sur les sujets ne passe point, comme je l'ai dit, les bornes de l'utilité publique¹⁵². » Pour Cabet l'utilité publique, qui s'accorde d'une façon parfaite avec l'utilité de chaque citoyen, n'a pas de bornes. Le projet icarien est le rêve d'une société totalement rationnelle : le rôle du pouvoir est de saisir toutes les découvertes et toutes les idées des améliorations possibles de la vie

¹⁵¹ En d'autres termes, la volonté générale ne peut pas être limitée mais elle est intrinsèquement limitée par son caractère générale ; Buchez observera : « J.J. Rousseau lui-même, qui faisait naître la souveraineté d'un contrat librement consenti, a donné au souverain l'absolu et l'infailibilité qui n'appartient qu'à Dieu (*Traité, op. cit.*, tome II, p. 183). » Le souverain de Rousseau, à l'inverse de Dieu, ne peut jamais déroger aux lois universelles et son infailibilité dérive justement de l'obligation de penser uniquement en des termes généraux.

¹⁵² J.-J. Rousseau, *Du contrat social ou principes du droit politique*, livre IV, ch. VIII (dans l'édition Paris, Livre de Poche, 1996, p. 152) ; à ce passage est lié une note de l'auteur même encore plus clarifiante : « 'Dans la république, dit le marquis d'Argenson, chacun est parfaitement libre en ce qui ne nuit pas aux autres.' Voilà la borne invariable ; on ne peut la poser plus exactement ».

des citoyens et de les traduire en loi. Il y a une seule façon rationnelle de vivre, et chaque homme la reconnaîtra comme évidente.

Pour mieux saisir leur perspective envisageant les bornes du pouvoir et la liberté des individus, pouvons arrêter brièvement notre attention sur la conception du mariage des rédacteurs de *La Fraternité* : la valeur sociale de cet engagement public sous-jacente à cette fête trouve son explicitation et sa célébration. D'une façon très prévisible, les auteurs commencent cet article très long¹⁵³ en condamnant le caractère marchand du mariage dans la société contemporaine. Tous les intérêts matériels individuels étant abolis, dans une société égalitaire, le mariage sera uniquement l'union d'un couple d'amants face à la Communauté. La cérémonie a bien évidemment le caractère religieux que tous les engagements publics doivent avoir. Le caractère public de la cérémonie n'est pas seulement à chercher dans la présentation à la Communauté d'un rapport particulier entre deux citoyens mais encore et surtout dans l'utilité sociale de la famille que le couple va former. C'est cette utilité sociale qui impose aux conjoints la fidélité et l'union. La famille étant la particule élémentaire de la société, toute séparation représente un acte de subversion : le divorce est admis uniquement pour des motivations exceptionnelles qui doivent être justifiées. Dans ce cas malheureux, la cérémonie, qu'on peut imaginer morose et mélancolique, d'une façon analogue à celle du mariage, se déroule face aux familles d'origine et à la communauté entière¹⁵⁴. L'article se termine par une synthèse efficace : « Pour nous résumer, nous voulons le mariage indissoluble en principe, parce que cette institution répond à la nature de l'homme, à la saine morale et à l'intérêt des sociétés ; et nous admettons le divorce dans le cas d'absolue nécessité, pour atténuer les maux qui résultent de l'imperfection humaine. Nous repoussons enfin le célibat, comme une cause perpétuelle de troubles et de désordres. » Les auteurs, il faut le remarquer, répètent souvent qu'il ne s'agit point d'une série de contraintes : tout homme ou toute femme éduqué avec de justes principes trouvera ces règles raisonnables et les respectera volontiers.

En Icarie, on retrouve une perspective tout à fait semblable, même si l'ingérence de la communauté apparaît majeure : l'exigence de perfectionnement de l'espèce humaine oblige l'intervention d'un comité également dans le choix de l'aimé ou, encore, que le divorce soit approuvé par les familles d'origine. Mais « le chef-d'œuvre de l'organisation sociale

¹⁵³ « Du mariage », *La Fraternité*, 1842, n° 21, 22 et 23.

¹⁵⁴ Pour éviter des retrouvailles dangereuses, après la cérémonie de divorce, les anciens amants ne pourront plus se rencontrer.

donnée par Icar à son pays, se demande Cabet, n'est-ce pas d'avoir rendu tous les époux vertueux sans efforts ? »¹⁵⁵. La rationalité du système est la garantie de la liberté des individus ; c'est pourquoi Cabet peut écrire : « Aucun Système ne respectait plus l'*individualité* ou la *personnalité* humaine que le Communisme *Icarien*¹⁵⁶. » De toute évidence, l'insistance sur une éthique sexuelle et sentimentale intransigeante trouve son origine moins dans un moralisme idéologique que dans la condamnation de la société contemporaine où la misère sociale et, par conséquent, morale est la cause des trois maux : « séduction, prostitution et adultère ». Il ne s'agit pas seulement d'une condamnation morale, mais aussi d'un refus de la hiérarchie et de l'exclusion sociales qui produisent ces maux et les rendent honteux. Dans une République d'hommes libres et conscients, la séduction et la prostitution seront inconnues, voire inconcevables, alors que l'adultère devra être très rare. Les interdictions par la loi seront donc aussi nombreuses que superflues.

Bien évidemment ces descriptions de la communauté à venir constituent des cas extrêmes, mais le dépassement d'une opposition entre généralité et particularité caractérise tous les courants du socialisme fraternel : l'idée même de pouvoir social se fonde sur l'idée d'un rapport intime entre l'individu et l'autorité de la raison. Alors que la religion rousseauiste garantit une adhésion du citoyen à la communauté, chez les socialistes fraternitaires, le comportement quotidien de l'individu est guidé par une adhésion religieuse aux lois. Le caractère général de ces lois découle moins de leur objet que de leur rationalité. La perspective rousseauiste est donc, d'une façon involontaire et non réfléchie, renversée : la loi ne perd pas sa rectitude naturelle lorsqu'elle tend à quelque objet individuel et particulier, mais elle est générale en tant que rationnelle voire naturelle. Si la société est une donnée naturelle, les limites du gouvernement peuvent disparaître ou trouver une autre justification. Chez les socialistes fraternitaires, la foi en la raison et en un ordre naturel permet de ne pas se poser la question d'un contrôle du pouvoir ni la question d'une autonomie de la société face au pouvoir. Un pouvoir social ne peut pas être soumis à un contrôle social, cela va de soi.

¹⁵⁵ E. Cabet, *Voyage...*, *op. cit.*, p. 140.

¹⁵⁶ E. Cabet, *Réfutation du dictionnaire politique et de la Revue des Deux Mondes*, Paris, 1842, p. 2.

2.1.8 Une unité méconnue par Rousseau et par les jacobins

Pour mieux comprendre l'originalité de cet unitarisme, il est utile de poursuivre la comparaison avec la pensée de Jean-Jacques Rousseau et d'introduire ultérieurement une seconde comparaison avec les jacobins. Sous la monarchie de Juillet, au moment où se superpose à la perspective républicaine de la Révolution, une nouvelle perspective sociale, cet unitarisme rejoint en fait un degré de radicalisme inédit et impensable¹⁵⁷.

Pour bien apprécier la distance entre les socialistes fraternitaires et la pensée de Jean-Jacques Rousseau au-delà des analogies superficielles de langage et l'utilisation continue de citations du Genevois par ses héritiers présumés, il faut considérer l'esprit et l'architecture des discours. En lisant le *Contrat social*, une constatation négligée par ses lecteurs du XIX^e siècle apparaît évidente : toute société humaine est destinée à la corruption. Rousseau circonscrit les possibilités de construire une société juste et il ne se dispense pas d'évoquer, même pour la société la meilleure, la tendance à la corruption. Cette corruption découle de la tension inévitable existant entre la volonté du prince (le gouvernement d'un ou d'un petit nombre) et la volonté du souverain (le peuple)¹⁵⁸. Le modèle de Jean-Jacques Rousseau est caractérisé par une fissure, ou mieux par deux fissures tendant à s'ouvrir entre le souverain (le peuple) et le prince (le gouvernement), et entre le prince et les sujets : Rousseau, en fait, définit le prince comme un « corps intermédiaire » entre le souverain et les sujets, entre le peuple exprimant la volonté générale et les individus obéissants¹⁵⁹.

De la pensée de Jean-Jacques Rousseau, les socialistes fraternitaires retiennent une partie du langage et quelques éléments et les insèrent dans un discours organisé suivant une autre architecture et une autre logique. Dans leur langage, la volonté générale n'a plus le rôle instituant, ou de réinstitution continue, qu'elle avait dans la théorie de la souveraineté rousseauiste mais, dans une réflexion sur le juste gouvernement, elle coïncide avec la science sociale, avec la connaissance des lois du progrès historique et de l'harmonie sociale. Nous devons chercher le décalage entre les deux perspectives encore plus en profondeur, au niveau de la conception de la nature et de l'homme. Pour les socialistes

¹⁵⁷ Bien que dans une perspective différente, sur la relecture du *Contrat social* par les républicains français, cf. C. Nicolet, *L'idée républicaine en France (1789-1924). Essai d'histoire critique*, Paris, Gallimard, 1994², notamment le paragraphe « Le problème du *Contrat social* : souveraineté et limites de la loi », p. 362-371.

¹⁵⁸ Rousseau développe cet aspect notamment dans le livre III, chap. X « De l'abus du gouvernement et de sa pente à dégénérer ».

¹⁵⁹ Cf. notamment le livre III, chap. I.

fraternitaires, il s'agit moins de « trouver une forme d'association [...] par laquelle chacun s'unissant à tous n'obéisse pourtant qu'à lui-même et reste aussi libre qu'auparavant » que de penser une organisation sociale garantissant la conquête progressive de la connaissance et le libre développement de l'ordre naturel. Alors que le législateur rousseauiste instaure la société en lui donnant les lois, chez les socialistes fraternitaires, la société découvre ses lois : la distance est absolument considérable, même si la plupart des républicains du XIX^e siècle préfère l'ignorer. Empruntant sa réflexion à Pierre Leroux, le communiste Lahautière remarque cette distance d'une façon explicite : « Rousseau, le grand citoyen de Genève, a eu tort lorsqu'il a supposé la société humaine formée d'un contrat entre les hommes. La raison nous indique et l'histoire nous confirme que la société préexiste à l'homme¹⁶⁰. »

Constantin Pecqueur écrit à son tour d'une façon encore plus radicale : « La société est supérieure à l'individu. [...] La société n'est point un pacte où chacun puisse faire ses conditions, entrer et sortir avec armes et bagages ; un pacte entre des égoïsmes, pour mieux s'assurer la vie, le boire et le manger : c'est une association cimentée par le devoir, où chacun est tenu à obéir à la loi commune, aux conditions du bonheur collectif. L'individu reçoit la loi, il ne la donne pas, il ne l'accepte même pas¹⁶¹. » Le citoyen naît et grandit dans la société et il est tout à fait absurde de penser qu'il puisse penser ou accepter sa constitution. Et à la page suivante : « L'individu subit donc fatalement l'association : lorsqu'il pense à compter avec elle, il lui est déjà redevable de tout ce qu'il songe à lui redemander : sa liberté et sa vie¹⁶². » La question est envisagée par Pecqueur sous le biais du rapport entre la psychologie individuelle et la « psychologie extérieure, complète, de l'homme »¹⁶³ d'une façon parallèle bien qu'éloignée de celle de Pierre Leroux. Son approche se distingue de celui des courants les plus utopistes, partisans d'une société rationnelle et naturelle, aussi bien que de celui de Rousseau ; s'il adopte implicitement la perspective nouvelle d'une société préexistante à l'individu, il garde aussi un certain scepticisme : « Pour bien voir clair en science sociale, il faut avoir compris que l'individu et la société sont toujours placés entre deux impossibilités, deux exagérations, deux

¹⁶⁰ R. Lahautière, *De la loi sociale*, Paris, 1841, p. 13 ; les partisans de la communauté constituent l'apogée de cette conception naturaliste de la République sociale et démocratique, mais, d'habitude, ils se limitent à développer le discours suivant un langage à la fois contratualiste et socialiste sans arrêter leur attention sur les incongruités.

¹⁶¹ C. Pecqueur, *Théorie nouvelle...*, *op. cit.*, p. 195. Ce collectivisme radical est fortement atténué par d'autres pages.

¹⁶² *Ibid.*, p. 196.

¹⁶³ *Ibid.*, p. 212.

dangers, deux écueils ; entre deux termes à concilier, et cependant presque toujours inconciliables¹⁶⁴. »

Dans ce nouveau modèle républicain, dans un discours où l'homme peut parvenir à établir une société naturelle par une découverte rationnelle et progressive des lois sociales, l'Assemblée des représentants et le gouvernement sont l'incarnation même de la volonté générale et ils n'expriment aucune volonté particulière. Alors que chez Rousseau le gouvernement, ce corps intermédiaire, constitue en soi un danger pour l'indivisibilité du corps social, chez les socialistes fraternitaires, l'Assemblée constitue la représentation immédiate et impersonnelle de cette unité. Le gouvernement n'est pas un corps ; il est incorporel, il est intégré à la société même et il s'exprime par un pouvoir social. C'est justement, dans cette conception, l'essence de la démocratie immédiate, de l'unité parfaite.

Malgré leurs proclamations bien affichées, les socialistes fraternitaires s'éloignent aussi des jacobins ; à ce propos, comme au niveau plus général, le discours socialiste fraternitaire a beaucoup de ressemblance avec celui des Amis de la vérité : le rôle structurant des concepts de raison et de progrès aussi bien que la fois en l'harmonie fraternelle entre les hommes conscients sont des éléments qui rapprochent la logique et l'esprit des deux discours. Il ne s'agit pas d'un héritage direct mais plutôt médiatisé par des passages dont les choix politiques et les rôles historiques empêchaient une revendication explicite par les socialistes fraternitaires. Lorsque les socialistes fraternitaires citent la Révolution, ils indiquent très clairement leurs modèles : les jacobins et, notamment, Robespierre¹⁶⁵. Dans le discours politique des jacobins, la distinction entre la représentation nationale et le peuple, entre le pouvoir politique et les citoyens, est fort présente. Dans son discours *Sur la Constitution*, Robespierre synthétise : « Donner au gouvernement la force nécessaire pour que les citoyens respectent toujours les droits des citoyens, et faire en sorte que le gouvernement ne puisse jamais les violer lui-même ; voilà à mon avis le double problème que le législateur doit chercher à résoudre¹⁶⁶. » Cette préoccupation anime aussi son projet de Constitution ; à l'article XIX, on peut lire : « Toute institution qui ne suppose pas le

¹⁶⁴ *Ibid.*, p. 240.

¹⁶⁵ Quelques socialistes fraternitaires ajoutent le nom de Condorcet, en taisant les désaccords fatals qui l'éloignèrent des jacobins. Chez les socialistes fraternitaires, Condorcet est connu et célébré surtout pour son idée de progrès.

¹⁶⁶ M. Robespierre, *Discours*, Paris, 10/18, 1988, p. 132.

peuple bon, et le magistrat corruptible, est vicieuse¹⁶⁷. » Dans son discours *Sur les principes du gouvernement révolutionnaire*, Robespierre déclare : « Sous le régime constitutionnel, il suffit presque de protéger les individus contre l'abus de la puissance publique¹⁶⁸. » Ce souci libéral, mis de côté par le gouvernement révolutionnaire engagé avant tout à « se défendre contre toutes les factions qui l'attaquent », est tout à fait négligé voire nié par les socialistes fraternitaires : leur conception de la société et du progrès social les amène à concevoir la démocratie immédiate comme une organisation possible à l'abri de toute corruption.

Nous pouvons bien saisir cette évolution en nous concentrant sur le droit d'insurrection. C'est notamment Pierre Leroux qui, à ce propos, explicite une distance par rapport à la tradition révolutionnaire que les autres socialistes fraternitaires passent sous silence. Dans la Constitution de 1793, une sorte de bible pour les républicains radicaux sous la monarchie de Juillet, à l'article XXIX^e, le législateur avait proclamé : « Lorsque le gouvernement viole les droits du peuple, l'insurrection est, pour le peuple et pour chaque portion du peuple, le plus sacré des droits et le plus indispensable des devoirs » ; et dans l'article XXXIII^e : « Assujettir à des formes légales la résistance à l'oppression, est le dernier raffinement de la tyrannie ». Dialoguant de façon implicite avec ce texte, Pierre Leroux observe : « Le Législateur immortel, comme nos pères appelaient Dieu, nous permet aujourd'hui de constituer l'État de telle façon qu'il soit impossible qu'il ne s'harmonise pas avec les deux autres pouvoirs que nous reconnaissons dans la Souveraineté [chacun et tous] ». La foi dans la raison et dans le progrès marque un changement profond par rapport à Rousseau aussi bien qu'aux jacobins : l'idée d'unité et d'indivisibilité acquiert une dimension presque absolue chez Leroux, et devenant tout à fait absolue chez ses disciples communistes. On ne peut plus concevoir une tension inévitable entre la volonté particulière du gouvernement et la volonté générale, on ne peut même plus admettre la possibilité que la puissance publique puisse exercer des abus contre les individus : lorsqu'on est arrivé à « substituer la lumière de la raison à un aveugle empirisme, le consentement à l'obéissance, la liberté à l'esclavage¹⁶⁹ », la rationalité du système garantit la liberté de chacun et de tous. Toutefois, Pierre Leroux, qui garde tout de même des positions libérales, reconnaît au peuple un triple rôle face aux autorités : « Il conseille, juge et surveille l'État¹⁷⁰. » Dans sa perspective, il ne s'agit pas de penser un équilibre entre des pouvoirs ou un système de

¹⁶⁷ Les articles XXXIII et XXXIV sont consacrés au contrôle et à la transparence des activités des mandataires.

¹⁶⁸ M. Robespierre, *Discours, op. cit.*, p. 191.

¹⁶⁹ *Ibid.*, p. 35.

¹⁷⁰ *Ibid.*, p. 58.

leurs limitations réciproques, mais une forme institutionnelle en mesure de mettre à profit une complémentarité et une harmonie assurée par la rationalité / naturalité sociale.

Bien que théoriquement opposées et profondément divergentes, la perspective républicaine jacobine et la perspective républicaine socialiste tendent à se superposer et à coexister ; la perspective socialiste n'arrive pas à se montrer complètement distinguée de la précédente, aux yeux mêmes de ses auteurs, parce qu'elle s'exprime par le même langage. Pour bien apprécier la différence et la possibilité de superposition, il est utile de comparer des textes de Laponneraye, comme le *Catéchisme démocratique*, écrit en 1837 au moment où il est train de se radicaliser en collaborant avec Cabet, Lahautière, Dézamy et les autres théoriciens de la communauté, avec le *Catéchisme républicain*, écrit en août 1848, quand il est tout à fait rentré dans les rangs des républicains orthodoxes¹⁷¹. On remarquera que dans le premier catéchisme¹⁷², Laponneraye mêle des discours philosophiques aux affirmations politiques, il s'arrête sur ce qu'est un homme et sur ce qu'est une société, sur la correspondance entre l'unité sociale et l'unité gouvernementale, sur l'opposition entre la démocratie et le libéralisme individualiste. Onze ans plus tard, bien que présentant des parties égales, le nouveau catéchisme est beaucoup plus synthétique et direct, la question politique est envisagée sans aucun préambule par une citation implicite mais continue de Robespierre. Et dans la deuxième page, on n'est pas surpris de lire la formule classique sur « le plus sacré des droits et le plus indispensable des devoirs », l'insurrection, qui dans le pamphlet de 1837, dans une perspective socialiste, ne pouvait pas trouver une place logique et une argumentation cohérente.

2.1.9 Une liberté illimitée et vide

Dans cette société rationnelle et harmonieuse la liberté individuelle semble rester une question secondaire¹⁷³. Parmi les principes révolutionnaires, la liberté est certainement le moins répété alors que les mots d'égalité, de fraternité et d'unité reviennent d'une façon presque obsessionnelle. Il est très difficile de trouver une réflexion sur la liberté, elle n'est en fait que la conséquence de l'application des principes d'égalité, de fraternité et d'unité.

¹⁷¹ A. Laponneraye, *Catéchisme démocratique*, Paris, Chaveau, 1837 et A. Laponneraye, *Catéchisme républicain*, Paris, Surgy, 1848.

¹⁷² On aurait pu considérer d'autres pamphlets tout à fait semblables, par exemple : le *Petit catéchisme de la réforme sociale* signé par Richard Lahautière en 1839.

¹⁷³ Dans son pamphlet de 1849 sur les icariens, Mattebon remarque : « Voici les principes inscrits sur les drapeaux du communisme icarien : Souveraineté du peuple, suffrage universel, égalité, fraternité, bonheur commun. – Le mot liberté brille par son absence (J.-A. Mattabon, *Etudes socialistes. Du communisme. Les Icariens*, Paris, 1849, p. 62). »

Auguste Ott résume d'une façon parlante la nature dérivée de la liberté par rapport à l'égalité : « L'*égalité*, c'est la liberté pour tous ; l'*inégalité*, c'est le privilège sous toutes ses formes : le privilège de la naissance, de la fonction sociale, du droit, de l'éducation¹⁷⁴. » La liberté se définit donc avant tout par l'absence d'une distinction parmi les citoyens, par un droit commun, par l'égalité.

Concentrons-nous sur la conception de la liberté dans le discours socialiste fraternel. Je crois qu'il faut la déconstruire en distinguant deux niveaux : un premier, très évident, où l'idée de liberté s'insère d'une façon tout à fait cohérente dans l'élargissement de la conception de la citoyenneté ; un deuxième où la réflexion sur la liberté reste cachée par une incapacité à trouver un langage pour l'exprimer.

Les socialistes fraternitaires visent à dépasser la distinction entre citoyen et homme, producteur, père de famille, et à partir de ce dépassement entre l'individu abstrait et l'individu particulier redéfinissent ses droits et donc sa liberté. Ils ne refusent point les droits individuels « bourgeois »¹⁷⁵, mais ils revendiquent les conditions sociales nécessaires à les rendre effectifs pour tous les citoyens. Ils exigent que la liberté proclamée par leurs pères révolutionnaires soit une réalité quotidienne pour chaque citoyen en étendant le domaine d'application du principe d'égalité au social.

Une longue citation tirée de l'*Histoire de la Révolution française* de Louis Blanc montre bien, me semble-t-il, ce schéma discursif : « [Les maximes de la Déclaration des droits] proclamaient que la liberté consiste pour l'homme, dans le plein et entier exercice de ses facultés : belle définition, et bien profonde, mais de laquelle il aurait fallu tirer cette conséquence, qu'il a du devoir de la société de rendre possibles, en chacun de ses membres, l'exercice et le développement de ses facultés naturelles par l'éducation commune et gratuite, par l'usage en commun des instruments de travail, et du premier de tous : la terre. Si, jeté faible et nu au milieu de ses semblables, je trouve tout occupé autour de moi ; si, mourant de faim, je ne puis ni tuer ce chevreuil, ni cueillir ces fruits, ni tirer de champ, au prix de mes sueurs, de quoi conserver la vie, présent de Dieu ; si, tremblant de froid, je ne puis de la dépouille des animaux me faire un vêtement ; si, brûlé par la soif, je ne puis boire

¹⁷⁴ A. Ott, *Appel aux hommes de bonne volonté*, Paris, Prévot, 1840, p. 7.

¹⁷⁵ A ce propos, il faut observer que la thèse très clairement exposée par Roger Garaudy dans le deuxième chapitre de sa *Grammaire de la liberté*, d'un refus analogue de la liberté et de l'égalité bourgeoises par les jacobins de 93, Charles Fourier, Louis Blanc, Théodore Dézamy, Auguste Blanqui et Karl Marx, et d'une équivalence parfaite entre ce refus et celui de Lénine, est tout à fait sans fondement. On retrouve malheureusement cette thèse, peut-être moins grossièrement exposée, chez beaucoup d'historiens.

à cette fontaine ; si, épuisé de fatigue, je ne puis me coucher dans cette prairie ou à l'ombre de ces arbres.. parce que tout est devenu la possession exclusive de quelques-uns, et le sol et les animaux, et la nature morte, et la nature vivante, que deviennent mes facultés ? Suis-je libre ? ¹⁷⁶ »

Un article des ouvriers de *La Fraternité* consacré à la liberté met en lumière encore plus explicitement le même schéma discursif : « A nous hommes de cette génération, en revendiquant leurs conquêtes politiques [des pères de la Révolution], de poursuivre celles des droits sociaux sans lesquels les droits politiques ne sont qu'illusoire. A nous la tâche glorieuses de concourir à l'élaboration d'un ordre de choses réalisant la liberté en affranchissant l'homme de la dépendance de son semblable, en établissant les conditions favorables au complet développement de ses facultés¹⁷⁷. » La critique du libéralisme s'exprime justement par une critique de son incapacité à garantir et promouvoir les droits individuels ; le libéralisme ne serait qu'une pseudo-théorie visant uniquement à défendre un état de privilège et de domination : « Parce que les Communistes soumettent l'individu à la Société, on vient leur reprocher de supprimer la liberté individuelle. Toute limite apportée à la volonté, au caprice, est donc tyrannie selon vous ? Alors pourquoi ne vous élevez pas avec la même force contre ces restrictions nombreuses apportées maintenant à votre droit individuel ? ¹⁷⁸ » Les rédacteurs de la revue dressent donc la liste des restrictions imposées par le gouvernement : la limitation de la liberté de parole, d'impression et d'association, la sélection censitaire du corps électoral et, surtout, l'état de dépendance économique du peuple. L'impossibilité de s'instruire et de choisir une profession, argumente encore *La Fraternité*, réduit la vie de millions d'hommes et de femmes à « manger, travailler, dormir et mourir ». Par une description de la communauté, les auteurs de l'article esquissent leur image d'une « liberté vraie et non chimérique », où la soumission volontaire de l'individu à la société est la source et la garantie des droits individuels¹⁷⁹ : l'éducation des enfants et des jeunes aux vertus civiques marque le début

¹⁷⁶ L. Blanc, *Histoire de la Révolution française*, Paris, 1865, t. II, p. 8.

¹⁷⁷ *La Fraternité*, 1841, n° 4, p. 13.

¹⁷⁸ *Ibid.*

¹⁷⁹ Dans ce passage du schéma discursif, la référence à leur Rousseau est pour eux classique et incontournable. Lorsque les socialistes fraternitaires dissertent sur la liberté, ils indiquent en fait l'origine de leur conception chez Rousseau, et ils citent notamment le chapitre *De l'état civil* du premier livre du *Contrat Social*, où l'on oppose la liberté naturelle à la liberté civile ou morale « qui seule rend l'homme vraiment maître de lui ; car l'impulsion du seul appétit est esclavage, et l'obéissance à la loi qu'on s'est prescrite est liberté ». Il ne faut nullement sous-estimer l'écart profond caché sous une continuité de langage. L'idée d'histoire comme prise de conscience progressive se terminant par une société rationnelle voire naturelle amène les socialistes

d'une vie où l'individu est maître de son destin et peut choisir librement le métier qu'il préfère. Il travaillera donc avec passion et satisfaction, en mettant ses talents au service de la collectivité. Pendant son temps libre, il pourra se consacrer aux arts et aux sciences en offrant la possibilité à ses capacités de se déployer librement. Il participera aux choix collectifs et, le cas échéant, pourra se porter candidat aux élections. Finalement, quand il n'aura plus la force de travailler, il pourra passer ses derniers jours sereinement, sans craindre la misère. Toute la vie, l'homme sera libre, sa liberté découlera de l'organisation rationnelle de la société ; sa particularité trouvera sa place et sa signification dans l'harmonie générale.

La communauté rêvée par les communistes constitue la radicalisation extrême du discours socialiste fraternel, la coïncidence parfaite entre la République sociale et la société rationnelle et naturelle¹⁸⁰. Chez des auteurs moins radicaux, la perspective est essentiellement analogue bien que la coïncidence reste imparfaite : la société se fonde sur une harmonie tendancielle entre les individus. Aucun conflit n'opposant les intérêts particuliers, la loi rationnelle ne constitue pas une limitation à la liberté des individus qui en reconnaissent sa véracité et sa justice.

Aucune borne n'est posée entre les individus et le pouvoir social : cette conception unitaire de la démocratie ne nie pas la liberté, elle ne la réduit même pas à une proclamation rhétorique, mais la liberté dont elle parle, apparaît illimitée et vide.

2.1.10 Une liberté sociale indéfinie

Une autre perspective tend encore à se heurter aux droits : hantés par la peur de la dissolution sociale, les socialistes fraternitaires s'opposent d'une façon instinctive à l'idée d'un citoyen isolé, titulaire d'une série de droits individuels. On ne peut pas saisir la nature et la profondeur de cette perspective sans se replonger dans les émotions de l'époque, sans bien apprécier l'angoisse face à l'éclatement individualiste, l'inquiétude profonde inspirant, par exemple, à Pierre Leroux cette image suggestive : « Il y a des hommes véritablement

fraternitaires à inventer un Rousseau à leur image. A ce propos, cf. par exemple le long article « De la Liberté », *La Fraternité*, 1842, n° 11.

¹⁸⁰ Bien que très rapidement, nous pouvons remarquer que cette conjugaison de nature, raison et républicanisme nous la trouvons exprimée d'une façon assez proche pendant la Révolution chez l'abbé Fauchet et les Amis de la Vérité ; Claude Fauchet se propose, par exemple, d'« influencer l'Opinion, Reine du monde, [...] pour répandre enfin les principes de cette divine harmonie qui doit faire concerter la Nature avec la Société (« Discours de l'abbé Fauchet », *La Bouche de Fer*, octobre 1790, n° 3, p. 21). »

aveugles qui ne voient rien par le cœur ni par la pensée, qui ne voient que des yeux du corps. Si vous leur demandez : Babylone ou Palmyre ont-elles existé, et sont-elles détruites ? ils vous répondront : Oui ; car ils peuvent vous montrer des ruines matérielles, des débris d'édifices enfouis dans le sable du désert, des inscriptions brisées ou à demi effacées par le temps, et écrites dans les langues qu'on ne parle plus. Mais si vous leur dites que la société actuelle est détruite, ils ne vous comprendront pas, et se riront de vous, parce qu'ils voient de tous côtés des champs cultivés, des maisons et des villes remplies d'hommes. Que dire à ces aveugles, sinon que Jésus disait à leurs semblables : *Oculos habentes, non videtis*¹⁸¹. » Une société en dissolution, des ruines sociales : c'est une peur constituant un noyau fondamental de l'esprit de l'époque. Par un langage partiellement différent, Buchez expose une critique du libéralisme et de la liberté libérale également radicale : « Le mot liberté a, au moral, les mêmes conséquences que celui de concurrence en industrie. Loin d'être capable de consoler du doute que les hommes puisent dans tout qui les entoure, il vient, au contraire, ériger le scepticisme en principe ; loin de calmer la douloureuse irritation qui les tourmente, il vient piquer la plaie vive, et en faire une condition d'existence¹⁸². »

Ce qu'il faut bien remarquer, toutefois, c'est l'incapacité de transformer en terme politique cette inquiétude face à l'individualisme et cette aspiration à une République unitaire et fraternelle. Cette incapacité est tout à fait évidente dans leur définition de la liberté ; lorsque les socialistes fraternitaires doivent définir la liberté, ils s'appuient d'une façon systématique sur la conception individualiste des *Déclarations* de 1789 ou de 1793 : « La liberté consiste à pouvoir faire tout ce qui ne nuit pas à autrui : ainsi, l'exercice des droits naturels de chaque homme n'a de bornes que celles qui assurent aux autres membres de la société la jouissance de ces mêmes droits. Ces bornes ne peuvent être déterminées que par la loi » ; et : « La liberté est le pouvoir qui appartient à l'homme de faire tout ce qui ne nuit pas aux droits d'autrui : elle a pour principe la nature ; pour règle la justice ; pour sauvegarde la loi ; sa limite morale est dans cette maxime : Ne fais pas à un autre ce que tu ne veux pas qu'il te soit fait. » La liberté n'est donc qu'un pouvoir ou un espace physique et métaphorique d'action de l'individu isolé et elle ne semble pas avoir des rapports avec la possibilité effective de tisser des relations solidaires avec les autres. En sortant de cette perspective, quelques années plus tard, Pierre-Joseph Proudhon écrira : « Au point de vue

¹⁸¹ P. Leroux, *Discours aux philosophes*, (1831), in *Œuvres*, (Paris, 1850), réimprimé par Genève, Slatkine, 1978, tome I, p.17.

¹⁸² P.-J.-B. Buchez, *Introduction à la science de l'histoire ou Science du développement de l'humanité*, (1833), éd. citée : Paris, Guillaumin, 1842², p. 40.

barbare, liberté est synonyme d'isolement : celui-là est plus libre dont l'action est la moins limitée par celle des autres ; l'existence d'un seul individu sur toute la face du globe donnerait ainsi l'idée de la plus haute liberté possible. – Au point de vue social, liberté et solidarité sont termes identiques : la liberté de chacun rencontrant dans la liberté d'autrui, non plus une limite, comme dans la *Déclaration des droits de l'Homme et du Citoyen* de 1793, mais un auxiliaire, l'homme le plus libre est celui qui a le plus de relations avec ses semblables¹⁸³. » Nul socialiste fraternel n'aurait eu la détermination de s'opposer si explicitement à la tradition révolutionnaire. Mais le problème n'est pas seulement là. La liberté proposée par Proudhon est une liberté au-delà du politique et au-delà de toute possible formalisation. Une fois de plus, c'est la différence de conception de l'ordre social qui émerge : alors que selon Proudhon l'ordre social dépasse la possibilité d'une maîtrise rationnelle et la liberté s'instaure sans une proclamation-description légale¹⁸⁴, chez les socialistes fraternitaires le politique, le moment de la synthèse de la connaissance sociale et de la célébration explicite de cette unité par la proclamation de la loi demeure incontournable, et par conséquent la liberté ne peut qu'être pensée en termes politiques. Elle ne peut qu'être pensée, notamment, en des termes politiques modernes : ceux de la généralité, des droits des citoyens égaux isolés et abstraits face à la loi. La liberté proclamée et garantie par la loi est une liberté nécessairement individuelle, de tous parce que de chacun¹⁸⁵.

La faculté de tisser des rapports échappe à la possibilité d'être pensée en termes politiques ; la démocratie moderne n'est pensable qu'à travers la distinction entre le général et le particulier, entre le public et le privé, où le public est justement défini comme un espace d'interaction entre des individus abstraits, et le général comme le bien ou l'intérêt commun à tous, donc partiel par rapport à la complexité et à l'originalité de chacun. La contradiction entre une volonté communautaire et l'adoption d'une perspective individualiste émerge donc avec évidence chez les socialistes fraternitaires : la critique d'une liberté abstraite n'arrive pas à se développer à l'intérieur du discours républicain, elle

¹⁸³ P.-J. Proudhon, *Les confessions d'un révolutionnaire pour servir à l'histoire de la Révolution de février*, in *Œuvres complètes*, Genève-Paris, Slatkine, 1959, tome VII, p. 249.

¹⁸⁴ Proudhon repère dans la monnaie, introduisant la possibilité d'un échange sans association, l'origine de cette liberté : « Par l'invention de la monnaie la liberté, l'échange est devenu commerce, c'est-à-dire propriété et communauté, individualité et solidarité combinées ensemble, en un mot, liberté élevée à la troisième puissance (P.-J. Proudhon, *Les confessions...*, *op. cit.*, p. 250). »

¹⁸⁵ Il s'agit en d'autres termes, du paradoxe sous-jacent au « droit à communiquer » ; sur ce droit chez Leroux, cf. V. Collina, « Pierre Leroux et le droit de communiquer », *Les amis de Pierre Leroux*, 1991, n° 9, p. 53-60.

ne peut que déboucher, comme chez Proudhon, sur un discours anarchiste qui ne se limite pas à penser une réabsorption du politique dans la société mais qui pense une société sans politique¹⁸⁶.

Cette tension entre la conception sociale des individus, qui ne peuvent que vivre ensemble et trouver leur bonheur dans leur communion, et l'incapacité à définir la liberté qu'en la référant à des individus abstraits, n'est jamais envisagée d'une façon explicite par les socialistes fraternitaires ; la question est plutôt évitée, ainsi dans la triade révolutionnaire, les socialistes fraternitaires préfèrent souligner et approfondir les principes d'égalité et de fraternité, en se limitant à croire que dans une société rationnelle, comme la République démocratique et sociale à venir, les individus égaux et frères ne pourront qu'être libres¹⁸⁷. Mais cette impossibilité à trouver un langage en mesure de traduire leur idée de liberté sociale dépassant la liberté individuelle ne doit pas nous empêcher de saisir la volonté qui anime le discours, la tension qui traverse le socialisme fraternitaire.

En 1834, Pierre Leroux avait publié un article, puis devenu relativement célèbre avec le titre « De l'individualisme et du socialisme », où il avait avancé la nécessité de trouver une alternative à la dichotomie individualisme / socialisme¹⁸⁸ ; l'article, introductif à une critique de l'économie politique anglaise de son frère Jules, révèle le chemin que son auteur est en train d'emprunter. Mais c'est dans les pages de l'œuvre de 1840, *De l'Humanité*, que l'on peut mieux découvrir la tentative d'élaborer une conception de la liberté cohérente à la nature sociale de l'individu. Dans cet ouvrage, Pierre Leroux commence par chercher une

¹⁸⁶ Il est intéressant de remarquer que, par exemple, Philip Pettit propose une idée de liberté comme non-domination, une liberté qui est individuelle mais tend à être aussi interindividuelle ; il parle de l'individu libre comme d'un individu qui « peut regarder l'autre droit dans les yeux (P. Pettit, *Républicanisme. Une théorie de la liberté et du gouvernement*, trad. fr. Paris, Gallimard, 2004, p. 120) » ; de cette façon la liberté est définie telle que la possibilité d'instaurer des rapports entre égaux ; « tous les indications convergent pour suggérer que la meilleure manière de poursuivre ce bien [la liberté comme non-domination] passe par l'action politique et centralisée de tous les membres de la communauté : la meilleure manière est donc de la poursuivre par le biais de l'État (p. 367). » Sur les rapports entre la pensée républicaine française (notamment sous la Révolution) et le républicanisme tel que l'a entendu Pocock, Skinner et Pettit, cf. R. Monnier, « Républicanisme et révolution française », *French Historical Studies*, 2003, vol. 26, n° 1, p. 87-118. Et encore J.-F. Spitz, *Le moment républicain en France*, Paris, Gallimard, 2005, notamment p. 13-42.

¹⁸⁷ A propos de l'idée de fraternité, cf. M. Ozouf, « Fraternité », in F. Furet e M. Ozouf (éditée par), *Dictionnaire critique de la Révolution Française*, op. cit. ; cf. aussi l'article constituant au moins en partie une réponse critique à l'interprétation de Mona Ozouf, G. Panella, « Fraternité. Semantica di un concetto », *Teoria politica*, 1989, p. 143-166.

¹⁸⁸ Corrigé par Leroux même depuis 1840 en « socialisme absolu » ; par ce terme il entend en premier lieu et à la fois les saint-simoniens et les traditionalistes catholiques, c'est-à-dire tous les courants qui conçoivent une primauté de la société sur l'individu.

définition philosophique de l'homme¹⁸⁹, mais c'est sur sa définition psychologique qu'il élabore son système politique, sur la triple nature de l'homme, sensation-sentiment-connaissance, qu'il cherche à saisir une conception nouvelle de la liberté. La sensation, le sentiment et la connaissance sont les trois moyens par lesquels les individus vivent dans la société et dans le monde : « Limiter l'homme d'une façon absolue à une certaine communion avec ses semblables et avec la nature, sans extension possible, c'était faire une prison autour de lui, et anéantir sa virtualité par la solitude¹⁹⁰. » Par cette triple nécessité d'accomplir sa nature sociale, l'individu exprime un triple besoin : à la propriété (« droit d'user d'une chose déterminée de la façon que la loi, faite par tous et pour tous, détermine¹⁹¹ »), à la famille (« union constante révélée à la société par le mariage¹⁹² »), et à la patrie (c'est-à-dire la cité ou république). Mais, poursuivant l'argumentation de Pierre Leroux, ces trois besoins peuvent constituer des limites : « Cette triple limite qui le [l'individu] enferme peut être une limite absolue qui pèse sur son existence et l'enchaîne, ou simplement le point de départ, le moyen et le champ même de cette existence¹⁹³. » Et notamment : « La famille peut absorber l'homme, écrit Leroux dans la page suivante, la nature peut l'absorber ; la propriété peut l'absorber aussi. L'homme peut devenir l'esclave de sa naissance, l'esclave de son pays, l'esclave de sa propriété. » Le problème à résoudre est donc « l'organisation de la famille, de la patrie et de la propriété de manière à servir à la communion indéfinie de l'homme avec ses semblables et avec l'univers¹⁹⁴. » Il s'agirait, donc, de *définir* la liberté d'un individu intimement et naturellement lié aux autres par une « communion *indéfinie* », d'où la difficulté de Leroux et son impossibilité aussi à aboutir à un discours cohérent. Sa conception de la liberté échappe à toute définition.

Celle de Leroux, celle d'un individu qui est libre seulement avec les autres, c'est en fait une liberté indéfinissable et lorsqu'il s'agit de proclamer les libertés fondamentales, dans sa *Constitution*, Pierre Leroux ne peut que dresser une liste de libertés individuelles. Il faut bien apprécier cet entrelacement entre un discours politique moderne fondé sur l'idée d'un citoyen abstrait et pré-social et les aspirations à une communauté réelle et totale. Pierre Leroux formule une réfutation du pacte social semblable à celle des traditionalistes, mais, en même temps, il développe un discours républicain et démocratique qui paraît sous-

¹⁸⁹ Pierre Leroux définit l'homme comme « un animal transformé par la raison et uni à l'humanité (*De l'humanité, de son principe et de son avenir*, (Paris, 1840), Paris, Fayard, 1985, p. 105). »

¹⁹⁰ *Ibid.*, p. 136.

¹⁹¹ Art. VII du *Projet de constitution* de Pierre Leroux.

¹⁹² Art. VIII du même *Projet*.

¹⁹³ P. Leroux, *De l'humanité, de son principe et de son avenir*, Perrotin, Paris, 1840, p. 138.

¹⁹⁴ *Ibid.*, p. 141.

entendre l'idée d'une auto-institution politique de la société politique et une perspective foncièrement individualiste. Encore une fois, c'est l'idée de raison et du progrès comme conquête de la conscience de soi, qui permet de superposer les deux perspectives.

Dans son ouvrage *De l'humanité*, Pierre Leroux esquisse un schéma de l'histoire humaine qui peut être utile à saisir cette superposition. Il interprète la chute d'Adam comme le résultat d'une première prise de conscience de la séparation entre les individus et l'humanité. Dans son progressisme cohérent, la chute ne constitue pas une condamnation¹⁹⁵, mais la possibilité de construire une véritable communauté d'individus. L'histoire est donc le long parcours vers la reconstruction de l'unité, d'une unité à un degré supérieur que celle originelle et spontanée. La communauté finale est alors le résultat d'une totale compréhension individuelle et universelle de la nature même de l'humanité. Leroux réinterprète l'opposition rousseauiste entre la liberté naturelle et la liberté civile suivant ces catégories : la liberté civile et la liberté consciente, où la conscience n'est nullement une forme de dénaturalisation de l'homme. Le politique joue un rôle fondamental dans cette démarche historique, dans ce processus de reconstruction de l'unité à un niveau supérieur passant par les individus : « L'égoïsme humain, connaissant son intérêt véritable et son droit, demande la communion avec l'humanité tout entière. La politique, qui est la science de ces choses, prend donc pour principe l'accord de l'individu et de l'humanité ; et la manifestation de cette science, ou le gouvernement, a pour mission de réaliser ce principe¹⁹⁶. » Voilà réunis et enchaînés d'une façon très évidente les idées de raison, de progrès et de pouvoir démocratique, une synthèse efficace de la conception socialiste fraternelle du pouvoir et de la liberté.

¹⁹⁵ « Ce que l'on appelle la désobéissance et la chute du premier homme est évidemment, dans la Genèse, le passage de l'état d'animalité à l'état de connaissance ou de réflexion. Et quand Moïse dit que c'est ainsi que la mort est entrée dans le monde, il veut dire autre chose, sinon que l'homme, ayant commencé alors à s'abstraire et se distinguer de la Vie Universelle, et par conséquent des autres hommes ses semblables et de l'humanité, a commencé par là même à connaître la mort, et l'a créée pour ainsi dire (P. Leroux, *De l'humanité...*, *op. cit.*, p. 377). »

¹⁹⁶ Pierre Leroux, *De l'humanité...*, *op. cit.*, p. 218-219.

2.2 L'association

« Dès à présent, la société entre dans une ère nouvelle, où la tendance générale des lois, au lieu d'avoir pour but l'individualisme, aura pour but l'association. Voilà le Rubicon qu'il faut ou non passer, et au-delà duquel tout change d'aspect¹⁹⁷ ».

Dans une démocratie immédiate, le pouvoir est moins un exercice de force qu'un flux d'informations, il est moins un moment de délibération qu'une unanimité de croyances. Le pouvoir social est la force unificatrice et organisatrice d'une société égalitaire ; il s'articule à différents niveaux et il s'exprime sous différentes formes ; il est le principe ordinateur de la société même. Dans les paragraphes précédents, j'ai concentré mon attention surtout sur le niveau politique, c'est-à-dire sur le niveau le plus haut constituant la synthèse des connaissances sociales et l'expression légitime de la volonté générale. Mais le pouvoir social ne se réduit pas à son centre, il est social justement pour sa nature ramifiée : tout citoyen en chaque instant participe à ce pouvoir, à cette action continue de progrès collectif.

Aucune agglomération particulière d'intérêts, aucune réunion partielle d'opinion : les principes républicains sont très clairs et les socialistes fraternitaires les répètent sans aucune hésitation ni flottement. Mais, tout en poursuivant l'intérêt commun et en respectant la volonté générale, la société doit nécessairement s'organiser par groupements partiels : le pouvoir social est alors la force qui permet de penser une organisation d'associations particulières orientées vers l'intérêt général, un corporatisme républicain. Dans cette deuxième partie du chapitre, j'essayerai donc de comprendre la conception de l'articulation sociale du pouvoir. Il s'agira, en d'autres termes, de s'interroger sur la signification attribuée au terme d'association, terme qui constitue à l'époque un leitmotiv du mouvement ouvrier et de tous les courants socialistes. Ce mot est utilisé surtout dans deux acceptions distinctes : l'association comme instrument d'organisation sociale (générale et particulière), et l'association comme instrument de résistance ; je me concentrerai pour le moment uniquement sur la première typologie¹⁹⁸.

¹⁹⁷ P. Leroux, *Discours aux politiques*, (1832-1841), in *Œuvres (1825-1850)*¹⁹⁷, Paris, Nétré, 1850-1851, réimprimé par Genève, Slatkine, 1978, tome I, p. 195.

¹⁹⁸ Je m'attarderai sur l'idée d'association en tant qu'organisation dans la résistance ouvrière et dans le conflit social dans le chapitre IV.

2.2.1 *La démocratie, l'association et le contrat*

Je tenterai une approche par un biais qui ne rejoint pas le cœur de la question mais qui, à sa façon, peut aider à en percevoir la complexité. En 1907, Eugène Fournière commençait son ouvrage consacré à l'association en observant : « Cette notion, que l'association et la démocratie se conditionnent mutuellement, ne s'est pas encore dégagée avec clarté¹⁹⁹. » L'analyse de Fournière se développe à partir d'une corrélation discutable entre démocratie et contrat social²⁰⁰ qui aide à saisir quelques aspects fondamentaux du problème, mais qui, par contre, cache d'autres éléments contradictoires et, donc, bien intéressants. Ce qui échappe à Fournière, et qui est au contraire un élément à bien considérer, c'est la superposition à plusieurs niveaux de l'idée de démocratie avec celle d'association. Si la démocratie est la société fondée sur le contrat entre des hommes égaux, elle peut être conçue comme une association. La réalisation de la démocratie passerait donc par l'explicitation et l'adhésion volontaire de chaque citoyen au contrat social. L'association représente donc le paradoxe de la superposition entre le contractualisme des siècles précédents²⁰¹ et la démocratie du XIX^e siècle. Un paradoxe qui se résume justement au passage d'un contrat fictif à un contrat réel, au passage d'un discours où la fiction a un statut reconnu et reconnaissable, à un discours où cette fiction devient ambiguë et n'est plus en mesure d'être comprise.

L'ambiguïté de l'adhésion volontaire, bien que sans alternative, à l'Association nationale voire à la République démocratique, est une des tensions constituantes de la démocratie même. Chez les socialistes fraternitaires, elle se cache dans la perspective historique où l'évolution de la société est représentée par la transition progressive et inévitable du désordre et de l'obligation à une société rationnelle et volontaire. C'est justement ce caractère d'inévitabilité historique et de rationalité qui garantit la liberté d'une adhésion sans alternative : la République sera une association volontaire et universelle, cela va de soi.

¹⁹⁹ E. Fournière, *L'individu, l'association et l'état*, Paris, Félix Alcan, 1907.

²⁰⁰ Sur les rapports entre le contrat et la démocratie dans la réflexion républicaine des premières décennies de la III^e République, cf. C. Nicolet, *L'idée républicaine en France (1789-1924). Essai d'histoire critique*, Paris, Gallimard, 1994², notamment le paragraphe « Le solidarisme et le quasi-contrat » (p. 371-374).

²⁰¹ A ce propos, il est intéressant de remarquer que des termes avec la racine « social- » (socialismo, sozialistisch, etc..) ont été utilisés en italien, allemand et latin, au XVIII^e siècle, pour indiquer les théoriciens du droit naturel ; cf. Jacques Grandjonc, *Communisme / Kommunismus / Communism. Origine et développement international de la terminologie communautaire prémarxiste des utopistes aux néo-babouvistes 1785-1842*, Trier, Schriften aus dem Karl-Marx-Haus, 1989, vol.I, p. 89-94.

Cette conception ne constitue absolument pas une nouveauté de la monarchie de Juillet ; elle est déjà présente pendant la Révolution, mais au fur et à mesure que le terme d'association se distingue de celui de société²⁰², cette perspective se radicalise.

Cette superposition entre l'idée d'association volontaire et de démocratie se présente de la façon la plus évidente dans le cas limite de l'expédition icarienne en Amérique. La décision même du voyage, à mon avis, trouve son origine dans la nécessité de résoudre radicalement une série de contradictions théoriques liées à cette conception de la démocratie et de l'association universelle. Suivant le principe républicain de l'unité du peuple, Cabet conclut que la communauté ne peut pas naître d'une opposition politique et d'une réclamation d'intérêts particuliers qui aggraveraient les luttes intestines et le conflit social ; dans une situation où la vérité ne peut pas se montrer dans son évidence et l'unanimité n'est pas encore possible, chaque intervention politique et sociale visant à l'unité ne peut que produire des divisions nouvelles. La seule possibilité d'établir une vraie nation, une vraie unité sociale, est celle de fonder un nouveau peuple sans aucun rapport avec les intérêts traditionnels. Une nouvelle Nation dans le désert, Icarie au Texas. Et les citoyens de ce nouveau peuple sont des citoyens-associés ; en concluant la liste des principes sur lesquels la nouvelle communauté sera fondée, Cabet écrit : « Voilà, en principes, ce que seront notre *Société* et notre *Contrat Social* en Icarie !²⁰³ » Chez lui, l'associationnisme républicain aboutit à une solution draconienne, mais la même perspective est bien présente chez les autres républicains socialistes bien que n'arrive pas à achever sur un radicalisme comparable²⁰⁴.

J'ai commencé à envisager la question de l'association chez les républicains socialistes par une première perspective, sûrement tranchante, qui tombe inévitablement sur le cas limite de la réforme comme une sécession et une fondation dans le désert d'une nouvelle société-association. Cette approche empêche toutefois de saisir la complexité issue de la contradiction entre l'association comme principe constituant et l'association comme

²⁰² Les significations du mot de société sont pour la plupart superposables avec celles d'association ; la différence principale me semble être celle que personne, même à l'époque, n'aperçoit, à savoir une continuité entre l'expression de « société civile ou politique » et celle de « société commerciale ».

²⁰³ E. Cabet, *Réalisation de Communauté Icarienne*, Paris, 1847-1851. Dans cette collection d'articles consacrés à la fondation d'Icarie en Amérique, le terme « associé » est utilisé à plusieurs reprises comme synonyme de citoyen de la communauté à venir. Cf., pour sa clarté, p. 41.

²⁰⁴ Je reviendrai sur la signification de l'expédition icarienne dans le paragraphe 2.3.2.

expérience quotidienne. Et c'est justement sur cette tension que nous devons maintenant nous concentrer.

2.2.2 *Une série de dichotomies formant l'idée d'association*

Dans ce paragraphe, je chercherai à saisir les significations profondes données au terme d'« association » par les socialistes fraternitaires. Je commencerai par montrer l'ensemble d'acceptions qui permettent à ce mot de répondre à un ensemble d'exigences théoriques très différenciées et parfois divergentes. Je montrerai les dichotomies autour desquelles l'image floue de l'association prend sa forme en essayant de bien apprécier les différents éléments qui concourent à constituer cette idée complexe et parfois contradictoire, à donner forme à l'ambiguïté profonde de l'image de l'association chez les socialistes fraternitaires.

Je crois que l'on peut considérer le discours socialiste fraternitaire des années 1840²⁰⁵ comme un ensemble hétérogène mais unique de courants où le mot d'association est utilisé d'une façon floue mais relativement cohérente ; l'interprétation de cet ensemble de textes comme d'un système permet de bien saisir les différentes dimensions du concept d'association. Il ne s'agit pas de prendre ces modèles pour un texte unique et cohérent mais de bien apprécier la différence de niveau entre les divergences tactiques ou stratégiques et la perspective partagée où les discours prennent leur forme et les mots leur signification. Le point le plus important, à mon avis, est de considérer la complémentarité de ces discours.

Un premier couple de discours complémentaires (un discours politique républicain et un discours social ouvrier²⁰⁶) caractérise le début des années 1830 et on le retrouve, bien que d'une façon plus nuancée chez les radicaux de la décennie suivante. Si nous lisons les écrits des ouvriers et des théoriciens socialistes concernant l'association, je crois que l'on peut distinguer deux approches différentes qui convergent finalement vers un même ensemble de modèles socio-politiques. Chez les théoriciens, le discours se développe moins au niveau social qu'au niveau politique, et semble procéder de haut en bas : si l'association universelle est prise comme le but final, il s'agit de trouver des moyens pour la réaliser,

²⁰⁵ Discours trouvant ses origines dans la superposition de la tradition républicaine radicale avec la tradition ouvrière, notamment celle des compagnons et des maîtres de petits ateliers, et avec une influence, souvent médiante, du saint-simonisme et du fouriérisme (encore une fois il est nécessaire de rappeler que par ces définitions on entend les nébuleuses de penseurs et de groupes sortis des deux écoles mais qui ont des rapports théoriques très contradictoires avec Saint-Simon et Fourier).

²⁰⁶ Je consacrerai à cette complémentarité le paragraphe 2.2.6.

d'où l'exigence de penser les rapports entre l'association universelle et les associations particulières. Chez les ouvriers, le mouvement semble avoir une orientation contraire : ils pensent l'association universelle à partir des associations particulières et de leur expérience quotidienne. Si chez les premiers le niveau social est souvent négligé et chez les seconds le niveau politique apparaît flou, ces deux perspectives s'accordent néanmoins et résultent complémentaires. Les deux, en fait, sont cohérentes avec une même conception à la fois républicaine et corporatiste de la société à venir. Ce corporatisme républicain répond aux exigences d'organiser une société d'individus déchirée par une concurrence sauvage aussi bien qu'à la volonté de penser une société réabsorbant le pouvoir en elle-même ; de dépasser, en d'autres termes, la conflictualité sociale qui empêche l'unité sociale et de dépasser l'Etat qui empêche l'unanimité et l'immédiateté démocratiques.

Avant de m'attarder sur les diverses versions du discours républicain socialiste, il est utile de synthétiser ses principaux caractères. On ne peut pas le faire en dressant une liste des concepts-clé ; il s'agit plutôt de saisir les tensions théoriques structurant le discours. Les différents auteurs ou courants du socialisme fraternel se distinguent dans les évaluations de ces équilibres, mais tous partagent la même perspective. Il est donc fondamental d'envisager la question par ce biais parce qu'une simple analyse des textes pourrait empêcher de bien apprécier les analogies profondes de ces modèles.

Dans cette perspective, le concept d'association se définit par une série de dichotomies :

- **individualisme-égoïsme / unité-dévouement** : au niveau le plus général, le concept d'association se définit en opposition avec l'individualisme, opposition paradoxale parce qu'exprimée par des catégories individualistes : il s'agit, nous l'avons déjà remarqué, d'une société fondée sur le consentement individuel. L'association a donc une première dimension morale, presque religieuse. L'association se définit en opposition aux déchirures socio-morales provoquées par le processus d'urbanisation et par les bouleversements de l'organisation de la production, autant qu'en opposition à la politique libérale du laisser-faire, jugée comme une abdication délétère par l'autorité politique.

- **désordre-éparpillement / ordre-unité** : face au désordre et aux forces centrifuges qui épouvantent, voire angoissent les hommes de la société issue de la Révolution, à l'association, on lui demande aussi de répondre à une exigence d'ordre : sa nature volontaire lui permet de représenter un modèle d'organisation sociale et politique alternatif à celui hiérarchique d'Ancien Régime. « Dans l'état d'insolidarité, de désassociation, dans

l'état guerre où nous vivons »²⁰⁷, l'aspiration à l'unité est puissante, et l'idée d'association acquiert donc une dimension foncièrement démocratique, où, par démocratie, il faut entendre le déploiement d'une société d'individus égaux qui aspirent à s'organiser d'une façon collective, voire unanime.

- **concurrence / unité** : au niveau socio-économique, l'association apparaît comme la réponse à l'état de conflit permanent. Elle est perçue comme une tendance manifeste du progrès technologique. Il s'agit d'un aspect que je n'envisagerai pas dans ce paragraphe et sur lequel je reviendrai ultérieurement²⁰⁸, mais qu'il faut bien considérer pour saisir le concept d'association dans toutes ses dimensions ; sous la monarchie de Juillet, l'idée d'une tendance historique vers la concentration et la centralisation est tout à fait importante, non seulement chez les républicains. Cette conception n'est pas réductible à celle de la concentration progressive des capitaux ; souvent elle suit une autre logique : les tâches à laquelle une société moderne est appelée à répondre exigent une coordination et une association. A partir du début des années 1840, l'exemple le plus parlant à ce propos est celui des chemins de fer représentant un des problèmes majeurs de la politique économique française et un des éléments les plus suggestifs dans l'imaginaire de l'époque : leur construction nécessite une réunion de capitaux, leur gestion oblige une forte centralisation, leur usage réduit les distances entre les régions. Les réseaux des canaux et des chemins de fer, les grandes usines en mesure de produire les trains ou les rails : le progrès industriel exige des instruments pour réunir les capitaux et pour coordonner la production. Dans les éloges de ce progrès industriel, le mot d'association est utilisé avec une fréquence évidente. On sait que l'école saint-simonienne joue un rôle tout à fait important dans les élites technocrates, mais elle n'est pas la seule à l'utiliser. Dans ce contexte, le terme indique d'une façon générale toute société commerciale. C'est à ce moment que les républicains radicaux utilisent à leur façon le terme et bien qu'ils l'utilisent d'une façon tout à fait différente, cette acception ne manque pas d'émerger même chez les plus radicaux. Dans certaines pages de Pecqueur²⁰⁹ ou des périodiques communistes²¹⁰, par

²⁰⁷ L'expression est de François Vidal, cf. *De la répartition...*, *op. cit.*, p. 388.

²⁰⁸ Cf. le chapitre quatrième consacré au conflit social.

²⁰⁹ Notamment dans ses réflexions sur le progrès technologique, les moyens de transport, etc., exigeant un contrôle unique ; la lecture du chapitre consacré au principe d'autorité en économie (chapitre XXXIII) de la *Théorie nouvelle*, *op. cit.*, montre toutefois très clairement sa perspective foncièrement politico-morale.

²¹⁰ Cf. notamment les articles « Tendances de la société actuelle vers la Communauté » (*La Fraternité*, 1841, n° 8) et « Que la concurrence mène à la Communauté » (*La Fraternité*, 1842, n° 15). Une idée analogue on la retrouve dans *La Fraternité de 1845* (amenant à la concentration, « la concurrence devient donc le berceau du socialisme », 1845, n° 4, p. 37) ; et encore dans *Le*

exemple, on tombe sur des tentatives d'interpréter les concentrations des capitaux dans la construction de chemins de fer comme une preuve d'une tendance historique vers l'association.

- **conflit / unité** : la division entre capital et travail est conçue comme une séparation temporaire et contre nature ; ainsi l'opposition entre les maîtres et les ouvriers apparaît moins comme une contradiction structurelle que comme un égarement passager dans le progrès social²¹¹. L'association ouvrière constitue donc la solution pour sortir de l'état de conflit et de division. Dans cette perspective, il faut rappeler que l'idée républicaine socialiste d'association doit se mesurer avec l'utilisation du même mot par d'autres acteurs politiques et sociaux qui n'envisagent d'aucune manière un dépassement des rapports de travail existants et qui, au contraire, conçoivent l'association comme une forme de pacification des relations capitalistes. A ce propos, on peut citer, pour sa clarté, la polémique avancée par *Le Moniteur des conseils de prud'hommes* contre *L'Atelier* juste à propos de « ce mot, assez élastique en effet, d'association industrielle²¹² ». En août 1842, *Le Moniteur* accuse le journal ouvrier de soutenir une idée d'association qui serait en réalité contraire au progrès de la classe laborieuse. Le nœud de la question est constitué par la conception des classes et de leur antagonisme. Notamment, *Le Moniteur* se déclare favorable à la « association du capital et de l'industrie » ; idée fièrement refusée par *L'Atelier* : « *L'Atelier* prétend que de pareilles associations exploiteraient, opprimeraient les ouvriers, et que les exigences injustes seraient chez eux plus fréquentes que dans les autres maisons. » *Le Moniteur* avance donc une critique radicale mettant en lumière la distance profonde entre l'idée d'association comme instrument de collaboration entre les ouvriers et les capitalistes et l'idée socialiste d'association comme instrument d'émancipation autonome des travailleurs. La perspective de *L'Atelier* est toutefois complètement incomprise : « L'association de l'industrie composera des réunions d'ouvriers qui, dépourvus du capital nécessaire pour exploiter eux-mêmes, loueront à des

Populaire de 1841 on peut lire : « Et c'est celui [le mouvement de concentration] qui amènera la Communauté ; car, d'un côté, en ruinant tous les petits industriels, il rend nécessaire une grande réforme sociale ; et, d'un autre côté, en concentrant les ateliers, les magasins, les mines, les chemins de fer, etc., il démontre les économies et la puissance de la concentration, de l'association, de l'unité, et prépare les voies de la *Communauté*, qui n'est autre chose que la plus vaste association et la plus complète concentration, mais dans l'intérêt de tous (1845, n° 11, p. 188). » Cette perspective économiciste est toutefois secondaire, par rapport à une idée foncièrement morale de l'association des esprits et des intérêts.

²¹¹ Cf. paragr. 1.3.4.2 et chapitre quatrième.

²¹² *Le Moniteur des conseils de prud'hommes, journal des industriels, des fabricants et des ouvriers*, 1^{er} septembre 1842, année I, n° 19, p. 169.

chefs d'industrie leur travail commun par un travail positif, et pour un certain nombre d'années. Que peuvent en effet mettre en commun ceux qui n'ont que leur seule industrie ? rien d'autre chose que leur travail²¹³. » L'association rêvée par les ouvriers de *L'Atelier* n'est, pour les bourgeois de *Le Moniteur*, rien de plus qu'une chimère irréalisable fondée sur un optimisme excessif dans la nature humaine et sur la méconnaissance des relations économiques présentes ; finalement, pour les partisans d'une association de capitalistes et d'ouvriers, l'association ne peut être qu'une entreprise comme les autres, alors que pour les socialistes fraternitaires, l'association est justement une forme nouvelle des rapports de production, un instrument de transformation sociale.

2.2.3 *L'entrelacement des dimensions politique et sociale*

Le concept d'association chez les républicains socialistes peut être considéré comme une tentative de s'éloigner de la dichotomie libérale entre Etat et société civile en élaborant une série de modèles où le social et le politique s'entrecroisent. Cet enchevêtrement entre le social et le politique produit deux tensions internes que nous pouvons retrouver chez tous les courants républicains socialistes : la tension entre l'auto-organisation sociale et le pouvoir politique, et la tension entre la proximité et la généralité. L'association est à la fois un instrument d'auto-organisation ouvrière et le principe structurant la société entière, voire la République, et encore le lieu de la proximité et de la généralité, du travail partagé jour après jour et de la loi commune et impersonnelle.

Dans un article datant de mars 1847, les ouvriers de *L'Atelier* exposent les façons différentes de concevoir l'« association », en esquissant deux conceptions opposées que l'on pourrait définir, en utilisant leur langage, une « libérale » et l'autre « socialiste ». La première craint la constitution d'une association unique et liberticide et penche pour un système concurrentiel d'associations particulières ; en refusant radicalement l'idée même de concurrence, la seconde vise, d'une façon ou d'une autre, à la constitution d'une association universelle. « La première opinion veut éviter, en constituant les associations, tout ce qui pourrait les rendre absorbantes, tout ce qui les ferait ressembler à la boule de neige qui se grossit de toute neige sur laquelle on la roule. Et la seconde tend précisément à ce que l'association fasse boule de neige²¹⁴. » Les ouvriers de *L'Atelier* préfèrent une

²¹³ *Ibid.*

²¹⁴ « Economie sociale. Par quel moyen général les travailleurs pourront-ils s'affranchir de leur condition d'exploités ? », *L'Atelier*, mars 1847, année VII, n° 6, p. 475.

troisième voie, garantissant la liberté et le pluralisme des associations, et notamment une voie qui, sans vouloir « unir des gens qui veulent être séparés », est toutefois génératrice d'un principe progressiste nié par les conservateurs : l'inaliénabilité et l'indivisibilité du capital social. Sans déclencher d'avalanche, ces deux caractères rendent irréversible le processus d'élargissement progressif des associations, qui amène, d'une façon souvent implicite et parfois explicite, à engendrer la société entière. Finalement, à bien lire les articles de *L'Atelier*, la société qui sortira du progrès des associations, bien qu'imaginé dans des temps beaucoup plus longs, ne diffère pas d'une façon profonde de celle que les plus radicaux songent réaliser dans un délai beaucoup plus court : d'une part, le suffrage universel implique une transformation essentielle du pouvoir politique, de l'autre, la république garantit les principes de justice jusque dans les ateliers. Le progrès et la diffusion des associations ouvrières s'entrelacent donc avec la construction d'une République sociale. De même que chez les autres courants, ce double mouvement (association d'en haut et d'en bas) émerge dans les pages de *L'Atelier* qui, avec Buchez, représente l'aile la plus libérale du socialisme fraternel.

Il faut remarquer que la force de ce discours n'est pas seulement dans sa démarche logique mais aussi dans ses rapports avec l'expérience quotidienne. C'est dans les ateliers et dans les tentatives de constituer des associations que le discours acquiert de la force. C'est là que l'association prend sa dimension quotidienne, qu'elle peut être pensée comme un lieu de proximité. Pour démonstration, nous pouvons observer que, dans les années 1840, le mot d'association est beaucoup plus utilisé à Paris qu'à Lyon. Ce n'est pas seulement une question quantitative : le concept d'association a une centralité théorique dans les écrits parisiens qu'il n'a pas dans ceux lyonnais où le noyau de la réforme est plus souvent repéré dans une évolution égalitaire conseil de prud'hommes²¹⁵ (conseil représentant, dans cette ville un lieu, de proximité et d'expérience quotidienne).

Comme preuve que cet entrelacement entre politique et social représente dans l'idée d'association un des développements les plus logiques et les plus cohérents du discours républicain face aux transformations socio-politiques du XIX^e siècle, nous pouvons lire attentivement l'article « Association » dans le *Dictionnaire politique* édité en 1842 par

²¹⁵ A ce propos, on peut prendre comme exemple très parlant le journal lyonnais *L'écho des ouvriers*, où le concept d'association n'a jamais un rôle structurant par rapport à la réflexion sur la réforme sociale alors que le conseil des prud'hommes est tout à fait central.

Pagnerre. Pour bien saisir la perspective de ces pages, il faut considérer que ce dictionnaire encyclopédique est l'expression du républicanisme politique qui, en dépit d'une volonté de l'envisager dans la théorie aussi bien que dans la lutte, tend à réduire la question sociale à une série de mots d'ordre repris des secteurs plus radicaux sans une réflexion réelle²¹⁶.

L'article se compose de trois parties : dans la première, l'auteur, Elias Regnault, commence à développer son discours par l'opposition association / société, argumentée par une série de dichotomies (notamment avenir / passé, égalité / différence, hiérarchie par l'élection / hiérarchie par le hasard) et en déduit les trois principes de l'association : égalité, hiérarchie, élection. Regnault procède ensuite à l'analyse d'une deuxième opposition, association / communauté. Après s'être distingué des conservateurs, il s'agit maintenant de se distinguer par rapport à l'aile la plus radicale²¹⁷ : encore une fois l'association représente le progrès et la transformation sociale alors que, dans ce cas, la communauté, « la décrépitude qui s'endort dans les traditions du passé », le rêve dogmatique d'une égalité en dehors de l'histoire destinée, si poursuivie, à se transformer dans une tyrannie niveleuse. Finalement Regnault présente l'Association comme la seule perspective politique digne d'être poursuivie : la France doit s'organiser en association, son exemple débouchera sur la constitution d'une association européenne et, ultérieurement, d'une association universelle. D'une façon implicite, le mot d'association va se superposer à celui de République, et notamment de République démocratique et sociale.

En commençant la deuxième partie, Regnault reconnaît que « ce n'est pas l'école démocratique seulement qui a proclamé l'Association comme formule du gouvernement de l'avenir » et il présente l'idée d'association d'après l'école saint-simonienne et l'école fouriériste. La référence aux deux écoles socialistes apparaît incontournable pour l'auteur, mais on peut ajouter qu'il ignore probablement l'influence qu'elles ont eue, bien que d'une façon indirecte, sur sa même conception de l'association comme organisation socio-politique. Cette idée se développe indépendamment du droit d'association et jusque presque à sa négation.

La troisième partie est consacrée à l'association industrielle ; le passage entre l'association comme « formule du gouvernement de l'avenir » et l'association comme

²¹⁶ Sur le *Dictionnaire politique*, sa perspective politique et ses collaborateurs hétérogènes, cf. V. Collina, *Le democrazie...*, *op. cit.*, notamment p. 88-119.

²¹⁷ Il s'agit notamment de se distinguer des « communistes », c'est-à-dire de l'ensemble des penseurs et militants liés à Cabet ou à des revues comme *La Fraternité* (de 1841 et de 1845), ou encore à des théoriciens comme Dézamy ou Pecqueur. Mais il vise aussi indirectement à obliger les socialistes fraternitaires non-communistes à définir leur position.

façon d'organiser la production est tout à fait soudain : « L'Association n'est pas seulement un remède aux maux politiques ; elle offre encore une solution aux questions industrielles qui ont plus embarrassé les économistes. » C'est justement cette discontinuité inaperçue ou cette continuité hétérogène du concept d'association qui est à l'origine de nos difficultés de saisir le corporatisme républicain. L'association comme forme gouvernementale et l'association comme forme d'auto-organisation sociale ne peuvent que nous apparaître, dans notre langage, clairement distinguées et non superposables. Le corporatisme républicain prend sa forme justement à partir de la facilité par laquelle les deux types d'association se superposent et s'entrecroisent. La colonne consacrée à l'association industrielle par Regnault est de difficile interprétation : à quoi se réfère-t-il lorsqu'il parle d'« Association des maîtres avec les ouvriers » ou d'« Association du capital, du travail et de l'intelligence » ? Il utilise toujours le mot au singulier et il faut donc déduire qu'il est en train de se référer à un principe ; la forme réelle où le principe doit s'incarner, une pluralité inévitable d'associations, demeure insaisissable et vraisemblablement aussi non pensée.

Ce vide irréfléchi est rempli par les républicains radicaux plus proches du monde ouvrier ou appartenant à ce monde et qui expérimentent ou imaginent dans les ateliers réels l'association ouvrière. Regnault prévoit l'« abolition de ces mots : maître et ouvrier ; car il n'y aura plus parmi les travailleurs que des associés avec des fonctions différentes ». Ce désir idéal et abstrait acquiert une dimension concrète, bien qu'indéniablement faible et impuissante, dans le contexte ouvrier par une idée plus réfléchie d'association industrielle.

Cet article du *Dictionnaire politique* résume bien les contradictions structurantes du discours républicain sur l'association. Avant de m'arrêter sur les différentes nuances de l'idée d'association chez les socialistes fraternitaires, je chercherai d'abord à mettre en lumière les origines des éléments qui concourent à la former dans les décennies précédentes, de façon à rendre plus intelligibles les équilibres entre les différents composants.

2.2.4 *Le concept d'association chez les républicains orthodoxes*

La révolution de Juillet donne l'illusion ou la conscience à une partie de la France d'être au début d'une époque nouvelle. Les protagonistes des Trois Glorieuses, les républicains et les ouvriers sont les principales victimes de cette illusion et, en même temps, ils jouent un rôle central dans cette transformation qui, malgré les évolutions politiques et

institutionnelles, a commencé à se développer. Le thème de l'association constitue en ce moment un des éléments autour desquels cette illusion et cette lutte se forment²¹⁸.

C'est juste après la victoire de la révolution, le 30 juillet, que la Société des Amis du Peuple se constitue. Ce sont les républicains mêmes de la Société qui datent de cette façon la naissance de leur société en définissant la participation de chaque adhérent à la Révolution qui venait de se conclure comme une participation individuelle : « Ils s'étaient mêlés à ces masses », « ils avaient conquis, comme tous les citoyens, le droit de s'occuper de la chose publique²¹⁹ ». Bien qu'implicite, leur idée apparaît donc assez claire : la Révolution ne peut qu'être une action unanime où les individus s'expriment en ayant fusionné avec le corps du Peuple ; dans le nouveau régime, au contraire, les citoyens participent à la vie commune par leurs associations volontaires. L'unité du corps social est garantie par le but commun vers lequel l'action de toute société particulière tend. Il suffira quelques années pour montrer sans équivoque que le but souhaité par les républicains n'est pas partagé par le gouvernement et que la présence même d'une association politique à l'intérieur du corps social est aperçue comme un acte de subversion²²⁰.

Les procès instruits par le pouvoir offrent toutefois la possibilité aux républicains d'exprimer leurs idées d'une tribune au centre de l'attention publique : le droit d'association acquiert donc, en ces circonstances, une place centrale dans le discours républicain et il représente un des éléments majeurs autour desquels les républicains construisent leur idée de ce que le nouveau régime issu des Trois Glorieuses doit être. A leur avis, la Révolution même a donné à la France des droits face auxquels les codes anciens perdent en légitimité ; Sugier, par exemple, déclare : « Nous avons en cela usé un droit que l'art. 291 ne détruit pas, ou plutôt nous pensons que cet article a cessé d'exister par le seul fait de la révolution²²¹. » Le citoyen Carré aussi ne doute pas de l'anachronisme

²¹⁸ Pour un cadre historique de l'évolution de la forme associative dans la lutte républicaine, cf. P. Boutry, « Des sociétés populaires de l'an II au « parti républicain ». Réflexions sur l'évolution des formes d'association politique dans la France du premier XIX^e siècle », in Maria Teresa Maiullari (a cura di), *Storiografia francese ed italiana a confronto sul fenomeno associativo durante XVIII e XIX secolo*, Torino, Fondazione Einaudi, 1990, p. 107-135.

²¹⁹ *Manifeste de la Société des Amis du Peuple*, Paris, 1830, p. 5.

²²⁰ Notamment, la loi d'avril 1834 restreint fermement le droit d'association (par rapport aux articles 291-292-293 du Code pénal, exigeant l'autorisation de l'autorité publique pour toute association au but religieux, littéraire, politique de plus de vingt personnes), en particulier en étendant la nécessité d'une autorisation de l'autorité publique aux associations de moins de vingt personnes, et en étendant la possibilité de poursuite de tous les membres et non seulement des dirigeants.

²²¹ *Procès du droit d'association, soutenu et gagné en décembre 1832 par la Société des Amis du Peuple*, Paris, Rouanet, 1833, p. 4.

de « l'art. 291 du Code pénal, que je regarde au reste comme enseveli à jamais sous les barricades²²² ». Mais qu'est-ce qu'ils entendent par le mot « association » ? Il est tout à fait inutile de chercher une réponse précise ; à la même occasion, par exemple, Cavaignac affirme : « Eh bien ! isolez aussi les citoyens entre eux ; faites que les hommes de la même époque ne puisse mettre en commun par voie d'association leur intelligence, leur travail, leur énergie.. et la société est frappée au cœur²²³. » Dans son très long discours, son idée d'association demeure toujours floue : il se réfère à la tendance naturelle des individus de s'associer dans tous les domaines de la vie sociale, intellectuelle, économique. Il se réfère à l'Angleterre et aux Etats-Unis où les associations répondent à des fonctions de moralisation publique, par exemple contre l'alcoolisme. Il fait allusion aussi aux associations de travail en indiquant en général les sociétés industrielles et commerciales, et, peut-être aussi, des associations ouvrières qui restent totalement indéfinies²²⁴. L'association est moins une pratique qu'une idée, un principe social.

Dans les premières années de la monarchie de Juillet les termes « association » et « société » sont encore entièrement interchangeables ; de même les actions de s'associer, de s'assembler, de se rassembler et aussi de pétitionner ne sont pas distinctes d'une façon claire. Notamment pour ce qui concerne l'idée de s'associer et d'association, elle répond d'une façon vague au droit des citoyens à se réunir en vue d'un but commun : l'association peut donc être une société commerciale aussi bien que la République même²²⁵. La République représente à la fois la réalisation pleine de l'Association politique et le régime qui, pour le fait même de se fonder sur la participation active et volontaire de chaque citoyen, peut se renforcer par les associations particulières : le même principe et le même esprit garantissent l'harmonie entre les deux niveaux. Dans un pamphlet de 1834, le citoyen Guyot démontre cette vertu du régime républicain à se fonder sur les associations par de

²²² *Ibid.*, p. 7.

²²³ *Ibid.*, p. 13.

²²⁴ Cf. *Ibid.*, p. 22.

²²⁵ A ce propos, il ne faut pas oublier que l'article I de la *Déclaration des droits de l'Homme et du Citoyen*, que tout républicain du XIX^e siècle avait bien à l'esprit, proclame : « Le but de toute association politique est le maintien des droits naturels et imprescriptibles de l'homme, et le développement de toutes ses facultés. » Maurice Tournier commence son article par les mots suivants : « Aucun terme n'a de source plus ouvrière qu'*association*. » Au contraire, je crois que le terme a principalement une origine politique (avant tout républicaine et ultérieurement saint-simonienne et fouriériste). Dans l'analyse de Maurice Tournier la dimension politique est tout à fait sous-estimée alors qu'une lecture fortement empruntée à une idée anachronique de classe déplace les significations originaires de mots ; cf. M. Tournier, « Quand un mot en cache d'autres : le vocabulaire de "l'Association" en 1848 », *Prévenir*, 1986, n° 13, p. 113-126.

nombreux exemples, le dernier est peut-être le plus parlant parce qu'il touche à la capacité même d'autodéfense de la nation : « Si d'un côté, la république naissante a plusieurs fois sauvé la France de l'invasion étrangère ; si de l'autre la plus forte de toutes les monarchies, celle de Napoléon, n'a pu empêcher les Cosaques d'arriver à Paris, cela tient uniquement à ce que la république, conformément à son principe, s'appuyait sur les associations, tandis que l'empire s'appuyait, comme le pouvoir d'aujourd'hui, sur l'article 291²²⁶. »

Pour avoir une idée de l'importance relative du concept d'association et de son utilisation chez les républicains orthodoxes à la moitié des années 1830, il est utile de parcourir la *Revue républicaine*, organe théorique incontournable de la moitié de la décennie²²⁷. Dans l'article de présentation signé par Dupont la question de l'association est envisagée uniquement comme liberté analogue à celle de la presse, compatible seulement avec le régime républicain, et qui donne de la force au pouvoir en constituant un moment de lien et de contrôle²²⁸. Dans les cent-cinquante pages suivantes, le terme n'est plus utilisé et il revient à l'occasion de quelques réflexions sur les conflits industriels ; les auteurs l'emploient notamment pour désigner les associations ouvrières de lutte : « Mais quelle devait être la portée des associations ouvrières ? De lutter ensemble contre cette tendance des fabricants à diminuer constamment les salaires des travailleurs prolétaires, sans rien diminuer sur leurs profits personnels. Certes, nous ne sommes pas de ceux qui voient dans ces associations l'état normal de l'industrie²²⁹. » Le terme est utilisé évidemment comme synonyme de coalition légitime et il ne désigne aucune forme sociale. Dans la même livraison, Dupont utilise le mot dans une autre acception encore : il consacre un article à la question des salaires et aux moyens d'y répondre, c'est-à-dire de dépasser le plus quotidien des conflits sociaux. Dupont utilise l'expression d'association vers la fin de son article : « Nous proposerions d'ordonner dans chaque ville, dans chaque canton ou dans chaque commune, selon l'importance des industries locales, la formation d'associations entre tous les ouvriers exerçant le même état. Il serait également formé des associations entre tous les

²²⁶ Guyot, *Discours sur le droit d'Association*, Avignon, Guichard, 1834, p. 9.

²²⁷ Les cinq volumes de la *Revue Républicaine. Journal des doctrines et des intérêts démocratiques* ont été publiés à Paris en 1834 et 1835.

²²⁸ Cf. Jacques-François Dupont de Bussac, « Introduction », *Revue Républicaine, Journal des doctrines et des intérêts démocratiques*, (tiré aussi à part), 1834, tome I, p. 31.

²²⁹ André Marchais et J.-F. Dupont de Bussac, « Revue politique », *Revue Républicaine, Journal des doctrines et des intérêts démocratiques*, 1834, tome I, p. 152.

entrepreneurs exerçant le même genre d'industrie²³⁰. » Ces associations seront convoquées par les autorités locales, éliront des délégués au « comité général » qui sera chargé d'établir un tarif ou salaire minimum et le faire respecter. On remarque tout de suite qu'au terme d'association n'est attribuée aucune valeur particulière. Et en effet, quelques pages plus tard, quand l'auteur résume sa conception générale de la question, il n'utilise pas ce terme : « L'opposition du principe social et providentiel au principe anarchique de la concurrence illimitée ; en d'autres termes sur l'opposition du dogme social de la fraternité au dogme anti-social de l'individualisme²³¹. » Ainsi, dans la deuxième partie de l'article, parue dans le tome ultérieur de la revue, le mot d'association n'est jamais utilisé.

Pour retrouver notre terme, il faut lire une recension de Théophile Thoré au cours de Rossi ; en se référant à l'agriculture, il écrit : « Ainsi se trouve conciliées ces deux choses en apparence incompatibles, la petite propriété et la grande culture. L'association, voilà, à notre sens, l'avenir de l'organisation industrielle²³². » Dans ce cas, le mot semble occuper une place de forte importance en ouvrant une perspective nouvelle de progrès social, mais l'article se termine justement par cette phrase et l'auteur ne cherche d'aucune façon à clarifier le concept. En particulier, l'essence de l'association est repérée dans la capacité de concilier la petite propriété et la grande production, mais il est tout à fait difficile de comprendre si l'auteur songe à un modèle comme celui des fabriques (à la lyonnaise par exemple, où une grande production se fonde sur un réseau de petites propriétés²³³), ou aux nouvelles formes financières visant à réunir les capitaux (dans ce cas, l'expression « petite propriété » est à entendre d'une façon très vague), ou à des idées de coopératives ouvrières. Je crois que l'auteur entend à la fois tous ces modèles d'association sans vouloir ou pouvoir discerner les différences profondes dans les principes et dans les pratiques.

Dans les tomes suivants, le mot d'association n'est utilisé qu'à l'occasion d'un article de Mazzini et d'un article consacré à la question des machines²³⁴. Sans vouloir nous

²³⁰ J.-F. Dupont de Bussac, « Economie politique. Des salaires », *Revue Républicaine, Journal des doctrines et des intérêts démocratiques*, 1834, tome I, p. 181.

²³¹ *Ibid.*, p. 199.

²³² T. Thoré, « Economie politique. Cours de M. Rossi », *Revue Républicaine, Journal des doctrines et des intérêts démocratiques*, 1834, tome I, p. 339.

²³³ Il faut observer à ce propos que, dans l'utilisation de l'époque, le terme ne réfère jamais à cela.

²³⁴ A ce propos l'auteur cite l'exemple des ouvriers anglais, et il réfère que « quelques ouvriers couteliers de Londres ont fondé une association de cette nature. Leurs produits sont recherchés et à très bas prix. Ils sont marqués du mot coopérative ». Hte D., « Des machines, et de leur influence sur la production et les salaires », *Revue Républicaine, Journal des doctrines et des intérêts démocratiques*, 1835, tome V, p. 29.

concentrer sur l'utilisation du concept par le patriote italien²³⁵, il est toutefois intéressant d'arrêter notre attention sur une phrase de la note introductive anonyme : « Nous sommes tous prêts à confesser avec M. Mazzini que l'*association*, quand elle sera sortie du cercle d'une affirmation purement métaphysique, qu'elle aura été scientifiquement formulée et préparée pour l'application, est destinée à être proclamée comme le meilleur procédé pour arriver à l'accomplissement de l'avenir social que nos pères ont nettement posé ; mais ce n'est qu'une question de *moyen*, ce n'est pas une question de *but social* : l'*association* n'est qu'un procédé, et n'est pas un principe²³⁶. » L'observation n'est pas d'interprétation facile, surtout si l'on considère que l'association était élue comme principe républicain en devenant le troisième terme de la devise de la Société des Amis du Peuple ; je crois qu'il faut l'entendre surtout comme une volonté de marquer la distance entre leur républicanisme et les évolutions à la Pierre Leroux d'après lesquelles le républicanisme est amené à se confondre à une religion humanitaire et l'association devenir le principe social majeur.

Mais plus encore que les rares utilisations souvent floues et hétérogènes du terme, il est intéressant de remarquer les absences de ce mot dans cette revue pour comprendre son caractère imprécis et secondaire dans le républicanisme orthodoxe des années 1830, une fois que la réclamation du droit d'association s'était épuisée. Cette absence est tout à fait parlante dans un article comme « Sur les moyens de faire descendre la République dans l'atelier » signé par Martin Bernard, un ouvrier imprimeur²³⁷. Bien qu'il cherche à « trouver les moyens de rendre l'idée *république* aussi saisissable pour les prolétaires, dans l'ordre *industriel*, qu'elle l'est, dans l'ordre *politique*, pour les hommes dont l'intelligence a été développée²³⁸ », il n'introduit jamais le concept d'association, concept qui, la décennie suivante, sera considéré comme la clé pour porter l'égalité dans l'organisation du travail et pour faire de l'organisation du travail un élément constitutif de la République. Un deuxième exemple d'absence parlante : le compte-rendu signé par Louis Blanc de *La démocratie en Amérique*²³⁹. Il est vrai aussi que dans le premier tome de *La démocratie de*

²³⁵ Pour les analogies avec un républicain français sur lequel je m'arrêterai dans le paragraphe suivant, Pierre Leroux, cf. les observations de Leonardo La Puma, *Il socialismo sconfitto. Saggio sul pensiero politico di Pierre Leroux e Giuseppe Mazzini*, Milano, Franco Angeli, 1984.

²³⁶ Note introductive à l'article de J. Mazzini, « De l'initiative révolutionnaire en Europe », *Revue Républicaine, Journal des doctrines et des intérêts démocratiques*, 1835, tome IV, p. 90.

²³⁷ *Revue Républicaine, Journal des doctrines et des intérêts démocratiques*, 1835, tome III, p. 289-302 et tome V, p. 52-68.

²³⁸ *Ibid.*, p. 295.

²³⁹ *Revue Républicaine, Journal des doctrines et des intérêts démocratiques*, 1835, tome V, p. 129-163.

Tocqueville la place consacrée aux associations est mineure et moins centrale par rapport à celle qui lui sera consacrée en 1840²⁴⁰, mais il faut quand même remarquer que Louis Blanc dans ses réflexions de lecture n'utilise jamais le terme.

Parmi les pamphlets républicains de l'époque, il y en a un qui représente une exception car il approfondit la question de l'association et entrevoit dans l'association une forme sociale à partir de laquelle on peut repenser la société et son organisation : il s'agit de la *Réforme sociale, ou catéchisme du prolétaire* de Xavier Sauriac. Dix-sept ans plus tard, son auteur écrira à ce propos : « On n'avait peur alors que des républicains, c'est-à-dire de ces révolutionnaires égoïstes ou ignorants qui ne demandaient de changements que dans la forme politique, ainsi qu'ils l'ont si bien prouvé lors de leur passage au pouvoir. Les idées radicales du Socialisme avaient encore si peu de cours que l'exposé de ma doctrine parut probablement une excentricité sans importance aux yeux du jury ; et, en ma qualité de fol utopiste, j'obtins un verdict d'acquittement²⁴¹. » Pour son approche, ce pamphlet représente une ou peut-être la première formulation du socialisme fraternel : sous le nom de « classification », il esquisse un modèle d'organisation corporatiste de la République²⁴². Je me limiterai ici à observer que dans son modèle les associations par lesquelles les travailleurs du même métier se rassemblent demeurent des idées tout à fait floues, uniquement fonctionnelles à la volonté d'imaginer une société ordonnée où les intérêts sont organisés, conciliés, en exprimant une représentation unitaire et égalitaire. Malgré son indétermination, l'écrit de Xavier Sauriac constitue la première tentative de penser une organisation à la fois politique et socio-économique par le principe et la pratique de l'association.

En définitive, si l'on considère les milieux du républicanisme orthodoxe des années 1830, exception faite pour le pamphlet de Xavier Sauriac, le terme et le concept d'association jouent initialement un rôle important en tant que réclamations du droit d'association à un moment fondamental de la résistance à la répression ; malgré son importance, l'idée

²⁴⁰ Il faudrait à ce propos prendre aussi en compte l'influence des transformations de l'idée d'association chez les républicains pour bien comprendre l'évolution de la pensée tocquevillienne. Sur les différences et l'incommunicabilité entre l'idée d'association socialiste et celle tocquevillienne, cf. F. Mélonio, *Tocqueville et les français*, Paris, Aubier, 1993, p. 99-101.

²⁴¹ X. Sauriac, *Un système d'organisation sociale*, Paris, de Beaulé, 1850, p. XIV.

²⁴² X. Sauriac, *Réforme sociale, ou catéchisme du prolétaire*, Paris, 1834, notamment p. 56-66.

d'association n'arrive toutefois pas vraiment à s'intégrer dans le discours républicain ni à prendre la forme d'une alternative sociale générale ou généralisable.

Pour comprendre son évolution ultérieure, je crois qu'il est préférable de chercher à comprendre le terme d'association sans réduire son caractère générique et sans le morceler en des sous-significations plus précises : plutôt que comme un terme polysémique, le mot « association » était en effet entendu d'une façon assez vague pour admettre un éventail d'acceptions que nous apercevons comme des significations différentes. Il peut initialement entrer dans le langage républicain sans réellement introduire de profonds changements.

Cette marginalité du concept d'association, nous la retrouvons encore chez les républicains orthodoxes des années 1840 ; il suffit de considérer *La Réforme*. Le terme d'association n'est pas utilisé par ce journal républicain radical non socialiste ; Louis Blanc même, dans une longue lettre qui fera la une du 18 septembre 1843 et les deux pages suivantes du numéro, n'utilise jamais cette formule bien qu'il envisage aussi la question de l'organisation du travail, peut-être conscient de la difficulté de se faire comprendre par ce mot qu'en revanche lui-même utilise à tout bout de champ quand il s'adresse aux socialistes. Il est intéressant aussi d'observer la manière par laquelle le quotidien radical appréhende les grèves de l'été 1845 : les rédacteurs ne cachent pas leur sympathie pour les ouvriers, mais on ne peut pas nier une absence totale d'idées pour résoudre la question. Dans ce cas non plus, ils n'utilisent jamais le mot d'association alors que chez les socialistes de toute nuance, ce concept et ce mot magique représentent, plus encore pendant la crise que d'ordinaire, la solution ou la panacée.

2.2.5 *Le concept d'association chez les ouvriers des années 1830.*

Observons le contexte ouvrier du début des années 1830. Bien que la diffusion de ce terme ne soit pas sans rapport avec le républicanisme et ses premiers succès au début de la monarchie de Juillet, dans leurs écrits, les travailleurs utilisent le mot d'association dans ses acceptions les plus particulières et les plus concrètes. Il faut notamment remarquer que, contrairement à la décennie suivante, le terme d'association indique surtout et presque uniquement les sociétés de secours mutuels alors que, dans les années 1840, désignera principalement celles que, dans un langage ultérieur, nous pouvons appeler les coopératives de production.

2.2.5.1 Pratiques ouvrières d'association

Avant de nous immerger dans quelques textes exemplaires, il est nécessaire d'esquisser brièvement une synthèse de l'état de la diffusion et des formes de l'association ouvrière sous la monarchie de Juillet, de façon à comprendre les pratiques vécues ou racontées qui donnaient une signification tangible au concept abstrait.

Toute l'histoire des associations ouvrières dans la France du XIX^e siècle se caractérise par la difficulté de reconnaître la légitimité d'une réclamation collective d'un intérêt particulier²⁴³. Cette difficulté théorique se heurte d'une façon presque continue à la dynamique sociale, à l'émergence de la question sociale sous ses différents visages, à la nécessité de penser la lutte sociale et d'organiser les intérêts en conflit.

Entre l'Empire et 1848, les autorités et l'opinion publique se montrent relativement tolérantes face aux associations qui rassemblent les ouvriers avec un but charitable et moralisant, alors qu'elles sont totalement sévères, blâmant et réprimant chaque tentative de coalition, c'est-à-dire de groupement momentané de travailleurs visant à la revendication d'un intérêt particulier. Après la révolution de Juillet, la crainte de la formation d'associations ouvrières augmente : on redoute en général les « classes dangereuses » et en particulier que les associations ouvrières puissent s'allier ou se fondre avec les associations républicaines. Le gouvernement cherche alors à résoudre le problème par une loi nouvelle. Plus restrictive que les précédentes, la loi du 10 avril 1834 défend toute association non autorisée de plus de vingt membres²⁴⁴ et instaure un « régime d'arbitraire »²⁴⁵ qui permet à la fois la répression des associations réputées dangereuses et la survivance contrôlée des associations exerçant un rôle positif de garantie de l'ordre social et moral²⁴⁶. Même si souvent ils se superposent, on peut distinguer trois genres d'association ouvrière : le compagnonnage, les sociétés de secours mutuel, les associations de production. Ils se

²⁴³ A ce propos, cf. F. Soubiran-Paillet, *Droit, ordre social et personne morale au XIX^e siècle : la genèse des syndicats ouvriers. Tome I : L'agrégation d'intérêts chez les ouvriers de 1791 au Coup d'État de 1851*, Cepadip, Paris, 1992, p. 58. Elle consacre les p. 59 et ss. aux débats concernant le droit de pétition où l'on peut mettre en évidence les termes du problème ; dans les années 1840, les communistes garderont la même position que la plupart des révolutionnaires : la pétition avec signature individuelle comme forme d'agir face au pouvoir sans constituer un intérêt particulier ; sur le même débat mais notamment sur la position et la pratique contraire des sans-culottes cf. A. Soboul, *Les Sans-culottes.. op. cit.*, p. 148-149.

²⁴⁴ Cette loi augmente, par exemple, les personnes qui peuvent être poursuivies (tous les membres, et non seulement les chefs) et les peines ; au contraire des attentes, cette loi jouera un rôle important justement dans la rencontre des mouvements républicain et ouvrier.

²⁴⁵ L'expression est de E. Dolléans, *Histoire du mouvement ouvrier 1830-1871*, Paris, Armand Colin, 1953, p. 171.

²⁴⁶ Cf. F. Soubiran-Paillet, *Droit, ordre social..., op. cit.*, p. 110-120, où sont résumés les travaux préparatoires à la loi de 1834.

distinguent par leur statut juridique et par leur fonction sociale. Il faut ajouter aussi qu'aux fonctions officielles se superposent souvent des fonctions illégales, constituant parfois le réseau à partir duquel se développent les coalitions ouvrières²⁴⁷.

Les *compagnonnages*²⁴⁸ trouvent leur origine sous l'Ancien Régime, ils sont des associations qui reprennent l'organisation et les rituels des corporations bien qu'ils réunissent les compagnons, c'est-à-dire ceux qui ne sont plus apprentis et qui ne sont pas encore maîtres²⁴⁹. Ils garantissent à leurs membres un réseau de maisons en France, le « tour de France », qui permet aux compagnons d'être hébergés et de trouver un travail dans la ville où ils arrivent²⁵⁰. Ces associations constituent les seules organisations ouvrières qui unissent des travailleurs issus de villes différentes et partiellement de divers métiers, mais elles représentent aussi, par leurs divisions violentes et parfois mortifères, le fractionnement de la classe ouvrière au nom d'une tradition et d'une pratique déjà aperçues comme obsolètes. Les différents compagnonnages s'opposent avec une rivalité traditionnelle qui arrive jusqu'à produire des affrontements avec des blessés et des morts. Si l'appartenance à un corps est exclusive au point d'engendrer une rivalité brutale par rapport aux compagnons des autres devoirs, les sociétés de compagnonnage constituent toutefois des réseaux de secours mutuel entre compagnons et de résistance collective aux maîtres. Les compagnonnages, sans être légalement reconnus, bénéficient d'une certaine

²⁴⁷ Pour cette esquisse des associations ouvrières je me suis surtout appuyé sur : W.H. Sewell, *Gens de métier et révolutions. Le langage du travail de l'Ancien Régime à 1848*, trad. fr. Paris, Aubier-Montaigne, 1983 ; M.D. Sibalis, « The Mutual Aid Societies of Paris, 1789-1848 », *French History*, 1989, vol. III, n° 1, p. 1-30 ; E. Labrousse (d'après les notes du cours de), *Le mouvement ouvrier et les théories sociales en France au XIX^e siècle*, Paris, Centre de documentation universitaire, 1952 ; E. Dolléans, *Histoire du mouvement...*, *op. cit.* ; J. Gaumont, *Histoire générale de la Coopération en France. Les idées et les faits. Les hommes et les œuvres. Tome I Précurseurs et Prémices*, Paris, Féd. nat. des coopératives de consommation, 1924 ; F. Soubiran-Paillet, *Droit, ordre social...*, *op. cit.*

²⁴⁸ Sur le compagnonnage, cf. le livre de référence E. Coornaert, *Les compagnonnages en France du moyen âge à nos jours*, Paris, Ed. Ouvrières, 1966 ; plus récente et plus théorique et intéressante, C.M. Truant, *The Rites of Labor: Brotherhoods of Compagnonnage in Old and New Regime France*, Ithaca, Cornell UP, 1994.

²⁴⁹ En ce qui concerne les transformations du compagnonnage pendant la période révolutionnaire cf. S.L. Kaplan, *La fin de corporations*, trad. fr. Paris, Fayard, 2001, notamment p. 451-458.

²⁵⁰ Pour une introduction au compagnonnage, le livre de Agricole Perdiguier demeure peut-être le texte le plus intéressant (bien qu'il s'agisse d'un regard de l'intérieur) : A. Perdiguier, *Le livre du compagnonnage*, Paris, Pagnerre, 1841², reproduite par Laffitte, Marseille, 1978. Bien que pas trop captivantes, les 124 pages de Giraud, *Réflexions philosophiques sur le compagnonnage et le tour de France*, Paris, 1846, présentent une partie des pratiques et surtout le langage du débat autour du compagnonnage de l'époque.

tolérance sous l'Empire, la Restauration et la monarchie de Juillet surtout pour la fonction d'ordre et de solidarité qu'ils exercent.

Pour saisir le rôle structurant du compagnonnage dans la construction de l'image de l'association chez les ouvriers sous la monarchie de Juillet, il est utile de citer quelques lignes de Flora Tristan, notamment deux passages tirés du journal que la socialiste a rédigé pendant son « tour de France », le voyage qu'elle fit, en 1843 et en 1844, pour propager ses idées et l'ouvrage qu'elle venait de publier, l'*Union ouvrière*. La lecture de Flora Tristan est intéressante également pour saisir les difficultés de communication entre les ouvriers et les hommes (ou les femmes) de lettres socialistes et pour pouvoir entrapercevoir les significations attribuées par les travailleurs à certaines mots-clés du discours socialiste. Ses notes sont dans l'ensemble très sincères, offrant au lecteur la possibilité de se plonger dans les débats de l'époque, bien que la mégalomanie et l'humeur changeante de Tristan puissent parfois le gêner²⁵¹. En se référant à un ouvrier parisien, Jules Laure, elle note : « C'est inconcevable, je ne le croyais pas aussi bête, aussi bouché, il n'a pas compris un mot, un seul mot des trente pages qu'il a copiées ! Il pense que je veux réunir toutes les sociétés de compagnonnage dans une seule²⁵². » Tristan considère le titre de son ouvrage parlant et son propos, la constitution de la classe ouvrière, assez évident. A plusieurs occasions elle se heurte à l'incapacité ouvrière de saisir la véritable signification de sa proposition et à la tendance à la ramener aux formes d'organisation déjà existantes, notamment au compagnonnage. Après trois mois, Flora Tristan doit remarquer : « Ici comme à Avallon je vois que là où les ouvriers ne sont pas réunis par le compagnonnage il serait impossible de rien faire. Il faudra bien faire sentir ce point²⁵³. » Les compagnonnages constituent en fait une réalité incontournable pour tous ceux qui pensent à l'organisation des ouvriers sous la monarchie de Juillet. D'ailleurs, un des ouvriers les plus connus de l'époque, Agricole Perdiguier, issu du compagnonnage, doit une partie importante de sa célébrité à la proposition d'une alliance et d'une fusion de différentes organisations de

²⁵¹ Une partie importante des chapitres biographiques du roman de Mario Vargas Llosa (*El paraíso en la otra esquina* (2003), *Le Paradis – un peu plus loin*) sont inspirés par *Le tour de France* ; le lecteur qui connaît le journal de Tristan ne peut pas ne pas apprécier l'effort de l'écrivain péruvien pour rendre aimable son personnage. Le lecteur du carnet de Flora Tristan peut notamment être frappé par l'incapacité absolue de cette socialiste à penser que, parfois, la responsabilité des incompréhensions pouvait résider dans une difficulté propre à l'auteure de bien choisir un langage partagé ou compréhensible par son auditoire. Sur la re/construction du personnage par Mario Vargas Llosa, cf. les essais de S. Michaud (texte réunis par), *De Flora Tristan à Mario Vargas Llosa*, Paris, Presses Sorbonne Nouvelle, 2004.

²⁵² Flora Tristan, *Le tour de France. Journal 1843-1844*, Paris, Maspero, 1980, tome I, p. 32.

²⁵³ *Ibid.*, p. 81.

compagnonnage²⁵⁴. Il soutient aussi la nécessité d'une modernisation profonde mais, malgré son succès, il n'arrivera ni à réformer ni à fondre les compagnonnages²⁵⁵. Opposés aux affrontements entre sociétés opposées et aux rituels traditionnels et secrets²⁵⁶, quelques compagnons, Moreau parmi d'autres, esquissent d'autres projets de réforme et d'unification, concourant à former l'idée d'une association ouvrière générale et universel : « Je suis partisan du compagnonnage qui n'exclut personne²⁵⁷. »

Adolphe Boyer aussi consacre quelques pages de son livre aux compagnonnages²⁵⁸ en soulignant notamment deux aspects contradictoires de ces associations, leur actualité et leur anachronisme : « Le compagnonnage, tout absurde qu'il paraît être, est cependant nécessaire, indispensable même, car on ne pourrait le détruire sans froisser de nombreux intérêts. Dans notre état actuel de civilisation, nous n'avons rien trouvé pour remplacer cette institution marquée cependant du sceau de la féodalité, mais qui nous donne des leçons de fraternité et d'appui mutuel entre les hommes. N'est-il pas évident qu'on ne peut offrir aux compagnons ni les secours ni les garanties de travail qu'ils se procurent mutuellement entre eux ? C'est le besoin de s'aider, de se protéger, de remplir une lacune de la loi, qui forme les coalitions et le compagnonnage. Du moment que ce vide sera rempli

²⁵⁴ Agricola Perdiguier expose son idée dans *Le livre du compagnonnage*, *op. cit.*.

²⁵⁵ L'idée a quand même un grand succès ; Vinçard applaudit, par exemple, à son idée en écrivant de « l'œuvre de sainte réconciliation » (« Le livre du compagnonnage par M. Agricola Perdiguier », *La Ruche populaire*, mars 1841, p. 32). Dans le même numéro de *La ruche populaire*, on peut lire le texte d'une chanson du compagnon Piron qui prêche l'union des corps ; il est intéressant de remarquer que cette « alliance, qui doit faire un peuple d'amis » est présentée comme une sorte de Quatre-vingt-neuf (Piron, « Ordre du jour », *La Ruche populaire*, mars 1841, p. 18-19). Un autre exemple (parmi beaucoup) du succès de cette idée, on le retrouve chez les rédacteurs de *L'écho des ouvriers* parisien qui notent : « Etablies surtout dans un but de rapprochement, d'union et de fraternité, ces sociétés [de compagnonnage], seul vestige d'une organisation au milieu de notre chaos industriel, devraient donner l'exemple de la concorde et de l'harmonie entre elles, ou plutôt elles devraient se fondre en une seule et même institution, comme l'ont proposé déjà quelques-uns de leurs membres, et comme ont commencé à le faire à Paris même les ouvriers de diverses professions, sous le titre de : *Société de l'Union*. Alors assurément on ne verrait plus de ces rixes, de ces combats sanglants, que le plus futile prétexte occasionne, et que regrettent amèrement ensuite ceux même qui ont pris part à ces sauvages boucheries (*L'écho des ouvriers*, Paris, août 1844, p. 79). »

²⁵⁶ Une partie de ces secrets et une description de certains rituels sont dévoilés par Perdiguier dans ses ouvrages de l'époque (*Le livre du compagnonnage*, *op. cit.*, et aussi *Histoire d'une scission dans le compagnonnage*, Paris, 1846).

²⁵⁷ P. Moreau, *Un mot aux ouvriers sur le compagnonnage*, Auxerre, 1841, p. 8 ; Pierre Moreau, un ouvrier serrurier, expose notamment l'idée de l'Union, c'est-à-dire d'une société de compagnonnage qui essaye, au début des années 1840, de se constituer comme le dépassement des anciens compagnonnages divisés. Sur l'Union, cf. notamment p. 22-32.

²⁵⁸ Il faut remarquer qu'il envisage la question avec celle des coalitions : ces organisations, compagnonnages et coalitions vont ensemble. Je reviendrai sur le rôle de l'association dans le conflit social dans le chapitre IV.

ils disparaîtront²⁵⁹. » Adolphe Boyer saisit le phénomène d'évolution des compagnonnages et leur transformation en associations ouvrières d'un nouveau type, et pour accompagner ce processus, il réclame une action gouvernementale visant à en garantir la coordination et l'harmonisation. Il revient sur les compagnonnages dans les conclusions de son livre où il expose d'une façon très synthétique son opinion à ce propos : « Le compagnonnage s'épurant, se modifiant et s'agrandissant, nous semble devoir être également, entre les mains de l'autorité, un puissant moyen de moraliser, de relier et d'associer les hommes²⁶⁰. » La perspective de Boyer peut paraître curieuse : elle semble vouloir répondre à l'exigence soit tactique, soit sentimentale de ne pas liquider le compagnonnage, bien que son caractère d'autodéfense soit tout à fait inutile dans une société pacifiée ; du compagnonnage demeure en réalité, même au cœur d'une société harmonieuse, une fonction fondamentale de cette association : celle de moralisation et de socialisation.

Il ne faut donc pas s'étonner si dans les pages de *L'Atelier*, on retrouve aussi un projet visant à un « régime des associations ouvrières », où l'on constate non seulement la nécessité d'une action gouvernementale mais encore, dans l'immédiat et comme premier point, la nécessité d'« étendre le compagnonnage à toutes les professions, c'est-à-dire réunir volontairement sous une règle morale tous les ouvriers de chaque profession ». Le compagnonnage est en fait le modèle le plus connu d'association ouvrière et, surtout, un modèle d'encadrement moral des travailleurs.

Les *sociétés de secours mutuel* naissent juste avant la Révolution : il s'agit de caisses où se réunissent une partie des épargnes ouvrières pour garantir une assistance minimale aux infirmes, aux veuves et aux orphelins. Abolies par la Révolution, sous l'Empire et la restauration, tolérées par les autorités, elles recommencent à resurgir ; elles sont en effet souvent des associations charitables utilisées par le pouvoir et par le patronat comme moyen de contrôle social et de garantie d'ordre. Toutefois, dans d'autres cas, ces sociétés se révèlent être aussi des couvertures pour des organisations ouvrières de défense et de lutte : les caisses peuvent alors être utilisées pour survivre pendant les grèves.

²⁵⁹ A. Boyer, *De l'état des ouvriers et de son amélioration par l'organisation du travail*, Paris, Dubois, 1841, p.53.

²⁶⁰ *Ibid.*, p.155.

Les *associations de production* trouvent leur origine dans les années 1830 quand, presque en même temps, Buchez et certains fouriéristes²⁶¹ dissidents élaborent l'idée de la coopération²⁶². C'est surtout l'idée de Buchez qui va se diffuser : elle est assez simple et se fonde sur la volonté d'arriver à un affranchissement des salariés, et en particulier des ouvriers de métier, par la réunion des épargnes et l'achat en commun des instruments de travail. Mais il ne s'agit point d'une société capitaliste parce que le capital commun est indivisible et inaliénable. Les profits sont réinvestis dans l'association même pour créer un service d'éducation des enfants, un système de garanties pour les infirmes et pour améliorer la production.

2.2.5.2 Idées ouvrières d'association

Parmi les auteurs ouvriers du début de la monarchie de Juillet, le plus cité et connu est sans doute Efrahem qui signe en 1833 un petit pamphlet intitulé *De l'Association des ouvriers de tous les corps d'état* et publié à Paris. La perspective par laquelle l'association est pensée est celle de l'autodéfense ouvrière ; Efrahem observe : « Si nous restons isolés, éparpillés, nous sommes faibles, nous serons donc facilement réduits et nous subissons la loi du maître ; si nous sommes divisés, morcelés, si nous ne nous entendons pas entre nous, nous serons obligés de nous rendre à la discrétion de nos bourgeois. Il faut donc un lien qui nous unisse, une intelligence qui nous gouverne, il faut une *association*²⁶³. »

Ce pamphlet est souvent indiqué comme une des premières théorisations ouvrières de la lutte des classes ; une lecture attentive et exempte de préjugés montre une forte volonté de défendre les intérêts ouvriers exprimée dans un contexte et par des formules relevant d'une perspective non assimilable à celle classique, voire marxiste, de la lutte des classes. Efrahem explique que cette association, qu'il appelle aussi « corporation », doit viser une délibération commune à propos d'un tarif à proposer aux maîtres. L'association doit en outre s'organiser avec une administration chargée de négocier avec les maîtres et une forte centralisation qu'il décrit par une métaphore traditionnellement républicaine : « Nous placerons au sommet du faisceau un pouvoir un et central : cette tête qui pensera, cette

²⁶¹ Le rôle de Buchez est remarqué surtout par Armand Cuvillier (en plus de ses œuvres principales, cf. notamment « Buchez. Le fondateur en France de l'association ouvrière de production », *Revue des Études Coopératives*, 1922, p. 356-371) ; sur le rôle des fouriéristes dissidents – notamment de Derrion et Bonnard – cf. J. Gaumont, *Histoire générale.. op. cit.*, et surtout « De l'utopie phalanstérienne à l'associationnisme français de 1848 », *Études sur la tradition française de l'association ouvrière*, Paris, Ed. de Minuit, 1956, p. 20-47.

²⁶² Le terme « coopération » ne sera utilisé qu'à partir de la moitié des années 1860.

²⁶³ Efrahem, *De l'Association des ouvriers de tous les corps d'état*, Paris, 1833, p. 1.

volonté puissante qui gouvernera, ce pouvoir fort qui administrera, nous les trouverons dans le comité central de notre association²⁶⁴. » Cette association répond à la nécessité d'organiser les ouvriers à l'intérieur des relations industrielles existantes (où le conflit sur les salaires est combattu et pensé autour du tarif²⁶⁵) ; cette nécessité n'est que transitoire : « Un jour nous aurons nous aussi, des représentants dans le pouvoir législatif, des orateurs à la tribune. En attendant que la réforme politique, (car, citoyens, il n'y a que des fripons qui puissent nous dire que la politique est étrangère à nos besoins), en attendant que la réforme politique amène la grande réformation industrielle et sociale, il ne faut remettre qu'à nous-mêmes le soin d'améliorer notre sort physique et moral²⁶⁶. » On peut remarquer qu'Efrahem n'attribue pas à l'association le rôle de réformer la situation présente et qu'il n'envisage pas non plus le dépassement du rapport ouvrier-maître : son pamphlet se limite à promouvoir l'idée d'une association permettant aux ouvriers de délibérer collectivement sur le tarif à négocier avec les maîtres et exprimant au futur une représentation des travailleurs à l'Assemblée.

Dans les mêmes mois, Jules Leroux, frère d'un autre typographe bien plus connu, Pierre, écrit un pamphlet²⁶⁷ où l'idée d'association est envisagée par une perspective assez proche de celle d'Efrahem mais d'une façon peut-être plus précise. Jules Leroux analyse la situation des ouvriers de son métier et il conclue que « la question est une question de propriété, d'affranchissement. Les mécaniques, les clichés, les stéréotypes, la formation d'apprentis ne nous sont nuisibles que parce que tout cela est propriété des maîtres, parce que tout cela s'interpose entre eux et nous. Notre industrie n'est pas à nous, nous n'avons aucun droit à ses résultats : on nous remplace par des instruments inertes, ou l'on abuse de notre nombre²⁶⁸ ». La solution qu'il envisage n'est pas du tout une association permettant aux ouvriers de devenir collectivement propriétaires de l'atelier, solution qui, au contraire, dans la décennie suivante, apparaîtra tout à fait naturelle²⁶⁹. Il décrit plutôt une association

²⁶⁴ *Ibid.*, p. 4.

²⁶⁵ Je reviendrai sur la conception et les pratiques liées au tarif dans le chapitre quatrième.

²⁶⁶ Efrahem, *De l'Association...*, *op. cit.*, p. 4.

²⁶⁷ Jules Leroux, *Aux ouvriers typographes. De la nécessité de fonder une association*, Paris, Hernan, 1833.

²⁶⁸ *Ibid.*, p. 13.

²⁶⁹ Le pamphlet de Jules Leroux aussi a été interprété par des catégories ultérieures et trompeuses ; Jean Gaumont, par exemple, trouve dans cette page, grâce à une citation mal coupée, l'idée de fonder une coopérative de production, cf. J. Gaumont, *Histoire générale de la Coopération en France. Les idées et les faits. Les hommes et les œuvres. Tome I Précurseurs et Premices*, Paris, Fédération nationale des coopératives de consommation, 1924, p. 198.

en mesure de soustraire au maître le pouvoir qui lui dérive dans la situation actuelle :
« Faisons donc en sorte que notre industrie soit à nous, que nous seuls puissions en disposer selon notre bon vouloir. [...] Que cette association ait pour but, quant à présent :

1° De régler les prix du salaire avec les maîtres ;

2° De régler le mode d'apprentissage et le nombre des apprentis ;

3° De fournir de l'ouvrage, autant que la chose sera possible, aux membres de ladite association ;

4° De donner des secours à tout ouvrier, faisant partie de l'association, qui se trouverait sans ouvrage, par suite de causes en dehors de sa volonté, telles que refus de sa part de travailler à des prix au dessous du cours, impossibilité reconnue, bien constatée, de ne pas pouvoir être occupé, etc.

5° De s'occuper du sort des ouvriers qui se trouveraient en ce dernier cas, c'est-à-dire qui, n'ayant point d'ouvrage, se trouveraient à la charge de la communauté ;

6° De donner des secours à tout ouvrier malade ;

7° D'aviser aux meilleurs moyens de faire fructifier le fonds de la société²⁷⁰. »

Même en proposant, comme Efrahem, une unité dépassant les divisions traditionnelles à l'intérieur des métiers, Jules Leroux décrit d'une façon assez précise l'ensemble des fonctions des sociétés de compagnonnage et de secours mutuel : négociation collective du tarif, contrôle des modalités d'apprentissage, distribution de l'ouvrage (par un accord conflictuel avec les maîtres), secours économique et moral aux membres de la société. La nouveauté de cette proposition, comme de celle d'Efrahem, est à chercher dans l'échelle de cette association ; Jules Leroux vise à organiser une association réunissant le corps entier des typographes à partir de la ville de Paris. Dans les dernières pages, il avance aussi l'idée de la possibilité de constituer une association typographique de production. Il s'agit de toute évidence d'une idée floue et pas vraiment réfléchie : l'observation de la possibilité de recueillir un capital important lui donne l'occasion d'imaginer une typographie ouvrière. Si chacun des quatre ou cinq mille typographes qui travaillent à Paris offrait un franc par semaine, la typographie ouvrière disposerait de deux cent soixante mille francs par an, un capital suffisant pour fonder et bien faire marcher l'entreprise. Mais on n'arrive pas véritablement à comprendre ce que cette typographie ouvrière doit être selon Jules Leroux : qui parmi les cinq mille typographes de Paris aura le droit d'y travailler ? L'idée de Jules Leroux apparaît donc comme une esquisse répondant moins à la volonté de trouver une

²⁷⁰ J. Leroux, *Aux ouvriers typographes.. op. cit.*, p. 13-14.

solution viable qu'à des nécessités et des principes abstraits d'abolition du prolétariat et d'unité sociale.

L'indétermination du concept d'association que j'ai mis en lumière chez Efrahem et Jules Leroux, nous la retrouvons dans toute la presse ouvrière des premières années de la monarchie de Juillet. En lisant, par exemple, le « Prospectus » de *L'Artisan, journal de la classe ouvrière*, de la fin de septembre 1830, on rencontre une référence unique et vague à l'association et, dans les trois premiers numéros, l'idée d'association est totalement absente du journal. Dans le quatrième numéro, un article à la une lui est consacré, mais, en dépit de la place importante qui lui est consacré, l'idée reste encore tout à fait floue. Rien plus qu'une volonté ferme mais dépourvue de moyens : « Unissons-nous, associons-nous, entreprenons pour notre compte ce qu'à notre défaut un riche capitaliste entreprendra ; et chassons loin de nous cette idée qui ne peut engendrer que la misère : Que nous ne sommes que des ouvriers incapables de faire quelque chose²⁷¹. »

A l'intérieur d'une perspective encore très floue, l'idée d'association commence à prendre forme pour devenir centrale dans le mouvement ouvrier des années 1840. Marius Chastaing, ouvrier lyonnais et militant républicain, montre bien les possibilités offertes par la superposition des perspectives ouvrière et républicaine qui s'épanouiront la décennie suivante : « *Sanctifions* donc aussi les sciences et les arts ; harmonisons leur puissance de création, leur force et leur beauté, avec l'énergie et l'activité du travail ; et bientôt de cette union, de cette divine harmonie naîtra l'*industrie*, cette reine future du monde, qui reliant les hommes par le besoin qu'ils ont l'un de l'autre, les réunira pour le bonheur général, dans une association politique universelle, où chacun développera librement et pour le profit de tous les facultés que la nature aura mises en lui²⁷². »

2.2.6 Une première complémentarité

Finalement on peut résumer cet excursus partiel sur les premières années de la monarchie de Juillet par le schéma suivant :

a) Chez les républicains orthodoxes, l'association est le principe par lequel les citoyens se réunissent dans tous les domaines de la vie sociale, économique et politique ; l'association

²⁷¹ « De l'association, comme moyen de remédier à la misère des classes ouvrières », *L'Artisan*, 1830, année I, n° 4, s.p.

²⁷² M. Chastaing, « Cri d'alarme en faveur de la société », *L'Echo de la fabrique*, 1^{er} juillet 1832, année II, n° 36, p. 6.

première, pour son extension, pour son but et pour le sentiment d'appartenance qu'elle suscite parmi les citoyens, est l'association générale ou nationale, voire la République à venir.

b) Chez les ouvriers l'association est représentée en premier lieu par les sociétés d'autodéfense collective répondant aussi à des fonctions de sociabilité et de moralisation.

Les deux conceptions ont la possibilité de s'entrecroiser parce que :

- les différents types d'association ne sont pas perçus comme réellement distinguables mais plutôt comme des déclinaisons différentes du même principe ;

- elles sont d'une certaine façon complémentaires : les zones laissées floues par les premiers peuvent être mieux définies par les seconds, et vice versa.

Un lustre plus tard, après une période de silence imposée par les lois liberticides qui marquent la fin des espérances initiales de la monarchie de Juillet, le thème de l'association revient à l'actualité : l'idée a évolué mais nous pouvons retrouver une complémentarité analogue qui constitue un des éléments constitutifs du corporatisme républicain.

2.2.7 Des conceptions sociales de l'association

Jusqu'à présent, je n'ai considéré que deux secteurs, les républicains orthodoxes et les ouvriers les plus politisés ; si l'on analyse maintenant les conceptions de l'association dans les années 1840, on s'aperçoit très vite qu'elles sont profondément marquées par d'autres traditions, notamment par le fouriérisme et par le saint-simonisme. Il ne s'agit pas dans ces pages de reconstruire la conception de l'association dans ces deux écoles, c'est pourquoi je récupérerai uniquement les éléments utiles pour nous éclairer sur la perspective socialiste fraternelle. Ce qui changera à la fin des années 1830 et au début des années 1840 est l'équilibre entre les courants de la gauche française : les républicains qui étaient passés par le saint-simonisme ou le fouriérisme et, plus en général, qui s'étaient éloignés de l'orthodoxie, gagnent une centralité inédite au niveau théorique aussi bien qu'au niveau social, en nouant des liens avec les travailleurs des ateliers et aussi avec un certain nombre d'hommes de lettre célèbres.

Si l'on compare les utilisations les plus répandues du mot d'association chez les socialistes fraternitaires des années 1840 avec celles des républicains orthodoxes et des ouvriers de la décennie précédente, on remarque tout de suite deux nouveautés importantes. Chez les républicains nouveaux la réclamation du droit d'association, qui constituait le

cœur même de cette réflexion la décennie précédente, a perdu toute centralité ; l'association ne se présente plus que sous deux formes : l'association générale politique et les associations ouvrières. En outre, chez les ouvriers, le mot d'association se réfère en premier lieu, et souvent presque exclusivement, aux associations de production.

Les changements dans ces deux milieux, souvent superposés dans la réalité historique, ne sont pas sans rapports : les transformations de tous les deux discours trouvent leurs origines dans la perspective nouvelle imposée par l'évènement du premier socialisme. La diffusion des idées saint-simoniennes et fouriéristes, et, encore plus, leurs réinterprétations dans les milieux ouvriers et radicaux, constituent les racines principales d'un discours inédit où l'idée d'association acquiert des dimensions profondément innovantes : les deux écoles contribuent en effet profondément à l'élaboration d'une idée d'association qui dépasse la perspective républicaine orthodoxe aussi bien que la perspective ouvrière, en faisant de l'association une forme sociale, implicitement apolitique.

Pour bien comprendre la superposition des perspectives et des langages, il est nécessaire d'esquisser les divers points de vue qui contribuent à structurer la notion d'association. Dans les décennies 1830 et 1840, les langages et les perspectives se superposent et s'influencent jusqu'à se confondre, mais on peut chercher à classer les principaux ; visant à mettre en lumière les modèles corporatistes républicains, je crois que nous pouvons distinguer initialement deux éléments fondamentaux : l'idée fouriériste et le modèle saint-simonien réinterprétés par le républicanisme. Dans le premier cas, l'influence est surtout indirecte, dans le second, au contraire, on peut bien indiquer un rapport direct dans la mesure où deux des penseurs les plus influents du socialisme fraternel, Leroux et Buchez, passent précisément par l'expérience saint-simonienne.

2.2.7.1 L'association fouriériste

Le terme d'association a une position centrale dans les discours des deux écoles les plus connues du réformisme social de l'époque : les saint-simoniens et les fouriéristes²⁷³. L'expression devient un vrai fétiche pour la plupart de ces réformistes sociaux et se répand bientôt aussi dans d'autres milieux tendant à déclencher toute tendance innovante de l'idée

²⁷³ Très souvent, même en faisant référence à la France, lorsqu'on cite les écoles du « socialisme utopique », elles sont au nombre de trois, peut-être pour des raisons rhétoriques. En France, l'influence de la pensée d'Owen est tout à fait négligeable et elle n'est connue que par la médiation du saint-simonisme (les *Lettres sur la coopération* d'Owen ont été publiées dans *Le Producteur* en 1828) et de Cabet dans la décennie ultérieure. A côté des saint-simoniens et des fouriéristes, un certain nombre d'autres personnages s'engagent dans la tentative de fonder des sciences de l'association, leur influence est toutefois négligeable et on en a perdu très tôt toute mémoire.

originaire ; Charles Fourier constate à ce propos que « le mot d'*association* est tellement prostitué aujourd'hui qu'il est vide de sens²⁷⁴ ».

Au contraire que pour les saint-simoniens, l'association est pour Fourier un concept totalement autonome par rapport à celui d'organisation : la science de l'association réside dans la compréhension des passions individuelles et de la constitution d'un contexte apte à les faire interagir librement. Il ne s'agit pas, à son avis, de concilier les sentiments et les intérêts ni d'organiser rationnellement la société et l'industrie, mais de comprendre la « mécanique des passions » pour assurer à la fois la liberté individuelle, l'harmonie collective et l'ordre dans le domaine de la production.

Mêlant des observations très différentes, des visions et des « données scientifiques », le modèle proposé par Charles Fourier est bien difficile à saisir ; sa signification première est sûrement à chercher dans une proposition philosophique radicale par laquelle l'individualisme et la philosophie de l'histoire sont amenés jusqu'à l'extrême et au paradoxe : par nature, chaque individu a un caractère destiné à s'harmoniser avec les autres, c'est pourquoi il ne faut pas le pervertir par l'éducation et par la morale. Chaque aspect particulier de l'homme et du monde est destiné à acquérir une fonction dans le futur, y compris les doigts des pieds avec lesquels on pourra jouer l'orgue, ou les baleines qui tireront les transatlantiques. Son discours et son idée d'association découlent d'une façon cohérente de cette critique corrosive à la morale et aux habitudes des hommes « civilisés ». Cette originalité et ce radicalisme philosophiques ne survivent toutefois pas à la mort du maître²⁷⁵.

En ce qui concerne l'élaboration de l'idée d'association qui s'accomplira dans les années 1840, l'importance première de la conception fouriériste est à chercher, à mon avis, dans un élément souvent négligé de ce modèle : la centralité du travail. Bien qu'elle trouve ses origines dans une démarche principalement philosophique²⁷⁶, dans la perspective de

²⁷⁴ C. Fourier, *Pièges et charlatanisme des deux sectes Saint-Simon et Owen qui promettent l'association et le progrès*, Paris, Bossange, 1831, p. 1.

²⁷⁵ Le travail qui met peut-être le mieux en lumière le radicalisme du fouriérisme et sa censure est Henry Desroche, *La société festive. Du fouriérisme écrit aux fouriérismes pratiques*, Paris, Seuil, 1975 ; Antonio Cabral Chamorro observe la mutilation de la cosmogonie fouriériste et de sa philosophie des passions dans le fouriérisme à Cádiz (« la mutilación consciente de los aspectos más problemáticos del pensamiento de Fourier »), cf. A. Cabral Chamorro, *Socialismo utópico y revolución burguesa : el fourierismo gaditano, 1834-1848*, Cádiz, Disputación de Cádiz, 1990, notamment p. 78-81.

²⁷⁶ Il ne faut toutefois pas négliger que Charles Fourier connaissait la réalité ouvrière française, et qu'il a été probablement influencé par l'ouvrier François-Joseph L'Ange, considéré comme le premier fondateur, *ante litteram*, du coopérativisme français ; cf. les premiers chapitres de J. Gaumont, *Histoire générale...*, *op. cit.*, tome I.

Charles Fourier, la superstructure politique est destinée à devenir superflue et disparaître car la société s'organise autour du travail. De cette façon, le travail acquiert une centralité théorique absolue ; parallèlement, par l'idée de « travail attrayant », Fourier impose aussi une réflexion sur la nécessité de repenser le travail non pas tant en fonction de la production qu'en fonction des exigences des individus. Grâce à ces deux éléments, la importance théorique du travail et la réflexion sur sa qualité, le fouriérisme aura la possibilité de s'insérer dans le débat politico-social français en contribuant à sa façon à l'élaboration des premiers discours socialistes. Il ne faut jamais oublier, toutefois, que le fouriérisme comme mouvement à la fois théorique et social n'existe pas avant le schisme saint-simonien qui permet à Jules Lechevalier et à Abel Transon de se convertir aux principes fouriéristes, de donner un réseau de propagande à ce mouvement et de fonder une revue. Ce n'est qu'à partir de 1840 que le fouriérisme acquiert une importance nationale²⁷⁷, au moment où, en se confrontant avec le socialisme fraternel naissant, ce mouvement acquiert un langage et une approche compatible avec le débat politique français.

L'école fouriériste des années 1840, en conservant une certaine autonomie de langage, tend à se rapprocher, dans la lutte politique comme dans l'élaboration théorique, du républicanisme socialiste. Dans le *Manifeste de la démocratie* écrit par Considerant pour le journal fouriériste la *Démocratie pacifique*, parmi les conclusions synthétiques, on peut trouver une perspective qui se rapproche fortement de celle du corporatisme républicain ; cette analogie trouve son origine dans la réintroduction, à l'inverse de la perspective originaire et originale de Charles Fourier, de la dimension politique dans l'idée d'association : « L'unité du peuple et de son gouvernement est l'expression du but supérieur que la politique doit atteindre. Tant que les intérêts sont en guerre dans la Société, les opinions et les classes ne sauraient s'entendre. Il n'est mécanisme électoral, ni suffrage universel qui puisse faire sortir du chaos l'accord et l'harmonie. L'Unité sociale, l'Association des diverses classes, est donc la *conditio sine qua non* de l'Unité politique²⁷⁸. »

²⁷⁷ Sur l'histoire du fouriérisme, cf. surtout les derniers chapitres de Jonathan Beecher, *Fourier. Le visionnaire et son monde*, trad. fr. Paris, Fayard, 1993. Pour bien saisir les rapports et les superpositions (aussi par les parcours individuels) entre les fouriéristes et les saint-simoniens l'analyse de Henri Louvencour reste encore l'instrument le plus utile, *De Saint-Simon à Charles Fourier. Etude sur le socialisme romantique français de 1830*, Chartres, Durand, 1913.

²⁷⁸ Victor Considerant, *Principes du socialisme. Manifeste de la démocratie au XIX^e siècle*, réimpression de l'édition Paris, 1847², par Osnabrück, Zeller, 1978, p. 72.

Plutôt que de chercher à identifier les influences directes ou indirectes entre le fouriérisme et le socialisme fraternitaire, je crois utile de bien apprécier les analogies pour saisir l'esprit du temps et les catégories profondes qui permettent ces convergences. D'ailleurs, les entrelacements entre les écoles et les courants passent aussi par une pluralité irréductible de parcours et de réélaborations personnels : en ce qui concerne les rapports entre le socialisme fraternitaires et le fouriérisme, on peut citer les noms de Constantin Pecqueur et de Théodore Dézamy²⁷⁹.

De même, il est tout à fait impossible de saisir les entrelacements idéologiques et les superpositions langagières qui animent les conceptions de l'association dans la première moitié du XIX^e siècle et qui ne se bornent pas seulement aux milieux ouvriers, républicains et socialistes. La *Revue du progrès social* constitue un exemple très intéressant, d'ordinaire négligé, pour observer les mélanges théoriques entre les écoles socialistes, l'esprit républicain et la pensée traditionaliste. Fondée en 1834 par Jules Lechevalier, ancien saint-simonien passé au fouriérisme, la revue se propose de constituer un lieu de réflexion et de débat pour le « parti social », l'ensemble virtuel réunissant tous les hommes intéressés par la réforme sociale, saint-simoniens et fouriéristes, mais encore des penseurs liés aux milieux traditionalistes et réactionnaires. Une fois de plus, le concept même d'association, bien qu'il constitue un des éléments implicites de la rencontre entre ces perspectives théoriques très éloignées, n'est pas envisagé d'une façon systématique. Dans le premier tome, le terme d'association est utilisé une première fois pour s'opposer à son utilisation lors des luttes sociales lyonnaises par les mutualistes : « C'est à dessein que nous nous servons ici du mot *coalition*, car si, au milieu de la collision funeste qui vient d'avoir lieu à Lyon, nous avons éprouvé un sentiment douloureux, ça a été de voir l'idée d'*Association* profanée, prostituée à de malheureuses alliances, et devenue le prétexte d'un désordre inutile, lorsqu'elle est en réalité le seul moyen d'ordre qui puisse un jour pacifier la société²⁸⁰. » Le journal oppose notamment à une idée d'association comme instrument de sédition, un principe d'association comme ordre social ; à une idée d'action sociale comme résistance et lutte, celle des mutualistes, une perspective de changement général et radical par une « colonisation intérieure » comme la préconise Charles Fourier. Etant dans un contexte idéologique où les influences républicaines sont presque absentes, cette opposition garde une cohérence qui résulte ailleurs impossible : en superposant la nécessité d'attribuer

²⁷⁹ On peut ajouter aussi le nom de Flora Tristan, bien que son appartenance au socialisme fraternitaire soit moins évidente.

²⁸⁰ « Question sociale. Coalitions mutualistes », *Revue du progrès social*, 1834, tome I, p. 210.

au niveau politique la légitimité unique de diriger le procès réformateur et en exprimant une sympathie spontanée à l'égard des formes de résistance ouvrière, le discours républicain introduit autour de l'idée multiforme d'association une série de contradictions impossibles à résoudre²⁸¹.

La question de l'association n'est pas envisagée d'une façon directe par la *Revue du progrès social* qu'après trois cent pages. C'est justement Jules Lechevalier qui lui consacre l'article « De l'association, et des divers moyens proposés pour la réaliser »²⁸². Présentant une démarche parallèle à celle des républicains, il est intéressant de lire cet article pour bien saisir l'esprit du temps qui permet aux socialistes fraternitaires de ne pas se questionner sur les contradictions de leur propre discours et d'aboutir finalement à une conception corporatiste républicaine de la société à venir. Jules Lechevalier commence par remarquer que « l'idée d'association se rapporte, avec une analogie parfaite, à tous les travaux, à tous les faits de la vie sociale »²⁸³ ; il introduit ensuite la notion d'« association directe », où « tous les efforts partiels concourent directement au but général, l'intérêt individuel est identifié aussi complètement que possible avec l'intérêt social ». Et, en élargissant l'idée d'association directe, il arrive à l'association intégrale : « L'association exige la combinaison régulière de toutes les forces ; elle ne peut se réaliser qu'à condition d'embrasser tous les faits de la vie sociale, tous les intérêts de l'individu, tous les travaux nécessaires à la conservation et au développement de la société humaine : c'est ce qu'on appelle *association intégrale*²⁸⁴. » Par cette démarche parallèle, bien que par un autre langage, à celle républicaine, l'esprit d'association anime d'une façon analogue les associations particulières aussi bien que l'association générale²⁸⁵, elle répond aux exigences de sociabilité de proximité aussi bien qu'aux exigences du lien politique.

²⁸¹ Je reviendrai sur les tentatives de concilier la perspective de colonisation intérieure avec le discours républicain, notamment par exemple chez Flora Tristan, dans le paragr. 2.3.3.

²⁸² J. Lechevalier, « De l'association, et des divers moyens proposés pour la réaliser », *Revue du progrès social*, 1834, tome I, p. 302-319 (il s'agit d'un extrait de l'*Encyclopédie des gens du monde*).

²⁸³ *Ibid.*, p. 303.

²⁸⁴ *Ibid.*, p. 305-306.

²⁸⁵ Dans les années 1840, Jules Lechevalier s'engagera dans un projet d'application du principe d'association en Guyane ; dans les mains de gros planteurs, ce qui devait être un instrument pour réorganiser le travail en abolissant l'esclavage, sera une nouvelle façon d'exploiter les colonisés : cf. L.C. Jennings, « Associative Socialism and Slave Emancipation in French Guyana, 1839-1848 », *Outre-mers. Revue d'histoire*, 2001, p. 167-188.

2.2.7.2 L'association saint-simonienne.

L'influence du fouriérisme est difficilement appréciable, étant souvent indirecte et contradictoire. Il s'agit toutefois d'une influence importante qui joue un rôle fondamental dans la formation de l'idée d'association comme de libre union productive et politique des travailleurs.

L'élaboration saint-simonienne procède d'une façon parallèle bien que très éloignée. Dans ces pages, il ne s'agit pas de reconstruire l'idée saint-simonienne d'association, mais de saisir les éléments principaux qui contribuent à la formation de l'idée républicaine socialiste ; c'est pourquoi je m'arrêterai particulièrement sur un auteur qui, passé par le saint-simonisme, représente dans les années 1830 un des principaux noyaux du républicanisme hétérodoxe d'où le socialisme fraternitaire de la décennie ultérieure naîtra, Pierre Leroux. Comme dans beaucoup d'autres cas, même pour l'expression et l'idée d'association, le saint-simonisme joue un rôle aussi insaisissable qu'important : l'hétérogénéité du mouvement et sa transformation continue²⁸⁶ empêchent de fixer une possible définition saint-simonienne d'association.

Si le terme d'association n'est pas souvent utilisé par Saint-Simon, qui préfère les expressions de société et d'organisation²⁸⁷, ses disciples lui accordent une place importante : dans la *Première exposition de la doctrine*, on rencontre l'expression « association humaine » déjà à la septième page. C'est notamment à la quatrième séance que le terme se place véritablement au centre du discours : en s'opposant à l'antagonisme, l'association résume la volonté et l'espérance d'un ordre rationnel et fraternel à venir. Dans une perspective progressiste, elle s'impose comme la fin de la marche de l'humanité : « Ce but, c'est l'*association universelle*, c'est-à-dire l'association de tous les hommes, sur la

²⁸⁶ Sur cet aspect, cf. les observations éclairantes de Christophe Prochasson dans son *Saint-Simon ou l'anti-Marx. Figures du saint-simonisme français XIX^e-XX^e siècles*, Paris, Perrin, 2004, notamment le chapitre « L'invention du saint-simonisme » (p. 126-173), où il montre bien le rôle et l'importance de Saint-Simon pour une partie d'une génération intellectuelle ; les jeunes « purent le trahir, détourner à leur profit ses propres passions, faire subir à ses idées les tortures d'une appropriation commandée par leurs obsessions, leurs manies, leur époque et parfois même leur souffrance sociale. Ils n'en firent pas moins de Saint-Simon le génie que toute sa vie il avait essayé d'être. Ils y parvinrent fugitivement, le temps d'un enthousiasme au fondement de toutes grandes passions politiques. Puis, progressivement, ils l'abandonnèrent, jamais tout à fait cependant, même si Saint-Simon tomba dans l'oubli avant de renaître (p. 172-173). »

²⁸⁷ Dans son dernier pamphlet, *Le nouveau christianisme*, Saint-Simon utilise le terme d'association seulement deux fois dans le syntagme « association catholique » indiquant l'Eglise romaine.

surface entière du globe, et dans tous les ordres de leurs relations²⁸⁸. » But et moyen à la fois, l'association est le principe ordonnant d'une société à venir, alors que l'antagonisme représente le principe anti-social de la société présente. En superposant les concepts d'association et d'antagonisme sociaux aux catégories saint-simoniennes d'époque critique et d'époque organique, l'école saint-simonienne donne à cette idée une dimension morale-religieuse, sociale, politique et historique²⁸⁹.

Cette idée d'association universelle s'insère dans un cadre de réorganisation rationnelle et pacifique de la société où l'industriel a la possibilité de jouer le rôle social qui lui est propre, avec le savant et l'artiste. D'après une remarque de Mirella Larizza, les saint-simoniens constatent une diffusion et un renforcement progressif de l'esprit d'association, qui s'expriment dans la constitution de sociétés industrielles et commerciales et dans l'engagement dans des entreprises et des ouvrages d'une ampleur inédite. Repéré comme une tendance historique, cet esprit d'association permet de penser une critique non étatique du laisser-faire : l'association représente donc la possibilité d'une rationalisation sociale et productive résultant d'une auto-organisation scientifique des forces productives²⁹⁰. En même temps, c'est justement par l'idée d'association que les saint-simoniens arrivent à conquérir la sympathie de quelques milieux ouvriers. On assiste alors à la naissance de celle que Antoine Picon définit comme une « étrange alliance » entre « des ingénieurs férus de changement technique et de rationalisation, et des ouvriers nostalgiques des corporations²⁹¹ ». Il est à ce propos très intéressant de remarquer que la mission peut-être la plus importante visant à propager les idées saint-simoniennes chez les ouvriers, la mission à Lyon, se termine par un changement profond des missionnaires eux-mêmes : Pierre Leroux et Jean Reynaud.

²⁸⁸ *Doctrine de Saint-Simon : exposition. Première année, 1828-1829*, Paris, s.d., p. 144.

²⁸⁹ Comme preuve de cette intersection de niveaux, l'on peut remarquer que, après une décennie, Louis Blanc résumera en trois points les conséquences tirées par les saint-simoniens de l'étude de la loi du progrès dans l'histoire : « Association universelle fondée sur l'amour, et, par conséquent, plus de concurrence ; A chacun suivant sa capacité, à chaque capacité suivant ses œuvres, et, par conséquent, plus d'héritage ; Organisation de l'industrie, et par conséquent, plus de guerre » (*Histoire de dix ans. 1830-1840*, Paris, Germer Baillière, 1877¹², tome III, p. 97). Une lecture mettant justement en évidence la dimension morale-religieuse de l'idée d'association esquissée dans l'*Exposition de la doctrine* est celle de P. Chanial, *Justice, don et association. La délicate essence de la démocratie*, Paris, La Découverte/Mauss, 2001, notamment p. 154-161.

²⁹⁰ Cf. M. Larizza Lolli, *Il sansimonismo (1825-1830). Un'ideologia per lo sviluppo industriale*, Torino, Giappichelli, 1976, notamment p. 107-111.

²⁹¹ A. Picon, *Les saint-simoniens. Raison, imaginaire et utopie*, Paris, Belin, 2002, p.121. Plus qu'une nostalgie, comme j'essaye de le montrer tout au long de ma thèse, il s'agit d'une aspiration à une organisation du travail suivant des principes modernes.

Il s'agit, donc, d'une perspective à la fois claire et floue : claire dans la volonté de poser au centre de la question la nécessité d'une organisation scientifique de la société ; floue dans les modalités concrètes de cette organisation. Ce double caractère permettra le développement de conceptions de l'association différenciées mais avec une orientation profonde commune.

Le discours saint-simonien le plus scientifique se déploie suivant une logique libérale en se préoccupant d'organiser d'une façon rationnelle la production jusqu'à penser la société à venir par une extinction implicite du politique et par un dépassement rationnel de l'antagonisme social. L'organisation scientifique de la société rend progressivement superflu le rôle administratif du gouvernement représentatif. De même, cette perspective dépolitisée marquera le parcours personnel d'une partie des saint-simoniens qui s'engageront, sous les différents régimes, dans des réformes modernisatrices dans des divers domaines sociaux (par exemple, le crédit ou les transports).

Si dans ce saint-simonisme pragmatiste, en l'absence d'un véritable discours politique, le concept d'association tend à disparaître, il garde une importance centrale dans le courant saint-simonien le plus religieux, celui d'école ou d'église : le terme acquiert une connotation foncièrement morale.

Pour la compréhension de l'idée socialiste fraternelle d'association, il est surtout intéressant de se concentrer sur une troisième perspective qui trouve son origine dans le saint-simonisme mais qui ne trouve plus sa place dans le mouvement au moment où une partie de l'ancien groupe essaye de réaliser le rêve organisateur par des réformes partielles à l'intérieur du contexte politique et social de la monarchie de Juillet, et l'autre partie se constitue en église.

Cette troisième perspective prend sa forme en superposant à la perspective organisatrice et rationaliste, visant – au moins potentiellement – à une autonomie, voire à une émancipation, de la société et à un dépérissement parallèle de l'Etat, une perspective républicaine où le politique demeure le moment d'unité et de légitimité incontournable. En d'autres termes, il s'agit de la tentative de conjuguer l'idée saint-simonienne d'organisation sociale avec la tradition et les principes démocratiques et républicains. Par deux façons assez différentes, Pierre Leroux et Philippe Joseph Benjamin Buchez apportent au centre de la pensée républicaine, le cœur même de la conception saint-simonienne d'association²⁹² :

²⁹² Sur la conception buchézienne de l'association et son innovation par rapport au saint-simonisme, cf. F. Isambert, « Origines de l'Associationisme Buchézien », *Archives internationales de sociologie de la coopération*, 1959, novembre-décembre, p. 29-66.

ils cherchent à réinterpréter le républicanisme en utilisant l'idée d'association comme organisation sociale du travail²⁹³. D'une part, ils enrichissent la conception saint-simonienne, demeurée toujours très abstraite et floue, par la connaissance directe de l'associationnisme ouvrier, de l'autre ils renforcent la valeur et le caractère politiques de l'association universelle.

2.2.8 *Le modèle de Pierre Leroux*

Chez Leroux, très hétérodoxe mais aussi très profondément lié à la tradition et au langage républicains, l'équilibre entre association-principe et association-organisation penche encore pour la première : l'Association représente une réalité sociale et politique moins qu'un principe. En tant que principe, elle constitue l'esprit même d'une nouvelle société au niveau général aussi bien qu'au niveau particulier : l'Association nationale et mondiale, l'Association d'atelier. Selon Leroux, il s'agit de recréer d'une façon nouvelle, voire rationnelle, l'unité originaire rompue par Adam²⁹⁴ : l'association répond donc à une exigence existentielle, ou dans son langage, psychologique des hommes. Après des siècles de progrès humain, après la Révolution française et sa proclamation du principe d'égalité, l'association peut devenir finalement le principe constitutif d'une société nouvelle où les individus retrouvent une unité supérieure.

Pour ne pas apparaître contradictoire, la perspective de Leroux, qui reflète d'une façon non-conformiste l'esprit de son temps, doit être bien comprise à l'intérieur de la philosophie ou, suivant l'expression de l'époque, de la religion du progrès. D'une part, sa pensée républicaine est en train de devenir socialiste, avec tout que cela signifie au niveau de la conception de la société ; de l'autre, l'idée d'association universelle des individus semble bien répondre à une perspective contractualiste. Dans le sillage de la philosophie de l'histoire de la première moitié du XIX^e siècle, pour Pierre Leroux, l'association universelle représente justement l'accomplissement ou la sortie de l'histoire : acquérant la conscience de soi, l'humanité constitue une association générale à laquelle chaque individu adhère et participe d'une façon volontaire et rationnelle. Les lois sociales et historiques coïncident finalement avec la volonté consciente de l'humanité. On pourrait dire qu'il renverse la perspective historique non seulement en répétant la maxime de Saint-Simon

²⁹³ Pour une introduction très générale aux changements de perspective dans la conception du travail et à la naissance d'une organisation sociale du travail, cf. H. Applebaum, *The concept of work. Ancient, medieval, and modern*, Albany, State University of New York Press, 1992, notamment ch. XVII, p. 409-454.

²⁹⁴ Cf. paragr. 3.5.

suivant laquelle l'âge d'or doit être pensée dans un futur proche plutôt que dans les temps les plus reculés, mais encore en plaçant dans un avenir réel plutôt que dans un passé fictif l'approbation collective et unanime du contrat social.

L'idée d'association constitue un élément important dans l'élaboration d'une nouvelle conception de la politique, en représentant par son indétermination peut-être moins la solution que la volonté de la trouver. On peut observer par exemple le « Discours aux politiques » publié par Pierre Leroux en 1832 dans la *Revue Encyclopédique*²⁹⁵ : le terme d'association n'est utilisé qu'après une centaine de pages et l'auteur ne lui consacre que deux petits chapitres. Mais, malgré cela, ce terme et le concept vague qu'il représente, jouent sans doute un rôle important : « Notre intention n'est pas d'étaler ici tous les problèmes que soulève le mot d'*association*, mais seulement de montrer aux politiques qui s'obstinent à isoler la politique de toutes les autres questions, qu'ils marchent en sens contraire du but de la politique. S'il est vrai, en effet, que le but actuel de la politique soit l'association, comme d'autre côté il est clair pour tous que la société actuelle touche au dernier terme de l'individualisme et de la désassociation, il en résulte nécessairement que la politique a à résoudre progressivement le problème de la législation tout entière²⁹⁶. » L'association constitue donc une alternative à l'idée libérale de politique tendant à résoudre la politique au problème « du Gouvernement et de la Chambre ». Il faut repenser la société entière, les principes constituants mêmes : « Une fois arrivés à reconnaître que le but de la politique est l'Association, vous ne pouvez plus faire un pas sans toucher aux plus hautes questions morales, scientifiques, religieuses²⁹⁷. » Le chapitre, par lequel Leroux conclut son *Discours* dans la première édition, se termine par cette question : « Et vous, vous ne voudriez pas considérer le problème social dans toute son étendue, quand la dernière crise est près d'arriver, quand pacifiquement ou par secousses violentes la Société Européenne marche vers la réalisation de cette Egalité si annoncée et si inévitablement nécessaire, quand tous les problèmes ont été posés, quand l'ordre social a perdu toute base et tout point d'appui, quand la législation tout entière est à refaire, et quand le point de départ de la nouvelle société, au lieu d'être *Individualisme*, doit être *Association* ?²⁹⁸ »

²⁹⁵ Je ferai référence à la réédition dans les *Œuvres*, Paris, 1850, tome I, p. 89-288 réimpression par Genève, Slatkine, 1978.

²⁹⁶ *Ibid.*, p. 195-196.

²⁹⁷ *Ibid.*, p. 197.

²⁹⁸ *Ibid.*, p. 198.

La conception de Pierre Leroux ne se distingue pas d'une manière nette de celle des républicains orthodoxes du début de la monarchie de Juillet, mais je crois qu'on peut trouver chez lui la perception d'une série d'éléments fertiles destinés à se développer dans la décennie suivante, notamment l'idée que le concept d'association puisse constituer un instrument pour concevoir la politique d'une façon nouvelle. Avant de passer à l'autre démocrate qui interprète à la républicaine l'idée saint-simonienne d'association, je voudrais m'arrêter brièvement sur une dernière remarque : si l'on consulte l'*Encyclopédie nouvelle* que Leroux a dirigée pendant les années 1830 avec son ami Reynaud et en rédigeant de nombreux articles, sous « Association » on ne trouvera qu'une demi-colonne signée par Reynaud. Il est aussi intéressant de remarquer que Reynaud propose une définition d'association qui s'éloigne de la perspective proposée par Leroux dans le *Discours aux politiques* : « On nomme association l'état d'un certain nombre d'individus joints ensemble dans un ou plusieurs buts communs. » L'article est fort intéressant parce qu'il propose une conception des rapports entre associations particulières et société plus intelligible que la plupart des discours proposés à l'époque : « C'est ce réseau multiple d'associations particulières qui constitue la société générale, dont l'association gouvernementale ou politique, malgré son importance, n'est cependant qu'une simple face. Ces sociétés particulières, bien que plus restreintes que la société politique, ont donc aussi bien qu'elle le cercle imprescriptible de leurs droits ; et ce n'est que par une erreur grossière ou une brutale lésion de la liberté humaine, que la société politique prétendrait soumettre à sa juridiction, parmi les sociétés secondaires, celles qui ne réclament point sa sanction et celles qui sont incapables de lui nuire²⁹⁹. » De toute évidence, cet article doit être compris dans le contexte de l'époque : publié la première fois en 1836, il s'insère dans le débat, ou plutôt entre les tentatives d'opposer des raisons libérales et/ou républicaines aux lois très restrictives du droit d'association marquant la fin de la première période de la monarchie de Juillet. Mais les phrases de Reynaud ne peuvent pas être entièrement interprétées comme des affirmations dictées par les circonstances ; le problème est alors de comprendre si cette conception était partagée par son ami Leroux et plus en général par d'autres républicains.

Il faut se rappeler que Reynaud à la même époque rédige un autre écrit, non publié, qui s'insère lui aussi d'une façon très originale dans la réflexion républicaine, à tel point que, par crainte d'une incompréhension complète l'auteur le publie pas.

²⁹⁹ J. Reynaud, « Association », in P. Leroux et J. Reynaud, *Encyclopédie nouvelle. Dictionnaire philosophique, scientifique, littéraire et industriel*, Paris, Gosselin, 1840.

Leroux et Reynaud étaient à l'époque très proches et on peut donc supposer un accord entre les deux sur les principes exprimés dans l'article. Je crois en effet que la plupart des républicains français de l'époque et postérieurs, y compris Pierre Leroux, n'auraient pas contesté ces lignes bien qu'ils ne les auraient jamais écrites. En d'autres termes, Reynaud expose d'une façon explicite des idées qui, bien qu'évidentes, ne sont jamais exposées par les républicains. Je me réfère d'une part à la constatation d'une complexité de la société contemporaine (« ce réseau multiple d'associations particulières »), de l'autre, et surtout, à l'irréductibilité de cette société à l'association politique. Mais ce qui marque la vraie distance entre cet article et la perspective républicaine de l'époque, y compris celle de son ami Pierre Leroux, est l'absence d'un niveau plus haut en mesure de finalement tout embrasser. Même en acceptant l'idée que l'association politique ne peut pas constituer la synthèse complète de la société entière, les républicains conçoivent tout de même une association générale qui ramène la pluralité sociale à l'unité, une association donc politique dans sa signification la plus profonde. Une association qui, dans la République à venir, coïncidera avec la politique. C'est justement le passage de la politique libérale à l'association formulé d'une façon explicite dans le *Discours aux politiques* de Pierre Leroux.

2.2.9 *Le modèle communiste*

La perspective de Pierre Leroux, incorporant dans le discours républicain l'idée d'association comme organisation du travail, on la retrouve, à partir du début des années 1840, chez les communistes. Par cette définition, on désigne à la fois des hommes de plumes comme Dézamy, Pillot ou Lahautière, des organisateurs politiques comme Cabet, et des milieux ouvriers comme ceux où l'on publie *La Fraternité*, *La Fraternité de 1845* ou *Le Travail* de Lyon. Il s'agit donc d'un courant hétérogène qui partage une radicalisation à la fois sociale et morale du discours républicain. Le mot magique de ce courant est celui de communauté : elle est la destinée du genre humain, la République égalitaire, le Règne annoncé par le Christ, le dépassement de tout conflit. Il faut donc tout d'abord comprendre le rapport entre le concept de communauté et le concept d'association : les deux sont souvent présentés à l'époque, chez les communistes aussi bien que chez les autres socialistes, comme opposés. Il s'agit, à mon avis, d'une opposition apparente qui répond moins à des exigences tactiques qu'à des exigences conceptuelles : on souligne une différence plus lexicale que théorique pour justifier des divergences politiques et

contingentes. Chez les communistes, l'idée de communauté joue un rôle analogue à celui que joue l'idée d'association chez Leroux par rapport à l'individualisme contemporain aussi bien que par rapport à l'évolution historique de l'humanité. D'ailleurs, alors que les courants socialistes passent beaucoup de leur temps à se disputer sur les différences entre la communauté et l'association, la plupart des contemporains n'arrivent pas à les distinguer. Proudhon, par exemple, comme la plupart de ses contemporains, considère Louis Blanc comme un communiste.

Regardons de plus près le discours communiste et cette conception de l'association. D'une certaine façon, le discours communiste est plus intelligible que celui des autres républicains socialistes de l'époque : l'ambiguïté sémantique est en partie résolue grâce à la substitution de l'expression « association générale » par le terme « communauté » ; le terme « association » semble donc faire uniquement référence aux associations particulières et être entendu souvent suivant la définition fouriériste (association du capital, du travail et du talent, impossible donc à réaliser).

Tout d'abord, dans les pages des partisans de la communauté, on ne trouve pas souvent des références aux associations ouvrières. Il n'y a presque aucune référence à celles-ci dans leurs pamphlets et l'on en parle dans les journaux surtout à propos des exemples concrets. Ils blâment souvent les associations secrètes, leur caractère anachronique et leur rôle néfaste, ils s'intéressent aux expériences des petites communautés expérimentales, face auxquelles ils ne cachent point leur scepticisme³⁰⁰ ; ils n'envisagent toutefois que rarement la question des associations ouvrières : ils ne les considèrent pas très importantes et ils ne savent pas comment les juger. Lisant les articles consacrés à ce sujet, on a souvent l'impression d'une contradiction entre le discours réfléchi, structuré autour de la catégorie d'unité, et le sentiment spontané de sympathie et de solidarité avec les tentatives de leurs camarades ouvriers.

Le Populaire consacre peu souvent des articles ou des entrefilets à la question des associations ouvrières : la revue envisage l'argument, par exemple, dans un article concernant « le système de Madame Flora Tristan », défini comme « la plus manifeste des illusions et des déceptions » ; le journal icarien résume en trois motivations l'échec inévitable des associations ouvrières : l'action contraire des patrons, l'action répressive du

³⁰⁰ Je reviendrai sur cette question dans le paragraphe 2.3.3 : celle des communautés expérimentales et de colonisation est en effet une troisième façon d'entendre le concept d'association qui constitue une alternative presque inexplorée au couple association particulière / association générale.

pouvoir et la situation actuelle des ouvriers. Mais, dans le même numéro, on peut lire un article consacré à l'esquisse d'une maison commune des ouvriers proposée par Eugène Sue dans le *Juif Errant* : « Si cette maison commune pour les ouvriers, à côté de la fabrique, et cette association des ouvriers avec le fabricant (maison et association qui pourraient être organisée dès aujourd'hui), ne sont pas encore notre grande et universelle association de la Communauté, elles constituent du moins une immense amélioration qui conduirait rapidement à la Communauté³⁰¹. » Il ne faut pas penser que Cabet et les icariens croient en la nécessité d'une association entre capital et travail, ils la jugent peut-être inévitable dans la société actuelle de la concurrence. Lorsqu'un procureur nie le droit aux ouvriers de former une société indépendante, *Le Populaire* conclut qu'en France existe l'esclavage³⁰².

Pour mieux saisir les jugements des partisans de la communauté sur les associations ouvrières, nous pouvons nous attarder sur *La Fraternité de 1845*, une revue communiste écrite presque entièrement par des ouvriers. En octobre 1845, présentant le projet d'association des Industries-Unies, ils utilisent des expressions d'appréciation se référant aux associations ouvrières comme un « phénomène moral qu'il est utile d'encourager », nourri par une « impulsion noble » ; ils espèrent aussi que cette association pourra croître et se développer en se généralisant dans les autres industries. La caractéristique de ce projet est, en effet, de réunir des ouvriers de différents métiers dans la même association : élément considéré positif par certains communistes pour sa perspective de changement général. Toutefois, les rédacteurs de *La Fraternité de 1845*, après les appréciations, doivent noter : « Nous applaudissons donc à toute bonne intention, lors même que les moyens de réalisation n'auraient pas entièrement notre assentiment³⁰³. » L'année suivante, encore à propos des Industries-Unies, ils remarquent la nécessité de se défendre de l'exploitation : « D'un côté, la dureté des conditions que, dans sa cupidité toujours croissante, la féodalité industrielle impose aux travailleurs ; de l'autre, les progrès intellectuels et moraux qui, en dépit d'obstacles de toutes sortes, s'accomplissent au sein des masses, on fait naître chez un certain nombre de nos frères d'adversité, l'idée de chercher dans la mise en pratique des théories d'association, un moyen de se soustraire aux griffes du vampire qu'on nomme

³⁰¹ *Le Populaire de 1841*, 1845, n° 10, p. 182 et 184.

³⁰² *Le Populaire de 1841*, 1846, n° 5, p. 212. Sur l'évolution de la perspective de classe chez Cabet cf. C.H. Johnson, *Etienne Cabet and the problem of class.. op. cit.*; Johnson distingue deux phases dans le développement du mouvement icarien (1841-1843 et 1845-1846), à partir de la deuxième, il remarque un approche théorique et une action concrète où l'idée de la solidarité sociale et de l'union ouvrière gagne un rôle central.

³⁰³ *La Fraternité de 1845*, 1845, n° 10, p. 91-92.

l'exploitation³⁰⁴. » L'association est donc une façon de se soustraire au problème, non de le résoudre.

De l'association, c'est donc l'esprit qu'ils estiment positif ; à propos de l'association de Charpentiers-Unis, ils écrivent : « Nous applaudissons de tout notre cœur à ces intelligentes tentatives inspirées par l'esprit de fraternité. » Mais ils sont aussi très attentifs et n'épargnent pas leurs critiques ; commentant la Compagnie de l'Union des tailleurs, les ouvriers de *La Fraternité de 1845* dénoncent le risque de la formation d'« une espèce d'aristocratie ouvrière » et ils se demandent : « Qu'importe que nos maîtres changent de dénomination, ou soient d'anciens camarades, si les conditions du travail sont les mêmes, en seront nous moins misérables, moins exploités ? ». Ils analysent le statut en remarquant les dangers et les erreurs, et concluent : « Conçu par des ouvriers, c'est à regret que nous condamnons le projet de *l'Union de Tailleurs*, nous avons dû le faire afin de prémunir nos camarades contre ce qu'il a d'illusoire et de dangereux même selon nous³⁰⁵. »

Par leur schématisme, les écrits communistes des années 1840 sont très intéressants : il nous montre bien les éléments constitutifs du discours républicain. Chez les communistes, le discours prend sa forme autour d'une tension évidente, même si jamais avouée, entre le principe d'unité (où l'idée de volonté générale se superpose à la réaction face à l'individualisme, à la déchirure du tissu social et aux conflits sociaux) et la participation quotidienne ou émotive à la lutte ouvrière et à ses tentatives de s'organiser. Le concept d'association (et de communauté) se démontre encore une fois en mesure de permettre une synthèse entre les deux perspectives, entre la réflexion théorique élaborée à partir des catégories traditionnelles et les jugements des transformations sociales actuelles.

2.2.10 Le modèle de Louis Blanc

« En dehors de ces systèmes, certains hommes isolés cherchent la réalisation de l'égalité dans la solution des problèmes économiques. Parmi ceux-ci se distingue Louis Blanc, dont le système sur l'organisation du travail est fort simple au premier abord : il s'agit de supprimer la liberté industrielle avec l'industrie privée, et de remettre aux mains de l'état l'industrie organisée en ateliers nationaux, administrée par une assemblée délibérante selon le principe de l'égalité des salaires ; la transformation de la propriété individuelle en

³⁰⁴ *La Fraternité de 1845*, 1846, n° 23, p. 193.

³⁰⁵ *La Fraternité de 1845*, 1846, n° 15, p. 129.

propriété collective est une conséquence de ce système. C'est tout simplement, on le voit, l'application du principe communiste au problème de l'organisation du travail³⁰⁶. »

Si le discours de Louis Blanc se développe suivant une logique semblable à celle des communistes, la différence la plus importante est représentée justement par une attention plus marquée pour l'association. D'une part, en effet, chez Louis Blanc, la centralité théorique et rhétorique des principes républicains tend à enfermer le discours dans une perspective communiste où tout est décidé, organisé et légitimé par l'autorité centrale ; de l'autre, quand le problème est envisagé du point de vue social, le modèle de Louis Blanc se montre plus fin et intéressant.

Voici le modèle : le travail se réorganise à partir des associations ouvrières de production organisées selon les principes démocratiques, voire électifs, et égalitaires ; le gouvernement politique a deux tâches fondamentales : l'établissement d'un système de crédit public en mesure de permettre la fondation généralisée de nouvelles associations et la coordination des associations et la supervision de leur uniformité aux principes républicains. Le modèle est assez flou pour être interprété par des façons très éloignées, notamment en ce qui concerne le rôle du gouvernement. On retrouve à ce propos la même ambiguïté exposée au niveau théorique dans l'introduction de son *Histoire de la Révolution française* quand Louis Blanc décrit les trois principes qui se disputent l'empire du monde : le principe d'autorité, le principe de la liberté absolue (ou de laissez faire) et le principe de fraternité³⁰⁷. Il est évident que c'est justement la fraternité qui constitue le principe constitutif de la société nouvelle qui est en train de s'organiser après la Révolution. Le système d'organisation du travail proposé par Louis Blanc se forme autour de ce principe où autorité et consentement tendent à coïncider. Ce principe permet à Louis Blanc de penser le réseau des associations et ses rapports avec l'Etat comme une sorte de décentralisation centralisée et de répondre en toute sincérité, d'une façon symétrique, tant aux accusations de centralisme qu'aux accusations d'anarchisme, tant aux accusations d'enfermer l'industrie dans les mains de l'Etat qu'aux accusations de laisser survivre l'origine de toute injustice, la concurrence.

³⁰⁶ H. D. Hamon, *Etudes sur le socialisme. Première considération*, Paris, Julien et Lecoffre, 1849, p. 29-30.

³⁰⁷ Sur la coïncidence entre le principe d'association et le principe de fraternité chez Louis Blanc, cf. J. Gonzales Amuchastegui, *Louis Blanc y los orígenes del socialismo democrático*, Madrid, Centro de investigaciones sociológicas, 1989, notamment paragr. 3.IV.4 « La fraternidad. La asociación ».

Son projet d'organisation du travail, Louis Blanc l'expose dans les pages de la *Revue du progrès* en 1840 ; l'année suivante dans la même revue, il publie un article qui peut être utile à saisir la juste perspective, « La commune »³⁰⁸. L'article est consacré à la question de la décentralisation et se déploie d'une façon tout à fait classique pour l'époque. L'opposition centrale autour de laquelle l'argumentation prend sa forme est celle entre centralisation politique et décentralisation administrative ; opposition qui présente une forte analogie avec celle implicite entre le gouvernement, garant de l'unité et de l'uniformité de la réforme sociale, et les associations ouvrières, lieu de l'autonomie et de l'auto-organisation ouvrières. Une confirmation de plus de la légitimité d'indiquer une analogie entre la tension du modèle politico-administratif et celle du modèle d'organisation du travail est constituée par l'utilisation du terme d'association qui se réfère à la commune : « La commune ! ce qu'il y a au fond de ce mot, c'est l'association : ce qu'on a voulu y voir, c'est l'individualisme³⁰⁹. » Ce qu'il écrit dans cet article à propos de l'association communale aide vraiment, à mon avis, à saisir sa conception de l'association ouvrière de production : « Si donc on admet que l'unité sociale ne saurait avoir d'autre base que l'association, ce qu'il est presque futile d'énoncer, tant la chose est incontestable, il faut reconnaître la nécessité de constituer la société par associations, et par associations libres de régler les intérêts qui naissent de rapports journaliers, fréquents, *immédiats*, en leur imposant la loi de laisser à une autorité supérieure le soin de régler les rapports plus médiats et plus éloignés. Cette doctrine, comme on voit, n'admet aucune opposition réelle possible entre les intérêts *généraux* et les intérêts *particuliers*³¹⁰. » Si la linéarité du schéma et la clarté rhétorique de la distinction entre la centralisation politique et la décentralisation administrative s'appuie entièrement sur les catégories classiques du débat de l'époque, le transfert de ce dualisme dans le domaine de l'organisation sociale ne peut que plonger dans une crise forte l'idée d'une division possible entre la sphère administrative et la sphère politique, idée aussi prégnante au niveau rhétorique qu'elle est faible au niveau théorique. C'est peut-être pourquoi le rapport entre le pouvoir politique et les associations n'est jamais envisagé d'une façon directe, mais, dans le modèle imaginé par Louis Blanc, la distinction entre ce qui relève de la compétence de l'Etat et ce qui relève de la compétence de l'association s'opère justement à partir des critères d'immédiateté / médiateté, de proximité / généralité. Nous retrouvons l'opposition entre le politique et l'administratif dans

³⁰⁸ L. Blanc, « La commune », *Revue du progrès politique, social et littéraire*, février 1841, vol. V, p. 46-66.

³⁰⁹ *Ibid.*, p. 59.

³¹⁰ *Ibid.*, p. 60-61.

l'organisation socio-économique sous la forme de rapports quotidiens / rapports abstraits. D'une part, l'association répond à une exigence de sociabilité et de coopération concrète entre les travailleurs et elle est pleinement souveraine pour tout ce qui concerne l'organisation de son fonctionnement ; de l'autre, le pouvoir démocratique doit imposer les lois générales pour garantir la justice sociale à tous les citoyens. Non seulement les limites entre les champs de compétence ne sont pas définies d'une façon évidente, mais elles peuvent aussi bouger dans le temps au fur et à mesure que la pratique quotidienne approche les individus réels. Louis Blanc écrit par exemple : « Pour la première année devant suivre l'établissement des ateliers sociaux, le gouvernement réglerait la hiérarchie des fonctions. Après la première année, il n'en serait plus de même. Les travailleurs ayant eu le temps de s'apprécier l'un l'autre, et tous étant également intéressés, ainsi qu'on va le voir, au succès de l'association, la hiérarchie sortirait du principe électif³¹¹. »

On peut donc penser au rapport entre le pouvoir politique et les associations (les communes aussi bien que les ateliers sociaux) comme une recherche d'une synergie entre la capacité concrète des individus de produire de la sociabilité et la nécessité de bien diriger ce mouvement spontané : « On a confondu deux choses bien distinctes : l'unité politique et l'unité sociale. De ces deux principes, le premier doit servir de garantie au second. Là où le premier règne seul, il y a despotisme ; là où le second règne seul existe, il y a bientôt dislocation et anarchie³¹². » Dans une logique républicaine orthodoxe, Louis Blanc insiste également sur la légitimité et sur la nécessité d'un Etat puissant, « cette puissance, nous la voulons immense³¹³ », en ajoutant que pour être immense cette puissance ne peut pas « s'égarer sottement dans les détails³¹⁴ ».

On pourrait finalement penser avoir trouvé la perspective juste, bien qu'absolument floue, pour saisir l'idée d'association chez Louis Blanc, mais on s'y tromperait. A cette perspective, qui reste à mon avis structurante, une autre se superpose, celle de l'association générale : « Greffer l'association sur la concurrence est une pauvre idée : c'est remplacer les eunuques par les hermaphrodites. L'association ne constitue un progrès qu'à la condition d'être universelle³¹⁵. » Si le modèle du rapport entre Etat et association se fonde sur une solution de continuité qualitative entre sociabilité immédiate et sociabilité médiata, bien que les limites soient tout à fait floues, l'idée d'association générale introduit un continuum

³¹¹ L. Blanc, *Organisation du travail*, (1839), Paris, Cauville, 1845, p. 86-87.

³¹² L. Blanc, « La commune », art. cit., p. 60.

³¹³ *Ibid.*, p. 64.

³¹⁴ *Ibid.*, p. 65.

³¹⁵ L. Blanc, *Organisation du travail*, *op. cit.* p. 63.

où les pôles mêmes, l'atelier et la République, tendent à confondre leurs qualités. L'association de production et la république sociale, l'atelier organisé selon le principe électif et l'association universelle de producteurs, la pratique quotidienne de la fraternité et le dévouement républicain à une collectivité abstraite, l'intérêt particulier et le bien commun, tous ses pôles ne tendent pas à s'accorder mais se présentent déjà foncièrement mêlés et théoriquement indistincts. On peut aussi ajouter que Louis Blanc conçoit l'atelier dans une forme abstraite sans en avoir une expérience directe : il cherche à appliquer aux rapports de travail le principe d'égalité et d'indépendance à l'unité qu'il a élaboré dans une réflexion politique sur le citoyen et la république.

2.2.11 *Le modèle de Buchez*

Buchez représente peut-être la seule exception, sûrement la plus importante, au dualisme complémentaire entre l'association politique et l'association ouvrière : il est un penseur politique, un républicain, qui concentre son attention sur la possibilité concrète de fonder des associations ouvrières. En d'autres termes, il cherche à penser la république et l'atelier par des catégories cohérentes mais différentes. Face à l'association ouvrière, il cherche à trouver une solution pour introduire dès à présent des éléments de réforme sociale graduelle mais radicale. C'est pourquoi il occupe une place centrale dans l'élaboration de la première pensée républicaine socialiste³¹⁶. Buchez est un auteur qui n'a pas le goût de la formule, à l'inverse par exemple de Leroux, de Proudhon ou de Cabet ; ce penseur modéré et discret demeure relativement dans l'ombre sans remporter un vif succès : son *Européen* n'avait qu'une centaine d'abonnés et il était distribué à cinq cent exemplaires³¹⁷. Mais Buchez arrive quand même à avoir un groupe de disciples par lesquels ses idées auront la possibilité de se répandre. Il faut naturellement songer surtout à son influence chez les rédacteurs de *L'Atelier*.

La perspective de Buchez est tout à fait différente par rapport à celle de Pierre Leroux : il cherche à penser d'une façon concrète l'association et notamment l'association ouvrière. Il sort en effet du discours abstrait de l'association générale ou universelle pour penser d'une manière républicaine l'association particulière ouvrière. Il ne théorise rien

³¹⁶ Je considère le discours de Buchez comme appartenant entièrement à la tradition républicaine radicale ; pour ses rapports avec les réseaux – très hétérogènes – catholiques, cf. A. Biéler, *Chrétiens et socialistes avant Marx*, Genève, Labor et Fides, 1982 (le paragraphe V.4 est justement consacré à l'idée d'association ouvrière et d'organisation du travail).

³¹⁷ Cf. G. Castella, *Buchez historien. Sa théorie du progrès dans la philosophie de l'histoire*, Fribourg, Fragnière Frères, 1909, p. 23.

d'essentiellement original, mais il apporte des solutions concrètes fondamentales pour entreprendre une évolution progressive vers une nouvelle organisation du travail. La plus importante est constituée par le principe d'inaliénabilité du capital de l'association qui distingue l'association ouvrière des sociétés industrielles capitalistes³¹⁸.

Buchez commence à exposer à ses proches ses premières idées sur l'association ouvrière avant 1830, et il poursuit après la révolution de Juillet dans la Société des Amis du peuple³¹⁹ ; mais c'est dans les pages de son *Européen* qu'il arrivera à les formuler d'une manière précise.

L'article, très connu, consacré à l'idée d'association, « Moyen d'améliorer la condition des salariés des villes », est publié anonymement dans le troisième numéro du 17 décembre 1831. Buchez lui-même résume son propos : « Nous nous bornerons pour le moment à présenter les généralités de deux projets qui nous paraissent immédiatement réalisables, et dont le résultat combiné semblerait devoir placer une portion nombreuse de la classe salariée dans la voie d'un affranchissement successif, en supprimant la distinction entre maîtres et ouvriers³²⁰. » Buchez distingue deux classes de travailleurs : les ouvriers des usines et les ouvriers « qui exigent un assez long apprentissage » et « dont l'habileté fait le principal capital », libres. Pour les premiers, Buchez propose l'organisation, pour les seconds, l'association. La différence de solution ne dérive pas seulement de la différence entre les deux classes d'ouvriers mais aussi de la différence entre les exploités : dans l'usine, bien que la condition de travail soit pire, le maître n'intervient pas seulement par le capital mais encore par des connaissances. Dans le monde des métiers, l'exploiteur n'est rien d'autre qu'un intermédiaire. L'association est justement l'instrument pour émanciper les ouvriers de métier de ces hommes qui exploitent leur travail et leurs capacités : « Pour améliorer la condition des ouvriers libres, pour introduire la probité et la bonne foi dans les marchés, il suffit de faire disparaître ces intermédiaires³²¹. » L'article se

³¹⁸ Jean Gaumont cherche justement l'origine de cette idée dans les congrégations religieuses et notamment dans la mainmorte (*Histoire générale...*, op. cit., tome I, p. 117), il faut toutefois ne pas sous-estimer l'implication argumentative et émotive de l'histoire révolutionnaire et de la lutte contre les privilèges ecclésiastiques. Dans le débat sur les associations ouvrières, un argument des adversaires (et du Code civil) est justement celui de l'équivalence entre capital inaliénable et nouvelle mainmorte.

³¹⁹ A. Cuvillier, « Buchez. Le fondateur en France de l'association ouvrière de production », *Revue des Études Coopératives*, 1922, p. 357.

³²⁰ P.J.B. Buchez, « Moyen d'améliorer la condition des salariés des villes », *L'Européen, journal des sciences morales et économiques*, 17 décembre 1831, tome I, n° 3, p. 36.

³²¹ *Ibid.*, p. 37.

poursuit par l'exposition des principes buchéziens de l'association, notamment le principe fondamental de la nécessité d'un capital social, inaliénable et indissoluble.

Ensuite, jusqu'au vingtième numéro, celui du 14 avril 1832, le terme d'association n'est employé qu'une fois dans un petit entrefilet consacré à Owen, bien que deux articles soient consacrés à la réorganisation industrielle, dont la solution est indiquée dans la constitution d'un système de crédit public. En avril 1832, le projet d'une réforme du crédit est rejoint par une esquisse d'approfondissement du concept d'association. L'auteur veut éviter toute équivoque : l'exposition des principes fondamentaux sont suivis immédiatement par l'affirmation péremptoire d'une différence majeure entre les nouvelles associations ouvrières et une « résurrection des jurandes et des maîtrises, qui avaient dégénéré en brevets d'incapacité, et avait entravé dans les derniers temps les progrès de l'industrie ». Le rédacteur, que l'on peut imaginer être Buchez, ajoute : « Il nous suffira de dire à cet égard que les associations proposées n'ont pas pour but d'imposer par la force une organisation universelle, mais seulement d'offrir à chaque industriel un moyen sûr de ne pas perdre, en efforts inutiles, un temps et une intelligence précieux, et un exemple de prospérité dont chacun pourrait profiter³²². » L'article suivant consacré aux associations date de juin 1832 ; la plupart des deux pages est occupée encore une fois par la démonstration « que nos associations projetées n'ont rien de commun avec ces anciennes corporations, et que la liberté de l'industrie, qu'il faut du reste considérer comme un moyen et non comme un but, demeurera pure de toute atteinte³²³ ». Et encore en juillet et en août, le journal revient sur la question « des corporations anciennes et de l'organisation nouvelle ». Si la préoccupation de bien distinguer l'idée des associations ouvrières des corporations anciennes est si forte, de toute évidence une analogie est aperçue par Buchez même, qui clarifie et répond aisément aux interrogations présumées. La différence est bien résumée : « Dans notre association, le capital social n'est propriété d'aucun, et il est celle de tous, c'est une mise s'accroissant continuellement pour livrer à mesure des besoins, les moyens de mettre en pratique l'intelligence de chacun. Tout associé est maître, en ce qu'il participe aux avantages résultant du travail commun, en ce qu'il contribue au choix des chefs de sa société³²⁴. »

³²² P.J.B. Buchez, « Organisation industrielle », *L'Européen, journal des sciences morales et économiques*, 14 avril 1832, tome I, n° 20, p. 311.

³²³ P.J.B. Buchez, « Organisation industrielle », *L'Européen, journal des sciences morales et économiques*, 23 juin 1832, tome II, n° 29, p. 36.

³²⁴ P.J.B. Buchez, « Des corporations anciennes et de l'organisation nouvelle », *L'Européen, journal des sciences morales et économiques*, 18 août 1832, tome II, n° 37, p. 165. Cette

Le 14 juillet 1832, *L'Européen* commence à publier un « contrat d'association réalisant les projets d'amélioration que nous avons développés pour le sort des ouvriers des villes », qui est « le résultat de conférences avec des ouvriers menuisiers qui, comprenant toute gravité d'une telle société et les résultats qu'elle pouvait amener, ont employé tous leurs efforts à la mettre en pratique ». Les ouvriers signent le contrat le 10 septembre 1831, mais attendent à le publier, ne connaissant pas la réaction des autorités face à cette association ; en tout cas, le contrat ne sera jamais suivi d'une réalisation réelle. Dans le préambule du statut, les menuisiers exposent la situation d'incertitudes et de soumission des travailleurs, et ils déclarent : « Ils ont, en conséquence de se soustraire à cet asservissement en s'associant entre eux pour exercer leur industrie en commun, afin d'acquérir un capital social qui les mette, eux et tous les ouvriers qui se succéderont dans l'association, en état d'entreprendre directement des travaux pour assurer les interruptions momentanées de travaux, de pourvoir à l'éducation et à l'apprentissage des enfants, à l'existence des infirmes et des orphelins, et, en un mot, à l'accomplissement des devoirs qui sont imposés aux hommes de s'aimer et de s'entr'aider comme frères. » Buchez imagine que les premières associations seront « des centres d'attraction » autour desquels tous les ouvriers du même métier se regrouperont³²⁵.

A l'automne, le 20 octobre 1831 précisément, Buchez revient sur les associations avec un article consacré à la question « du principe d'association et des associations partielles ». La perspective historique où Buchez place la floraison d'idée sur l'association apparaît très intelligible : la pluralité des conceptions et des essais d'association n'est que superficielle et temporaire ; elle finira avec le temps, en se clarifiant et se développant, pour trouver son unité. Ce qui est véritablement nécessaire est un sentiment d'unité pour rendre utile les essais et les tentatives d'association, de manière à contraster les tendances sectaires et les divergences entre les écoles opposées. Il vise surtout à émanciper l'idée même d'association de la marginalité des écoles, sectes, églises.

Au début des années 1840, lorsque la classe ouvrière française fait irruption dans l'espace public par la publication d'une série d'ouvrages et de revues, les idées de Buchez ont la possibilité d'être exposées et débattues sur les pages d'une nouvelle revue ouvrière écrite et

argumentation nous la retrouvons dans un pamphlet de Auguste Ott, disciple de Buchez, notamment *Des associations ouvrières*, [Paris, 1838], cf. en particulier p. 4-5.

³²⁵ A. Cuvillier, « Une des premières coopératives de production : l'Association buchézienne des "Bijoutiers en Doré" 1834-1873 », *Revue d'histoire économique et sociale*, 1933, p. 384-385.

éditée par des travailleurs disciples du médecin républicain, *L'Atelier*. Bien que son tirage reste toujours assez limité, pour le niveau de ses articles et pour la position politico-sociale soutenue, *L'Atelier* constitue un des pôles les plus importants du socialisme fraternel et une voix du débat incontournable pour les contemporains aussi bien que pour les historiens. L'idée d'association soutenue est celle buchézienne : associations de production avec un capital inaliénable visant à dépasser la condition d'exploitation de l'homme par l'homme et à moraliser les individus. Les ouvriers du journal semblent avoir une idée assez précise : « L'association que nous voulons instituer est bien facile à comprendre : elle ne peut se faire qu'entre ouvriers d'une même profession, et qu'entre gens qui s'estiment et se connaissent parfaitement³²⁶. »

L'exposition la plus détaillée de l'idée d'association que l'on peut trouver dans les pages de *L'Atelier* est représentée par l'ensemble d'articles « Réforme industrielle. Organisation du travail », anonymes mais attribuables à un disciple de Buchez, Charles Chevé³²⁷. L'article se propose d'envisager tous les problèmes de l'économie sociale ; la structure du discours et les solutions avancées semblent moins répondre à un développement logique qu'aux exigences de défendre des positions soutenues *à priori*, c'est-à-dire le dépassement du salariat et de l'exploitation de l'homme par l'homme aussi bien que la défense de la propriété : « D'où cette double formule déjà émise en commençant : 1° Pour la production : Possession commune, impersonnelle et inaliénable des instruments de travail. – 2° Pour la répartition : Propriété individuelle et transmissible des richesses consommables. » Dans le numéro suivant, l'auteur propose la même idée d'une façon encore plus synthétique et parlante : « Communauté et inaliénabilité des instruments de production – propriété individuelle et transmissible des richesses consommables ou objets de répartition³²⁸. » La plupart de l'article sera consacrée à l'organisation de la production, notamment le problème « se résume donc en ces deux tendances : 1° trouver les moyens légaux et pacifiques de faire passer les instruments de travail en la possession des travailleurs ; 2° constituer cette

³²⁶ « Moyen de commencer immédiatement l'organisation du travail », *L'Atelier*, avril 1841, année I, n° 8, p. 57.

³²⁷ Suivant l'habitude de *L'Atelier*, les articles sont publiés de manière anonyme, à l'appui de l'attribution de cet article à Charles Chevé, cf. A. Cuvillier, *Un journal d'ouvriers : « L'Atelier » (1840-1850)*, Paris, Editions Ouvrières, 1954, p. 58.

³²⁸ « Réforme industrielle. Organisation du travail. Association et concurrence », *L'Atelier*, août 1841, année I n° 12, p. 93.

propriété des instruments de production de telle sorte qu'elle soit unitaire et indivisible³²⁹. » C'est justement l'association la voie indiquée pour donner au travailleur ses instruments de travail et pour dépasser le désordre et la lutte incessante entre les propriétés. Il s'agit notamment de repenser le statut même de la propriété ; l'histoire offre, à ce propos, des exemples utiles : « C'est de nos jours seulement qu'on a détruit les lois sur les communautés religieuses et sur les majorats, qui instituaient au profit des castes privilégiées, à peu près ce que nous réclamons aujourd'hui pour l'universalité des travailleurs, c'est-à-dire un capital impersonnel, incessible et inaliénable³³⁰. » En d'autres termes, il faut comprendre les éléments positifs de l'Ancien Régime à la lumière de la Révolution ; il n'y a aucun risque de retour en arrière parce que le principe d'égalité garantit un caractère et un esprit tout à fait nouveau et démocratique aux anciennes institutions.

Un article entier est consacré par *L'Atelier* à la question des corporations d'Ancien Régime et aux différences avec l'organisation des associations ouvrières à venir : « Réforme industrielle. Du régime des corporations³³¹ ». L'occasion est offerte par un cours de Blanqui aîné ; l'auteur commence par dresser une liste des erreurs et des limites des corporations anciennes : la hiérarchie « bloquée » (opposée à une nécessaire et fonctionnelle hiérarchie « ouverte »), les privilèges et la division extrême voulue par le roi afin de garder son pouvoir. Si l'Ancien Régime était dominé par un ordre étouffant, le problème actuel est le manque absolu d'organisation. Il s'agit donc de saisir les éléments positifs des corporations anciennes : la garantie de qualité pour le consommateur, le contrôle de nombre d'apprentis. « Pourquoi, se demande-t-on, nos pères, en faisant la révolution, ont-ils détruit complètement l'ancienne organisation industrielle, et n'ont-ils intronisé que la doctrine désordonnée du laisser-faire ? La réponse est bien simple : ce fut moins la classe ouvrière qui réclama la libre concurrence que la bourgeoisie³³². » La nécessité d'organiser un ordre industriel oblige à rechercher dans les corporations d'Ancien Régime des exemples pour penser l'avenir. L'auteur doit justifier et bien faire comprendre les analogies entre le modèle qu'il est en train de proposer et un passé condamné par l'histoire et par la Révolution : d'une part, en effet l'histoire garde dans les idéologies progressistes un pouvoir légitimant et, d'autre part, la pensée républicaine se structure à

³²⁹ « Réforme industrielle. Organisation du travail. Production et répartition », *L'Atelier*, juillet 1841, année I, n° 11, p. 83.

³³⁰ *Ibid.*.

³³¹ « Réforme industrielle. Du régime des corporations », *L'Atelier*, avril 1842, année II, n° 8.

³³² *Ibid.*, p. 62.

partir de l'opposition entre Ancien Régime et société nouvelle. L'article se développe justement autour de l'idée d'une nécessité de réinterpréter les éléments positifs du passé par les nouveaux principes. Il n'y a notamment aucun risque de retour en arrière parce que les nouvelles associations, au contraire des anciennes corporations, seront gouvernées par la loi commune. C'est dans cette nouvelle perspective que le corporatisme républicain prend sa forme : l'organisation sociale ne se distingue pas du politique parce que justement il s'agit d'orienter et de définir les intérêts particuliers en fonction de l'intérêt général déterminé par la représentation démocratique. L'association est donc la forme de cette autonomie orientée par le pouvoir légitime ou encore par le sentiment et la volonté d'unité de chacun.

Les associations ouvrières représentent des instruments pour acheminer la réforme sociale générale et elles offrent la possibilité aux travailleurs d'être des acteurs actifs dans ce processus, mais l'auteur ne manque pas de rappeler que la réforme sociale ne pourra pas être accomplie que par un « gouvernement national ».

Le problème du rôle du gouvernement est tout à fait central dans le débat sur l'association : d'une part, la structure même du discours républicain oblige Chevé et les autres buchéziens à reconnaître au pouvoir politique qu'il représente le guide légitime du procès de transformation sociale ; de l'autre, la volonté de se distinguer des communistes aussi bien que des républicains à la Louis Blanc, en soutenant des positions plus libérales, les amènent à souligner l'importance de garder l'autonomie des associations. D'ailleurs, une oscillation semblable, on la retrouve aussi chez Louis Blanc et les communistes : face à toute accusation de dictature gouvernementale, même le plus autoritaire d'entre les républicains radicaux, Etienne Cabet, n'hésite pas à reconnaître aux associations la plus complète liberté d'action.

Chevé cherche à dépasser cette oscillation et à donner une forme définie en établissant deux sphères : celle de l'association et celle de la concurrence. Il s'agit à son avis, en particulier, d'instituer la communauté du travail dans la production et un régime de concurrence dans le prix du travail et dans des opérations commerciales entre associations. Il sait que le terme « concurrence » doit être justifié désignant d'habitude chez les républicains et les ouvriers l'origine même de l'injustice sociale et du désordre. C'est pourquoi il propose de retourner à la signification étymologique du mot : courir ensemble. « Les agents de production ne peuvent devenir communs, impersonnels et inaliénables qu'étant exploités en commun et par indivis au moyen d'associations solidaires, dont la direction, une et souveraine, règle les rapports de chaque producteur avec l'instrument de

travail qu'il emploie. La propriété individuelle et transmissible des richesses consommables, n'existe qu'à la condition de la liberté pour chaque travailleur et pour chaque association de débattre et de fixer concurremment avec les parties co-intéressées, le prix de la rétribution des travaux, ou celui d'achat et de vente. Les conditions, le jeu et les limites de cette concurrence sont réglés par l'association elle-même³³³. » Dans un article successif, ce modèle de régime mixte est exposé de la façon suivante : « On y verra que la concurrence du mieux-faire est encouragée entre les diverses associations, et même entre les associations partielles de la même profession [note : on comprend que une profession qui emploie par exemple 15 ou 20,000 ouvriers est par ce seul fait obligé de se diviser en associations partielles, mais solidaires autant que possibles], et que cette concurrence garantit complètement les droits du consommateur, sans nuire au producteur, auquel la possession des instruments du travail assure toujours un minimum suffisant pour son existence³³⁴. »

Si cette division apparaît d'une certaine façon claire quand elle est envisagée explicitement, elle devient tout à fait floue au moment où l'attention se concentre sur d'autres problèmes. Concurrence et centralisation, en d'autres termes, il s'agit de comprendre les rapports entre les associations et le pouvoir politique qui les coordonne, c'est-à-dire le niveau d'autonomie des associations ouvrières.

Dans un numéro ultérieur³³⁵, on peut trouver sur une même page les deux conceptions de l'association : un groupe de production fondé sur la proximité et le partage des fins morales et une organisation sociale générale garantie et coordonnée par un pouvoir politique démocratique. L'auteur de l'article, sous la forme d'un dialogue, écrit : « Tous les ouvriers de l'Association doivent se bien connaître ; sa réussite est fondée sur la moralité de ceux qui la compose : elle n'aura d'autre lien que lorsque le pouvoir aura mis la dernière main à notre organisation, en faisant des lois pour la régler, si elle lui semble équitable : on pourra alors être moins sévère sur le choix des ouvriers³³⁶. » Quelques lignes plus en bas, face à l'objection d'un risque de concurrence entre les associations-corporations, le même personnage explique : « C'est ici que se révèle l'action gouvernementale. Le principe est bon en lui-même ; il tend à classer un jour tous les ouvriers d'une profession sous la même

³³³ « Réforme industrielle. Organisation du travail. Association et concurrence », *L'Atelier*, août 1841, année I, n° 12, p. 94.

³³⁴ « Réforme industrielle. Du régime des corporations », *L'Atelier*, avril 1842, année II, n° 8, p. 62.

³³⁵ « Réforme industrielle. Entretiens sur l'association », *L'Atelier*, septembre 1841, année II, n° 1.

³³⁶ *Ibid.*, p. 6.

organisation, à les enrégimenter, pour ainsi dire, dans la même association : puisque les associations nombreuses d'une profession doivent être solidaires les unes des autres. Quant aux rapports de diverses professions entre elles, ce sera au pouvoir à les régler : il n'y aura qu'à faire des lois pour cela ; on a cordonné des choses bien plus difficiles³³⁷. » L'affirmation n'est pas illustrée d'exemples et reste une fois de plus floue, mais on comprend la perspective : le développement des associations de proximité et leur coordination par un pouvoir démocratique débouche sur un nouveau système complexe à la fois social et politique. Cette combinaison entre les deux niveaux n'est pas marquée par des changements profonds en ce qui concerne la nature de l'association : la foi en le progrès moral accompagnant la transformation sociale permet de penser que l'association à venir de tous les travailleurs du même métier d'une ville gardera son caractère d'association de proximité. On arrive là au cœur d'un autre élément essentiel du corporatisme républicain : l'association ouvrière, même dans sa forme la plus générale, ne répond pas seulement à une fonction d'organisation économique mais elle garde aussi une fonction de sociabilité ; comme lieu de moralisation et de participation à l'intérêt et aux nécessités sociales, l'association tend à se superposer à la République ; en répondant à l'exigence d'organiser les intérêts sociaux, la République politique et sociale tend à coïncider avec l'association.

2.2.12 Fusion du politique et du social

Si les perspectives du discours des communistes, du discours de Louis Blanc, du discours de *L'Atelier*, leurs sensibilités et certains de leurs choix lexicaux diffèrent, je crois que ces discours finissent par converger vers un ensemble homogène de modèles où les différences résident dans des approches légèrement éloignées des communes ambiguïtés constitutives du discours socialiste fraternel. En d'autres termes, si par exemple le modèle communiste se montre sans doute plus autoritaire que le modèle de *L'Atelier*, les deux conceptions des rapports entre les associations particulières et le pouvoir démocratique se situent à l'intérieur d'une tension analogue entre les principes de légitimité démocratique et les principes de l'auto-organisation sociale. Le modèle de Louis Blanc se pose dans la même tension et sa position moyenne l'expose au feu croisé des accusations des communistes aussi bien que des buchéziens. Trop libéral pour les premiers, communiste déguisé pour les seconds, il montre, sans le vouloir, par ses réponses,

³³⁷ *Idem.*

l'existence d'une conception générale commune chez les républicains socialistes des nuances différentes.

Les ouvriers de *L'Atelier*, dans un bref compte-rendu de l'*Organisation du travail* de Louis Blanc admettent : « Les principaux articles de ce projet sont, on le voit, conformes à notre contrat d'Association³³⁸. » Une année plus tard, les rédacteurs de la revue consacrent à la comparaison entre leur modèle et celui de Louis Blanc une attention majeure, mais encore une fois ils doivent conclure qu'il n'y a pas de divergences manifestes : les rapports entre les associations et le pouvoir politique demeurent l'élément le plus problématique. La position de Louis Blanc n'apparaît pas univoque à l'auteur de l'article qui commence par résumer leur opinion sur l'intervention étatique de la façon suivante : « Nous ne demandons que du crédit. Si c'est là qui veut M. Louis Blanc, nous sommes d'accord³³⁹. » Mais cette intervention unique est, dans les lignes qui suivent, rejointe par d'autres tâches assignées au pouvoir politique : l'établissement de lois générales pour favoriser le développement des associations et en mesure de garantir, par une concurrence organisée, une pluralité d'associations du même métier. Finalement, l'idée tend à coïncider avec celle de Louis Blanc.

C'est justement dans cette pluralité de déclinaisons du concept d'association, dans ce caractère à la fois politique et social, que les modèles de corporatisme républicain prennent leur forme. Après avoir envisagé la conception du pouvoir et la superposition entre social et politique, je chercherai à montrer dans le chapitre suivant la superposition entre politique, social et économique à partir de la question de la propriété. Mais il faut encore envisager brièvement la conception socialiste fraternelle de la transformation sociale et du rôle du pouvoir.

³³⁸ *L'Atelier*, décembre 1841, année II, n° 4, p. 32.

³³⁹ « Opinions de la presse sur l'organisation du travail. La Revue des Deux-Mondes », *L'Atelier*, novembre 1842, année III, n° 3, p. 21.

2.3 La révolution

2.3.1 Un paradoxe : la volonté particulière de réaliser une unité naturelle.

La question de la transition n'occupe pas une place centrale dans l'architecture du discours socialiste fraternel pour deux raisons : d'une part, la foi profonde en le progrès les amène à sous-estimer les moyens d'instaurer une République démocratique et sociale, l'élargissement et l'approfondissement des connaissances constituent en fait les conditions de la construction progressive de la société nouvelle ; de l'autre, leur conception de l'unité sociale s'oppose à toute perspective de conflit politique et d'insurrection. Le discours socialiste fraternel est un discours d'ordre : « Les socialistes, observe François Vidal, ont détourné le peuple de l'émeute, lui ont fait prendre en horreur les moyens violents et le désordre, cela est vrai; ils l'ont même converti aux idées d'ordre, de hiérarchie, d'autorité, ce que n'avaient pu faire ni les journaux de la gauche, ni les journaux conservateurs, c'est encore vrai³⁴⁰. »

Le socialisme fraternel est animé par le mythe de la régénération mais, parfois, il se croise, d'une façon foncièrement incohérente et contradictoire, avec un esprit romantique de révolte. De la barricade, c'est la dignité à séduire, c'est le sacrifice. Dans ces paragraphes, je chercherai à reconstruire la conception socialiste fraternelle de la révolution progressiste et progressive, de la transformation radicale comme construction ou conquête de l'unité sociale.

Il faut tout d'abord clarifier le terme « Révolution » en le situant dans le langage de l'époque et notamment dans le débat historiographique marquant la construction du radicalisme républicain à partir des années 1830 : la construction d'un nouveau républicanisme passe par la réinterprétation de la Première République, par une réhabilitation du jacobinisme jugé comme une réponse excessive à des situations exceptionnelles, comme une phase de critique radicale et d'abolition violente des privilèges d'Ancien Régime. Dans une conception de l'histoire dérivant directement du saint-simonisme³⁴¹, la Révolution est donc conçue, comme une crise, un moment de passage et

³⁴⁰ F. Vidal, *De la répartition des richesses...*, *op. cit.*, p. 466.

³⁴¹ Sur la conception de la Révolution comme époque nécessaire et de son dépassement grâce au progrès historique chez Saint-Simon, cf. J. Dautry, « La Révolution nécessaire d'après Claude-Henry de Saint-Simon », *Annales historiques de la Révolution française*, 1966, année XXXVIII, n° 184, p. 19-51.

d'enfantement d'une époque nouvelle³⁴². Chez les socialistes fraternitaires le schéma saint-simonien époque critique / époque organique est dépassé à la faveur de la conception d'un « progrès continu »³⁴³, mais cette perspective reste tout à fait fondamentale pour comprendre leur jugement de la Révolution française : la violence n'est pas un élément nécessaire de la transformation historique mais l'effet d'une accélération prématurée. Le progrès de la science sociale permet de penser, au XIX^e siècle, un changement profond et radical qui se réalise dans une organisation rationnelle, unanime et pacifique³⁴⁴.

Une fois de plus, c'est à partir des catégories d'ordre et d'unité qu'il faut comprendre les réflexions des socialistes fraternitaires sur la révolution ; ils répondent à la question suivante : comment pouvons-nous envisager une transformation radicale visant à réaliser l'unité sociale et l'ordre unanime ?

Une attente religieuse de l'Avent du Règne de l'égalité et de la fraternité auquel l'humanité est destinée : l'instrument d'action de l'homme dans l'histoire, le moteur du progrès est la connaissance. C'est la connaissance et l'amour pour la vérité à permettre l'évolution de la société humaine vers une organisation rationnelle voire fraternelle et égalitaire, et, à son tour, la démocratie est l'organisation des connaissances. L'histoire de la Révolution française et la confrontation quotidienne avec une société complexe et conflictuelle empêchent de penser la possibilité d'une tabula rasa : il n'est pas suffisant de proclamer les Droits de l'homme et du citoyen pour créer des hommes nouveaux et égaux, il n'est pas suffisant de changer le calendrier pour entrer dans une époque nouvelle. La perspective socialiste, l'idée d'une société qui précède le politique et qui se développe avec des lois à elle, contredit la possibilité d'une révolution comme fondation de la nation : la société est dans l'histoire et elle ne peut pas en sortir.

³⁴² En ce qui concerne le débat historiographique sur la Révolution et son rôle idéologiquement constituant du nouveau républicanisme, je renvoie encore une fois à R. Pozzi, « La nascita di un mito.. », art. cit.

³⁴³ L'expression est à Pierre Leroux, mais elle exprime bien la pensée des autres auteurs ; cf. paragr. 1.4.

³⁴⁴ Cette transformation de perspective théorique se superpose sûrement à des choix opportunistes, malgré cela, je crois bien plus intéressant de chercher à saisir le bouleversement idéologique plutôt que de considérer ce changement comme superficiel – c'est le cas, par exemple, de Jeanne Gilmore dans *La République clandestine. 1818-1848*, trad. fr. Paris, Aubier, 1997, notamment le chapitre IX. Pour un cadre des insurrections sous la monarchie de Juillet, cf. J. Harsin, *Barricades. The war of the Streets in Revolutionary Paris, 1830-1848*, New York, Palgrave, 2002. Il faut toutefois remarquer de fortes limites dans l'interprétation de Jill Harsin, notamment en ce qui concerne sa catégorie de « montagnards » (cf. notamment p. 5-9) : sous la monarchie de Juillet, le radicalisme ne peut pas être considéré un synonyme de violence, ni de volontarisme.

C'est peut-être Henry Celliez le socialiste fraternitaire qui a mieux exprimé la nécessité de penser la transformation sociale comme un travail de la société sur elle-même ; en critiquant les socialistes de son époque, à savoir les fouriéristes et les saint-simoniens, il écrit : « Ils voulaient reconstruire la société à nouveau comme sur une table rase. Mais la table n'est jamais rase ; la société n'est jamais absente de soi-même. C'est sur la société avec tous ses éléments et toute sa puissance qu'il faut agir. Il faut se servir de la société ; ou plutôt il faut se mettre au service de la société, qui seule agit sur elle-même³⁴⁵. » Si cette critique est adressée aux fouriéristes et aux saint-simoniens, il faut observer qu'elle est intrinsèquement incompatible avec toutes les idées de conspiration révolutionnaire, d'action secrète d'une minorité éclairée destinée à donner la République au peuple français, à toute idée de Révolution politique. C'est dans cette perspective qu'il faut comprendre le cœur de l'idée d'une révolution sociale : un processus progressif d'auto-découverte et d'auto-connaissance³⁴⁶.

La réflexion sur la Révolution et son impasse temporaire aussi bien que la nouvelle façon de se rapporter à la société, obligent les socialistes fraternitaires à réfléchir sur la possibilité de changer réellement l'organisation sociale ; Celliez avait commencé sa réflexion en constatant que « évidemment la force n'est pas le seul moyen révolutionnaire³⁴⁷ », mais en développant son raisonnement, il arrive jusqu'à soutenir : « Les révolutionnaires démocrates doivent donc aider de tous leurs efforts à la propagation des idées et des principes acquis, d'où sortiront infailliblement, par fécondation populaire, des idées nouvelles et fécondes à leur tour³⁴⁸. »

L'insurrection n'est pas seulement réfutée pour des raisons tactiques, mais aussi pour des raisons théoriques : la conspiration opérée par une minorité, même éclairée, éloigne la société de la nécessaire unité. La lutte pour la conquête de la République démocratique et sociale, égalitaire et fraternelle, est donc un travail de reconstruction de l'unité brisée par les conflits de la société contemporaine ; et la question la plus importante est bien

³⁴⁵ H. Celliez, *Devoir des Révolutionnaires*, Paris, 1840, p. 17.

³⁴⁶ Cinq ans après (1845), Marx décrit d'une façon analogue le procès révolutionnaire, même si par un langage très différent, dans la *Troisième thèse sur Feuerbach* : « La coïncidence du changement des circonstances et de l'activité humaine ou autochangement ne peut pas être saisie et rationnellement comprise que comme *pratique révolutionnaire*. » Cf. G. Labica, *Karl Marx. Les « Thèses sur Feuerbach »*, Paris, Puf, 1987, commentaire de la troisième p. 55-65, où on trouve des observations intéressantes à propos de l'abolition par Engels du terme « autochangement ».

³⁴⁷ H. Celliez, *Devoir...*, *op. cit.*, p.6.

³⁴⁸ *Ibid.*, p. 20.

évidemment celle de recomposer les conflits sociaux par une organisation des forces et des connaissances productives.

Les socialistes fraternitaires sont en fait appelés à agir dans une société déchirée par des antagonismes sociaux menaçant de déboucher sur des guerres civiles : on ne peut pas faire table rase de la société mais on ne peut même pas procéder par des réformes partielles utiles uniquement à exacerber les conflits sociaux et à polariser l'opinion publique. Ils refusent fermement de se plonger dans cette polarisation, de croire que la seule issue possible soit à chercher dans la victoire de la guerre des classes. Il s'agirait d'une sanglante victoire à la Pyrrhus. Les socialistes fraternitaires sont un parti qui ne veut pas être un parti, ils veulent lutter pour unifier : est-ce qu'ils sont dans un paradoxe sans solution ?

On peut distinguer trois réponses : a. un acte politique pur : la fondation d'une nation nouvelle ; b. une action sociale pure : l'auto-organisation ouvrière se soustrayant à l'influence du gouvernement étatique ; c. une action sociale autonome rencontrant à un moment donné un acte politique d'unification et de refondation.

Je commencerai par me concentrer sur les deux premières réponses : bien que très minoritaires, elles sont utiles à comprendre la troisième qui pourra être interprétée comme la superposition plutôt irréfléchie des deux premières.

2.3.2 *1 réponse : la fondation d'une Nation nouvelle (l'acte politique pur)*

Le radicalisme idéologique d'Etienne Cabet peut être utile pour comprendre la logique structurant le discours socialiste fraternitaire face aux changements sociaux : à sa conception radicale de l'unité sociale correspond un refus radical de toute hypothèse insurrectionnelle. La plupart des historiens qui ont envisagé la question de l'expédition icarienne en Amérique ont considéré ce choix en rupture avec le caractère républicain de son parcours et comme un basculement vers l'utopisme. Je crois, au contraire, que la décision d'organiser une émigration en Amérique peut être bien appréciée seulement si l'on cherche à comprendre la cohérence foncière qui la lie au caractère républicain du communisme cabétien³⁴⁹. Autrement dit, je pense que la fondation d'une colonie communautaire au Texas constitue un des déploiements logiques possibles du discours socialiste fraternitaire : face à une société déchirée par l'antagonisme social et déroutée par

³⁴⁹ Mon interprétation suit en partie celle de Christopher H. Johnson, cf. notamment C.H. Johnson, « Etienne Cabet and the problem of class antagonism », *International Review of Social History*, 1966, p. 413-415.

l'égoïsme, la fondation d'une nation nouvelle dans le désert apparaît comme la seule solution de réaliser l'unité des intérêts et des sentiments.

On a souvent interprété l'organisation de l'émigration icarienne aux États-Unis comme un repli sur soi-même et une abdication de la lutte du mouvement cabétien, comme l'incarnation même du caractère utopique de sa doctrine communautaire, comme une trahison ou un changement important. On a souvent comparé l'émigration icarienne aux communautés fouriéristes ou owénistes : il faut, au contraire, se concentrer sur la cohérence entre l'esprit animant l'expédition texane et la conception unitaire républicaine. La critique de la division sociale et le refus des associations particulières mènent Cabet et ses compagnons à recourir à la seule possibilité de réaliser l'unité communautaire par une action unitaire : fonder une nation indépendante dans le nouveau monde. La fondation d'une société nouvelle est la conséquence logique, bien qu'extrême, de la conception unitaire de la République, la dernière déduction du principe d'unité. Face à une société où une guerre quotidienne divise les individus, où l'égoïsme oppose le riche au pauvre, le peuple au gouvernement, le propriétaire au locataire, le patron à l'ouvrier, le vendeur à l'acheteur, l'homme à la femme, le marié au célibataire, où la concurrence dresse le travailleur contre le travailleur, le négociant contre le négociant, l'unique solution pour réaliser la paix est de quitter la réalité du conflit pour une terre sans préjugés : le désert vierge du Texas³⁵⁰.

La décision d'organiser une expédition au Texas est prise d'une manière subite en printemps 1847. Etienne Cabet commence par annoncer une nouvelle idée grandiose sans rien ajouter et c'est seulement dans *Le Populaire* du 9 mai qu'il expose son « idée grandiose » en publiant son célèbre article-manifeste « Allons en Icarie ! » où il propose à ses disciples de quitter en masse la France pour fonder une communauté icarienne au Texas. Le manifeste commence par une série de motivations : « Puisqu'on nous persécute en France, puisqu'on nous refuse tout droit, toute liberté d'association, de réunion, de discussion et de propagande pacifique, allons chercher en Icarie notre dignité d'homme, nos droits de citoyen et la Liberté avec l'Egalité ! Puisqu'on nous laisse sans travail et sans pain, exposés aux horreurs de la famine, allons chercher en Icarie le bonheur pour nos familles comme pour nous ! »

³⁵⁰ Cf. E. Cabet, *Réalisation...*, *op. cit.*, p. 97.

A posteriori, la première motivation, les persécutions, sera la seule rappelée : en 1856, Cabet même écrira : « Alors pour éviter cette persécution générale, Cabet invoqua, en mai 1847, ces paroles de Jésus-Christ à ses disciples : "Si l'on vous persécute dans une ville, retirez-vous dans une autre". Et il proposa l'Emigration pour aller courageusement fonder Icarie dans un désert en Amérique³⁵¹. »

Je crois que sa perspective de 1847 est différente : les persécutions contre les communistes et, notamment, le mouvement icarien provoquent une réflexion beaucoup plus profonde et radicale chez Cabet. Il ne s'agit pas seulement de changer de ville ; la constatation d'un isolement du communisme et de l'hostilité des privilégiés aussi bien que des républicains révolutionnaires politiques entraîne une révision profonde de l'idée même de révolution. La première livraison de la *Réalisation de la communauté d'Icarie* est à ce propos particulièrement parlante ; on peut y lire par exemple : « Mais nous ne voulons pas la Révolution ; et si nous ne la voulons pas, c'est dans l'intérêt du Peuple et de l'Humanité³⁵². » Dans une accélération révolutionnaire, le Peuple pas encore « assez éclairé et assez moralisé pour faire reconnaître ses droits et pour empêcher les ambitieux d'escamoter sa victoire » subirait les prévarications de la bourgeoisie et des arrivistes. Mais surtout, en se heurtant à une résistance violente et terroriste des privilégiés, une Révolution désormais sociale et européenne déboucherait sur un « cataclysme social », sur une guerre civile. Face à une alternative fautive entre l'abdication et la guerre, Cabet choisit l'exil dans un monde nouveau : « nouveaux Hébreux, fiers et indépendants comme eux, mais plus éclairés par la civilisation moderne », « poursuivis comme Jésus et ses disciples par de nouveaux Phariséens, retirons-nous comme eux dans le désert, dans une terre vierge, pure de toute souillure, qui nous offrira tous les trésors de sa fécondité », « nouveaux Croisés, allons dans une terre sainte, non pour y déterrer un tombeau, mais pour construire le berceau d'une nouvelle Jérusalem ou d'une Cité parfaite ! », « nouveaux navigateurs », « nouveaux missionnaires³⁵³ ».

Le refus de la violence trouve son origine dans leur foi progressiste et dans leur volonté de préserver l'unité sociale ; déjà dans *Le voyage en Icarie*, Etienne Cabet écrit : « Si la Communauté est une chimère, la discussion suffira pour en faire justice, et le Peuple lui-même la repoussera pour adopter un autre système : mais si cette doctrine est la vérité même, elle aura des nombreux prosélytes dans le Peuple, parmi les savants, dans

³⁵¹ E. Cabet, *Colonie icarienne aux Etats-Unis d'Amérique: sa constitution, ses lois, sa situation matérielle et morale après le premier semestre 1855*, Paris, 1856, p. 12.

³⁵² E. Cabet, *Réalisation de la Communauté Icarienne*, Paris, Populaire, 1849, p. 33.

³⁵³ E. Cabet, *Réalisation de la Communauté...*, *op. cit.*, p. 34.

l'Aristocratie [...] A la Communauté l'avenir, par la seule puissance de la Raison et de la Vérité ! Et quelque lentement que l'Opinion publique amène son triomphe, elle l'amènera toujours plus promptement et plus solidement que ne ferait la violence. » Il poursuit par une phrase souvent citée mais peut-être aussi sous-estimée : « Et ma conviction sur ce point est tellement profonde que, si je tenais une révolution dans ma main, je la tiendrais fermée, quand même je devrais mourir en exil !³⁵⁴ »

Il est intéressant de lire avec attention la réaction des ouvriers communistes de *La Fraternité de 1845* sur le numéro de mai 1847 à l'appel pour l'émigration en Icarie : ils refusent d'une façon absolue « ce cri de découragement et de désespoir ». Une des argumentations les plus répétées dans leur article est l'accusation destinée à Cabet de vouloir sortir de l'histoire et de sa temporalité ; l'analogie avec les révolutionnaires insurrectionnels est explicite : « De quel droits, par exemple, condamneriez-vous quelques-uns de nos frères qui s'égarerent dans des rêves de réalisation immédiate, vous qui seriez non moins immédiats qu'eux ?³⁵⁵ » En d'autres termes, ils argumentent leur refus autour de l'opposition entre le dévouement du bon révolutionnaire au temps historique et le volontarisme égoïste d'une fuite en avant, entre la patience vertueuse et l'impatience corrompue. Dans sa défense, Etienne Cabet ne répond jamais vraiment à cette objection qui est une argumentation qui suit sa même logique, sa même manière de concevoir le rapport entre l'individu et l'histoire.

Un des spécialistes les plus importants de Cabet, Jules Prudhommeaux écrit : « Le jour où il a lancé son fameux mot d'ordre : *Allons en Icarie !*, Cabet a rompu avec le communisme étatiste dont tout son système était pénétré pour inaugurer en France la méthode de ce communisme libertaire qui, sans attendre de la majorité des hommes une adhésion improbable ou du moins trop lointaine à sa doctrine, se propose d'en prouver la valeur par des applications partielles³⁵⁶. » Je crois, au contraire, qu'il faut mettre en lumière les

³⁵⁴ E. Cabet, *Voyage en Icarie*, *op. cit.*, p.565. La citation est précédée de six pages entièrement consacrées à la réfutation de la possibilité de construire une Communauté par une révolution violente (p. 360-365). Pour une interprétation différente de la conception de la révolution entre la fin des années 1830 et au début de la décennie ultérieure, cf. R. Tumminelli, « Etienne Cabet : postilla per una rivoluzione possibile », in S. Rota Ghibaudi e F. Barcia (a cura di), *Studi politici in onore di Luigi Firpo*, Milano, Franco Angeli, 1990, vol. III, p. 193-201.

³⁵⁵ *La Fraternité de 1845*, mai 1847, p. 243.

³⁵⁶ J. Prudhommeaux, *Icarie et son fondateur Etienne Cabet. Contribution à l'étude du Socialisme Expérimental*, (Paris, 1907), Genève, Slatkine-Megarlotis Reprints, 1977, p. X. Sur les limites d'une lecture étatiste de Cabet, cf. paragr. 2.1.4, 2.1.5 et 5.5.

continuités plutôt que les ruptures du choix cabétien³⁵⁷ : l'émigration icarienne n'est pas la tentative d'une application partielle du socialisme ; au contraire, elle doit être interprétée comme la tentative de fonder une association générale. Certes, la colonie icarienne veut constituer un exemple, mais elle n'est pas un canton ou un phalanstère en France. Icarie est dans le désert, elle ne peut pas subir les influences mauvaises de la société de l'égoïsme, et surtout elle ne peut pas représenter ou produire des intérêts particuliers qui rendraient impossible une révolution réellement unitariste. La colonie icarienne constitue en soi une totalité : « Ce ne sera pas une petite Emigration, un petit essai partiel.. si nos calculs ne nous trompent pas [...] bientôt nous en compterons cent mille [d'icariens] et peut-être des millions ; c'est une armée d'industriels de toutes les professions qui viendra fonder avec nous un Peuple et une Nation !³⁵⁸ » Il ne s'agit pas non plus d'une transformation d'une doctrine dogmatique en une doctrine empirique ; Cabet est tout à fait clair : « Et nous ne partirons pas au hasard, mais avec un plan discuté, adopté d'avance³⁵⁹. » Il conserve sa méfiance profonde pour les tentatives empiriques ; son caractère utopiste n'est pas à lire comme une rupture avec le centralisme ni comme une concession à l'empirisme. Au contraire, Cabet reste un républicain rationaliste et dogmatique ; lui aussi aurait pu écrire comme Dézamy, polémiquant contre Arago qui avait déclaré de ne plus vouloir les utopies de Fourier, de Saint-Simon et de Babeuf : « Eh ! que veut donc le député réformiste ? car nous présumons bien qu'il n'est ni légitimiste, ni utilitaire. Il ne reste plus que l'empirisme : or, le corps social est trop précieux pour le livrer sans cesse à des *expériences hasardées*³⁶⁰. »

Le choix d'Etienne Cabet est l'affirmation la plus cohérente d'un rationaliste réaliste ; dans son pamphlet de 1847, il constate : « Nous ne pourrons jamais ni réformer tout le monde d'un coup, ni empêcher les ennemis ou les aveugles de compromettre le Communisme ou la plus sainte des doctrines ; et c'est une des principales raisons qui nous

³⁵⁷ Dans cette perspective, l'autre spécialiste de Cabet, Christopher H. Johnson (*Utopian communism in France. Cabet and the Icarians 1839-1851*, Cornell University Press, Ithaca and London, 1974 ; et surtout à ce propos : « Etienne Cabet and the problem of class antagonism », *International Review of Social History*, 1966, p. 403-443), repère l'origine de la décision de fonder la colonie icarienne en Amérique dans la contradiction entre le développement d'une conception de classe et l'opposition à toute forme de révolution violente.

³⁵⁸ E. Cabet, *Réalisation de la Communauté Icarienne, Paris, 1847-1851*, p. 35-36 ; il s'agit d'une collection de livraisons où Cabet a réuni la plupart des articles déjà publiés dans *Le Populaire* ou dans d'autres journaux concernant le projet, l'organisation et la tentative de créer Icarie au Texas.

³⁵⁹ E.Cabet, *Réalisation .. op. cit.*, p. 36.

³⁶⁰ *L'Egalitaire*, 1840, n° 2, p. 61.

ont déterminé à crier : "Allons en Icarie ! troupe d'élite, allons fonder Icarie !!!"³⁶¹ » Il a trouvé la solution pour pouvoir repenser la société en dehors de tous les préjugés « et, du premier coup, la perfection en tout » : il a découvert une solution facile à un problème qui semblait ne pas en avoir : fonder sur une table rase une société nouvelle, à commencer par dessiner les villes et les routes en dehors de toute obligation absurde dictée par le hasard des siècles d'ignorance³⁶². S'il n'est pas possible d'en faire table rase, il est toutefois possible, d'après Cabet, de la trouver dans le désert.

2.3.3 *II réponse : la colonisation intérieure (ou l'autonomie sociale manquante)*

Pour bien saisir la réflexion des socialistes fraternitaires sur la transformation radicale d'une société, il est utile de se concentrer sur un modèle que l'on peut définir, d'après une expression de l'époque, de la « colonisation intérieure » : une association nationale qui assume progressivement toute fonction sociale et politique jusqu'à marginaliser à son tour les éléments extérieurs à la société même, le gouvernement et les privilégiés. Cette idée, nous la retrouvons esquissée chez Flora Tristan, dans les pages de son *Union ouvrière*. Elle s'inspire explicitement de l'exemple du leader irlandais O'Connell et de son Association catholique³⁶³ ; si elle s'intéresse au cas irlandais après avoir visité les quartiers ouvriers de Londres, Flora Tristan connaît l'histoire de la lutte pour l'émancipation irlandaise presque uniquement à travers les pages de Gustave de Beaumont³⁶⁴. C'est dans *L'Irlande sociale, politique et religieuse* qu'elle trouve la description d'une association représentant l'expression véritable et puissante d'un peuple entier : « C'est un caractère de l'association de ne pas seulement surveiller le gouvernement, mais de gouverner elle-même ; elle ne se

³⁶¹ E. Cabet, *Le voile soulevé sur le procès communiste à Tour et Blois*, Paris, Populaire, 1847, p. 24.

³⁶² E. Cabet, *Réalisation...*, *op. cit.*, p. 36-37.

³⁶³ Sur la réception de Daniel O'Connell chez Flora Tristan cf. P. Byrne, « Daniel O'Connell vu par Lamennais et par Flora Tristan », in S. Michaud (présenté par), *Un fabuleux destin. Flora Tristan. Actes du I Colloque International Flora Tristan, Dijon 3 et 4 Mai 1984*, Dijon, EUD, 1985, p. 52-64. Pour un tableau plus général du mythe et de la désillusion du leader irlandais chez les républicains français, cf. L. Colantonio, « Daniel O'Connell : un irlandais au cœur du discours républicain pendant la monarchie de Juillet », *Revue d'histoire du XIX^e siècle*, 2000, n° 20-21, p. 39-53 (malheureusement l'article n'envisage pas le cas de Flora Tristan qui s'appuie sur un mythe déjà en train de se dissoudre). Pour une introduction à la pensée et à l'action de Daniel O'Connell, cf. le récent article de S. McGraw et K. Whelan, « Daniel O'Connell in Comparative Perspective, 1800-50 », *Eire-Ireland*, 2005, année XL, n° 1-2, p. 60-89 (la perspective n'est pas vraiment comparatiste mais l'article offre un tableau général du personnage). Pour une esquisse en France de l'image enthousiaste du leader irlandais et de sa puissance pacifique, cf. par exemple E. Regnault, *Histoire de huit ans 1840-1848*, Paris, Pagnerre, 1852, vol. II, p. 316-321.

³⁶⁴ G. de Beaumont, *L'Irlande sociale, politique et religieuse*, Paris, Gosselin, 1839.

borne pas à contrôler le pouvoir, elle l'exerce. Elle fonde des écoles, des établissements charitables, lève des taxes pour leur soutien, protège le commerce, aide l'industrie et fait mille autres actes ; car, comme la définition de ses pouvoirs ne se trouve nulle part, la limite n'en est point marquée. A vrai dire, l'association est un gouvernement dans le gouvernement : autorité jeune et robuste, née au sein d'une vieille autorité jeune et décrépite : puissance nationale centralisée qui broie et réduit en poussière tous les petits pouvoirs épars çà et là d'une aristocratie antinationale³⁶⁵. » Et Gustave de Beaumont ajoute aussi, sans que Flora Tristan le suive dans sa citation : « Il n'est pas exact de dire que l'association anéantit le gouvernement en Irlande : car comment appeler de ce nom l'empire d'une faction qui ne se maintient que par le secours de la force matérielle ? » Et encore, à la page suivante : « Dans un pays où il existerait des pouvoirs légitimes et réguliers, l'établissement d'une association pareille serait, si elle pouvait s'y former, l'organisation même de l'anarchie. »

Bien qu'elle ait souvent recours au modèle irlandais, il n'est pas possible de comprendre précisément dans quelle mesure Flora Tristan songe à une substitution progressive du gouvernement interne de son Union ouvrière au gouvernement bourgeois-aristocrate. Elle admet d'ailleurs aussi très clairement que « la position de la classe ouvrière française ne peut se comparer en rien à la cruelle position du peuple irlandais³⁶⁶ ». Flora Tristan ne peut pas penser que la classe ouvrière française puisse se constituer en nation mais, bien que d'une façon assez contradictoire, une idée d'autonomie radicale anime son discours.

Pour mieux saisir la perspective de Flora Tristan, il faut introduire un autre élément de son discours, les Palais de l'Union. En tant que lieux où l'Association prend corps, lieux de la solidarité et de l'éducation de la classe ouvrière, ils accueilliront enfants, vieux et blessés, et offriront la possibilité d'expérimenter de nouvelles formes d'organisation du travail, ils se soigneront de l'éducation des petits et des adultes. Ces palais constituent les lieux physiques d'un nouvel ordre social qui absorbera progressivement la société entière : son mot d'ordre est « constituer la classe ouvrière³⁶⁷ », c'est-à-dire associer les travailleurs dans une organisation en mesure de répondre à toute exigence. Nous pouvons observer dans la perspective de Flora Tristan la fusion du discours fouriériste extra-politique avec le

³⁶⁵ *Ibid.*, p. 21.

³⁶⁶ F. Tristan, *Union ouvrière*, Paris, 1844³, p.21.

³⁶⁷ L'expression est utilisée plusieurs fois, par exemple, dans le « résumé des idées » final de l'*Union ouvrière*, elle écrit: « 1. Constituer la classe ouvrière au moyen d'une union compacte, solide et indissoluble ».

discours républicain radical : la création d'un ordre solidaire entre les ouvriers débouche sur une association générale colonisant la société entière et se substituant progressivement au gouvernement extérieur à la société.

Son idée ne gagne pas l'intérêt des autres socialistes fraternitaires ni des travailleurs pour plusieurs raisons : tout d'abord, son ouvrage manque à la fois de profondeur et de clarté : il n'arrive pas à présenter clairement une perspective nouvelle ni à fasciner par un langage captivant et obscur. Deuxièmement, son caractère irascible et son manque d'humilité empêchent Flora Tristan de construire le réseau de rapports humains et politiques nécessaires à se faire entendre. Elle voyage partout en France et parle avec beaucoup de personnes, mais elle se démontre tout à fait incapable d'élaborer un langage compréhensible ; son carnet de voyage montre bien cette impuissance quotidienne : « Si ces ouvriers sont stupides au point de ne pas comprendre ce que veut dire constituer la classe ouvrière – que faire ? ³⁶⁸ » Mais cette incompréhension réciproque entre Flora Tristan et les travailleurs aussi bien que les autres penseurs socialistes nous révèle aussi l'incapacité de concevoir une autonomie ouvrière radicale sans sortir du langage républicain et de la tradition révolutionnaire.

Parmi les écrits socialistes fraternitaires, il est possible de trouver un texte où l'hypothèse d'une transformation sociale radicale opérée par une colonisation intérieure est avancée d'une façon explicite et relativement cohérente : *Le jésuitisme vaincu et anéanti par le socialisme*³⁶⁹ publié par Théodore Dézamy en 1845. Cet auteur communiste examine le jésuitisme en mettant en évidence le caractère associatif de la Compagnie de Jésus et la puissance que cette organisation produit. Il propose donc d'emprunter au jésuitisme certains des moyens d'organisation et de les utiliser pour répandre le socialisme : il s'agit à son avis de structurer une « Société de colonisation intérieure et extérieure », dont il a déjà préparé le statut, pour transformer la société entière grâce à un élargissement graduel mais continu de cette association. La transformation sociale s'opère essentiellement par une colonisation progressive de la société ancienne : une colonisation culturelle passant par la diffusion des connaissances aussi bien que des pratiques. La Société se propose d'opérer dans « trois ordres de travaux : l'Agriculture, l'Industrie, l'Education³⁷⁰ ». La description

³⁶⁸ F. Tristan, *Le tour de France. Journal 1843-1844*, Paris, Maspero, 1980, tome I, p. 42.

³⁶⁹ T. Dézamy, *Le jésuitisme vaincu et anéanti par le socialisme, ou les constitutions des jésuites et leurs instructions secrètes en parallèle avec un projet d'organisation du travail*, Paris, 1845, p. 216.

³⁷⁰ T. Dézamy, *Le jésuitisme...*, *op. cit.*, p. 137.

des activités de la Société ne diffère pas d'une façon substantielle des descriptions que l'on peut lire dans l'œuvre la plus connue de Théodore Dézamy, le *Code de la communauté*. La question des rapports avec la société française entourant la Société de colonisation n'est jamais envisagée : si nous pouvons les déduire de l'analogie avec les jésuites, il faut aussi constater l'incapacité de théoriser véritablement cette idée par un langage républicain. La réponse est encore une fois moins claire que la question : « Mais qu'est-ce que l'unité ? comment réaliser ce principe ?³⁷¹ » : « L'unité ne repose pas sur de si frêles appuis ; ce n'est point dans une autorité arbitraire conférée à certains individus qu'elle prend sa source. Il ne suffit pas non plus d'un décret ou d'une loi pour la faire naître ; elle est le résultat de principes éternels, antérieur et supérieur aux prescriptions des partis. Elle se compose de deux choses intimement et harmonieusement unies : l'ordre et la liberté³⁷². » Dézamy s'inspire des jésuites pour mettre au service des principes égalitaires, voire véritables, leur capacité à organiser l'amour de l'ordre et de la liberté dans l'unité, et en même temps il vise à créer les conditions pour un libre déploiement des forces productives et organisatrices. Il cherche à conjuguer deux pôles structurant l'idée de révolution : la formation d'une unité par la célébration politique de cette même unité et par une éducation religieuse de l'amour pour cette unité ; en parallèle, il pense une auto-organisation de la société par une rationalisation de la production et par une égalisation des rapports de travail. Sa réflexion n'arrive pas à sortir de ce dualisme et, peut-être pour cette raison aussi, son ouvrage n'a aucun écho.

Il est intéressant de situer ce drôle de pamphlet à l'intérieur de la réflexion de son auteur. Il l'écrit notamment après le *Code* et avant l'*Organisation de la liberté et du bien-être universel* : trois écrits, trois différentes hypothèses de transformation sociale. Dans le *Code de la communauté*, Dézamy se réfère à une révolution sociale dont il ne propose jamais une véritable définition. Il pense en termes très généraux à l'instauration d'une République sociale et démocratique, où un gouvernement populaire promouvra des réformes radicales. Suivant le langage de l'époque, il appelle cette République, le régime transitoire : une période de transformation profonde débouchant sur la communauté ; c'est sous ce régime que l'on passera d'un gouvernement de la majorité à un gouvernement de l'unanimité. Aucune violence et aucune obligation : l'organisation des travailleurs brisera facilement le monopole des richesses et elle constituera un exemple pour tous les bourgeois et les aristocrates. Il ne faudra pas attendre beaucoup de temps pour que tout égoïsme soit

³⁷¹ *Ibid.*, p. 9.

³⁷² *Ibid.*, p. 10.

oublié : « Nous en sommes convaincus, cette heureuse communion de tous les partis et de tous les cœurs s'opérerait plus vite qu'on ne se l'imagine. D'ailleurs, une fois une génération passée, aucune répugnance, aucune anomalie n'existerait pour la génération nouvelle : l'éducation y mettrait bon ordre³⁷³. » Le schéma est donc celui, très classique, d'une transformation par un gouvernement démocratique sur lequel je reviendrai dans le paragraphe suivant. Quelques années plus tard, Dézamy semble envisager la question d'une perspective tout à fait différente ; il écrit : « Les plaies du corps social demeurent toujours ouvertes, l'anarchie se perpétue, la lutte s'éternise et le terrible Sphynx tient toujours suspendue sur la l'humanité cette énigme menaçante : *Connaître ou souffrir !* Qui nous en donnera la clé ? l'économie politique et sociale. Mais, je me hâte de le dire, notre économie politique diffère énormément des systèmes de Say, Malthus, etc.³⁷⁴ » Les moyens pour la transformation radicale de la société sont économiques ; il propose notamment l'institution d'un système de crédit égalitaire de façon à dépasser pacifiquement et radicalement le monopole des richesses. On pourrait croire que l'on retrouve là l'idée d'une transformation radicale par l'élargissement progressif de l'organisation égalitaire du travail, en dehors de tout encadrement gouvernemental. Mais il faut bien préciser la signification des termes : l'économie politique et sociale est pour Dézamy, aussi bien que pour les autres socialistes fraternitaires, une science visant à organiser, suivant des principes moraux et rationnels, les forces productives ; ce travail d'organisation ne peut pas faire l'économie d'un gouvernement exprimant l'unique instance légitime de synthèse des connaissances et des volontés présentes dans tous les secteurs de la société. L'émancipation de la société des contraintes extérieures passe nécessairement par la direction d'un pouvoir unique. Il ne s'agit pas d'un pouvoir central dans la mesure où l'idée d'une représentativité immédiate du peuple nie la possibilité même d'une distinction entre un centre et une périphérie ; il s'agit d'un pouvoir unique, symbole et garant de l'unité sociale, synthèse des différences complémentaires du corps social. C'est dans cette perspective d'immédiateté que nous pouvons comprendre la coexistence entre une idée de colonisation intérieure et une réforme politique. L'esprit d'association comme producteur d'organisation et de progrès constitue le mouvement de bas en haut. Ce mouvement trouve tout naturellement sa correspondance dans un mouvement complémentaire de haut en bas animé par l'action gouvernementale. Faisant système, les deux mouvements sont l'âme de la démocratie immédiate.

³⁷³ T. Dézamy, *Code de la communauté*, Paris, Prévost-Rouannet, 1842, p. 291.

³⁷⁴ T. Dézamy, *Organisation de la liberté et du bien-être universel*, Paris, Guarin, 1846, p. v-vj.

A bien y voir, le discours socialiste fraternel sous la monarchie de Juillet semble pouvoir déboucher d'une façon tout à fait naturelle sur une idée de colonisation interne : la perspective d'un élargissement progressif des associations ouvrières jusqu'à la coordination de toutes les branches industrielles est présente chez un Louis Blanc aussi bien que chez les ouvriers de *La Fraternité*, chez un Buchez aussi bien que chez un Pierre Leroux. Cette perspective d'auto-organisation sociale s'accompagne toujours d'un discours républicain sur la nécessité d'une coordination centrale, d'une unité d'action et d'esprit, d'une autorité morale légitime : non seulement le politique demeure le moment fondamental mais encore le pouvoir politique, bien que d'une façon immédiate réabsorbé dans la société même, constitue l'instrument indépassable d'une transformation égalitaire, rationnelle, légitime. La synthèse nécessaire des volontés et des forces sociales.

2.3.3.1 Maîtrise rationnelle vs rationalisation spontanée : nécessité d'une synthèse politique

Si, bien qu'imprécise et foncièrement incohérente, une perspective de l'élargissement progressif d'une nouvelle association sociale comme force organisatrice à l'intérieur même du désordre monarchique et libéral constitue une esquisse d'idée de révolution sociale, il faut également citer la présence d'une conception différente débouchant sur une idée d'auto-transformation ne passant pas par un pouvoir politique : la révolution sociale comme le résultat d'une évolution naturelle des forces économiques. De même que dans le cas de la colonisation intérieure, la marginalité de cette présence nous signale en réalité son impossibilité même de trouver une véritable place dans la logique du discours socialiste fraternel.

L'idée d'une maturation culturelle et morale du peuple débouchant sur un nouvel ordre social représente sans aucun doute le modèle dominant dans les discours socialistes sous la monarchie de Juillet, étant donnée une ferme volonté de privilégier le moral et le politique et de ne pas reconnaître à l'économique ni une autonomie ni, à plus forte raison, un rôle déterminant. Toutefois, il faut mentionner la présence occasionnelle d'une interprétation de l'histoire et, par conséquent, de la transformation sociale que l'on pourrait définir comme « matérialiste » ; cette approche n'est jamais théorisée mais elle est sous-jacente à la recherche des tendances historiques à partir de l'observation des phénomènes sociaux actuels. En particulier, nous pouvons trouver quelques interprétations de la concentration capitaliste comme force unificatrice voire constitutive d'une nouvelle unité sociale : « Et c'est celui [le mouvement de concentration] qui amènera la Communauté ; car, d'un côté,

en ruinant tous les petits industriels, il rend nécessaire une grande réforme sociale ; et, d'un autre côté, en concentrant les ateliers, les magasins, les mines, les chemins de fer, etc., il démontre les économies et la puissance de la concentration, de l'association, de l'unité, et prépare les voies de la *Communauté*, qui n'est autre chose que la plus vaste association et la plus complète concentration, mais dans l'intérêt de tous³⁷⁵. » Même dans les pages de *La Fraternité*, l'on peut repérer un éloge de la concurrence, « la reine du monde commercial », qui prépare l'avènement de la Communauté : « Car ta mission est [...] de la [la terre] purger de ces milliers de petits foyers individuels qui bataillent dans toutes les branches de l'industrie; qui divisent, morcellent, dilapident les forces de l'administration des travaux des hommes; qui en saisissant au hasard un rouage; l'isolent de l'ensemble, le font mouvoir à leur petite fantaisie et l'usent à leur profit particulier: car ta mission est d'amener sous une direction commune les travaux dont les produits, dans l'avenir, sont destinés à être communs; ta mission est de les arracher au désordre et à la confusion des gouvernements privés, qui sont en général autant d'enseignements dans l'art de charlatans, des hâbleurs, des roués, des fourbes et des enjôleurs [...]; alors la direction centrale de cette branche de l'industrie ne sera qu'une branche du gouvernement de l'Etat³⁷⁶. » Et les ouvriers de *La Fraternité de 1845* reprennent à leur tour cette idée : « La concurrence devient donc le berceau du socialisme³⁷⁷. » Ce qui peut être trompeusement interprété comme une conception matérialiste de la révolution sociale doit être bien considéré à l'intérieur de son contexte : les développements économiques et technologiques sont des indicateurs d'une tendance profonde de l'histoire qui, pour s'accomplir, doit nécessairement passer par la connaissance sociale des lois du progrès et par leur maîtrise et leur synthèse dans un gouvernement politique. Pour bien apprécier les analogies et les différences avec une perspective de révolution sociale pure, il est intéressant de lire les premières pages du chapitre « Liquidation sociale » dans *l'Idée générale de la révolution au XIX^e siècle* où Pierre-Joseph Proudhon résume d'une façon efficace sa conception d'une Révolution comme un processus social d'émancipation de la société de tout type de gouvernement³⁷⁸ : on retrouvera l'idée d'une auto-organisation du travail caractérisant le discours socialiste fraternel, d'un élargissement progressif des associations ouvrières et des rapports solidaires entre elles jusqu'à l'établissement d'ordre rationnel et, finalement, d'un libre

³⁷⁵ *Le Populaire de 1841*, 1845, n° 11, p. 188.

³⁷⁶ *La Fraternité*, 1842, n° 15, p. 72.

³⁷⁷ *La Fraternité de 1845*, 1845, n° 4, p. 37.

³⁷⁸ Cf. notamment P.-J. Proudhon, *Idée générale de la Révolution au XIX^e siècle*, Paris, Garnier, 1851, p. 196-197.

déploiement des forces économiques. On s'apercevra aussi de la différence fondamentale : alors que chez Proudhon la complexité de cet ordre échappe aux parties qui la compose, chez les socialistes fraternitaires cet ordre doit être sanctionné par une maîtrise conscience. Déjà au début des années 1840, Proudhon avait écrit contre la démocratie « c'est toujours la souveraineté de l'homme mise à la place de la souveraineté de la loi, la souveraineté de la volonté à la place de la souveraineté de la raison³⁷⁹ », alors que les socialistes fraternitaires ne peuvent que croire à la nécessité d'une conquête rationnelle de la Loi universelle par les individus et à la possibilité d'un gouvernement d'hommes dépourvu de toute volonté particulière³⁸⁰.

Cette perspective d'un rôle fondamental des forces économiques dans l'avènement de la communauté, qui émerge à quelque occasion, en jouant d'une façon contradictoire l'idée d'une évolution culturelle et morale de l'humanité, révèle une tension intrinsèque au discours socialiste fraternel entre la primauté du politique, c'est-à-dire de la maîtrise rationnelle de la société sur soi-même, et la tendance à voir dans l'économie le niveau structurant. La conception de la transformation sociale du premier socialisme ne peut pas refléter cette tension qui montrera toutes ses contradictions dans le socialisme ultérieur dit scientifique et matérialiste.

2.3.4 III réponse : la Révolution sociale républicaine

J'ai commencé à envisager la question de la transformation sociale chez les socialistes fraternitaires par deux conceptions minoritaires, la colonisation icarienne et la colonisation intérieure, en montrant l'analogie profonde entre ces deux démarches conceptuelles : le choix de radicaliser jusqu'à l'exclusivité un des deux pôles caractérisant le discours socialiste fraternel : l'acte politique constituant la nation ou l'auto-organisation d'une société dans l'histoire. La plupart des socialistes fraternitaires refusent ces deux solutions dont les limites et les incohérences sont à leurs yeux évidentes : ils veulent être à la fois socialistes et républicains, ils veulent à la fois agir dans le processus d'auto-organisation de

³⁷⁹ P.-J. Proudhon, *Qu'est-ce que la propriété ? ou recherches sur le principe du droit et du gouvernement*, in *Œuvres complètes*, vol. IV, Genève-Paris, Slatkine, 1982, p. 148.

³⁸⁰ Sur l'idée de Révolution sociale chez Proudhon, cf. B. Voyenne, *Proudhon et la révolution*, Paris, Ehes-Atelier Proudhon, 1986. A la même époque Karl Marx aussi esquisse sa première idée de révolution sociale telle que le dépassement des contradictions entre les forces productives et les rapports de production, à ce propos cf. par exemple F. Claudin, *Marx, Engels et la révolution de 1848*, trad. fr. Paris, Maspero, 1980, notamment le chapitre « II. De la théorie de la révolution sociale ».

la société dans l'histoire et proclamer une République garantissant l'égalité, la fraternité et l'unité des citoyens.

S'ils critiquent véhémentement ces deux tentatives de réponse, le plus grand nombre des socialistes fraternitaires ne réfléchissent jamais d'une façon organique à la question de la transformation sociale : ils doivent penser le changement social à l'intérieur d'un discours d'ordre et d'unité, ils doivent penser un changement radical à l'intérieur d'un processus historique de progrès continu³⁸¹. C'est à partir de ces tensions que les socialistes fraternitaires pensent la Révolution sociale, révolution sociale qui ne diffère pas de la révolution politique uniquement pour le contenu de ses projets. Je chercherai dans ce paragraphe à mettre en lumière les aspects fondamentaux de révolution sociale républicaine en me concentrant sur une double distinction : la première entre deux idées différentes mais coexistantes de révolution (un processus historique profond et un changement soudain de régime) et, la seconde, entre la révolution et l'insurrection.

2.3.5 *Les deux significations du terme « révolution »*

Il faut commencer par une petite note lexicale visant à dissiper tout malentendu engendré par le terme « révolution » ; les transformations sémantiques et les superpositions idéologiques risquent de cacher la perspective de l'époque. Sous la monarchie de Juillet, le terme « révolution » indique à la fois deux concepts distincts : le changement de régime suite à une prise de parole armée du peuple et le processus de transformation profonde de la société. La Révolution de 1789 et celle de 1793 constituent à la fois un couple de Révolutions³⁸² et l'inauguration d'une époque débouchant sur une société tout à fait nouvelle. Un des problèmes majeurs lorsqu'on envisage la question de la réélaboration de la conception de la révolution chez les socialistes fraternitaires est représenté par la

³⁸¹ A propos de Pierre Leroux, Armelle Le Bras-Chopard écrit : « L'action préconisée par Leroux pour la transformation de la société politique procède donc de cette double démarche dont nous aurons à juger si elle est ou non paradoxale : l'une ultra-pacifiste, l'autre participationniste, interventionniste qui, en temps normal, se traduit par le réformisme mais qui peut aller, dans les cas extrêmes, jusqu'à la reconnaissance de l'insurrection (*De l'égalité dans la différence. Le socialisme de Pierre Leroux*, Paris, Presse de la fondation nationale de Sciences Politiques, 1986, p. 344). » Je chercherai de me concentrer sur ce paradoxe apparent mais par une perspective un peu différente : j'essayerai de montrer que le paradoxe trouve une de ses origines dans la difficulté de conjuguer la conception nouvelle de la société (le socialisme) avec le discours républicain ; alors que Le Bras-Chopard divise la réflexion sur la transformation de la société politique (chap. VIII) et l'auto-transformation (chap. IX) de la société civile, je crois que chez les socialistes fraternitaires, les deux aspects sont intrinsèquement liés et cet entrelacement est à la fois une des origines d'un raisonnement paradoxal et une des solutions possibles du même paradoxe.

³⁸² Sur la formation d'un pluralisme des révolutions déjà à l'époque de la Révolution cf. A. Rey, « *Révolution* ». *Histoire d'un mot*, Paris, Gallimard, 1989, notamment p. 140-153.

difficulté d'interprétation du langage : cette réélaboration s'opère en réalité tout à l'intérieur de la tradition révolutionnaire. J'essayerai donc de mettre en lumière les éléments nouveaux souvent cachés ou dissimulés derrière des mots anciens et des expressions de dévotion envers « les pères de 1789 et 1793³⁸³ ».

Je me concentrerai sur les deux significations divergentes qui se superposent et se confondent chez les mêmes auteurs : changement soudain de régime et processus de transformation historique ; si chez les républicains orthodoxes ce couple de significations trouve sa synthèse dans la volonté de terminer la Révolution en lui donnant des institutions stables et achevées, chez les socialistes fraternitaires la volonté de terminer la Révolution doit se conjuguer à l'idée que le lent processus révolutionnaire suit une temporalité historique échappant aux volontés individuelles des hommes.

Les deux significations du terme « révolution » relèvent de deux perspectives divergentes dont le socialisme représente une tentative de conciliation. Encore une fois nous pouvons remarquer la tension entre la primauté républicaine du politique et la conception nouvelle de la société : la Révolution comme acte politique reconstituant et la Révolution comme processus lent et continu d'auto-transformation de la société dans l'histoire. Contrairement à ce qui est souvent admis implicitement par plusieurs historiens de la période, l'acte politique reconstituant est beaucoup plus présent chez les modérés que chez les radicaux ; en d'autres termes, la radicalisation du discours socialiste débouche à la fois sur un respect religieux de la temporalité historique du progrès social et sur une critique des actions insurrectionnelles au nom du principe de l'unité sociale.

³⁸³ Pour une réflexion clarifiante sur la profondeur de la réélaboration de l'idée de révolution entre la génération de Babeuf et la génération de Louis Blanc, cf. W.H. Sewell, « Beyond 1793: Babeuf, Louis Blanc and the Genealogy of "Social Revolution" », in K.M. Baker and C. Lucas (edited by), *The French Revolution and the Creation of Modern Political Culture. III The Transformation of Political Culture 1789-1848*, Oxford, Pergamon Press, 1989, p. 509-526; cf. aussi F. Bracco, « La revisione del modello giacobino in Francia nella prima metà dell'800 », in V.I. Comparato (a cura di), *Modelli nella storia del pensiero politico. II La rivoluzione francese e i modelli politici*, Firenze, Olschki, 1989, p. 328-335. Sur la tradition révolutionnaire et son caractère mobilisateur cf. C. Piette, « Réflexions historiques sur les traditions révolutionnaires à Paris au XIX^e siècle », *Historical Reflections / Réflexions historiques*, 1985, (XII, n°3), p. 403-418 ; sur les figures des anciens jacobins et sur la création de la catégorie de « jacobin » sous la monarchie de Juillet, cf. M. Agulhon, « A propos de 'Néo-robepierrisme' : quelques visages de 'Jacobins' sous Louis-Philippe », in K.M. Baker and C. Lucas (edited by), *The French Revolution..., op. cit.*, p. 527-541 ; sur la mémoire de la première république dans la première moitié du XIX^e siècle, surtout à travers les anciens conventionnels et leurs fils, cf. S. Luzzatto, *Mémoire de la terreur. Vieux montagnards et jeunes républicains au XIX^e siècle*, trad. fr. Lyon, Presse universitaire de Lyon, 1991.

A cet égard, pour son approche et son influence dans des milieux très différenciés³⁸⁴, un des penseurs les plus parlants est Pierre Leroux³⁸⁵. On peut aisément constater qu'il n'envisage jamais la question de la Révolution comme un moment de transformation soudaine. Dans ses écrits, la perspective est relativement cohérente : la Révolution a commencé en 1789 par la proclamation du principe d'égalité marquant le début d'une époque nouvelle de l'humanité³⁸⁶. Il répète son idée maintes fois ; voici une formulation parmi beaucoup d'autres : « Ce dogme de l'égalité est réalisable, et se réalisera. Mais il n'est pas réalisable qu'à la condition d'un progrès qui doit s'accomplir dans notre cœur et dans notre intelligence. Ce dogme de l'égalité est un héritage qui nous a été transmis imparfait par nos pères, et que nous devons transmettre à notre tour plus éclatant et mieux révélé que nous l'avons reçu. Ce dogme est la vie morale qui nous vient du passé, et que nous devons léguer accrue à l'avenir. Car tout se lie dans les manifestations successives de l'être. Le présent, engendré du passé, est gros de l'avenir, dit admirablement Leibnitz³⁸⁷. » Le processus révolutionnaire est une régénération continue morale et intellectuelle par laquelle, en poursuivant l'œuvre des générations passées et solidaires avec les autres individus, chaque homme concourt à l'intelligence des principes d'égalité et de justice. Dans cette perspective, la découverte des lois progressives, l'organisation du travail suivant des principes égalitaires et la mise en forme des institutions politiques démocratiques sont des mouvements liés et indissociables. Cette complexité n'est pas maîtrisée : au moment où l'attention se concentre sur un des trois aspects, soit la régénération morale, soit l'organisation du travail, soit l'institution d'un pouvoir légitime et unificateur, l'aspect choisi semble être le plus important et le facteur historiquement déterminant.

³⁸⁴ Il faut à ce propos rappeler que, parmi ses disciples, il y a des républicains modérés aussi bien qu'une partie importante des communistes de l'époque (Pierre Leroux est considéré comme le maître à penser et une sorte de prophète par Richard Lahautière et les ouvriers des deux *Fraternité*, et son influence est très profonde aussi chez Dézamy ou Pecqueur).

³⁸⁵ L'autre est Buchez, auteur de la célèbre *Histoire parlementaire de la Révolution française* ; l'approche historiographique de son travail, dont l'influence est indéniable, me semble toutefois moins marquante. Sur son interprétation de la Révolution française, cf. J.B. Duroselle, « Buchez et la Révolution française », *Annales historiques de la Révolution française*, 1975, année XXXVIII, n° 183, p. 77-107.

³⁸⁶ Je ne peux pas m'attarder sur son interprétation historiographique de la Révolution française ; sur cet aspect, cf. B. Viard, « Pierre Leroux : une critique "socialiste" de la Terreur », *Romantisme. Revue du dix-neuvième siècle*, 1996, n° 91, p. 79-87.

³⁸⁷ P. Leroux, « De l'abolition des castes, et de l'organisation de l'égalité », *Revue sociale, ou solution pacifique du problème du prolétariat*, 1843, année I, n° 1, p. 1.

2.3.5.1 Révolution et insurrection

C'est dans ce cadre d'une complexité non maîtrisable qu'il faut comprendre aussi l'idée de Révolution comme acte politique reconstituant ; pour bien saisir cette conception, nous devons considérer que la Révolution-événement n'est pas en contradiction avec l'idée de Révolution-processus historique, et que l'idée de Révolution-événement est, elle aussi, à comprendre dans un discours d'ordre et non dans un discours de révolte³⁸⁸.

La Révolution est la force constituante et organisatrice qui agit dans un processus d'insurrection et de bouleversement radical, elle est la révélation soudaine et absolue de la volonté immédiate et consciente du Peuple. En d'autres termes, elle est l'apparition d'une force historique agissant d'habitude en-dessous du visible, elle est l'irruption d'une énergie et d'une conscience d'habitude comprimée et voilée. Entendue de cette manière, nous pouvons bien saisir l'articulation cohérente entre l'idée d'une révolution historique et sociale et l'idée d'une révolution politique.

Je crois que la conception socialiste fraternelle de l'explosion insurrectionnelle ne peut pas être comprise sans bien apprécier l'influence saint-simonienne dans l'élaboration d'une nouvelle philosophie de l'histoire. Le discours socialiste fraternel se constitue à partir d'une négation de l'opposition saint-simonienne entre les époques organiques et les époques critiques³⁸⁹ : les crises révolutionnaires trouvent leurs origines dans les obstacles s'opposant au mouvement progressif et continu qui devrait en principe suivre l'histoire de l'humanité. Elles recouvrent les mêmes fonctions des époques critiques ; dans une conception niant la dichotomie entre les époques organiques et les époques critiques, les crises révolutionnaires constituent l'imposition brève et irrationnelle de forces critiques qui permettent la destruction des institutions, dont les principes et les valeurs sont en réalité déjà morts.

Concentrons-nous sur le rapport entre l'insurrection et la révolution chez le discours socialiste fraternelle : une lecture attentive du premier volume, consacré à l'année 1830,

³⁸⁸ Utile pour saisir les tensions qui animent la conception de la Révolution chez les républicains radicaux français, l'article de Louis Hincker consacré aux discours des combattants de la Seconde République pour légitimer leurs actions violentes : L. Hincker, « Blessures de citoyens : Paris 1848-1851 », in P. Bourdin, J.-C. Caron, M. Bernard (sous la direction de), *La voix et le geste. Une approche culturelle de la violence socio-politique*, Clermont-Ferrand, PU Blaise-Pascal, 2005, 157-170.

³⁸⁹ Sur cette question, cf. P. Bénichou, *Le temps des prophètes. Doctrines de l'âge romantique*, Paris, Gallimard, 1977, p. 330-337 ; sur l'influence de l'historiographie saint-simonienne sur la réinterprétation républicaine de la Révolution française, cf. R. Pozzi, « La nascita di un mito.. », art. cit. Cf. paragr. 1.4.1.

de l'*Histoire de dix ans*³⁹⁰ peut être utile. Louis Blanc ne définit jamais les termes de révolution et d'insurrection, mais son utilisation indique la perspective par laquelle il raisonne : quand il décrit les émeutes et les barricades, il utilise le mot d'insurrection³⁹¹, alors que l'utilisation du terme révolution est très rare et il désigne d'habitude le processus d'établissement d'un nouvel ordre. Par son efficace rhétorique, le passage suivant est extrêmement parlant : « Tout cela n'était encore que du désordre. Le drapeau tricolore fut déployé. Alors la révolution commença³⁹². »

Cette distinction et cette correspondance tendancielle entre les termes et les concepts d'insurrection et de Révolution marquent aussi les volumes ultérieurs de l'œuvre historique de Louis Blanc. Il est intéressant de lire avec attention les pages consacrées à la tentative échouée de juin 1832 : l'insurrection anime Paris, elle conquiert les rues, les boulevards et les ponts pour, par la suite, céder le terrain à la force de la répression ; à l'insurrection ne succède point la révolution. Elle reste un moment d'héroïsme où « se firent jour ces grands caractères, ces natures d'élite, qui, dans les temps calmes et les civilisations imparfaites, restent à jamais comprimés sous un inflexible niveau³⁹³ ». Juin 1832 constitue l'exemple d'une insurrection manquée, malgré le consensus populaire : ce qui lui a manqué, c'était justement l'énergie révolutionnaire, le principe unificateur et organisateur. Sept ans plus tard, une autre insurrection est tentée, une insurrection très différente, lancée par une poignée d'hommes autant dévoués qu'impaticiens, et Louis Blanc écrit : « l'insurrection du 12 mai veut être jugée sévèrement³⁹⁴ » comme une accélération volontariste et anti-historique, vouée à l'échec.

Bien distincte de la révolution, l'insurrection est donc un passage nécessaire, un acte imposé aux révolutionnaires par l'ignorance, l'égoïsme et la violence des privilégiés

³⁹⁰ L. Blanc, *Histoire de dix ans*, Paris, Germer Baillière, 1877¹², notamment les chapitres II-VII.

³⁹¹ On peut citer deux exemples parmi beaucoup d'autres : « [Le duc de Raguse] avait un moyen bien simple de dompter l'insurrection : c'était de menacer Paris d'un incendie (p. 206) » ; « L'insurrection croissait de minute en minute ; tous les quartiers s'ébranlaient. Comment éteindre cet incendie allumé sur mille points divers ? La révolte avait, depuis longtemps, passé la Seine (p. 230). »

³⁹² L. Blanc, *Histoire de dix ans*, *op. cit.*, vol. I, p. 202.

³⁹³ L. Blanc, *Histoire de dix ans*, *op. cit.*, vol. III, p. 311 ; le moment auquel Louis Blanc se réfère est en réalité celui du procès des insurgés : dans l'insurrection les insurgés démontrent leur dévouement héroïque à l'intérieur d'une force collective, dans le procès ils ont la possibilité d'exprimer leur individualité. Il est aussi intéressant de remarquer l'expression « dans les temps calmes et les civilisations imparfaites » sur laquelle je reviendrai dans le dernier paragraphe. Sur l'insurrection de 1832 et sur son oubli, cf. R. Sayre et M. Löwy, *L'insurrection des Misérables. Romantisme et révolution en Juin 1832*, Paris, Lettres modernes, 1982.

³⁹⁴ L. Blanc, *Histoire de dix ans*, *op. cit.*, vol. V, p. 388.

s'opposant au déploiement du principe d'égalité ; la révolution est la force organisatrice et innovatrice. Leur conception presque mystique de la révolution semble les rapprocher d'une « culture de l'insurrection³⁹⁵ » blanquiste, mais leur idée de révolution est une idée d'ordre et d'unité, chez les républicains réformistes aussi bien que chez les plus radicaux, voire les « néo-babouvistes ».

A cet égard, il est intéressant de concentrer notre attention sur les héritiers présumés du babouisme³⁹⁶ et leur critique explicite de la démarche insurrectionnelle. Dans la perspective buonarrotienne³⁹⁷, le parcours révolutionnaire est assez bien défini : il s'agit de provoquer une insurrection par une société secrète trouvant un certain consensus dans les milieux populaires urbains, instaurer donc un gouvernement révolutionnaire en mesure d'imposer des réformes sociales et d'organiser une éducation publique forgeant les générations à venir.

La perspective nouvelle par laquelle les communistes des années 1840 pensent leur action à l'intérieur de la société est foncièrement différente et plusieurs observateurs le relèvent déjà à l'époque : « Les théories sociales contemporaines de la France, remarque Moses Hess, dans la mesure où commence leur intervention pratique dans la vie, se rapprochent certes du communisme babouiste mais, en leur essence, elles sont en réalité aussi loin de Babeuf que l'est fondamentalement la philosophie allemande contemporaine de l'athéisme

³⁹⁵ L'expression est de Pierre Rosanvallon, cf. *La démocratie inachevée. Histoire de la souveraineté du peuple en France*, Paris, Gallimard-Folio, 2003², p. 141-167.

³⁹⁶ Il faut à se propos rappeler que les « néo-babouvistes » se définissent « babouvistes » malgré eux ; il s'agit de la revendication d'une expression méprisante utilisée par leurs critiques. On accepte de se définir « babouiste » face aux ennemis de Babeuf, mais on n'est fidèle qu'à l'esprit de Babeuf : « Nous ne prétendons pas de nous immobiliser à Babeuf et, tout en rendant à notre grand martyr un hommage mérité, nous nous efforcerons de le devancer dans la carrière (T. Dézamy dans *L'Egalitaire*, 1840, n° 2). » Ne pas « s'immobiliser à Babeuf » signifie, par exemple, abandonner la perspective d'un changement radical de la société par une conspiration ou par une insurrection, théorisant, au contraire, une nouvelle conception de la révolution sociale fondée sur l'idée d'une construction de l'unité sociale. Lahautière aussi écrit des phrases très semblables : « Dans la doctrine de Babeuf, comme dans toute doctrine, il faut distinguer les besoins du moment des besoins généraux et perpétuels de l'humanité. En présence du peuple actuel, éclairé et fort, qui ose croire que Babeuf ne rayerait pas l'article concernant le pouvoir d'un seul, et ne remettrait pas à la masse le choix des délégués ? (R. Lahautière, *Réponse philosophique à un article sur le babouisme*, Paris, Blanc, 1840, p. 8) » Or, on peut comprendre que les partisans de la doctrine de la communauté ne refusent pas d'être définis comme « babouvistes », lorsqu'ils doivent donner une définition à leur doctrine, ils préfèrent l'appeler « communisme ».

³⁹⁷ A ce propos, le texte fondamental est *La conspiration pour l'égalité dite de Babeuf* ; l'ouvrage se compose de deux parties (I. l'histoire de la conspiration, II. le procès et les pièces justificatives), à son tour on peut diviser la première partie en deux parties : les événements et les principes ; il est tout à fait fondamental de remarquer que dans les années 1840 les passages les plus cités et reproduits sont tirés de cette deuxième partie, en d'autres termes, on garde essentiellement du babouisme les principes égalitaires.

fichtéen, auquel elle se rattache aussi, par son énergie et son désir d'action. En effet entre le communisme babouviste et celui d'aujourd'hui il y a le plein de la philosophie sociale française³⁹⁸. » Marx et Engels opposent également, en 1845, les « matérialistes grossiers » au « communisme développé » de Cabet (« le plus plat »), de Dézamy, de Gay et des autres³⁹⁹. Et Thoré, dans sa célèbre *Vérité sur le parti démocratique*, écrit à propos de ces communistes : « C'est là une doctrine nouvelle, qui nous éloigne beaucoup de Babeuf et qui n'est point trop *sauvage*⁴⁰⁰. »

Les nouveaux communistes sont des socialistes fraternitaires : l'idée que le gouvernement est et ne peut être que l'expression de la société les amène à penser la nécessité de commencer par changer les hommes⁴⁰¹. Leur but est l'association universelle (la « république sociale » ou la « communauté »), et c'est par l'éducation et la découverte des vrais principes par chaque citoyen qu'ils veulent la bâtir. La république sociale est l'unité⁴⁰² ; et « l'unité c'est l'identification indissoluble de tous les intérêts et de toutes les volontés, la *communauté* pleine et entière de tous les biens et de tous les maux⁴⁰³ ». La seule force radicalement unificatrice est la foi en la raison, l'amour de la vérité, la recherche et le respect religieux des lois naturelles. Le régime transitoire est donc le gouvernement synthétisant la connaissance et la volonté sociale et il est désigné par le suffrage universel.

Il est utile de lire quelques passages des textes communistes pour mieux apprécier la perspective et la distance par rapport à un esprit insurrectionnel. En 1842, les babouvistes

³⁹⁸ M. Hess, « Socialisme et communisme », in G. Bensussan, *Moses Hess. La philosophie et le socialisme (1836-1845)*, Paris, Puf, 1985, p. 159. Dans ces pages, Hess fait une distinction entre communisme « babouviste ou grossier », « communisme abstrait » et « communisme scientifique », qui, en tant que tel, « commence à pénétrer dans le Peuple (p. 158). »

³⁹⁹ K. Marx et F. Engels, *La Sainte Famille*, in *Œuvres III Philosophie*, Paris, Pléiade-Gallimard, 1982, p. 572.

⁴⁰⁰ T. Thoré, *La vérité sur le parti démocratique*, Paris-Bruxelles, 1840, p. 27. Thoré, faut-il le remarquer, introduit une différence entre Pillot, indiqué comme le chef des éléments sectaires et violents, et les autres : « Les autres communistes sont dans le grand courant démocratique (p. 29). » Thoré cite la fin de *Ni châteaux ni chaumières !* pour démontrer sa volonté dictatoriale ; on peut, en revanche, citer la fin d'un autre pamphlet de Pillot, *La communauté n'est plus une utopie !*, pour mettre en relief des autres aspects de la pensée de Pillot.

⁴⁰¹ Les années 1830 représentent, à ce propos, une période de transition : par exemple cf. P. Darriulat, *Albert Laponneraye. Journaliste et militant socialiste du premier XIX siècle*, thèse de doctorat soutenue à Paris X Nanterre en 1989, notamment tome I, p. 124-126 et tome II, p. 153-159.

⁴⁰² La perspective est à l'évidence empruntée à Rousseau, ou plus exactement au Rousseau des révolutionnaires ; à ce propos, cf. A.M. Battista (a cura di), *Il « Rousseau » dei giacobini*, Urbino, Pubblicazioni dell'Università di Urbino, 1988.

⁴⁰³ T. Dézamy, *Code de la communauté*, (Paris, 1842) Paris, Edhis, 1967, p. 11.

de *La Fraternité* publient un pamphlet d'une centaine de pages avec des extraits de la *Conspiration des égaux* présentant les traits essentiels de l'idée buonarrotienne de communauté ; les éditeurs ajoutent en conclusion de l'extrait un chapitre au titre parlant, *De la possibilité de réaliser ce système*. Il est intéressant de remarquer l'absence de référence à l'insurrection dans les pages tirées de l'œuvre de Buonarroti aussi bien que la négation explicite de la forme insurrectionnelle dans le chapitre conclusif. En lisant ces pages, on s'aperçoit de l'opposition profonde entre l'idée de révolution sociale chez les socialistes fraternitaires, y compris les « néo-babouvistes », et l'insurrection : « Pour que le pauvre ne cherche pas à devenir riche à son tour, il faut qu'il trouve le bonheur sans le secours de la richesse, que l'éducation lui fasse chérir l'égalité, qu'il apprenne à attendre tout de la patrie, rien de se propre servilité ; qu'il acquière les lumières nécessaires pour comprendre et diriger les affaires publiques. Une si prodigieuse réforme de mœurs ne peut être l'effet que d'une série d'institutions combinées avec sagesse et exécutées avec prudence ; combien de circonspection et de ménagements ne faudra-t-il pas joindre à la résolution et à la fermeté, pour ne pas pousser intempestivement à bout et rendre furieuses les passions qu'il faut combattre et calmer⁴⁰⁴. » La révolution sociale passe par une « prodigieuse réforme de mœurs » plutôt que par une insurrection soudaine, elle se fonde sur le respect des temps historiques. La Révolution refuse les accélérations subjectives, elle est un processus de construction d'un ordre et non la révolte contre un ordre déjà constitué.

Une oeuvre d'auto-éducation populaire : si la constatation de l'immatunité du peuple entraîne Buonarroti à élaborer une esquisse d'une théorie de la dictature révolutionnaire⁴⁰⁵, la même observation pousse les partisans de la communauté à une réflexion plus générale sur le concept de révolution⁴⁰⁶. Suite aux échecs révolutionnaires, Buonarroti est poussé à dire : « occorrono, nei mali estremi, estremi rimedi⁴⁰⁷ » ; les doctrinaires de la communauté préfèrent suivre l'exemple de « la plus éclatante révolution connue » : le christianisme. Dans les pages d'Etienne Cabet ou celles des deux *Fraternité*, la comparaison entre christianisme et communisme est constante : il ne s'agit pas seulement d'une référence, aussi sincère ou opportuniste soit-elle, à la doctrine chrétienne, mais il s'agit aussi de l'idée

⁴⁰⁴ « De la possibilité de réaliser ce système » in P. Buonarroti, *Système politique et social des égaux*, Paris, La Fraternité, 1842, p. 96.

⁴⁰⁵ Cf. A. Galante Garrone, *Filippo Buonarroti e i rivoluzionari dell'Ottocento (1828-1837)*, Torino, Einaudi, 1975, p. 313-324.

⁴⁰⁶ On a esquissé dans le premier chapitre les transformations culturelles et idéologiques qui ont contribué à ce changement de perspective dans la conception de la société chez ces auteurs.

⁴⁰⁷ « Aux grands maux, les grands remèdes », cité dans A. Galante Garrone, *Filippo Buonarroti...*, *op. cit.*, p. 320.

bien enracinée d'une analogie profonde entre les premiers chrétiens et les communistes de leur période : deux minorités incomprises et méprisées, destinées à changer le monde entier par leur prédication fraternelle⁴⁰⁸. La mission que ces communistes se confient est la réalisation de la fraternité prêchée par Jésus-Christ ou, en d'autres termes, de l'accomplissement de la tâche commencée par la Révolution française. Au contraire de Filippo Buonarroti et des « communistes immédiats », ils n'ont pas l'urgence de terminer la Révolution : le révolutionnaire qui veut la révolution à tout prix est poussé par un intérêt personnel, par un besoin égoïste. La vraie révolution sera, au contraire, un processus presque spontané d'un peuple mûr, et sans plus aucun recours à la violence ; on est à l'époque de la raison : « Fille de la gigantesque épopée révolutionnaire, notre époque, pour si misérable qu'elle paraisse, continue néanmoins le travail permanent auquel chaque génération contribue. Faisant trêve aux combats qui se vident par l'épée qu'elle a ressaisie un instant en 1830 et qu'elle saurait manier encore, elle a repris l'œuvre en apparence interrompue. Aux luttes révolutionnaires est succédée la discussion sur les conditions fondamentales des sociétés, dont les principes avaient été proclamés au milieu de la tourmente du dernier siècle. Les questions à l'ordre du jour trouveront leur solution ; l'immense mouvement intellectuel qui caractérise notre époque ne passera point sans accomplir l'œuvre de renouvellement qu'il a entreprise⁴⁰⁹. »

Dans ce renversement radical de perspective, au dernier chapitre de son *Code de la communauté*, Théodore Dézamy formule une dure critique des pères révolutionnaires ; il écrit : « C'est précisément parce qu'il n'a pas oublié, lui, que nos pères ont fait des réformes partielles et bâtarde une fatale et sanglante épreuve, que le Communisme suit une autre voie⁴¹⁰. »

Chez les socialistes fraternitaires, l'idée d'une révolution à venir trouve ses racines dans la constatation d'un désordre social non maîtrisable et de l'impossibilité par les privilégiés de garder le monopole du pouvoir et des richesses. Elle répond à l'exigence d'éviter une accélération violente et donc contraire à l'unité aussi bien qu'une série de réformes

⁴⁰⁸ Les exemples sont vraiment nombreux ; il ne s'agit pas d'une comparaison explicitée et théorisée, mais d'un ensemble de petites références à cette image ; par exemple, à propos d'un négociant devenu communiste : « Le dévouement de ce jeune Communiste est d'autant plus remarquable, que c'est presque un Saint Paul persécuteur et converti (*Le Populaire de 1841*, 1842, n° 4, p. 67). »

⁴⁰⁹ *La Fraternité*, 1842, n° 18, p. 96.

⁴¹⁰ T. Dézamy, *Code...*, *op. cit.*, p. 284.

partielles : « Toute réforme isolée est une déception ou une sottise⁴¹¹. » Le schéma discursif du *Programme démocratique* de Charles François Chevé est tout à fait parlant : il ne se préoccupe guère de préparer les conditions révolutionnaires mais plutôt de préparer le dépassement rapide et unanime de la crise révolutionnaire. Chevé écrit : « Aussi est-ce dans la conviction profonde d'une crise imminente et définitive, que nous traçons, en vue d'un résultat d'avenir, ce résumé de quelques pages⁴¹². » La question est en fait de chercher à rendre la vérité évidente de façon à éviter tout dérapage violent : « La valeur de la démocratie constatée, tous doivent travailler ardemment à sa réalisation pratique immédiate ; autrement, comme tout fait social arrivé à sa maturité et repoussé par une foule égoïste et ignorante, elle se fera place violemment, avec secousse, et en bouleversant le milieu qui lui résisterait. Nous venons donc faire œuvre de pacificateur en même temps que d'apôtre, en appelant le peuple à une solution volontaire et pacifique, pour en éviter une autre fatale et révolutionnaire⁴¹³. » Et les communistes de *La Fraternité* ne sont pas plus pressés de faire la révolution : « Quand et comment le communisme vaincra-t-il ? Que nous importe ? Il vaincra : cette foi nous suffit ! Hâtons son avènement, et si nous voulons transformer la société actuelle, transformons-nous d'abord, transformons-nous nous-même⁴¹⁴. » Dans un langage tout à fait analogue, Louis Blanc insiste aussi sur cette nature pacifique et culturelle de la révolution sociale : « Une révolution sociale doit être tentée [...] enfin, parce que cette révolution, si nécessaire, il est possible, facile même, de l'accomplir pacifiquement. Dans le monde nouveau où elle nous ferait entrer, il y aurait peut-être encore quelque chose à faire pour la réalisation complète du principe de fraternité. Mais tout du moins serait préparé pour cette réalisation, qui serait l'œuvre de l'enseignement⁴¹⁵. »

Une fois encore, ce sont les dichotomies ordre / désordre et raison / force qui constitue la logique profonde du discours ; Constantin Pecqueur le montre d'une manière absolument éclairante : « Et cependant, frères, encore une fois, point de violence, point de sang ! La paix est tout à la fois votre intérêt et votre devoir. Par la guerre vous arriveriez à la confusion, au provisoire, au règne de la force. La guerre est toujours pour les classes

⁴¹¹ L. Blanc, « La société. Où elle était, où elle est, et où elle va », *Revue du Progrès*, avril 1839, vol. I, p. 310. Dans cet article Louis Blanc démontre l'inutilité de quelques réformes partielles (hospices pour enfants trouvés, écoles primaires dans les campagnes, système pénitentiaire) en absence d'une réforme générale.

⁴¹² C.-F. Chevé, *Programme démocratique*, Paris, Rouanet, 1840, p. 1.

⁴¹³ C.-F. Chevé, *Programme...*, *op. cit.*, p. 63.

⁴¹⁴ *La Fraternité de 1845*, 1845, n° 12, p. 101.

⁴¹⁵ L. Blanc, *Organisation du travail...*, *op. cit.*, p. 130.

pauvres une négation plus ou moins longue de la liberté. La guerre suspendrait votre éducation, et il est douteux que vous triomphassiez. L'intérêt bien entendu des peuples n'est plus dans la violence armée. Si vous êtes unis, dévoués les uns aux autres, vos griefs seront écoutés, sans qu'il soit besoin de sang ni de victimes⁴¹⁶. »

L'unité démocratique ne peut pas être construite à partir d'une insurrection : « Nous sommes profondément convaincus en même temps qu'une minorité ne peut pas l'établir par la violence ; qu'elle n'est réalisable que par la puissance de l'opinion publique, comme Babeuf le reconnaissait lui-même ; et que, loin d'en avancer la réalisation, la violence ne pourrait que l'éloigner⁴¹⁷. » En dénonçant les dangers du sectarisme, Thoré résume bien la conception démocratique du changement social : « Mais si cette nouvelle petite église qui n'est pas l'église française, s'isole et se spécialise, les autres Communistes sont dans le grand courant démocratique. Car, après tout, il ne s'agit point de faire de toutes pièces un système quelconque et de l'imposer à la France, comme certains sectaires paraissent le croire. Il s'agit de préparer les idées et les esprits, et de mettre la nation en mesure de manifester ses désirs. Tout pour le Peuple, mais tout par le Peuple. Où trouverait-on la certitude sinon dans le consentement universel ? C'est là le premier axiome de la démocratie. Hors de là, on n'est point démocrate. On est sectaire de telle ou telle théorie. On n'est pas citoyen d'un pays⁴¹⁸. » L'autoritaire Cabet ne voit pas différemment la question : « Par Démocratie je n'entends pas la domination oppressive de la classe la plus laborieuse et la plus pauvre sur les classes les plus riches ; mais la puissance du Peuple entier s'exerçant dans l'intérêt de tous, j'entends le principe de fraternité et d'égalité, sans exclusion ni oppression de personne⁴¹⁹. »

2.3.5.2 La Révolution sociale républicaine

La révolution comme processus historique et la révolution comme force réinstituante se déploient suivant deux temporalités différentes auxquels correspondent deux participations

⁴¹⁶ C. Pecqueur, *Réforme électorale. Appel au Peuple à propos du rejet de la pétition des 240 mille*, Paris, Desessart, 1840, p. 72-73.

⁴¹⁷ E. Cabet, *Histoire populaire de la Révolution française de 1789 à 1830*, Paris, Pagnerre, 1839-1840, vol. IV, p. 333-334. Pour une critique de Cabet à la conspiration de Babeuf cf. *Histoire populaire...*, *op. cit.*, vol. IV p. 330-334. Dans le *Voyage en Icarie*, il écrit : « Profondément convaincu, par la réflexion et par l'expérience, que la Communauté ne peut s'établir et se consolider que par la puissance de l'opinion publique presque unanime, plus je la désire pour le Peuple, plus je redoute la violence (p. 515). »

⁴¹⁸ T. Thoré, *La vérité sur le parti démocratique*, Paris-Bruxelles, 1840, p. 29.

⁴¹⁹ E. Cabet, *Histoire populaire de la Révolution française de 1789 à 1830*, Paris, Pagnerre, 1839-1840, vol. I, p. vj.

populaires diverses⁴²⁰. La transformation graduelle et profonde respecte la participation de tous en valorisant les apports divers et complémentaires : « Dans cette grande élaboration sociale, tous, à des degrés divers, sont également utiles, nécessaires, indispensables, le développement social, pour s'opérer, ayant besoin de la combinaison de l'accord, de toutes les forces, de toutes les activités, c'est à dire de la puissance collective de tous »⁴²¹. En tant que moment de désordre et d'improvisation l'insurrection offre, au contraire, la possibilité aux arrivistes de s'appropriier du pouvoir et du prestige⁴²². La révolution comme acte de refondation politique constitue la synthèse exceptionnelle de deux temporalités : c'est le moment où, par une accélération historique, le peuple prend conscience de soi, où se réalise une unanimité parfaite. L'insurrection et la révolution peuvent se superposer pour quelques heures, mais c'est justement pour la précarité de l'insurrection que la révolution ne peut pas trouver une forme d'institutionnalisation et qu'elle est condamnée à être arrachée par une minorité : 1830 et 1789 le témoignent. L'ambiguïté des jugements socialistes fraternitaires sur les Révolutions de 1789 et de 1830 résume bien la perspective contradictoire par laquelle est pensée la Révolution et l'entrelacement entre ces deux significations, le mouvement historique continu et le bouleversement rapide. Aux deux temporalités correspondent deux images de l'unité démocratique : l'unanime adhésion religieuse et rationnelle aux lois et l'union mystique jaillissant de l'action patriotique.

Le passage par l'insurrection semble être nécessaire bien que paradoxale : la véritable révolution passe par une insurrection non nécessaire, par une insurrection symbolique. Le Peuple en armes est le peuple qui s'approprie son pouvoir légitime, qui démontre sa force bien que, au moment où le peuple est vraiment mûr pour la Révolution, cette force soit tout à fait inutile. Le peuple en arme montrera sa force à lui-même, en l'absence d'ennemis.

Le niveau émotif est tout à fait fondamental : c'est dans le sentiment, voire dans la passion, que le Peuple trouve son union. Cet enthousiasme créateur et unificateur est le vrai moteur aussi de la Révolution comme processus de transformation pacifique. Théodore Dézamy expose d'une façon éclairante la valeur de la passion révolutionnaire et son rôle fondamental pour dépasser le paradoxe apparent entre l'ordre unitaire et la transformation

⁴²⁰ Sur le rapport entre accélération révolutionnaire et participation démocratique, cf. les observations suggestives d'Octavio Paz dans *El peregrino en su patria. Historia y política de México*, México DF, Fondo de cultura económica, 1987, p. 497.

⁴²¹ *La Fraternité de 1845*, 1845, n° 9, p. 76.

⁴²² A cet égard, cf. l'article très parlant « Les hommes révolutionnaires et les hommes de principes », *Le Populaire de 1841*, 1841, n° 9 où l'on retrouve des critiques farouches contre les communistes immédiats.

radicale : les réformes partielles et timides ne peuvent qu'étendre et amplifier les conflits sociaux, alors que l'introduction des réformes radicales éveille et exalte les esprits. « Quoi de plus propre – s'exclame Dézamy – à provoquer à l'enthousiasme, à l'héroïsme, à tous les sentiments les plus enivrants et les plus sublimes, que ces aspirations incessantes et électriques qui se puisent et se communiquent si facilement et avec tant d'énergie dans les grandes réunions, dans celles surtout dont la nature toute égalitaire frappe nos sens d'une manière sensible, impressionne soudain nos esprits ! » L'enthousiasme ne se traduit point en violence révolutionnaire : « Ai-je besoin – s'interroge encore Dézamy – d'ajouter maintenant que le Communisme n'a nul dessein, nul besoin d'employer la violence ou la contrainte ? » ; cet enthousiasme se propage uniquement sous la forme d'une force productrice et organisatrice. Cet enthousiasme est ce qui permet de transformer radicalement la société en créant ordre et unanimité.

C'est à cause de cette tension sous-jacente entre la valorisation de l'enthousiasme créateur et l'idée fondamentale d'une unité sociale que l'on peut comprendre la présence, chez les mêmes auteurs et dans les mêmes textes, à la fois des critiques de l'insurrection et du mythe du passage révolutionnaire, d'un discours sur l'ordre unanime et des références à l'héroïsme du peuple en armes. En commentant les Trois Glorieuses, Etienne Cabet résume sans le vouloir cette perspective implicitement paradoxale : « Qu'elle est belle cette insurrection populaire, assez longue pour constater le courage et le dévouement du Peuple, assez courte pour éviter une trop grande effusion de sang ! Qu'il est admirable ce Peuple, si calomnié depuis le 9 thermidor, qui se montre aussi modéré que brave, aussi clément et généreux que dévoué, aussi désireux de l'ordre que de la liberté ! ⁴²³ »

L'explosion insurrectionnelle libère l'énergie créatrice du peuple, c'est le moment exceptionnel où le peuple s'exprime pleinement et immédiatement, ou, en d'autres termes, c'est un instant d'auto-intelligence totale rompant avec le processus lent et progressif d'auto-compréhension de l'humanité dans l'histoire. Dans cette perspective, l'insurrection a des analogies profondes avec le suffrage universel et leur continuité historique dans le processus révolutionnaire apparaît logique : la révolution est pensée comme un mouvement d'éducation du Peuple passant par une mise en scène héroïque de l'unité et de la souveraineté nationale et débouchant sur la conquête du suffrage universel qui constitue, à son tour, une mise en forme institutionnalisée de cette unité et de cette souveraineté.

⁴²³ E. Cabet, *Histoire populaire de la Révolution française de 1789 à 1830*, Paris, Pagnerre, 1839-1840, vol. IV, p. 631.

L'insurrection et le suffrage universel sont tous les deux, à la fois, des actes de proclamation de l'égalité de tous les citoyens et de la souveraineté nationale, aussi bien que des moments d'expression immédiate de la volonté unanime du Peuple. Le rite du suffrage universel est la répétition organisée et institutionnalisée, sous la République, du moment de conscience de soi qui a jailli d'une manière spontanée et éphémère de l'action unanime du Peuple en armes pendant la Révolution-insurrection.

La Révolution, l'élection ; le troisième moment d'expression et d'autocélébration de cette unanimité est à chercher dans la fête républicaine. La fête républicaine, dont on gardait les souvenirs de l'époque révolutionnaire, exalte l'unité sociale en suscitant l'enthousiasme collectif pour l'être ensemble⁴²⁴. La fête républicaine reproduit la contradiction que j'ai déjà soulignée à propos du rapport entre la société et le gouvernement, entre la spontanéité et l'organisation rationnelle, entre la liberté individuelle et le pouvoir social. Ce que Mona Ozouf observe à propos de la période révolutionnaire est valable aussi pour les fêtes imaginées dans les années 1840 et, plus en général, pour la République sociale et démocratique dans son ensemble : « Toute l'histoire des fêtes révolutionnaires pourrait être présentée comme l'illustration de cet aveuglement : la fête révolutionnaire qui se voulait spontanée, accumule les précautions et les coercitions »⁴²⁵. La spontanéité et l'omnipotence de la loi, ce double visage de la République sociale apparaît dans toute son évidence ambiguë dans la description des fêtes sur l'île d'Icarie : « Et comment une fête – se demande Cabet – pourrait-elle être belle sans la coopération spontanée du Peuple ? C'est une République qui organise ici notre Anniversaire et nos fêtes ! C'est le Peuple qui les ordonne !⁴²⁶ » Il faut mieux comprendre cette idée d'une coopération spontanée : Cabet l'explique : « [chaque fête] est réglée par une *loi* ; que cette loi est faite sur le projet présenté par le *comité des fêtes publiques* ; que ce comité a pu consulter toutes les fêtes des peuples anciens et modernes ; et que la loi a pu être soumise à l'approbation du Peuple, en sorte que c'est le Peuple entier lui-même qui a réglé et ordonné la fête, et que, par conséquent, il n'est pas étonnant que le Peuple exécute ce qu'il s'est volontairement chargé d'exécuter⁴²⁷. »

⁴²⁴ Sur la fête républicaine, cf. M. Ozouf, *La fête révolutionnaire. 1789-1799*, (1976), Paris, Gallimard- Folio, 1989 ; et encore, cf. le numéro monographique *La fête révolutionnaire (Colloque de Clermont-Ferrand, 24-26 juin 1974)* des *Annales historiques de la Révolution française*, 1975, n° 221, avec les interventions, entre autres, des Mona Ozouf et Michel Vovelle.

⁴²⁵ M. Ozouf, *La fête...*, *op. cit.*, p. 23-24.

⁴²⁶ E. Cabet, *Voyage...*, *op. cit.*, p. 269.

⁴²⁷ *Ibid.*

Une unité qui s'ordonne spontanément, un ordre rationnel qui jaillit de la simple participation de tout citoyen, un pouvoir social que tout organise. C'est pourquoi les socialistes fraternitaires ne démontrent que très peu d'intérêt pour les aspects techniques des élections⁴²⁸ ; leur préoccupation se concentre plutôt sur les conditions préliminaires à la proclamation du suffrage universel. Et c'est dans cette perspective qu'il faut comprendre le régime transitoire : au moment où la République (le suffrage universel masculin) est proclamée, une phase de transition commence (le régime transitoire), il s'agit en fait de passer d'une unanimité enthousiaste et exceptionnelle à une unanimité consciente et quotidienne par la construction d'une République démocratique et sociale, c'est-à-dire par l'harmonisation des intérêts et la réabsorption du pouvoir à l'intérieur de la société même. Si dans « les temps calmes et les civilisations imparfaites », ce sont les insurrections qui offrent l'occasion aux esprits exceptionnels d'émerger, la civilisation parfaite s'organise de façon à permettre l'expression de tous les esprits exceptionnels et marquera le dépassement même de la nécessité d'un moment extraordinaire.

Il est intéressant de s'arrêter sur ce point : avant 1848, tous les républicains radicaux sont convaincus que le régime transitoire sera fondé sur le suffrage universel, il s'agira d'une « dictature » démocratique, une phase d'auto-éducation sous la volonté de la majorité vers l'unanimité des sentiments et des intérêts. A ce propos, il est nécessaire de renverser la perspective interprétative : alors que les historiens lisent les écrits d'avant 48 à la lumière des comportements d'après la révolution, il faut, à mon avis, comprendre les choix d'après la révolution à la lumière des discours précédents. En d'autres termes, la volonté de renvoyer les élections ne s'explique pas par un mépris latent de la populace, mais par le désarroi face à une révolution inattendue, prématurée et minoritaire. D'ailleurs, les républicains modérés qui font confiance au peuple en lui octroyant le droit de vote, n'hésiteront pas à lui tirer dessus quand, quelques mois plus tard, en juin 48, ce même peuple démontrera ne pas être bien éduqué et ne pas savoir respecter la volonté de l'Assemblée Nationale. S'il y a d'évidentes raisons tactiques, les demandes de renvoyer les élections trouvent leurs motivations aussi dans une conception immédiate de la démocratie. Pour être efficace, le gouvernement doit être représentatif de la société, en d'autres termes, il doit être l'expression réelle de la société consciente qu'il va conduire. Un changement

⁴²⁸ Chez les socialistes de la monarchie de Juillet, le débat sur les techniques représentatives intéresse presque uniquement les fouriéristes qui ont une conception de l'unité dans la différence très éloignée de celle républicaine ; sur les réflexions concernant la représentation des opinions chez Considerant, cf. P. Rosanvallon, *Le peuple introuvable. Histoire de la représentation démocratique en France*, Paris, Gallimard-Folio, 1998², p. 188-196.

inattendu de régime doit s'accompagner de l'éducation et de l'inclusion populaires avant les élections. Autrement, exerçant son autorité de l'extérieure, un gouvernement révolutionnaire dans une société immature, bien qu'éclairé, ne peut point contribuer à la construction d'une harmonie entre les parties en conflit, et juin 48 le montrera.

C'est dans cette perspective immédiate et unitariste qu'il faut donc apprécier l'utilisation et la signification de l'expression « dictature révolutionnaire⁴²⁹ » ; dans le discours socialiste fraternel, deux conceptions s'entrelacent et se contredisent. Une première, héritée des jacobins et du babouvisme buonarrotien, se structure autour du mythe du législateur instituant la République, de ses lois et des vertus de ses citoyens. Michael Löwy la définit comme « une solution par "en haut"⁴³⁰ » ; à propos de Cabet, il relève un éloignement de la démarche insurrectionnelle mais une continuité avec l'idée d'un rôle rédempteur d'une minorité éclairée : « Buonarroti et Weitling nient la possibilité de transformer le peuple par une "éducation", au sein du régime existant ; Cabet a une confiance aveugle dans la "propagande pacifique", mais pour tous, la "lumière" est conçue comme le produit d'un "enseignement", et non d'une prise de conscience fondée sur la praxis⁴³¹. » C'est une perspective que l'on peut trouver, avec moins d'emphase, chez tous les socialistes fraternitaires, mais il faut aussi remarquer une autre perspective qui tarde à émerger et à trouver une façon pour s'exprimer dans le langage républicain et qui s'appuie, d'une façon contradictoire, sur le mythe du Peuple créateur et pur de toute corruption : l'idée d'une révolution sociale comme un processus d'auto-éducation par l'action. Le peuple ne découvre pas sa mission historique dans la lutte contre la bourgeoisie mais dans le déploiement quotidien de ses capacités organisatrices, dans la fondation d'associations égalitaires de travailleurs.

⁴²⁹ Sur les significations attribuées au terme « dictature » dans la première moitié du XIX^e siècle et sur son caractère foncièrement (bien que parfois contradictoire) démocratique, cf. C. Vetter, *Il dispotismo della libertà. Dittatura e rivoluzione dall'Illuminismo al 1848*, Milano, Franco Angeli, 1993. Sur la même question cf. aussi S. Mastellone, « Il problema della dittatura in Francia nella prima metà dell'Ottocento », *Il pensiero politico. Rivista di storia delle Idee Politiche e Sociali*, Firenze, 1968, p. 386-407.

⁴³⁰ M. Löwy, *La théorie de la révolution chez le jeune Marx*, Paris, éd. Sociales, 1997², p. 43.

⁴³¹ *Ibid.*, p. 126. C'est justement contre cette conception que Karl Marx écrit sa *Troisième thèse sur Feuerbach*.

3 L'individu social et sa propriété.

« Aux yeux du vulgaire, c'est une espèce de privilège accordé, sans qu'on sache pourquoi, à certaines personnes dont on ne voit pas les mérites exceptionnels et qui retirent pourtant des avantages et des jouissances très appréciables : l'état de propriété actuel constitue un état social élastique, mais violent, dont la définition est arbitraire, avec la dernière âpreté. C'est le point de vue de tous les ignorants : c'est aussi celui d'un trop grand nombre de jurisconsultes et de théologiens. C'est de ce point de vue qu'est né le socialisme¹. »

Le socialisme n'est pas né d'une critique de la propriété privée mais d'une critique de l'individualisme inhérent à la société de la concurrence. La propriété privée s'impose comme la question centrale dans le socialisme de la seconde moitié du XIX^e siècle et notamment dans le socialisme marxiste. En se fondant sur cette question devenue plus tardivement essentielle, les historiens du socialisme ont souvent envisagé les débats sur la propriété et sur son abolition sous la monarchie de Juillet d'une perspective trompeuse. Dans ce chapitre, je me propose d'analyser cette question chez les socialistes fraternitaires en respectant autant que possible la perspective de l'époque.

Si l'on ouvre, par exemple, un pamphlet comme *Le programme démocratique* de Chevé et si l'on feuillette ses soixante-quatre pages, on découvrira sans surprise que la question de la propriété n'est jamais soulevée, bien que ce projet de réforme de la société soit indéniablement radical et général. Il ne faut pas non plus s'étonner que les ouvriers

¹ J. G. Courcelle-Seneuil, « Propriété (droit de) », in L. Say et J. Chailley (sous la direction de), *Nouveau dictionnaire d'économie politique*, Paris, Guillaumin, 1892. Jean Gustave Courcelle-Seneuil est aussi l'auteur de l'article « Propriété » du *Dictionnaire politique* édité en 1842 par Pagnerre et qui constitue la synthèse du républicanisme politique de l'époque ; bien que tous les deux soutiennent le droit de propriété, les articles sont bien évidemment différents dans l'argumentation comme dans l'esprit.

communistes de *La Fraternité* se montrent aussi modérés quant à la question de la propriété : « Plus amis de l'ordre, nous qui en prêchons les véritables conditions, que ceux qui appellent sur nos têtes la réprobation publique et la vindicte des lois, nous savons combien sont puissants encore les intérêts qui se rattachent à la Propriété, aussi ne rêvons-nous point un déplacement violent de ces intérêts, comme non plus le renversement brutal de cette institution². » Cette tranquillité n'est pas seulement l'indice d'une propension à la rêverie, d'une confiance en la bonté des propriétaires qui, par leurs donations volontaires à l'Etat, permettront la formation d'une association gouvernementale des travailleurs et qui déclencheront seuls une sorte d'auto-abolition de la propriété³. Il ne s'agit pas non plus uniquement d'une attitude purement tactique quand le polémiste le plus virulent de son époque écrit : « Or, je crois savoir le moyen de résoudre, à court délai, ce problème : je préfère donc faire brûler la Propriété à petit feu, plutôt que de lui donner une nouvelle force, en faisant une Saint-Barthélemy des propriétaires⁴. » Compte tenu du langage et du discours socialiste de l'époque ainsi que de l'organisation socio-économique de la France de la monarchie de Juillet, la propriété ne peut pas constituer le cœur du discours socialiste fraternel ni, plus généralement, des discours ouvriers de l'époque, bien qu'elle représente une question incontournable.

La propriété ne peut qu'être un sujet d'ambiguïté et de contradiction dans une perspective démocratique socialiste : son enracinement dans les concepts mêmes de citoyenneté et d'individu titulaire de droits se lie à la volonté de réformer, voire d'anéantir cet instrument de domination et d'exploitation entre les hommes. C'est pourquoi le discours socialiste fraternel se développe suivant des catégories et une logique qui tendent à marginaliser la question de la propriété : les socialistes de la première moitié du XIX^e siècle n'acceptent pas de penser le citoyen comme un individu isolé et propriétaire d'une chose à lui et à lui seulement (le libéralisme). Ils ne se proposent pas non plus de saisir les raisons des

² *La Fraternité*, 1842, n° 11, p. 31.

³ Cette espérance est formulée en termes tout à fait explicites dans la revue ouvrière la *Ruche populaire*, mai 1840, année I, p. 8.

⁴ Lettre de Pierre-Joseph Proudhon à Karl Marx, 17 mai 1846, in P.-J. Proudhon, *Correspondance*, (Paris, 1875), réimpression Genève, Slatkine, 1971, p. 200.

injustices sociales par une analyse foncièrement économique (les socialismes matérialistes et économicistes)⁵.

La question de la propriété, parce qu'elle est dérivée d'autres concepts (en particulier l'unité sociale et le travail), ne semble pas être envisagée de la même façon par les différents courants du socialisme fraternel ; ces socialistes apparaissent divisés en deux camps opposés : les partisans de l'abolition de la propriété et les défenseurs de la propriété. Je chercherai à montrer que, en réalité, les deux argumentations se déploient suivant une démarche logique analogue et que les différences relèvent moins d'un désaccord théorique que d'une divergence contingente.

Tous les socialismes du XIX^e siècle, pour la plupart urbains, se concentrent évidemment sur la question de la production : de Charles Fourier aux socialistes fraternitaires, la question centrale réside dans le travail et dans son organisation sociale, et, dans cette perspective, le problème de la propriété est celui de la propriété des instruments de travail. La différence fondamentale entre le socialisme marxiste et le socialisme fraternel français est à chercher dans la conception de l'économie et dans ses rapports avec le politique : la question de la propriété a donc, chez Louis Blanc ou Pierre Leroux, chez les ouvriers catholiques de *L'Atelier* ou les ouvriers communistes de *La Fraternité*, une dimension économique aussi bien qu'une dimension politique et morale. Les critiques de la propriété et les perspectives de son dépassement se développent alors à différents niveaux, et la compréhension de ce discours ne peut pas faire l'économie d'aucun de ses composants. Quelques lignes de Théodore Dézamy permettent de mieux appréhender à la complexité des entrelacements entre ces niveaux : « Système propriétaire. C'est le mode du hasard, du privilège, de la force, de la fraude, du monopole, de la compression, etc. Là, tout est anomalie et renversement : l'enfant commande au vieillard expérimenté ; l'exploiteur et le libertin fabriquent des lois sur la tempérance et sur la morale publique ; une poignée de fainéants regorge de superfluités, tandis que la masse des travailleurs mange son morceau de pain noir doublement trempé de ses sueurs et de ses larmes⁶. » Le langage de la dénonciation sociale se mêle avec celui de l'exécration morale, le refus du désordre avec

⁵ Sur la critique socialiste fraternelle des droits individuels, cf. paragr. 2.1.9 ; sur le refus de l'économicisme cf. paragr. 1.3.

⁶ T. Dézamy, *Code de la communauté*, Paris, Rouannet, 1842, p. 49.

celui de la domination ; les niveaux se confondent : c'est dans cet amalgame qu'il faut chercher la signification du discours, non dans ses éléments isolés.

Je commencerai par dégager les principales lignes marquant la perspective métapolitique par laquelle la question de la propriété prend sa forme dans le discours socialiste fraternel, en me concentrant notamment sur la difficulté de ces démocrates à développer un discours communautaire par le biais d'un langage moderne, voire individualiste.

Pour bien comprendre le langage du discours socialiste fraternel, j'accorderai ensuite une attention particulière à la récupération de quelques images héritées du XVIII^e siècle, notamment concernant la condamnation du luxe et les rêves anti-propriétaires.

Je me concentrerai alors sur les possibles dépassements de la propriété privée imaginés par les socialistes fraternels dans une phase historique caractérisée par l'élargissement de la distance entre le capital et le travail, et la lutte conséquente contre les privilèges dérivant du monopole des instruments de travail.

J'envisagerai en particulier un ensemble de solutions : l'abolition de la propriété par la constitution de la communauté ; la réorientation morale de la propriété dans la République sociale et démocratique ; l'organisation du crédit pensée comme élément d'une organisation générale du travail. Non seulement les trois argumentations ne sont pas foncièrement contradictoires entre elles, mais encore elles se retrouvent parfois chez les mêmes auteurs et parfois dans les mêmes pages. L'organisation du crédit apparaît justement, chez la plupart des auteurs, comme la clef de voûte de la réforme sociale, comme le système permettant de coordonner le centre et les unités productives, le centralisme et la convergence spontanée, la simplicité rationnelle et la complexité sociale.

3.1 Individu, propriété et la république sociale

En citant Karl Polanyi, Louis Dumont synthétise « l'innovation sans précédent » caractérisant « le libéralisme qui a dominé le XIX^e siècle et les premières décades du XX^e »⁷ en mettant en lumière les deux moments suivants : « La séparation radicale des aspects économiques du tissu social et leur construction en un domaine autonome⁸ ». Louis

⁷ En ce sens, l'observation peut être élargi à une tendance beaucoup plus profonde, sans toutefois être liée à une idéologie particulière. Elle atteint, par des contradictions et des interprétations différentes, à la modernité entière.

⁸ L. Dumont, *Homo aequalis. I. Genèse et épanouissement de l'idéologie économique*, Paris, Gallimard, 1985², p. 15.

Dumont poursuit : « Cette thèse fondamentale, largement admise aujourd'hui, je ne fais en somme qu'en proposer une vue un peu plus large en même temps que je construis sur une veille tradition sociologique⁹. » Mais ce qui m'intéresse ici, c'est la continuité et l'entrelacement profond que Dumont met en lumière entre le processus d'individualisation de la société moderne et le processus d'autonomisation de l'économique¹⁰. D'une façon encore plus précise, le processus d'individualisation de la société moderne passe aussi par une redéfinition économique de la propriété ou, en d'autres termes, le processus d'individualisation est profondément lié à l'imposition de la propriété bourgeoise, c'est-à-dire d'une propriété qui ne trouve pas sa légitimité dans le rôle social du propriétaire, mais dans le droit individuel de tout citoyen. Une propriété qui, par conséquent, devient un droit complet et exclusif sur toutes les dimensions et toutes les fonctions d'un bien. Et encore, une propriété qui s'échange suivant les règles du marché, une propriété-marchandise (biens, biens-fonds, instruments de travail, monnaie, etc.)¹¹.

Dans la société des individus, la propriété s'impose comme un droit fondamental de l'homme (entendu comme une des garanties de l'autonomie individuelle), un droit constitutif du marché (entendu comme un espace de libre interaction entre des producteurs autonomes), un droit constitutif de la citoyenneté (entendue comme une des conditions pour être légitimé à s'exprimer sur l'intérêt général). C'est à partir de ce triple point de vue que les libéraux condamnent toute atteinte à la propriété privée en tant que propos liberticide.

En cherchant à redéfinir l'individu et à prévenir les accusations de liberticide ou à y répondre, le discours socialiste fraternel se développe à plusieurs niveaux, souvent confondus ; on peut schématiquement les réduire aux deux suivants : a. la réfutation de l'idée de marché comme lieu de liberté ; b. l'opposition radicale à l'autonomisation de la sphère économique.

⁹ En d'autres termes, la dichotomie holisme / individualisme plonge donc à la fois ses origines intellectuelles chez Polanyi et chez Tönnies.

¹⁰ Sur les rapports entre définition moderne de la société, processus de sortie de la société holiste (suivant le langage de Louis Dumont) et processus de sortie de la religion (suivant le langage de Marcel Gauchet) cf. R. Castel et C. Haroche, *Propriété privée, propriété sociale, propriété de soi. Entretiens sur la construction de l'individu moderne*, Paris, Fayard, 2001, p. 25-27 et 126-128 et encore la synthèse critique des thèses de Louis Dumont, Karl Polanyi et Pierre Rosanvallon : M. Gauchet, « De l'avènement de l'individu à la découverte de la société », *Annales Esc*, 1979, année XXXIV, n° 3, p. 451-463 (maintenant réédité in *La condition politique*).

¹¹ La propriété bourgeoise se caractérise (sauf quelques exceptions) par le droit complet sur l'objet, en se distinguant d'une pluralité possible de titulaires de droits différents sur le même objet (en général un terrain) dans l'Europe de siècles précédents.

La dénonciation quotidienne du marché comme lieu de privilège et de domination apparaît clairement dans chaque page socialiste ; en ce qui concerne la propriété, je crois utile de citer brièvement un passage de l'*Organisation du travail* de Louis Blanc où ce socialiste, en s'opposant à une modification du droit d'auteur¹², ne se limite pas à dénoncer le caractère inégalitaire du marché, mais réfute aussi l'idée suivant laquelle la propriété, et dans ce cas la « propriété littéraire », garantit l'autonomie et, par conséquent, la liberté de l'individu ; il écrit : « Son but [de la propriété littéraire], c'est évidemment de consacrer la profession de l'homme de lettres, considérée comme métier, comme moyen de gagner de l'argent. Mais est-il dans la nature des choses, est-il dans l'intérêt public que la littérature devienne un procédé industriel ? Est-il bon qu'il y ait dans la société beaucoup d'hommes faisant des livres pour s'enrichir, ou même pour vivre ? J'affirme que non. Et la raison en est simple. Pour qu'un écrivain remplisse dignement sa mission, il faut qu'il s'élève au-dessus des préjugés des hommes, qu'il ait le courage de leur déplaire pour leur être utile ; il faut, en un mot, qu'il les gouverne moralement. Cette mission est du chansonnier comme du moraliste, du poète comme du philosophe, de celui qui nous fait rire comme de celui qui nous arrache des pleurs¹³. » Limitée et niée par les nécessités vitales et les aspirations au succès, l'autonomie offerte par le marché n'est qu'illusoire et productrice d'uniformité et de conformisme : une autonomie apparente cachant une dépendance essentielle.

La critique de l'idée de propriété comme garantie d'autonomie et de liberté vise à montrer le caractère illusoire de l'autorégulation du marché et à dénoncer sa transformation en instrument de domination sociale dans une société inégalitaire ; mais le discours socialiste fraternel se développe aussi à un niveau plus profond : la tentative, parfois paradoxale, de repenser la propriété comme un instrument de sociabilité plutôt que d'isolement. Bien qu'ils préfèrent des solutions différentes et qu'ils montrent des sensibilités nuancées, visant à penser une société d'individus sociaux, tous les socialistes fraternels partagent une conception de la propriété foncièrement alternative à celle libérale ; Constantin Pecqueur l'exprime de la façon la plus efficace : « La science sociale

¹² Notamment à la proposition de prolonger à 30 ans après la mort le bénéfice du droit d'auteur pour les héritiers les plus proches (le droit d'auteur était reconnu par la loi des 19 et 24 juillet 1793, *Décret relatif aux droits des propriétés des auteurs d'écrits* etc. ; un décret de 1810 prolongeait la période de bénéfice pour la veuve et les enfants de 10 à 20 ans). La Révolution avait aussi introduit la propriété industrielle (décret 31 décembre 1790) instituant le brevet et le monopole temporaire d'une invention.

¹³ L. Blanc, *Organisation du travail*, Paris, 1845, p. 189.

ne peut donc plus borner la définition de la propriété à la seule matière : cette définition s'étend à tout ce qui, directement ou indirectement, peut irradier la vie de l'homme ; à l'éducation, aux droits naturels et dérivés, aux conditions de la plus haute sociabilité ; tout comme celles du boire et du manger. En conséquence nous définissons la propriété normale : tout ce qui dans la nature et dans les institutions sociales peut être instrument, source, moyen ou condition de bonheur individuel et collectif : en d'autres termes tout ce qui favorise l'essor et la culture morale, intellectuelle et physique de chacun et de tous. Dès-lors, toute économie change de face : le problème de la distribution des richesses ne se localise plus dans la seule richesse matérielle ; il comprend aussi la richesse immatérielle, la possession et la propriété des moyens d'éducation et d'instruction ; le droit de travail ; et surtout il n'est plus permis d'abstraire la question économique jusqu'à considérer une espèce de propriété sans l'autre¹⁴. » Il est évident que la question ne peut pas être saisie en termes de défense ou d'abolition de la propriété privée ; ce qui oppose les socialistes fraternitaires aux libéraux n'est pas réductible à une position sur le droit de propriété, c'est fondamentalement le rapport entre le moral-politique et l'économique¹⁵. Lorsque Pecqueur distingue trois propriétés, « 1° la propriété qui correspond aux moyens d'existence, c'est-à-dire qui a pour but la satisfaction des besoins corporels, est la propriété *matérielle* ou *économique*. 2° la propriété qui correspond aux moyens d'éducation et d'instruction est une propriété principalement *intellectuelle*. 3° la propriété de l'estime, de l'honneur, est une propriété *morale*¹⁶ », il affirme implicitement, mais très clairement, l'impossibilité d'isoler et d'abstraire les aspects économiques.

Dans un chapitre consacré à la communauté, Pierre-Joseph Proudhon remarque que « l'hermaphrodisme, en politique, consiste précisément dans l'exclusion, parce que

¹⁴ C. Pecqueur, *Théorie nouvelle d'économie sociale et politique, ou études sur l'organisation des sociétés*, Paris, Capelle, 1842, p. 384.

¹⁵ L'interprétation de Marcy (mais non seulement), expliquant la conservation de l'expression de « droit de propriété » pour le souci de « ne pas paraître trop révolutionnaire » (G. Marcy, *Constantin Pecqueur fondateur du collectivisme d'État (1801-1888)*, Paris, Recueil Sirey, 1934, p. 61), me semble éluder d'une façon simpliste le cœur de la question.

¹⁶ C. Pecqueur, *Théorie nouvelle...*, *op. cit.*, p. 392 ; à propos de la propriété morale, il ajoute : « J'ai droit à l'estime si on me l'accorde ; mais cette propriété-là est tout extérieure à moi ; l'estime qu'on a pour moi est dans les autres : j'en retire un bien moral, mais je n'en dispose pas (p. 392). »

l'exclusion ramène toujours, sous une forme quelconque et dans un même degré, l'idée exclue ; et M. Blanc serait étrangement surpris si on lui faisait voir, par le mélange perpétuel qu'il fait dans son livre des principes les plus contraires, l'autorité et le droit, la propriété et le communisme, l'aristocratie et l'égalité, le travail et le capital, la récompense et le dévouement, la liberté et la dictature, le libre examen et la foi religieuse, que le véritable hermaphrodite, publiciste au double sexe, c'est lui¹⁷. » D'une part, il saisit une partie de la vérité, un élément du discours socialiste fraternel plus nettement vérifiable chez les partisans de la communauté parce qu'exprimé plus grossièrement, de l'autre Proudhon ne comprend toutefois pas la tentative, foncièrement floue et contradictoire, de chercher à concevoir une société d'individus non individualiste.

En 1976, Pierre Rosanvallon observe : « La propriété est probablement l'institution centrale de la société bourgeoise. Nous disons bien la propriété et pas seulement la propriété individuelle ou la propriété privée. Et nous sommes à ce point marqués par cette idéologie que nous ne savons nous interroger que sur le *sujet* de la propriété (qu'il s'agisse d'un individu, d'une collectivité, de l'Etat) sans parvenir véritablement à remettre en cause son *objet* même¹⁸. » La perspective des socialistes fraternitaires est, à ce propos, profondément ambiguë : l'objet propriété est mis en cause mais d'une manière qui n'est pas foncièrement consciente. Il s'agit d'une mise en cause indirecte procédant du refus d'une autonomie de l'économie et de la volonté de parvenir à une définition sociale de l'individu passant par la décomposition implicite des fonctions différentes réunies dans le droit de propriété libéral. Je chercherai à montrer cette ambiguïté dans la conception socialiste fraternelle de la Révolution de 1789 et 1793, ambiguïté qui émerge surtout dans les réflexions sur la propriété.

3.2 Réinterprétations des thèmes du XVIII^e siècle.

Dans la réflexion des socialistes fraternitaires sur la propriété, des thèmes nouveaux se superposent à des thèmes anciens, participant à redéfinir les premiers dans une nouvelle

¹⁷ P.-J. Proudhon, *Système des contradictions économiques, ou philosophie de la misère*, in *Œuvres complètes*, I, Genève-Paris, Slatkine, 1982, v. I, p. 240.

¹⁸ P. Rosanvallon, *L'âge de l'autogestion ou la politique au poste de commandement*, Paris, Seuil, 1976, p. 109.

perspective. Mots et images sont réutilisés et réinterprétés. Il m'apparaît pertinent de m'arrêter brièvement sur cet héritage afin de saisir la signification du langage par lequel le nouveau discours prend sa forme. Du siècle précédent, deux motifs principaux contribuent à forger le langage et, par conséquent, la conception de la propriété chez les socialistes fraternitaires : la condamnation du luxe et les utopies antipropriétaires.

Le discours socialiste fraternitaire est particulièrement imbu d'une réprobation du luxe : une condamnation du luxe en soi, précédant la critique de la distribution injuste des richesses. Le luxe est une perversion, une attraction pathologique pour les biens matériels dont le propriétaire même est une victime. Cette critique du luxe combine l'héritage du XVIII^e siècle avec les nouvelles valeurs égalitaires et une conception économique inédite. La condamnation du luxe qui était avant la Révolution intimement liée au thème de la « confusion des rangs¹⁹ », s'alimente au XIX^e siècle de l'idéal égalitaire : l'égalité des citoyens et l'honnêteté consacrée par le travail. Alors que, dans la perspective d'Ancien Régime, le luxe se définissait comme la volonté d'exhiber la richesse pour montrer la supériorité de rang, dans la perspective individualiste, le luxe apparaît comme la volonté de se singulariser avec l'ostentation d'une richesse matérielle. Le bon citoyen est humble et modeste. La simplicité devient une garantie d'un ordre social égalitaire ; la rigueur des mœurs préserve la solidité de la communauté et anéantit les pulsions égoïstes. Dans la société nouvelle, le bon citoyen est un travailleur qui vit honnêtement de son travail²⁰. On assiste alors à une réutilisation d'une série d'images et de mythes : les trois ensembles les plus importants sont ceux liés au mythe de Sparte, où se fondent les idéaux d'humilité et d'unité, au mythe de la nouvelle Babylone, Paris, emblème de la dissolution morale et la

¹⁹ Pour une synthèse vaste et précise du débat sur le luxe au XVIII^e siècle cf. l' « Introduzione » à C. Borghero (a cura di), *La polemica sul lusso nel Settecento francese*, Torino, 1974, p. IX-XLII. Pour une interprétation plus profonde et une mise en perspective historique du débat sur le luxe et la société de l'Ancien Régime cf. R. Galliani, *Rousseau, le luxe et l'idéologie nobiliaire : étude socio-historique*, Oxford, Voltaire Foundation, 1989, notamment « Pour une définition idéologique du luxe » (p. 118-139, où l'auteur montre de manière convaincante que les penseurs issus du tiers état ont, eux aussi, adopté, implicitement ou explicitement, des valeurs nobiliaires) et « Le débat sur le luxe de 1760 à 1778 » (p. 342-357).

²⁰ Sur la transformation de la conception du luxe dans le passage d'une société nobiliaire célébrant l'*otium* à une société démocratique célébrant la production, cf. P. Perrot, *Le luxe. Une richesse entre faste et confort, XVIII^e-XIX^e siècle*, Paris, Seuil, 1995, notamment le chapitre IV, « Luxes utilitaires, luxes égalitaires, luxes honteux » (p. 91-124).

désunion sociale, et aux premières communautés chrétiennes pratiquant une vie frugale et fraternelle.

Cette dénonciation du luxe acquiert pour les socialistes fraternitaires, et plus généralement, pour la plupart des ouvriers, une connotation de classe ; la société se divise non seulement en riches et pauvres, mais encore en dissolus et vertueux. Un passage de *l'Organisation du travail* montre bien l'esprit populaire du temps : « La classe des privilégiés est, de nos jours, perdue de sensualisme ; elle a trouvé, en fait de luxe, des raffinements inouïs ; elle n'a plus guère d'autre religion que le plaisir ; elle a reculé le domaine des sens jusqu'aux plus extrêmes limites de la fantaisie ; pour elle, employer la vie n'est rien, en jouir est tout... et c'est du sein de ce monde heureux, c'est du fond des boudoirs dorés où se berce sa philosophie, qu'on nous adjure de ne pas faire appel au matérialisme des intérêts, quand nous demandons, pour le pauvre, la certitude d'avoir du travail, le pain quotidien, un asile, des vêtements, le pouvoir d'aimer et l'espérance !²¹ »

La perspective socialiste fraternitaire diverge radicalement de la perspective fouriériste et, parfois, elle se développe justement en la critiquant : l'unité et l'harmonie sociales trouvent leur origine dans une passion pour la raison, dans la valorisation d'une communauté abstraite, dans la répression des jouissances. Même chez un auteur qui ne cachait pas sa sympathie pour Charles Fourier, la distance sur cette question est évidente : « Prévenir – écrit Dézamy – la lutte, l'envie, la haine, toutes les funestes divisions, en modérant les excès et l'engouement des citoyens pour de mesquines frivolités ; quoi ! ce serait de la tyrannie ? Mais qui s'est donc jamais avisé de faire un crime à un père d'empêcher son fils de jouer au bord de l'abîme, ou de lui retirer des mains une arme dangereuse ?²² »

La profondeur et l'enracinement de cette optique sobre et austère apparaissent par une naïveté presque comique dans les répliques irritées et embarrassées des communistes aux accusations de prêcher la dissolution des mœurs, d'exalter les rêves d'abondance et de richesse, de poursuivre uniquement les biens matériels, de vouloir finalement la

²¹ L. Blanc, *L'organisation du travail*, Paris, Cauville, 1845², p. 111-112.

²² T. Dézamy, « Réfutation de l'article Babouvisme », *L'Egalitaire. Journal de l'organisation sociale*, 1840, n° 2, p. 53.

communauté des femmes. Les ouvriers de *La Fraternité* répondent par exemple « A ceux qui nous appellent des hommes de jouissance²³ » éliminant tout doute possible sur le caractère fondamentalement structurant de l'idée d'ordre moral.

Le discours socialiste fraternitaire absorbe et réinterprète les critiques quant à la propriété du siècle qui l'a précédé. Jean-Jacques Rousseau est sans doute l'auteur le plus cité, mais il n'est pas difficile, surtout parmi les plus radicaux, de rencontrer également les noms de Mably ou de Morelly ; dans aucun cas, il n'est toutefois possible de repérer une continuité intellectuelle profonde et cohérente : l'héritage du XVIII^e siècle est à considérer comme un ensemble d'images, de mythes et de mots forgeant un langage qui évoque et mobilise une tradition noble tout en exprimant un discours politique et une conception sociale radicalement inédits.

Dans ses *Confessions*, l'ouvrier Joseph Benoît se souvient de ses lectures politiques et nous expose clairement la valeur fondamentale qui se condense dans une référence presque fétichiste à Jean-Jacques : « J'avais lu principalement Rousseau et j'avais retenu ce qu'il avait dit sur l'appropriation individuelle de la terre ; j'avais mes premiers enseignements de Genève et j'étais convaincu que là était le mal social²⁴. » Dans les écrits socialistes fraternitaires, on rencontre aussi une série d'images reprises de la littérature du XVIII^e siècle : les plus fréquentes sont celles des mythes de Moïse et de Lycurgue. L'austérité de Sparte ou le sabbat hébreu acquièrent, dans le nouveau contexte social et idéologique, une signification tout à fait autonome par rapport à celle originelle aussi bien qu'à celle de leurs intermédiaires²⁵. Pour les socialistes fraternitaires des années 1840, l'idée de propriété est intimement liée aux instruments de travail, à la division des intérêts et à la concurrence entre les ateliers (et indirectement entre les salariés) : Rousseau ou Mably constituent moins un corpus d'étude et de réflexion qu'un réservoir honorable de citations en mesure

²³ *La Fraternité*, 1841, n°4.

²⁴ J. Benoît, *Confessions d'un prolétaire*, (Lyon, 1871), Paris, Editions Sociales, 1968, p. 57.

²⁵ Pour une mise en contexte des projections utopiques dans le moment historique où la propriété commence à perdre son caractère non-économique dans la légitimation de la hiérarchie sociale, cf. R. Galliani, *Rousseau, le luxe...*, op. cit.. (il s'agit d'une des thèses centrales de cet ouvrage).

de légitimer la nouvelle critique socio-morale du capitalisme²⁶. En héritant partiellement le langage de l'ancienne condamnation du luxe, le discours socialiste fraternel lui superpose la condamnation moderne du monopole, développée bien évidemment par une logique égalitaire et démocratique. Les catégories de nécessaire et de superflu, d'exhibition et de sobriété sont utilisées d'une façon inédite. Un très bref article de *La Fraternité*, « Singulière logique des Défenseurs du principe de la propriété individuelle », montre bien la démarche discursive et les images sur lesquelles s'appuie le discours socialiste fraternel, notamment une notable anglophobie. L'auteur commente les réactions des journaux bien-pensants à un fait-divers qui s'était déroulé à Paris. Après avoir acheté tous les billets d'un omnibus, le sir anglais Eduard avait voulu voyager tout seul alors qu'il y avait beaucoup d'autres voyageurs désirant rentrer à Paris à la fin d'un dimanche à la campagne. Le conducteur s'était opposé et les policiers intervenus pour résoudre le différend avaient empêché l'Anglais de s'obstiner dans son comportement absurde. Mais ce qui intéresse *La Fraternité* est la réaction de la presse bourgeoise : la condamnation de l'arrogance prévaricatrice du riche Anglais. Une condamnation jugée comme étant hypocrite : le comportement de « cet aristocrate enfant d'Albion » ne diffère point du comportement des tous les propriétaires du monde qui accumulent pleine de richesses alors que des « million de prolétaires [...], en arrivant demander leur place au banquet de la vie, trouvent toutes les positions louées, et sont obligés de rester dehors, souffrant la faim et le froid²⁷. »

Le mythe du législateur spartiate Lycurgue ou des communautés chrétiennes des origines, où l'austérité était une des conditions du bonheur, sert de base à une nouvelle réflexion développée dans une perspective économique : la reconversion de la production destinée à un marché de luxe, constituant une partie importante de plusieurs secteurs industriels-artisans, vers un marché populaire permettrait d'activer un cercle vertueux en mesure de dépasser les crises de surproduction, augmenter les ventes ainsi que les salaires : « C'est

²⁶ Il en est le même pour Morelly ; lire par exemple sa dénonciation de la propriété comme rupture des « liens de sociabilité » (*Code de la nature ou le véritable esprit de ses lois*, (1755), Paris, Clavreuil, 1950, p. 207). On s'aperçoit aisément qu'elle peut bien être réinterprétée dans une perspective socialiste démocratique.

²⁷ « *La Fraternité*, 1841, n° 8, p. 20.

tout un marché nouveau qui s'ouvre, sans qu'il soit besoin de traverser les mers pour le trouver et de guerroyer pour se l'assurer ; car on sait que les neuf dixièmes des habitants de la France et de l'Europe manquent des choses nécessaires, par suite de l'impossibilité matérielle où ils sont de se les procurer²⁸. » Et Louis Cottu indique aussi que cette reconversion productive serait un moyen d'inverser la tendance au paupérisme²⁹.

3.2.1 *La Révolution de 1789 et la propriété chez les socialistes fraternitaires*

La transformation profonde et cachée de perspective définissant la réprobation du luxe passe par un détournement de signification des mots qui n'a rien de conscient ni de déloyal : la redéfinition radicale des significations sociales engendrée par la Révolution échappe pour une large part aux socialistes fraternitaires. Arrêtons-nous sur la valeur historique qu'ils attribuent à la Révolution en ce qui concerne la propriété afin de mieux saisir leur appréhension de la question.

La critique socialiste fraternelle vise à dépasser la conception de la propriété comme d'un bien usé par un individu en dehors de toute obligation sociale ; à ce droit individualiste, les socialistes fraternitaires opposent différentes solutions visant à instaurer une possession responsable et solidaire, qu'elle soit individuelle ou collective. La critique de la propriété est essentiellement la critique d'une idée de liberté comme absence de liens moraux et de responsabilités sociales, un refus d'autonomisation de la sphère économique dont la propriété privée constitue l'espace d'indépendance au niveau individuel. C'est pourquoi il est intéressant de fixer notre attention sur la compréhension socialiste fraternelle de la Révolution française, ou, en d'autres termes, de la proclamation non seulement des droits de l'homme mais aussi, parfois d'une façon confuse et contradictoire, de la « propriété bourgeoise ».

²⁸ *L'Écho des ouvriers, publication destinée à l'exposition des besoins des travailleurs et à l'insertion de leurs réclamations*, (Paris), 1840, p. 42 ; cf. aussi par ex. J. Leroux, *Le prolétaire et le bourgeois. Dialogue sur la question des salaires*, Paris, 1840, p.16, où sont opposés les « choses communes et utiles » aux « choses chères et luxueuses ».

²⁹ L. Cottu, *Du sort des travailleurs en réponse à M. Le B^{on} Chap. Dupin*, Paris, 1841, p. 34.

Il faut tout d'abord remarquer que la critique socialiste fraternelle à la propriété comme d'un bien réduit à sa dimension économique et visant uniquement au profit égoïste se développe tout entière dans une optique moderne : aucune nostalgie pour la propriété pré-bourgeoise³⁰ n'anime l'esprit socialiste fraternelle. S'ils songent à une possession socialement et moralement responsable, ils ne peuvent le faire qu'en soumettant la propriété à la conscience citoyenne des individus et à la garantie légitime consacrée par un pouvoir politique démocratique. Toute leur difficulté d'élaborer des modèles sociaux socialistes réside justement dans cette tension : le corporatisme républicain se présente comme une tentative de penser un dépassement de l'individualisme à l'intérieur d'une perspective démocratique, même en ce qui concerne le statut de la propriété. Les catégories par lesquelles le nouveau système de solidarités sociales est pensé n'ont plus rien à voir avec celles de l'Ancien Régime. Leur discours se déploie totalement à l'intérieur d'une perspective moderne : ils critiquent la propriété individualiste par un langage démocratique moderne et son dépassement est songé à l'intérieur d'une organisation de la production fondée sur les travailleurs-citoyens. Il faut aussi considérer que tout leur discours se développe dans un contexte urbain et se réfère à la production industrielle des ateliers ; à ce propos, faut-il le remarquer, chez les auteurs communistes aussi, l'absence d'une réflexion sur les biens communaux, définis par l'art. 512 du Code civil, est totale alors qu'en 1846 ils constituent le 9 % du territoire français³¹.

³⁰ Pour une reconstruction synthétique et efficace des transformations idéologiques de la propriété en Europe, des tensions entre les traditions romaine et féodale, de l'opposition entre des « cultures rigoureusement individualistes, par exemple, la romaine-classique et la bourgeoise-moderne » et des conceptions de la « propriété toujours intimement animées par l'éthique », cf. Paolo Grossi, « La proprietà e le proprietà nell'officina dello storico », in Ennio Cortese (a cura di), *La proprietà e le proprietà*, Milano, Giuffrè, 1988, p. 205-272.

³¹ Ils sont constitués par 59,5 % de terres mises en pâturage, 36 % de terres boisées, 4,5 % de terres mises en culture. Sur les terres communales cf. N. Vivier, « Les biens communaux en France », in M.-D. Demélas et N. Vivier (sous la direction de), *Les propriétés collectives face aux attaques libérales (1750-1914). Europe occidentale et Amérique Latine*, Rennes, Presse universitaire de Rennes, 2003, p. 139-155 ; et N. Vivier, *Propriété collective et identité communale. Les biens communaux en France 1750-1914*, Paris, Publications de la Sorbonne, 1998. A propos du débat sur les biens communaux sous la Révolution (et ses échos dans les communalismes paysans au XIX^e siècle), cf. G. Ikni, « Sur les biens communaux pendant la Révolution française », *Annales historiques de la Révolution française*, 1982, année LIV, n° 247, p. 71-94.

Dans le discours socialiste fraternel sur la propriété, la Révolution française apparaît comme une période historique contradictoire. Cette contradiction s'explique, selon les socialistes, de deux façons parfois complémentaires : l'immaturation historique qui a entravé la conception d'une organisation sociale du travail et l'égoïsme de la bourgeoisie qui mis un terme au processus révolutionnaire pour garder les privilèges de caste. Je crois toutefois que le caractère irréductiblement contradictoire de la Révolution aux yeux des socialistes fraternitaires ne peut pas être expliqué entièrement par ces jugements : il y a, dans leur perspective même, des éléments qui leur échappent. Il faut donc aller plus en profondeur ; les socialistes fraternitaires se trouvent face à un paradoxe majeur : les principes révolutionnaires (bien que soumis à d'inévitables contradictions) se fondent sur la division entre le privé et le public, et entre l'économique et le politique. La propriété étant l'espace de l'autonomie individuelle qui trouve ses limites dans l'autonomie d'autrui et dans l'intérêt général, elle est un moment fondamental et constitutif de l'articulation entre le privé et le public. La radicalisation de la perspective républicaine et la superposition d'une perspective nouvelle socialiste brisent la distinction entre le privé et le public : le politique devient le légitimateur et l'instituteur du social, et l'individu citoyen-producteur-homme découvre sa nature et une pleine liberté dans sa dimension sociale. La société ne peut pas poser ses fondements sur l'interaction d'individus isolés visant leurs propres intérêts égoïstes ; la société se constitue à partir de la co-orientation consciente des individus et de leurs espaces d'autonomie³². Toute propriété doit donc avoir une dimension sociale³³.

Tout en acceptant l'individualisme profond de la Révolution, les socialistes fraternitaires saisissent et développent avec une volonté puissante, animée d'ailleurs par les échecs de la Révolution même, un autre élément : la nécessité de donner une dimension citoyenne, voire sociale aux individus. C'est avec cet esprit qu'ils relisent l'histoire et les discours de 89 et

³² On peut remarquer que cette conception n'appartient pas uniquement aux républicains radicaux ; l'article « Propriété », signé par Courcelle-Seneuil, du *Dictionnaire politique* édité par Pagnerre, se termine de la façon suivante : « La justice et l'équité sont invoquées depuis des siècles, sans que leur culte ait vieilli. Leurs lois n'ont guère, jusqu'à ce jour, été appliquées sur la terre : il s'agirait de les appliquer davantage : là est tout le progrès social. Pour cela, il n'est pas aussi nécessaire de modifier les lois qui régissent la Propriété que de donner au pouvoir politique une direction morale qui lui manque aujourd'hui. »

³³ Où « sociale » s'oppose à « communautaire » ; le social étant entendu comme le lieu de coopération (ou de conflit) des individus-citoyens, défini et réglé par le politique.

de 93 sur la propriété³⁴ : en l'assumant entièrement et, inconsciemment, pour la critiquer de l'intérieur, ils sous-estiment la rupture individualiste de la Révolution, et ils en font un principe annonciateur de leur socialisme ; en d'autres termes, les socialistes fraternitaires semblent ne pas s'apercevoir du caractère révolutionnaire de la Révolution française en ce qui concerne l'individualisme moderne, pour se concentrer uniquement sur les tentatives de repenser l'être ensemble et la communion de ces nouveaux individus. Cette sous-estimation du caractère foncièrement individualiste de la Révolution et cette conception de l'esprit de 89 et de 93 comme intimement socialiste n'apparaissent nulle part ailleurs d'une façon aussi évidente qu'en ce qui concerne la propriété.

Parmi les innombrables passages où cet aspect fait surface, on peut citer une page parlante de Pierre Leroux : « Le sentiment d'un nouvel ordre social à fonder respire partout dans cette admirable Déclaration ; tout y est en germe, mais rien n'y est encore qu'en germe. La question philosophique de la propriété y est profondément entrevue, mais elle n'y est pas nettement résolue. L'idée s'y trouve, mais sous des voiles, comme si (chose singulière !) l'audace avait manqué aux Montagnards de la Convention pour dire toute leur pensée. Cependant, je le répète, l'idée s'y trouve : la propriété y est subordonnée à la volonté sociale exprimée par la loi (Art. 7) ; le droit de propriété est borné et restreint (Art. 8, 9 et 10) ; le droit de chacun à la subsistance est reconnu (Art. 12) ; et subsidiairement, et comme moyen d'amélioration pour le sort du peuple, l'exemption de tout impôt pour les pauvres et l'impôt progressif pour les riches sont proclamés (Art.13). Enfin le devoir pour la société de commencer la réalisation de l'égalité, en donnant l'instruction aux jeunes générations sans distinction de naissance, et en favorisant de tout son pouvoir le progrès de la raison publique (Art. 14), indique clairement l'arrière-pensée d'une nouvelle constitution de la société³⁵. »

³⁴ Pour une vision panoramique des conceptions de la propriété pendant la Révolution, cf. C. Gaillard, *La Révolution de 1789 et la propriété : la propriété attaquée et sacralisée*, Paris, Ehes, 1991 ; et encore : A. Lichtenberger, *Le socialisme et la Révolution française. Etude sur les idées socialistes en France de 1789 à 1796*, Paris, Félix Alcan, 1899.

³⁵ P. Leroux, *Discours aux politiques* in *Œuvres*, (1825-1850), Genève, Slatkine, 1978, tome I, p. 146.

Les histoires de la propriété esquissées par les socialistes fraternitaires ne s'arrêtent en aucun cas à saisir la transformation profonde de la propriété bourgeoise imposée par la Révolution : sa nature intrinsèquement économique, donc privée. Le schéma de l'interprétation socialiste fraternitaire de la Révolution émerge explicitement dans les articles de *La Fraternité*, la revue fondée par Richard Lahautière et animée par des ouvriers proches, comme le fondateur, de Pierre Leroux dont ils simplifient et radicalisent la pensée. Il ne s'agit pas d'en souligner les limites, mais d'en bien apprécier la perspective. La conception progressiste structurant tout le discours est rapidement résumée : « Le progrès qui domine la marche des sociétés humaines est tellement évident, la logique qui dirige leur développement est si puissante, qu'à leur insu même, s'accomplissent des modifications continues dans les principes qui les constituent. Ainsi il en a été du droit de propriété³⁶. » L'histoire est marquée par un déclin et un affaiblissement progressifs du principe de propriété, jusqu'à son extinction finale ou, mieux, jusqu'au passage à la communauté : en niant la propriété comme un droit naturel, les socialistes fraternitaires la reconnaissent comme un droit du citoyen, comme un droit octroyé, limité et garanti par la loi. C'est là, selon eux, le cœur de l'enseignement des pères de 89 et de 93. Bien que l'analyse historique des rédacteurs de *La Fraternité* soit beaucoup moins grossière de celle d'Etienne Cabet³⁷, ceux-là ne saisissent pas la caractéristique principale de la Révolution qui, par la lutte contre tout privilège et par la proclamation d'un individualisme démocratique, réduit la propriété (notamment la propriété foncière) à sa dimension économique. Les séparations entre la sphère publique et la sphère privée, et entre le politique et l'économique, imposent une nouvelle définition de la propriété en termes de droit et d'autonomie de l'individu ; en même temps, cette redéfinition radicale est limitée par la volonté de soumettre le droit individuel de propriété à la volonté générale et à l'intérêt commun : c'est justement cette volonté de redonner une dimension publique, politique et morale à la propriété qui est

³⁶ *La Fraternité*, 1841, n° 9, p. 22.

³⁷ Etienne Cabet remplit de centaines de pages pour démontrer l'esprit communiste animant tous les plus importants penseurs et personnages de l'histoire, de Platon à Montesquieu, de Jésus à Locke ; à ce propos Karl Marx observe : « En revanche, le communisme inachevé se cherche une justification historique, un argument parmi les phénomènes isolés de l'histoire contraires à la propriété privée, pour les retenir, en détachant tels moments du mouvement (Cabet, Villegardelle, etc., aiment à enfourcher ce dada) comme preuve de son historicité authentique. » (« Ebauche d'une critique de l'économie politique » in *Œuvres économiques II*, trad. fr. Paris, Pléiade, 1968, p. 79).

indiquée par les socialistes fraternitaires comme le cœur de la Révolution³⁸. Leur raisonnement se situe entièrement à l'intérieur d'un discours moderne où la propriété tend à se définir à partir d'une séparation entre le public et le privé, dans un processus d'autonomisation de la sphère économique ; dans cette perspective démocratique individualiste, les socialistes fraternitaires pensent un rapport entre l'autonomie individuelle (et sa propriété) et la société en mesure de garantir les principes d'unité et d'égalité.

Dans cet esprit, les ouvriers de *La Fraternité de 1845* écrivent à propos de Maximilien Robespierre qu'« il était dans la large voie communiste », et ils ajoutent : « Il est évident que sa fameuse définition de la propriété individuelle accuse une secrète pensée de l'annuler, ou mieux de la transformer, et de lui donner un caractère général et social³⁹. » D'une façon tout à fait involontaire, cette phrase nous permet de saisir le cœur de la question : au niveau politique, les socialistes fraternitaires s'interrogent sur la propriété dans une perspective analogue à celle adoptée par Robespierre, c'est-à-dire dans une perspective individualiste et, donc, généraliste. A ce discours politique théorique, les socialistes fraternitaires du XIX^e siècle superposent une réflexion trouvant ses origines dans la volonté de dépasser le monopole de la propriété des instruments de travail et d'organiser la production à l'échelle nationale aussi bien qu'à l'échelle d'atelier. Le corporatisme républicain prend justement forme autour de ces tensions : entre la nécessité de donner une dimension sociale à l'individu (et d'orienter moralement sa propriété), de

³⁸ Il faut remarquer à ce propos le caractère monodimensionnel de la Révolution aux yeux des socialistes fraternitaires : ce qui les intéresse, c'est le véritable esprit révolutionnaire, au-delà des processus contradictoires et des contraintes historiques. Esprit qui est initialement synthétisé par Sieyès et sa négation radicale de tout privilège et, par la suite, par Robespierre et sa vertu républicaine (les babouvistes ajoutent – et ajouter est bien le terme exacte – le nom de Babeuf et sa volonté de réaliser l'égalité). Dans cette perspective, Jean-Jacques Rousseau et Robespierre se situent sur la même ligne droite qui conduit à la République sociale ; mêmes les auteurs communistes ignorent les courants révolutionnaires plus radicaux (sur les idées communistes sous la Révolution cf. A. Ioannissian, *Les idées communistes pendant la révolution française*, trad. fr. Moscou, Editions du progrès, 1984). Il n'y a aucune continuité entre les auteurs communistes de la fin du XVIII^e siècle et ceux du XIX^e ; on peut, notamment, remarquer le changement de signification des termes : par « communauté des biens » ou « grande communion sociale », par exemple, Bonneville entend une répartition équitable des propriétés foncières, « le partage universel des terres » (cf. A. Ioannissian, *Les idées..., op. cit.*, p. 26-42).

³⁹ *La Fraternité de 1845*, 1845, n° 10, p. 84.

reconnaître au seul pouvoir politique la légitimation des possessions individuelles, d'organiser les associations particulières composant l'association universelle.

3.3 Dépasser la propriété

Dans les paragraphes suivants, j'arrêterai mon attention sur quatre voies proposées par les socialistes fraternitaires pour dépasser la propriété. Il s'agit de quatre solutions différentes, bien que, dans certains cas complémentaires, ayant néanmoins une perspective commune : le cœur du problème est constitué par la propriété et non par le propriétaire, ou, en d'autres termes, par le rapport entre l'individu et son bien. Il est question de changer le statut social de la propriété. L'idée même d'un dépassement de la propriété trouve son origine dans la volonté de construire une association ; François Vidal le résume d'une façon efficace : « s'il en est ainsi, si la transformation de la propriété est le seul moyen d'associer tous les hommes, sans exception, aux bénéfices de la propriété, et d'en accroître les avantages pour tous, il ne faut plus reprocher aux socialistes de vouloir étendre, généraliser la propriété, de vouloir élever tout homme au rang, à la dignité de propriétaire⁴⁰. »

Avant de passer aux quatre solutions exemplaires, je voudrais consacrer quelques lignes à un argument que l'on ne retrouve jamais dans les écrits socialistes fraternitaires : la critique du principe de transmission. Cette absence peut surprendre, si l'on considère que ce thème avait déjà été exposé d'une façon explicitement radicale par les saint-simoniens : « Lorsque nous combattons la propriété par droit de conquête, par droit de naissance, nous luttons contre l'antiquité et contre le moyen âge avec la propriété de l'avenir, c'est-à-dire celle qui sera légitimé par la capacité seule, avec celle qui sera acquise par le travail pacifique et non par la guerre et la fraude, par le mérite personnel et non par la naissance ; alors ce nouveau droit de propriété transmissible, mais seulement comme se transmet le savoir, sera respectable et respecté ; car avec lui les habitudes, les passions anti-sociales connaîtront seules la honte et la misère, tandis que l'opulence et la gloire formeront le noble apanage

⁴⁰ F. Vidal, *De la répartition des richesses ou de la justice distributive en économie sociale*, Paris, Capelle, 1846, p. 390.

du travail, du dévouement et du génie⁴¹. » Il est possible, me semble-t-il, d'expliquer cette absence chez les socialistes fraternitaires justement par une différence profonde de perspective : alors que les saint-simoniens considèrent en toute logique l'héritage comme un vestige du passé, comme un anachronique droit de naissance, les socialistes fraternitaires, au contraire, ne peuvent qu'accepter implicitement la valeur moderne individualiste de la propriété, visant toutefois à repenser l'idée même de propriété dans une perspective sociale et en dépassant la question de sa transmission. L'autre grand thème saint-simonien, l'organisation du crédit, deviendra un élément central du discours socialiste fraternitaire. Le crédit constitue en effet un véritable moment nodal des modèles corporatistes républicains imaginés en permettant de penser un rapport flexible entre un pouvoir central et les associations particulières, entre la généralité et la proximité.

3.4 I dépassement de la propriété divisée : la communauté

L'idée de la communauté des biens constitue probablement la réponse la plus simple à la question de la propriété : à la division, à la concurrence et au désordre, les partisans de la communauté opposent l'ordre égalitaire et unitaire de la communauté. La simplicité de leur affirmation peut nous aider à saisir un schéma discursif dont on retrouvera plusieurs éléments dans les solutions envisagées par les socialistes fraternitaires non communistes. Il convient d'ajouter qu'à la simplicité du discours ne correspond pas nécessairement une simplicité dans la communauté imaginée : je chercherai à montrer qu'au moins une partie des communistes républicains songe à une structure sociale complexe où l'affirmation politique d'une propriété collective se réalise par une organisation des associations particulières essentiellement analogue à celle pensée par les autres socialistes fraternitaires. Chez les partisans de la communauté, la prééminence du principe d'unité sur l'indépendance des individus est affirmée avec force, mais la structure du discours s'articule autour des mêmes tensions animant le discours des autres socialistes

⁴¹ *Doctrine de Saint-Simon: exposition. Première année, 1828-1829*, Paris, p. 247. La transmission familiale permet l'accumulation et surtout la possibilité de transformer la propriété dans les mains des oisifs en un instrument d'exploitation. Sur la conception saint-simonienne de la propriété, cf. M. Larizza Lolli, *Il sansimonismo (1825-1830). Un'ideologia per lo sviluppo industriale*, Torino, Giappichelli, 1976, notamment le paragraphe « Proprietà privata e sfruttamento. Significato della critica sansimoniana », p. 304-315.

fraternitaires. Pour résumer, les partisans de la communauté représentent le pôle le plus centraliste des socialistes fraternitaires.

Pour mettre en lumière la logique discursive des partisans de la communauté, j'essaierai de distinguer deux perspectives parfois superposées : une argumentation politico-morale et une argumentation économique.

3.4.1 *Dépassement du désordre et de la division : la communauté morale*

A la lecture des nombreux écrits d'Etienne Cabet, on est bientôt contrarié par l'enthousiasme avec lequel le père du mouvement icarien aime « enfourcher son dada » : la communauté est une véritable panacée en mesure de résoudre tout mal social aussi bien que moral. Mais ce simplisme d'Etienne Cabet permet de comprendre les noyaux logiques de l'idée très floue de communauté et de les synthétiser : l'idée de communauté prend sa forme autour des deux dichotomies basiques du discours socialiste fraternel, ordre/désordre et unité/division.

a. l'ordre : « Elle permet beaucoup mieux d'établir, en tout, une Egalité réelle et parfaite, prévenant même l'Inégalité que pourraient introduire les accidents et les hasards. D'un autre côté, maîtresse de tout, centralisant, concentrant, réduisant tout à l'unité ; raisonnant, combinant, dirigeant tout ; elle peut mieux et peut seule obtenir cet inappréciable et incommensurable avantage d'éviter les doubles emplois et les pertes, de réaliser complètement l'économie, d'utiliser toute la puissance de l'intelligence humaine, d'augmenter indéfiniment la puissance de l'industrie, de multiplier les productions et les richesses, de développer sans cesse la perfectibilité de l'homme, et de reculer continuellement les limites de son bonheur en reculant toujours les bornes de sa perfection⁴². »

b. l'unité : « La Communauté n'a pas les inconvénients de la Propriété ; car elle fait disparaître l'intérêt particulier pour le confondre dans l'intérêt public, l'égoïsme pour lui substituer la fraternité, l'avarice pour la remplacer par la générosité, l'isolement, l'individualisme et le morcellement pour faire place à l'association ou au socialisme, au

⁴² E. Cabet, *Voyage en Icarie*, Paris, 1842, p. 397-398.

dévouement et à l'unité. Elle a tous les avantages réels de la Propriété ; car le principal avantage du propriétaire, c'est la jouissance raisonnable de sa ferme, ou de sa maison et de son jardin ; et la Communauté donne cette jouissance comme la Propriété, n'enlevant que le droit déraisonnable d'abuser et de satisfaire des caprices préjudiciables à la Société⁴³. »

En d'autres termes, la communauté constitue la forme la plus simple pour concevoir une société rationnelle et unie ; il s'agit donc d'une perspective essentiellement morale et politique, à laquelle se superpose une perspective sociale posant au centre de l'attention le contrôle et la gestion des instruments de travail.

Pour bien apprécier le caractère moral et politique de l'aspiration à la communauté, il est utile de s'arrêter sur la formation de cette idée. En 1839, un des auteurs qui animeront le courant communiste ou « babouviste » du socialisme fraternel, Richard Lahautière publie un pamphlet où le mot de « communauté » n'est pas encore utilisé ; commencer par lire ces pages permet de mieux comprendre la perspective communiste juste au moment de sa formation. Ce texte de quatorze pages composé de huit paragraphes : le septième, qui n'occupe pas même une page entière, est consacré à la question de la propriété. Lahautière ne plaide pas pour l'abolition de la propriété. Au contraire, il commence par en donner une définition fondée sur l'idée de droit : « Le droit attribué par la nature à chaque être vivant sur les choses nécessaires à ses besoins⁴⁴. » Dans les lignes suivantes, il avance l'idée très floue qui consisterait à « attribuer à la nation, collection des individus, la centralisation de tous les objets nécessaires à la vie », et il conclut en synthétisant : « Dans la société telle que je la conçois, la propriété générale ayant remplacé le monopole individuel, tout le monde vivant et travaillant, aura égale part des droits et des devoirs. »

C'est par l'approfondissement et la radicalisation de cette perspective que l'idée politique et morale de communauté prend sa forme : la communauté répond à l'exigence d'unité et d'égalité. Les auteurs de *L'Humanitaire* le résument très efficacement : « La conséquence

⁴³ *Ibid.*, p. 397.

⁴⁴ R. Lahautière, *Petit catéchisme de la Réforme sociale*, Senlis-Paris, 1839, p. 12.

première de ce principe étant l'UNITE, l'INDIVISIBILITE ne peut admettre aucune division, aucun morcellement du sol, nous voulons donc la COMMUNAUTE DE BIENS⁴⁵. »

La perspective est indissociablement morale et politique. Il ne faut donc pas s'étonner si un des articles consacrés spécifiquement à la question de la propriété par les ouvriers de *La Fraternité* se structure autour de l'histoire et de l'enseignement chrétien⁴⁶ ; le discours se développe en effet à partir de trois affirmations : « 1° Jésus-Christ a proscrit l'instinct de la propriété ; 2° Jésus-Christ a proscrit la distribution selon laquelle la propriété s'établit ; 3° Jésus-Christ a proscrit l'usage ou l'exercice de la propriété⁴⁷. » La première affirmation et son argumentation nous montre bien l'esprit du discours communiste républicain : l'instinct de la propriété est proscrit par l'enseignement « à chaque jour suffit sa peine », et la seule organisation sociale où les individus ne doivent pas s'inquiéter pour le lendemain, bien évidemment, est la communauté ; c'est uniquement sous ce régime que « l'individu n'aurait que le souci de bien accomplir sa tâche ; à cette condition, tout lui serait assuré dans la limite de ses besoins. Au sein d'un pareil ordre social, avoir de la prévoyance pour soi ne serait pas une nécessité, mais l'acte pusillanime d'égoïsme inutile ; l'imprévoyance, à son tour, cesserait d'être un vice de sauvage; elle prendrait le caractère d'une confiance toute naturelle dans l'efficacité des efforts communs auxquels on concourt⁴⁸. »

Cette interprétation de l'enseignement biblique nous présente clairement la perspective des communistes républicains : l'idée de communauté n'est absolument pas réductible à une revendication d'une égalité socio-économique, elle répond d'une façon bien plus profonde à un besoin d'ordre et d'harmonie sociale concernant les hommes dans tous leurs aspects ; l'égalité économique n'est qu'une condition pour une solidarité humaine. Dans cette perspective, comme l'ai-je déjà montré, les socialistes fraternitaires réinterprètent l'ancienne condamnation du luxe ; Lahautière imagine, par exemple, le dialogue suivant : « Pierre : quand pour te distraire et te récréer, tu festoyes avec tes amis, sont-ce les mets et le vin qui te rendent heureux ?

⁴⁵ *L'Humanitaire*, 1841, n° 1, p. 2.

⁴⁶ « Traditions communistes », *La Fraternité*, nn° 19, 20, 21, 22.

⁴⁷ *La Fraternité*, 1842, n° 19, p. 102.

⁴⁸ *Ibid.*

Paul : Je ne suis pas ennemi d'un bon repas ; mais si j'aime à dîner avec mes amis, c'est pour le plaisir d'être ensemble et d'épancher mon cœur dans le sein de l'amitié.

Pierre : Le riche n'éprouve pas ce plaisir, il n'a que des rivaux, ou des envieux, ou des parasites qui fréquent sa table pour médire de lui en arrière. S'il fuit ces sociétés trompeuses et fait seul bonne chère, à quoi le compares-tu ?

Paul : A une brute qui broute, ce n'est plus un homme⁴⁹. »

3.4.2 *Dépassement de la propriété privée : production sociale et propriété sociale*

A cette première perspective essentiellement morale et politique s'ajoutent les réflexions et les luttes sociales : l'idée de communauté acquiert donc une pluralité de dimensions. La seule légitimation de la propriété privée et exclusive qu'ils estiment digne d'être réfutée est la légitimation par le travail. Idée, par ailleurs, soutenue d'une façon implicite et aussi, souvent, implicite, par nombreux socialistes de leur époque. Il est intéressant, à ce propos, de remarquer la diffusion dans ces années du mot de « exploitation » ; William H. Sewell observe que « exploiter signifiait utiliser certaines ressources de manière productive, d'où l'expression exploiter une mine ou une parcelle de terre. Parle d'« exploitation » du travail, c'est donc manier l'ironie, c'était sous-entendre que le travail humain était considéré comme une ressource non-humaine⁵⁰. » On peut ajouter une remarque : dans l'exploitation d'une mine ou d'un champ est implicite l'idée d'une extraction, d'une récolte, d'une soustraction : au travailleur exploité, on lui soustrait une partie des fruits de son travail, de son produit, de sa propriété légitime. Cette exploitation est perçue surtout comme une rente dérivée d'un monopole ; un typographe synthétise de manière efficace la représentation de l'exploitation et de l'émancipation : « Abolition du prolétariat ! écrit la science qui règle les rapports entre le producteur et le consommateur. C'est, dit-elle, parce que le détenteur des instruments de travail, le capitaliste, prélève un bénéfice illégitime sur le travailleur pour le prêt d'une richesse qui est le fruit du travail collectif, qu'il y a stagnation et agglomération des produits, qu'il y a faillite et misère⁵¹. »

⁴⁹ R. Lahautière, *Les déjeuners de Pierre. Dialogues*, Paris, 1841, p. 28.

⁵⁰ W.H. Sewell, *Gens de métier...*, op. cit., p. 273-274.

⁵¹ *Compte-rendu du Banquet typographique du 19 septembre 1847*, Paris, p. 7.

Cette perspective ouvrière se superpose et se combine avec une argumentation particulièrement importante dans la tradition républicaine française issue d'une Révolution ayant imposée « l'équation Citoyenneté égale Travail utile égale Propriété »⁵² : il s'agit alors de réarticuler les rapports entre les trois concepts, en les redéfinissant dans leurs dimensions sociales.

C'est exactement la démarche logique des ouvriers de *La Fraternité*. Ils adoptent la thèse d'une propriété légitimée par le travail pour démontrer le caractère social de la propriété dérivant d'une production foncièrement sociale : « Les procédés, les méthodes, la science, tout leur a été communiqué; les matières sur lesquelles s'exercent leurs facultés et leur travail appartiennent à tous. La chose la plus minime, si on suit toutes les opérations de la production, a besoin du concours actif de toutes les forces naturelles et humaines, de celui même des générations⁵³. » Dans toutes ses activités, l'individu non seulement utilise des instruments fabriqués par autrui, mais encore il ne peut fonder son art que sur des connaissances apprises de la société et dont il est redevable aux autres individus. Le système de la propriété privée se fonde donc sur la reconnaissance arbitraire et injuste d'une partie seulement des échanges réellement passés entre les individus ; la communauté trouve par conséquent sa raison d'être dans la dette infinie et indéfinissable de l'individu envers la société. En s'opposant à l'esprit romantique et à la célébration de l'inspiration individuelle, les rédacteurs de *La Fraternité* affirment que même l'activité d'un artiste est en réalité une production sociale : « Ainsi, un peintre produit un chef-d'œuvre : il n'a pas le droit de se l'approprier, par la raison que, si on ne lui eût enseigné les principes de l'art qu'il professe, si tout le travail social n'eût concouru à l'exécution de sa pensée, le chef-d'œuvre qu'on admire n'existerait point. En effet, est-ce le peintre qui a créé, préparé, façonné les choses nécessaires à l'exercice de son art ? Mais, dira-t-on, l'inspiration artistique, le choix du sujet, le plan de la composition, la distribution des personnages, la combinaison des couleurs, le fini de l'exécution, enfin, n'existent que par lui. Nous répondons : il s'est inspiré des grands maîtres : il a utilisé les connaissances que lui ont léguées ses devanciers ; l'ensemble social a exercé sur lui une influence puissante sans

⁵² W.H. Sewell, *Gens de métier.., op. cit.*, p. 370.

⁵³ *La Fraternité*, 1842, n° 11, p. 38.

laquelle ses facultés fussent restées sans développement ; et d'ailleurs quelle valeur aurait son oeuvre, si la Société ne l'adoptait, ne lui marquait sa place et ne l'utilisait ?⁵⁴ »

En lisant cet article, on est surpris par l'absence de références aux auteurs influents ordinairement cités comme autorités. Il n'est pas facile d'établir s'il s'agit d'une élaboration originelle⁵⁵, dans la mesure où – comme ses socialistes mêmes démontrent – une idée peut être originale ; on peut la considérer comme une radicalisation et un approfondissement d'un discours assez répandu et exposé d'une façon complète et claire par Pierre-Joseph Proudhon dans son mémoire *Qu'est-ce que la propriété?* et sûrement connu des ouvriers de *La Fraternité*⁵⁶ : la critique proudhonienne a toutefois une portée beaucoup plus limitée en se bornant à démontrer le caractère social de la production fondée sur la division sociale du travail ou, en d'autres termes, de la production abstraite de l'ensemble de tous les biens nécessaires à la vie de chacun⁵⁷.

3.5 II dépassement de la propriété fermée : la propriété sans propriétaires

« Qu'est-ce qu'une société où personne n'obéit, une famille où tout le monde commande, et une propriété dont tout le monde jouit ? C'est la fin de toute famille, de toute propriété, de toute société. En vain l'auteur, qui excelle à dérouter la discussion, en cachant sa pensée

⁵⁴ *Ibid.*, p. 38. En cohérente avec cette conception, les rédacteurs de *La Fraternité* ne signent jamais leurs articles.

⁵⁵ Dans l'article « Le carrosse de M. Aguado. Fragment » publié en 1847 par Pierre Leroux en deux parties sur la *Revue sociale, ou solution pacifique du problème du prolétariat*, le penseur socialiste avance une idée semblable bien que moins radicale ; on peut supposer une possible influence sur les rédacteurs de *La Fraternité* ; d'après les indications de Pierre Leroux lui-même, cet article a été, en effet, rédigé au début des années 1840 : on peut supposer donc penser à un échange d'opinions entre Pierre Leroux et quelques auteurs de la revue communiste, notamment par l'intermédiaire de son ami Richard Lahautière.

⁵⁶ Cf. le compte-rendu au troisième mémoire *Avertissement aux Propriétaires* dans *La Fraternité*, 1842, n° 11.

⁵⁷ C'est une thèse tout à fait analogue à celle de Constantin Pecqueur qui réfute le droit de propriété à partir de l'idée de la « dépendance mutuelle des fonctions et des fonctionnaires » (*Théorie nouvelle...*, p. 552-565) d'où découle la nécessité d'une « socialisation des instruments de travail (p. 565-569) » ; « Tous les éléments constitutifs, toutes les sphères du travail sont dans une étroite et mutuelle dépendance : l'une ne saurait se passer de toutes les autres, sans se trouver compromise. » Différemment que chez Proudhon, l'équilibre n'est pas spontané : « Il faut donc à toutes ces sphères, qui constituent autant de buts, une volonté qui, sans anéantir leur liberté individuelle, ma prime assez pour leur communiquer les conditions d'harmonie et d'unité ; il leur faut un centre commun qui les rattache et qui leur communique l'esprit d'association. Ce centre, cette volonté, c'est l'*Etat* ; c'est un *gouvernement représentatif* (p. 556) »

dans la nuit mystérieuse de son style, épaissit les voiles sur le fond de son système : il y a des moments où le secret lui échappe⁵⁸. » Alfred Nettement n'est pas le seul à voir dans la doctrine de Pierre Leroux « du communisme plus ou moins latent », et, d'ailleurs, plusieurs communistes de l'époque le considèrent comme leur penseur de référence. Cette ambiguïté est parlante : le choix de Pierre Leroux de défendre la propriété et d'en vider sa valeur actuelle ne peut pas être expliqué par des raisons tactiques, son argumentation répond, au contraire, à une démarche théorique cohérente compréhensible uniquement à l'intérieur d'un discours visant à repenser l'unité sociale à partir des individus conscients et solidaires.

Son discours sur la propriété semble être à la fois paradoxal et tout à fait banal, Proudhon ne manque pas l'occasion d'ironiser : « La propriété, c'est toujours vous que je cite, *est le droit qu'a tout homme de se développer sous le triple rapport physique, moral et intellectuel*. Ainsi définie, qui serait assez insensé pour nier la propriété ? J'abonde dans votre sens : j'avais cru seulement que la propriété était autre chose⁵⁹. » Avec moins de sarcasme, Constantin Pecqueur remarque aussi : « Ce n'est pas que nous classions cet écrivain au nombre des partisans du droit de propriété, vulgaire ; il n'est point, au contraire, de plus éloquent adversaire de tous les préjugés du siècle : c'est qu'il a produit à ce sujet plusieurs idées qui nous paraissent prêter à confusion, et que l'autorité qu'on accorde à juste titre à sa parole peut rendre pernicieuses⁶⁰. »

La compréhension du discours de Pierre Leroux n'est donc pas du tout évidente : pour bien apprécier sa perspective, il faut, à mon avis, chercher à comprendre les raisons pour lesquelles il s'obstine à défendre la propriété. En réalité, même pour des raisons tactiques, il refuse de juger la propriété de façon abstraite, pour se concentrer, au contraire, sur le rapport nécessaire entre l'homme et la propriété : « Rousseau, frappé du vice présent, n'a pas compris la source multiple d'où l'inégalité s'est répandue comme un fleuve ténébreux sur l'espèce humaine. D'ailleurs, en attribuant tout le mal à la propriété, il n'a nullement

⁵⁸ Alfred Nettement, *Histoire de la littérature française sous le gouvernement de juillet*, Paris, Lecoffre, 1859², p. 76.

⁵⁹ P.-J. Proudhon, « Polémique contre Louis Blanc et Pierre Leroux », in *Œuvres Complètes*, Genève-Paris, Slatkine, 1982, vol. II, p. 386.

⁶⁰ C. Pecqueur, *Théorie nouvelle...*, *op. cit.*, p. 884.

résolu le problème. Car si la propriété est un mal, elle est aussi un bien ; et l'on ne saurait concevoir comment l'Humanité eût fait pour progresser sans elle⁶¹. »

La volonté de considérer tous les aspects de la vie sociale et psychologique produit des incohérences inévitables, la complexité floue et contradictoire de la pensée de Pierre Leroux empêche une synthèse univoque : je chercherai donc à mettre en lumière quelques lignes principales de ses réflexions en montrant la logique, logique analogue à celle qui sous-tend les autres théorisations socialistes républicaines du dépassement de la propriété privée. Je me concentrerai notamment sur deux passages consacrés par Pierre Leroux à la propriété : un premier tiré de son livre *De l'Humanité* qui nous est utile pour saisir le cadre historique et moral à l'intérieur duquel il conçoit en toute logique son idée de propriété ; le second, issu de son article « Le carrosse de M. Aguado », nous offrira une synthèse de sa manière de conserver les liens entre les niveaux moral, politique et économique.

Dans le millier de pages que compte *De l'humanité*, Pierre Leroux esquisse l'histoire humaine comme un chemin conduisant l'homme de la rupture de l'unité primordiale (la chute d'Adam) à la reconstitution d'une unité des individus conscients (la société à venir). D'une façon analogue à la famille et à la patrie, dans ce chemin historique, la propriété constitue à la fois un possible espace de repliement de l'individu sur soi et un instrument d'expression et de socialisation avec autrui.

Pierre Leroux résume sa critique à la propriété comme forme d'aliénation de l'individu social de la façon suivante : « Qu'il fasse donc du mal à son semblable, et, en blessant l'homme hors de lui, il blesse l'homme en lui. Car son semblable est en lui, pour ainsi dire ; son semblable est lui ; et il ne peut blesser l'homme sans se blesser lui-même. Vous voilà entourés de richesses arrachées par vous à vos frères ; vous êtes riches, dites-vous ! Non, vous êtes pauvres. Vous avez appauvri vos frères ; vous vous êtes appauvris vous-même. Vous n'êtes riches qu'extérieurement, vous êtes pauvres intérieurement et dans votre âme. Vous étiez faits pour aimer vos semblables, et voilà avez préféré n'aimer que les choses⁶². » A partir de ce refus de la propriété égoïste, Pierre Leroux se propose de poursuivre une idée

⁶¹ Anonyme [Leroux ?] in *Revue Sociale, ou solution pacifique au problème du prolétariat, publiée par Pierre Leroux*, Boussac, 1845, p. 13.

⁶² P. Leroux, *De l'humanité, de son principe et de son avenir*, Paris, Fayard, 1985, p. 149.

de la propriété qu'il indique comme l'œuvre de la Révolution, c'est-à-dire la recherche d'une société nouvelle organisée autour du principe d'unité. Dans cette optique, il conclut que la déchirure sociale ne peut se guérir que par une croyance unique, une religion de l'humanité qui oriente les individus vers une solidarité universelle. Cette orientation unificatrice des individus est susceptible de transformer la propriété, aussi bien que la famille et la patrie, dans un moyen de communion : « La famille, la patrie, la propriété, sont des choses finies qui doivent être organisées en vue de l'infini. Car l'homme est un être fini qui aspire à l'infini. Le fini absolu est lui le mal. L'infini est le but ; l'indéfini son droit. » Il s'agit donc d'organiser la propriété « en vue du genre humain et de la communion avec tout le genre humain⁶³ ». Pierre Leroux ne précise pas ce qu'il entend pour « organiser la propriété », mais il est possible, selon moi, de supposer qu'il s'agit essentiellement d'un changement profond du rapport entre l'individu et la propriété : alors que dans la société de la concurrence, l'individu use et abuse de sa propriété s'isolant ou dominant autrui, dans une société solidaire, l'individu soigne sa propriété et l'utilise en vue du bien-être collectif auquel il participe d'une manière immédiate. Une relation absolument différente entre les hommes et les choses, où il est impensable « de subordonner l'homme à la propriété, de faire de l'homme un *propriétaire*⁶⁴. » Nous nous sitons là au cœur même de son discours : il défend une propriété sans propriétaire.

Pour une analyse plus économique, il est plus utile de se concentrer sur *Le Carrosse de M. Aguado*. C'est en 1847 qu'il publie cet article en deux parties ; toutefois, il avouera lui-même à ses lecteur l'avoir rédigé une première fois cinq ou six ans avant. Il le rééditera par la suite par la suite comme pamphlet. Quoique le langage utilisé et la perspective soient relativement éloignés des pages *De l'Humanité*, les points de départ et d'arrivée sont absolument analogues. Il commence par mettre en lumière la duplicité de la propriété : « Il y a deux sortes de propriétés, aujourd'hui amalgamées et confondues à tort. Il y a la propriété qui se rapporte à la personnalité de chacun : celle-là est sainte et sacrée. Mais il y a la propriété qui permet de disposer du travail des autres hommes, et par là de leur

⁶³ *Ibid.*, p. 143.

⁶⁴ P. Leroux, *De l'humanité...*, *op. cit.*, p. 142.

personnalité et de leur vie : celle-là n'est pas la propriété véritable ; elle est à la propriété véritable ce que l'Anté-Christ est au Christ⁶⁵. »

Dans ce cas, toutefois, Pierre Leroux préfère offrir une argumentation économique à sa critique de la « propriété divise » et notamment une thèse tout à fait semblable à celle que nous avons déjà trouvée dans *La Fraternité* : « Combien donc sont insensés ceux qui, n'apportant qu'une part dans l'œuvre, et une part qui n'est pas d'eux, qui n'est pas à eux, qui leur vient de Dieu et de l'Humanité, disent non seulement de cet instrument qu'ils apportent, mais encore du résultat de cet instrument, ou de la production : *Ceci est à moi !* comme si cet instrument qui a pour origine la science collective et héréditaire de l'Humanité, ne leur avait pas été communiqué ; comme si la loi, organe de l'association générale, n'était pas nécessaire, indispensable, pour leur en garantir l'usage ; et comme si, en outre, le travail de leur frère, le prolétaire, et par conséquent leur frère même, n'intervenait pas dans cette production, et ne la rendait pas *indivise* jusqu'au moment où l'équité on dispose⁶⁶. »

Pierre Leroux semble se trouver face à une aporie : d'une part, la légitimation moderne de la propriété, le travail, ne peut que mettre en lumière l'indivisibilité de la propriété ; de l'autre, il ne peut pas ne pas reconnaître dans la propriété un élément essentiel de l'individu et de sa liberté : « La propriété est sainte dans son essence ; elle est l'exercice légitime et absolu de notre personnalité, de notre liberté ; elle est aussi naturelle que nécessaire à l'homme. Mais ce qui est ainsi légitime et absolu, c'est le droit à la propriété. Quant à l'usage de ce droit, il dépend de l'association humaine, il dépend de la loi⁶⁷. » Une fois encore, bien que le langage diffère, il est question des rapports entre les individus et la société à émerger, des rapports entre les deux souverainetés⁶⁸. De même que pour les deux souverainetés, Pierre Leroux peut admettre la tension parce qu'il présuppose une harmonie naturelle tendancielle : la connaissance de soi et de l'humanité garantit l'accord entre l'individu et la collectivité. Il s'agit donc de transformer les individus par l'éducation (ou la

⁶⁵ *Ibid.*, p. 156.

⁶⁶ *Ibid.*, p. 157. On peut aisément remarquer la réutilisation implicite de Jean-Jacques Rousseau (par une allusion universellement compréhensible à l'époque) dans un contexte industriel.

⁶⁷ *Ibid.*, p. 157.

⁶⁸ Sur la théorie des deux souverainetés chez Pierre Leroux, cf. paragr. 3.1.2.

société par l'auto-éducation) et de restituer à la société son droit et devoir de décider de soi : « Le droit politique règle le droit civil, et a pour mission de donner satisfaction au droit naturel... Et c'est pour cela que tout va si mal aujourd'hui ; car aujourd'hui ce n'est pas le droit politique qui règle la propriété, c'est la propriété qui règle le droit politique. Or la forme actuelle de la propriété n'est pas autre chose que la suite de la conquête barbare⁶⁹. »

La réorganisation de la propriété doit donc procéder à partir de ces principes : « Dans toute œuvre humaine il y a un droit individuel de propriété, puisque pour produire cette œuvre il a fallu le besoin et le travail d'un ou de plusieurs individus à un moment donné. Mais il avait fallu aussi et il faut éternellement le travail collectif de l'espèce tout entière, de toute l'Humanité. Le droit individuel est donc, en essence, indivisiblement mêlé avec le besoin et le droit de tous à la propriété. Que chacun reconnaisse donc cette indivisibilité de son droit particulier et du droit de tous ; que chacun paie la dîme à l'Humanité⁷⁰. » Ses conclusions peuvent alors apparaître très floues et confuses, mais il faut quand même appréhender le cœur du problème : l'auteur ne confond pas le niveau économique (la production indivise) avec les niveaux politique (le droit politique réglant le droit civil) et moral (la reconnaissance individuelle d'une dette perpétuelle vers l'humanité), il refuse consciemment de les penser distinctement. On peut résumer, dans ces passages logiques, le discours de Leroux : la propriété est sociale, la division est seulement instrumentale, l'individu est libre d'utiliser la « propriété » que la société lui a donnée en possession, l'individu libre a une conscience sociale, il oriente donc sa « propriété » vers le bien commun (sans la considérer comme sa propriété à soi).

Le discours de Leroux n'est pas très éloigné de celui que Proudhon avance, en 1840, dans un langage provocant : Proudhon, blâmant la propriété individuelle et collective, introduit le concept de possession. « La propriété, c'est le vol » et « La propriété est sainte dans son essence », il ne faut pas croire que ces deux discours soient radicalement opposés, ni que leurs différences soient à chercher uniquement dans le caractère et dans le style des deux hommes. Proudhon développe son discours en tentant de distinguer entre les aspects

⁶⁹ P. Leroux, « Le carrosse... », art. cit., p. 158.

⁷⁰ *Ibid.*, p. 194.

économiques et les aspects politiques, et en excluant tout aspect moral. Sa dénonciation du caractère social de la production est à la fois plus précise et moins radicale : Proudhon accepte de considérer uniquement les éléments échangés sur le marché (et donc de ne pas considérer, par exemple, l'utilisation des connaissances apprises de la société), mais il indique dans l'exploitation de la force collective le caractère injuste de la propriété⁷¹. En d'autres termes, la propriété permet au capitaliste de ne pas respecter la réciprocité des échanges : il paie le travail d'une heure de dix ouvriers comme le travail de dix heures d'un ouvrier, bien que le travail collectif des dix ouvriers soit incomparablement majeur⁷². Proudhon nourrit sa critique de la propriété par des catégories économiques pour lui opposer finalement l'idée de possession. Présentant une dimension politique évidente, l'idée de possession lui permet de conjuguer l'individu et la production collective, le sacre social de la division des biens et la liberté des échanges, l'institution collective et l'autorégulation économique.

La démarche discursive de Pierre Leroux suit en partie les mêmes raisonnements⁷³ sans s'appuyer, en niant même, l'idée d'une autorégulation économique : en réfléchissant à une alternative à la fois à la propriété séparée et séparant et à la propriété centralisée, le socialiste fraternel ne peut que chercher la garantie d'une unité sociale, d'une convergence des intérêts particuliers dans une conviction morale unanimement partagée.

⁷¹ Comme démonstration de l'entrelacement des discours, on peut remarquer que les ouvriers communistes de *La Fraternité de 1845* à leur tour utiliseront l'expression et le concept de « force collective » pour soutenir leur thèse anti-proprétaire ; cf. *La Fraternité de 1845*, 1846, n° 19, p. 159-160.

⁷² « Deux cents grenadiers ont en quelques heures dressé l'obélisque de Luqsor sur sa base ; suppose-t-on qu'un seul homme, en deux cents jours, en serait venu à bout ? Cependant, au compte du capitaliste, la somme des salaires eût été la même (P.-J. Proudhon, *Qu'est-ce que la propriété ?* in *Œuvres complètes*, Genève-Paris, Slatkine, 1982, p. 215). » Sur le rapport entre force collective et propriété cf. P. Ansart, *Sociologie de Proudhon*, Paris, Puf, 1967, p. 31-37.

⁷³ Pierre Leroux lui-même utilise dans une première période le terme de « possession ». A cet égard, cf. A. Le Bras-Chopard, *De l'égalité dans la différence. Le socialisme de Pierre Leroux*, Paris, Presses de la Fondation Nationale des Sciences politiques, 1986, p. 186-188.

3.6 III dépassement de la propriété absolue : la propriété conditionnelle

Les ouvriers de *L'Atelier* offrent l'exemple d'une autre manière encore de développer une réflexion sur la propriété à l'intérieur du discours républicain socialiste⁷⁴ ; leur position apparaît résolument modérée ; un dialogue imaginaire expose leur optique : « - Si j'ai bien saisi le sens de votre association, vous ne proposez rien moins que d'anéantir la force et la puissance du capital ; c'est une attaque indirecte à la propriété.

- Nous pensons que, de même que bien d'autres choses, la propriété a besoin d'être modifiée. Il doit être permis d'attaquer les abus qu'elle engendre, les excès de pouvoir qu'elle se permet⁷⁵. »

Je montrerai que cette modération cache, en réalité, une perspective de réformisme radical trouvant son nœud dans l'idée de capital inaliénable de l'association.

D'une façon analogue à celle de Pierre Leroux, la position des ouvriers de *L'Atelier* ne peut pas se résoudre dans une célébration de la propriété individuelle ni dans une volonté radicale d'abolition : « Pour nous, la propriété n'est chose volée ni sacrée, mais tout simplement chose conditionnelle⁷⁶. » Les ouvriers de *L'Atelier* résument bien leur opinion commençant l'article « De la propriété » de la façon suivante : « Nous ne nous enfonçons pas dans des raisonnements à perte de vue pour établir notre opinion sur la propriété. Dieu merci ! nous avons su nous garder de tomber dans les exagérations de ces partis extrêmes qui nient ou affirment la propriété d'une manière absolue. Nous ne sommes pas plus avec ceux qui veulent faire table rase des institutions et coutumes sociales qu'avec ceux qui veulent conserver le fait actuel, quand même⁷⁷. »

Les rédacteurs du journal ouvrier avancent une critique sur la possibilité de tirer du travail, d'une façon absolue et abstraite, le droit de propriété : tout droit étant dérivé d'un besoin, la nécessité de nuire des catégories de personnes qui ne peuvent pas produire

⁷⁴ En ce qui concerne les rapports avec les autres courants socialistes fraternitaires, il ne faut pas occulter les polémiques dont les communistes ont été les proies ; mais, bien que les ouvriers de *L'Atelier* ne manquent pas de répéter leurs distances par rapport aux communistes, on peut aisément montrer qu'ils condamnent le communisme moins pour des raisonnements opposés que parce qu'ils leurs rêves sont irréalisables (et donc illusoire pour les prolétaires et inutilement effroyables pour les propriétaires).

⁷⁵ *Dialogue sur l'association ouvrière*, Paris, L'Atelier, 1841, p. 11-12.

⁷⁶ *L'Atelier*, 1842, année II, n° 9, p. 65.

⁷⁷ *Ibid.*

(enfants, vieillards et infirmes) oblige à affirmer que « le fruit du travail n'est donc pas la propriété absolue du travailleur⁷⁸ ». Mais la critique de la propriété ne s'arrête pas à cette relativisation, ni à une condamnation assez classique de l'usure et des rentiers perturbant l'ordre juste de la production et des échanges : « On peut dire, sans exagérer, qu'un ouvrier passe moyennement trois heures par jour à travailler au bénéfice de cette espèce oisive ; car ce n'est trop de dire qu'un quart de la production passe aux rentiers⁷⁹. » La question centrale réside naturellement dans le monopole de la propriété, et le problème est alors formulé de la manière suivante : « Quels moyens employer pour étendre la propriété aux travailleurs, sans l'enlever aux possesseurs actuels ? Le problème n'est pas insoluble⁸⁰. »

Trois remèdes sont avancés contre ce privilège : a. la création d'un impôt sur le luxe et une augmentation de l'impôt sur l'héritage ; b. l'établissement d'un « vaste système de crédit »⁸¹ ; c. la fondation d'associations ouvrières. Je me suis déjà arrêté sur la conception complexe de l'association et sur les multiples exigences auxquelles elle répond chez les socialistes fraternitaires : je voudrais maintenant m'attarder uniquement sur l'importance de l'association comme instrument pour dépasser la propriété. Les ouvriers de *L'Atelier* expliquent que, dans ces associations, il y aura deux sortes de propriétés : « L'une qui se composerait des instruments de travail, et serait propriété conditionnelle : c'est-à-dire qu'ils en auraient l'usage plein et entier, mais qu'après eux elle retournerait à un autre associé ; l'autre sorte de propriété serait le salaire de chaque jour et la part des bénéfices annuels à partager ; celle-là serait absolument aux associés, qui en disposeraient à leur guise⁸². »

C'est justement sur cette idée d'une « propriété conditionnelle » qu'il faut concentrer notre attention : c'est là qu'il convient de chercher l'élément révolutionnaire de la conception buchézienne de l'association, idée reprise par les ouvriers de *L'Atelier* et que l'on peut retrouver aussi chez Louis Blanc. Dans son deuxième numéro, *L'Atelier* proclamait sa conviction par « le plan de l'association instituée en vue de l'intérêt général » et il le détaillait de la manière suivante : « Voici les conditions générales :

⁷⁸ *Ibid.*

⁷⁹ *Ibid.*, p. 66.

⁸⁰ *Ibid.*

⁸¹ Je reviendrai plus longuement sur cette idée dans le paragr. 4.7.

⁸² *L'Atelier*, mai 1842, année II, n° 9, p. 67.

1° *La durée de la société n'a point de limites* ; elle se perpétue, comme certaines sociétés philanthropiques, par l'admission constante de nouveaux membres.

2° *Le capital social est inaliénable*, c'est-à-dire qu'il ne peut jamais être partagé entre les membres. De même encore que dans les sociétés philanthropiques, ce capital appartient à l'association dans le présent comme dans l'avenir, et non aux associés en particulier.

3° Le capital social inaliénable est fondé et s'accroît continuellement par *l'abandon*, de la part des associés, *d'un cinquième des bénéfices annuels*⁸³. »

Le capital inaliénable, qui constitue le centre matériel et symbolique de l'association et sa tendance irréversible à s'agrandir, permet de penser cette perspective comme une manière de réformer progressivement, mais aussi radicalement, la société entière, jusqu'à faire de tous les instruments de travail une « propriété conditionnelle ». En même temps, la propriété dérivée du travail serait organisée de manière à garantir la liberté d'en jouir à tous les travailleurs et la possibilité de vivre dignement à tous les enfants, les vieillards et les infirmes.

Le discours de *L'Atelier* se déploie à un niveau différent de celui de Pierre Leroux : alors que le penseur garde son discours dans un niveau abstrait, les ouvriers se concentrent sur une solution pratique sans peut-être saisir entièrement le caractère foncièrement subversif de leur idée de capital inaliénable. C'est la loi et, notamment, le Code civil⁸⁴ qui le met en évidence : « Si nous voulons faire régner l'ordre et la justice là où règnent l'injustice et le désordre, alors, la loi viendra nous dire qu'elle ne nous reconnaît pas ; elle fermera les portes de notre atelier, et confisquera notre pauvre capital inaliénable : car la loi ne reconnaît que la propriété individuelle⁸⁵. »

⁸³ *L'Atelier*, octobre 1840, année I, n° 2, p. 12.

⁸⁴ Le Code empêche formellement de constituer une société indissoluble (ou dont le capital est inaliénable). Cette interdiction est parfois ignorée ; l'art. 63 du règlement de la Société des bonnetiers de Paris, fondée en 1830, proclamait que « la dissolution de la société ne pourra être mise en délibération ; un seul affilié de s'y opposer. Celui qui en ferait la proposition serait rayé à l'instant du tableau de la société, et son exclusion serait prononcée par l'assemblée » (cf. Seigneurgens, *Lettre sur la formation de la Société des ouvriers bonnetiers de Paris, dite Bourse auxiliaire*, Paris, 1835, p. 3).

⁸⁵ Ce qu'écrivait Proudhon se révèle totalement faux : « Tantôt l'association a été pour eux [« le parti du Luxembourg »] une simple *communauté de biens et de gains* (art. 1836 et suiv.) ; quelquefois on en a fait une simple participation ou *coopération*, ou bien une société en nom collectif et commandite ; plus souvent on a entendu, par associations ouvrières, de puissantes et nombreuses compagnies de travailleurs, subventionnées, commanditées et dirigées par l'Etat,

Ils choisiront alors de promouvoir des associations constituées pour trente ans en s'engageant informellement afin que, « à l'expiration du terme fixé, le fond social sera [soit] vendu et que le prix en sera [soit] remis à l'autorité municipale afin de fonder une salle d'asile pour les enfants d'ouvriers. [...] Ainsi donc, tout en fondant des associations à terme, nous agirons comme si elles devaient être perpétuelles »⁸⁶. Les modérés ouvriers de *L'Atelier* écrivent en effet : « En un mot, nous voulons l'association perpétuelle, et, comme conséquence forcée, la constitution de travail commun, impersonnel, indivisible, inaliénable. Sous le rapport de l'instrument de travail, nous sommes communistes ; et nous serions bien aises, du reste, de savoir comment il est possible de ne l'être pas sur ce point, quand on veut sincèrement, sérieusement résoudre la question qui nous occupe⁸⁷. »

3.7 IV dépassement de la propriété immobile : le crédit

Tous les socialistes fraternitaires visent à un dépassement de la « constitution actuelle de la propriété »⁸⁸ ; la distinction entre propriété et possession, la communauté, la propriété sans propriétaires, toutes ces solutions visent à trouver une organisation sociale brisant le monopole des richesses, non seulement pour respecter en théorie le principe d'égalité, mais encore pour anéantir la possibilité d'utiliser la propriété comme un instrument d'isolement, de domination et d'exploitation. C'est dans cette perspective que l'on peut bien comprendre la valeur et l'aspect fondamental du débat sur le crédit : la réforme du crédit permet de penser une propriété sans monopole ; en d'autres termes, par le crédit, la propriété privée perd son caractère exclusif. Il faut dépasser celle que Louis Blanc définit comme une « bizarrerie » : « tandis que nos lois civiles *mobilisent* la propriété, voici que nos lois politiques *immobilisent*, au contraire, la puissance politique à laquelle la propriété sert de

attirant à elle la multitude ouvrière, accaparant les travaux et les entreprises, envahissant toute industrie, toute culture, tout commerce, toute fonction, toute propriété ; faisant le vide dans les établissements et exploitations privés ; écrasant, broyant autour d'elles toute action individuelle, toute possession séparée, toute vie, toute liberté, toute fortune, absolument comme font de nos jours les grandes compagnies anonymes (P.-J. Proudhon, *De la capacité politique des classes ouvrières*, in P.-J. Proudhon, *Œuvres complètes*, vol. III, p. 114-115). »

⁸⁶ *L'Atelier*, janvier 1841, année I, n° 5, p. 38.

⁸⁷ *L'Atelier*, mars 1845, année V, n° 6, p. 83.

⁸⁸ L'expression est utilisée, par exemple, par la *Revue démocratique* dans l'article « Economie politique » dans le premier tome (1840).

base ! »⁸⁹. Présente chez la plupart des socialistes fraternitaires, cette idée constitue un des éléments structurant l'élaboration des modèles d'organisation du travail. Bien que chacun réinterprète le motif en l'insérant dans son modèle particulier⁹⁰, dans toutes ses variantes, le crédit joue le même rôle : il constitue l'élément de conjugaison entre le principe d'indépendance individuelle et le principe d'égalité garanti et consacré par l'autorité politique.

Si nous en voulons comprendre les modalités, l'ampleur du sujet et le langage utilisé doivent être replacé dans un débat beaucoup plus vaste caractérisant une période de réorganisation générale des banques. La France de la monarchie de Juillet cherche à se doter d'une structure financière adéquate aux exigences du capitalisme industriel et des campagnes en voie de transformation⁹¹ : un système de crédit moderne s'avère absolument nécessaire pour la construction des infrastructures, notamment de canaux et de chemins de fer, aussi bien que pour l'introduction de nouvelles machines industrielles et agricoles. Mais au-delà des grandes entreprises de modernisation infrastructurelles, le capitalisme français est en train de se transformer d'une façon plus profonde et moins évidente : on assiste au passage d'un marché pivotant sur les propriétaires investisseurs à un marché dominé par les entrepreneurs et, par conséquent, caractérisé par la dissociation des capitaux de production et d'investissement ; cette transformation exige et favorise une réforme du système financier⁹². Parallèlement, la diffusion de nouvelles machines accroît aussi la distance entre les ouvriers et les maîtres d'atelier : l'organisation rationnelle et égalitaire du crédit s'oppose, dans ce contexte, à la séparation des classes et répond à la volonté de concevoir la condition salariale uniquement comme de formation temporaire⁹³.

⁸⁹ L. Blanc, « La société. Où elle était, où elle est, et où elle va », *Revue du Progrès*, avril 1839, vol. I, p. 308.

⁹⁰ Adolphe Boyer, par exemple, songe à un système de crédit géré par les conseils des prud'hommes alors que Louis Blanc l'imagine comme un moyen des rapports entre le gouvernement et les associations ouvrières.

⁹¹ Sur l'organisation financière de la France, je renvoie au travail désormais classique de B. Gille, *La banque et le crédit en France de 1815 à 1848*, Paris, Puf, 1959.

⁹² Cf. J.-P. Allinne et M. Lescure, « Pour une étude des appareils économiques d'Etat en France au XIX^e siècle », *Annales ESC*, 1981, année XXXVI, n° 2, p. 280-293.

⁹³ Chez les socialistes fraternitaires, le dépassement de la séparation des classes s'opère par l'accès généralisé au crédit et, par conséquent, aux instruments de travail ; chez les fouriéristes, le

Dans le débat sur la réforme du crédit concourent des attentes différentes et coexistent des perspectives divergentes : non seulement des motivations économiques (la nécessité de répondre aux exigences du capitalisme nouveau), mais aussi des motivations politiques (la volonté de chercher à penser un marché véritablement concurrentiel, les libéraux sincères⁹⁴ ; ou une société au-delà de la concurrence, les socialistes). Le débat prend sa forme chez les saint-simoniens et les réformateurs sociaux du début des années 1830, en montrant initialement une relative uniformité de langage ; dans les années suivantes, les discours tendent à se différencier au fur et à mesure que l'indifférenciée catégorie saint-simonienne de producteur approfondit sa signification sociale et que les socialistes s'éloignent des réformateurs sociaux libéraux en acquérant une connotation ouvrière de plus en plus forte⁹⁵. Dans les années 1840, deux réflexions vont clairement se distinguer : une première animée par les libéraux, autour de la réorganisation d'un système financier fonctionnel au développement capitaliste, et une seconde animée par les socialistes à partir de l'idée de « l'abolition du prolétariat »⁹⁶. Malgré quelques confusions de langage et de

crédit est plutôt un moyen pour associer les capitalistes aux travailleurs. A ce propos, cf. notamment l'article « Du crédit » dans *La Phalange*, 1836, n° 13.

⁹⁴ Proudhon observe que « tout le monde aujourd'hui réclame pour le travail des institutions de crédit. C'est la thèse favorite de MM. Blanqui, Wolowski, Chevalier, chefs de l'enseignement économique ; c'est l'opinion de M. de Lamartine, d'une foule de conservateurs et de démocrates, de presque tous ceux qui, répudiant le socialisme, et avec lui la chimère d'organisation du travail, se prononcent pour le progrès (*Système des contradictions économiques ou philosophie de la misère* in *Œuvres complètes*, Genève-Paris, Slatkine, 1982, tome II, p. 92). »

⁹⁵ Sur le caractère essentiel de la théorie du crédit dans la doctrine exposée par le *Producteur*, cf. F. Fichet-Poitrey, *Saint-simonisme, libéralisme et socialisme : la doctrine du Producteur*, Paris, Ehes, 1992, notamment p. 4-13 ; pour une introduction exhaustive à la question du crédit chez les saint-simoniens, cf. B. Gille, « Les saint-simoniens et le crédit » in F. Perroux et P.-M. Schuhl (sous la direction de), *Saint-Simonisme et pari pour l'industrie. II. Saint-Simonisme et pensée contemporaine*, Genève, Cahiers de l'I.S.E.A. – Droz, 1970, p. 309-334 ; ou encore : M. Larizza Lolli, *Il sansimonismo...*, op.cit., notamment les paragraphes « Il finanziamento del processo d'industrializzazione della Francia : la Società commanditaire de l'industrie » et « La riorganizzazione del credito », p. 32-49. Bien que daté et partiellement corrigé par les études citées ci-dessus, l'essai de J.-B. Vergeot, *Le crédit comme stimulant et régulateur de l'industrie. La conception saint-simonienne, ses réalisations, son application au problème bancaire d'après-guerre*, Paris, Jouve, 1918, demeure une lecture fort intéressante, notamment pour les observations sur « la philosophie de la fonction bancaire » chez les saint-simoniens (cf. le chapitre troisième).

⁹⁶ La divergence théorique s'appuie, d'une façon plus ou moins directe et plus ou moins cohérente, sur les divergences d'intérêt ; à ce propos, voir par exemple la dénonciation par les ouvriers de *L'Atelier* de l'utilisation du crédit par les négociants pour contrôler et dominer la fabrique de Lyon et de Villefranche (« Projet d'établissement d'une caisse de prêts à Villefranche (Rhône) » dans *L'Atelier*, janvier 1846, année VI, n° 4).

perspective⁹⁷, les deux débats suivent deux parcours différents et relativement autonomes⁹⁸ : chez les socialistes, la réforme du crédit ne peut être conçue que comme une partie d'un changement plus profond et radical, l'organisation du travail, ou, en d'autres termes, la construction d'un système de coordination productive et de coorientation morale des travailleurs indépendants, voire d'un corporatisme républicain. Le crédit est explicitement appréhendé comme un instrument pour réformer et transformer l'essence même de la propriété⁹⁹.

Il ne s'agit pas seulement d'une opposition entre les intérêts bourgeois et les intérêts ouvriers, il s'agit avant tout d'une opposition entre deux conceptions de l'économie et de son autonomie : chez les socialistes fraternitaires, l'organisation du crédit ne peut que faire l'objet d'une radicale réforme sociale aussi bien que morale se développant à différents niveaux, unifiée et légitimée par une autorité politique démocratique. Pour bien saisir la perspective politico-morale des socialistes fraternitaires, il est intéressant de noter la distance par rapport à l'optique adoptée par Pierre-Joseph Proudhon ; l'anarchiste a une conception tout à fait différente des rapports entre l'économie, le politique et le moral. C'est la raison pour laquelle il parviendra, au moins dans une phase de sa réflexion et de son action, à placer le crédit véritablement au centre de son idée de transformation radicale

⁹⁷ Avant de s'orienter vers la communauté, par exemple, Constantin Pecqueur consacre quelques pages de sa première œuvre importante au crédit comme moment fondamental pour « l'adoption générale du mode de société en commandite par petites actions », un autre moyen encore de dépassement du monopole de la propriété (cf. *Économie sociale ; des intérêts du commerce, de l'industrie et de l'agriculture, et de la civilisation en général, sous l'influence des applications de la vapeur*, Paris, Desessart, 1839, p. 193-200).

⁹⁸ Il n'est pas possible ici de considérer tous les aspects de ce débat complexe. Je me contente de citer un des milieux où ce débat prend forme, le saint-simonisme, pour montrer certains rapports entre la réorganisation bancaire en vue d'un capitalisme moderne et les idées de crédit ouvrier : des idées absolument divergentes conçues par des hommes passés dans les mêmes milieux. Louis Blanc écrit, par exemple, en 1839 : « Il est un homme qui, par son patriotisme autant que par sa capacité financière, serait merveilleusement propre à fonder le crédit sur des bases démocratiques. J'ai nommé Jacques Laffitte (« De l'organisation du crédit », *Revue du progrès*, 1839, tome II, p. 449). » Il est toutefois difficile de trouver une convergence réelle entre les deux perspectives. Sur les projets (initialement pour achever le réseau français des canaux) de l'ancien saint-simonien Laffitte et sur la réalisation de sa caisse cf. B. Gilles, *La banque et le crédit...*, *op. cit.*, notamment p. 109-118.

⁹⁹ La conception du crédit, et de ses rapports avec une possible transformation de la propriété, constitue l'un des éléments où la divergence entre les républicains politiques et les socialistes fraternitaires apparaît d'une façon évidente. A ce propos, on peut confronter les articles « Crédit » signé par Elias Regnault et « Banque » par Louis Blanc (article substantiellement identique à celui publié sur la *Revue du progrès*).

de la société. Pour Proudhon l'institution d'un système de crédit dépassant toute forme de limitation arbitraire et oligopolistique, permet d'assurer une autonomie totale de l'économique, des échanges entre les libres producteurs¹⁰⁰.

Le point de départ de son discours, que l'on peut retrouver sous des formes moins radicales chez les libéraux comme chez les socialistes de l'époque, se fonde sur l'opposition entre mobilité et immobilité : « Nous vivons d'un fait plus grand que la propriété, d'un principe supérieur à la propriété ; nous vivons de la circulation. Comme la circulation du sang est la fonction mère et motrice du corps humain, ainsi la circulation des produits est la fonction mère et motrice du corps social. Quant à la propriété, elle est submergée, transformée, perdue dans cette circulation¹⁰¹. » Mais dans le développement de son discours, il s'éloigne du socialisme fraternitaire et sa perspective devient foncièrement différente : Proudhon pense le dépassement de la propriété dans un système d'autorégulation économique, à l'intérieur d'une perspective libérale utopique. Le crédit constitue donc l'instrument de garantie d'une circulation continue des biens dans une société où la liberté et l'égalité découlent spontanément du libre échange entre les producteurs. Il est alors en mesure de reprocher à tous les socialistes fraternitaires d'être finalement des communistes et d'étouffer la liberté des individus¹⁰². Alors que Proudhon oppose l'organisation du crédit à l'organisation du travail : « L'organisation du travail est l'objet propre de la liberté individuelle. [...]. Ce dont nous avons besoin, ce que je réclame au nom des travailleurs, c'est la réciprocité, la justice dans l'échange, c'est l'organisation du crédit¹⁰³ » ; les socialistes fraternitaires, en revanche, ne peuvent que concevoir la réforme du crédit à l'intérieur d'un cadre républicain où la garantie de l'égalité et la

¹⁰⁰ Comme Proudhon lui-même écrit : « Assurer le travail et le bien-être à tous les producteurs, en les organisant les uns à l'égard des autres comme principe et fin de la production, en autres termes, comme capitalistes et consommateurs (*Les confessions d'un révolutionnaire pour servir à l'histoire de la révolution de février*, (1849), in *Œuvres complètes*, Paris, Slatkine, 1982, vol. VII, p. 247). »

¹⁰¹ P.-J. Proudhon, *Résumé de la question sociale ; banque d'échange*, Paris, Garnier, 1848, p. 3.

¹⁰² Dans son *Résumé de la question sociale* (*op. cit.*, p. 25), Proudhon écrit notamment que l'organisation du travail d'après Louis Blanc et partagée par la plupart des « républicains socialistes », « c'est une forme de communisme ». Pour un passage tout à fait exemplaire de Louis Blanc où il condamne l'abolition de la propriété en tant que « contre-révolutionnaire », cf. *Revue du Progrès*, 1839, v. I, p. 539.

¹⁰³ P.-J. Proudhon, *Organisation du crédit et de la circulation et solution du problème social*, Paris, Garnier, 1849³, p. 5. Sur le débat entre Proudhon et Blanc, cf. Paola Martini, « "Qu'est-ce enfin que la République ?" La risposta polemica di Proudhon a Blanc », *Il pensiero politico*, 1998, anno XXXI, n° 3, p. 515-524.

légitimité (révocable ou limitable) du droit de propriété sont à chercher dans le pouvoir politique. Si Proudhon se voit dans l'obligation de simplifier les termes de la question pour des exigences également polémiques, il nous permet de bien apprécier le rôle fondamental joué par le crédit dans le discours socialiste fraternel : le crédit organisé est un des éléments clés de l'articulation entre l'unité sociale et l'autonomie des individus et des associations particulières, combinant des rapports nécessaires et ambigus avec le pouvoir social.

Cette différence de perspective entre Proudhon et le socialisme fraternel se révèle d'une manière parlante dans la partie initiale de l'article « Crédit » sur l'*Encyclopédie nouvelle* ; la première longue page de cet article est entièrement consacrée à la critique du droit de propriété en tant qu'immobilisation d'un instrument de production ; l'argumentation est analogue à celle développée par Pierre-Joseph Proudhon, mais la présence d'une dimension morale du discours, mieux cachée par l'anarchiste, émerge dans toute sa force hégémonique : « L'individualisation [immobilisation dans les mains d'un individu] de l'instrument a pour conséquences immédiates : 1° d'être une spoliation véritable du droit imprescriptible de tous ceux qui, dans le cours de leur vie, se fussent trouvés à même d'appliquer à cet instrument, pour un temps plus ou moins long, une force productive quelconque ; 2° de frapper l'instrument d'une plus ou grande stérilité, en le condamnant à concourir d'une manière exclusive à la satisfaction du besoin temporaire et borné d'un seul individu¹⁰⁴. » D'une façon encore assez proche de celle de Proudhon, l'histoire entière de l'humanité est relue comme une tentative de dépasser la tendance de la propriété à s'immobiliser et des individus à en jouir exclusivement : « La monnaie, la lettre de change, le billet de banque, la bourse, le crédit, et une multitude d'autres inventions de ce genre, n'ont été découvertes que pour échapper à l'immobilisation des instruments de travail, qui sans cela fussent demeurés inertes et impuissants dans les mains de leurs propriétaires¹⁰⁵. » Là se situe la divergence profonde avec la perspective proudhonienne ; alors que le crédit peut constituer pour Proudhon l'instrument permettant de garantir la

¹⁰⁴ « Crédit » in P. Leroux et J. Reynaud (sous la direction de), *Encyclopédie nouvelle ou dictionnaire philosophique, scientifique, littéraire et industriel*, 1846², vol. IV, p. 97.

¹⁰⁵ *Ibid.*

circulation continue des propriétés et, par conséquent, l'harmonie équitable entre les producteurs, d'après l'auteur de l'article de l'*Encyclopédie nouvelle*, cette circulation continue n'est pas du tout la garantie d'un équilibre ; en définitive, la perspective s'avère radicalement différente : « Dernière conséquence de l'individualisation des instruments, le crédit est un pont qu'on a essayé de jeter sur l'abîme qui sépare ceux qui ont de ceux qui n'ont pas¹⁰⁶. » Dans cet article, le crédit se réduit donc à la dernière et, peut-être, la plus avancée des solutions conçues dans une logique individualiste et à un instrument finalement et foncièrement impuissant. Notamment le crédit se révèle tout à fait inadéquat à surmonter les crises de surproduction, « les crises commerciales » d'après le langage de l'auteur, en contribuant, au contraire, à les favoriser¹⁰⁷. C'est pourquoi l'auteur écrit que « les vertus merveilleuses attribuées au crédit nous paraissent donc imaginaires¹⁰⁸ ». Cette critique radicale du crédit n'est pas partagée par la plupart des socialistes fraternitaires, au risque de surprendre le lecteur familier de ces textes. Il faut toutefois remarquer que cet article critique se structure suivant une logique discursive tout à fait similaire à celle des écrits avançant des modèles d'organisation du crédit : passant par une légitimation et une délibération politique, le crédit répond à la fois à la nécessité d'offrir à tout citoyen l'opportunité de travail et à l'exigence de coordonner la production afin d'éviter les déséquilibres engendrés par la poursuite individualiste du profit immédiat. L'idée d'organisation du crédit élaborée par les socialistes fraternitaires est en effet intrinsèquement politique et morale, et elle ne peut pas être comprise sans une juste appréciation de cette dimension composite, de sa valeur à la fois économique, morale et politique.

3.7.1 *Morale du crédit*

Un pamphlet anonyme de 1840, *De l'affranchissement du travail*, présente d'une façon efficace bien que naïve l'approche au crédit des socialistes fraternitaires : suivons

¹⁰⁶ *Ibid.*, p. 98.

¹⁰⁷ Une thèse analogue est soutenue par Constantin Pecqueur (cf. *Théorie nouvelle...*, *op. cit.*, p. 433-434).

¹⁰⁸ « Crédit » in P. Leroux et J. Reynaud (sous la direction de), *Encyclopédie nouvelle...*, art. cit., p. 101.

attentivement son schéma discursif. Le point de départ du discours est l'égalité, notamment l'égalité politique d'où découle l'égalité civile : « Elle consiste à donner à tous les moyens de développer leurs facultés selon leur activité propre [...]. Ces moyens sont spirituels ou matériels¹⁰⁹. » Les moyens « spirituels » sont l'éducation et l'instruction, que la société doit assurer gratuitement d'une façon égalitaire. « L'intelligence et la moralité sont donc des conditions essentielles de l'égalité civile. Elles ne suffisent pas, il faut encore qu'elles puissent se produire librement. Or, elles se produisent par le travail. Et le travail a besoin de moyens matériels ; d'instruments, de capitaux. La société doit donc les rendre accessibles à tous¹¹⁰. » On remarquera en passant que le discours se déploie au niveau moral même est affirmé le droit au travail : ce droit ne correspond pas au besoin d'un revenu monétaire mais au besoin de maturation intellectuelle et morale aussi bien que d'expression de la propre personnalité. En outre, la figure du citoyen se superposant à celle du producteur, le droit au travail possède une dimension nécessairement politique. C'est uniquement pour rendre effectif le droit au travail que le discours semble passer au niveau économique, mais, en réalité, une fois de plus, le refus d'abstraire la dimension économique est explicite : il faut justement organiser le crédit sur une nouvelle base en le soustrayant à une logique purement économique. Lisons attentivement l'anonyme : « Il faut changer non la base du crédit qui est la confiance, mais ses conditions qui sont aristocratiques, puisqu'elles supposent nécessairement une garantie matérielle que les travailleurs n'ont pas, et qui étant donnée seulement par ceux qui possèdent, met exclusivement les instruments de travail dans les mains de ces derniers : établissant ainsi entre les hommes une inégalité sociale qui a sa source dans la richesse¹¹¹. » A une idée trompeuse d'une naturalité du marché de l'argent, le pamphlétaire oppose une idée de nature essentiellement morale : « Nous devons chercher les conditions nouvelles du crédit dans les lois mêmes de la nature, cette mère féconde qui embrasse tous ses enfants d'un même amour. Ces lois sont la justice et la charité »¹¹². L'opposition d'un discours moral à une logique économique émerge avec évidence : les garanties matérielles sont remplacées par des garanties morales : « Justice,

¹⁰⁹ *De l'affranchissement du travail*, Paris, 1840, p. 4.

¹¹⁰ *Ibid.*

¹¹¹ *Ibid.*

¹¹² *Ibid.*, p. 5.

intelligence, moralité, dévouement, telles sont donc les conditions essentielles à l'existence des sociétés et des individus. Il faut les substituer aux conditions de possession qu'exige aujourd'hui le crédit. Et toutes les fois que des travailleurs les offriront à la société, elle devra les accepter comme garantie, et leur donner en échange des instruments de travail, des capitaux¹¹³. » Ce pamphlet résume, explicite et radicalise la conception socialiste fraternelle : le crédit est un système qui permet de redistribuer les instruments de travail de façon à briser les oligopoles et à neutraliser la concurrence ; il ne s'agit pas d'un moyen de corriger les lois du marché mais de l'introduire un instrument intimement moral visant à offrir la possibilité de travailler à tout citoyen, en faisant confiance à ses capacités¹¹⁴.

Pour bien saisir cette perspective à la fois économique, morale et politique, il est utile de s'arrêter sur les considérations concernant les caisses d'épargne¹¹⁵. Les socialistes fraternelles en refusent la logique sans en appréhender les rapports potentiels avec une réorganisation du crédit. La caisse d'épargne répond à des principes individualistes et faussement moralistes ; en citant les ouvriers de *L'Atelier*, « l'idée qui a présidé aux caisses d'épargne est une idée démoralisatrice¹¹⁶ » ; dans la condamnation ouvrière des caisses d'épargne émerge une aversion viscérale pour la philanthropie bourgeoise : « L'idée fondamentale des caisses d'épargne nous paraît être de détourner le peuple des questions politiques et sociales, en stimulant en lui l'appât du gain et le désir d'amasser, passion qui exclut toutes les autres, et démoralise complètement l'individu qui y cède¹¹⁷ ». Les résultats sont parlants : ces caisses « n'ont pas supprimé un seul ivrogne ni un seul débauché, mais ont fait de quelques honnêtes ouvriers des avarés et d'abominables égoïstes¹¹⁸. » Suivant une logique analogue, les ouvriers de *L'Atelier* attaquent d'une façon tant aussi corrosive les projets de caisses de retraite ; deux argumentations s'entrecroisent : ces projets mettent

¹¹³ *Ibid.*

¹¹⁴ C'est pourquoi il faut le rapprocher de l'article de l'*Encyclopédie nouvelle* ; le jugement opposé sur la réforme du crédit ne dérive pas d'une divergence dans la conception du problème, mais d'un jugement différent sur l'efficacité de l'instrument pour sortir des lois du marché.

¹¹⁵ Sur l'histoire des caisses d'épargne, cf. C. Christen-Lécuyer, *Histoire sociale et culturelle des caisses d'épargne en France 1818-1881*, Paris, Economica, 2004 (sur le caractère moralisateur des caisses d'épargne chez les philanthropes, cf. notamment la deuxième partie).

¹¹⁶ *L'Atelier*, mai 1842, année II, n° 9, p. 69.

¹¹⁷ *Ibid.*

¹¹⁸ *L'Atelier*, janvier 1844, année IV, n° 4, p. 52.

« la classe ouvrière toute entière à la dépendance de la bourgeoisie, qui ne tardera à venir à nous dire : “Ingrats, vous vous plaignez de nous ; nous n’avons pas institué pour vous la Caisse des pensions de retraite ?” », et encore « admettant toutes les personnes qui se présentent, sans aucune classification industrielle, [cette caisse] laisse les sociétaires inconnus les uns aux autres, sans aucun lien entre eux, partant il ne donne aucune garantie de moralité et de solidarité entre les ouvriers : c’est, à peu de chose près, le pendant des caisses d’épargnes¹¹⁹ ». Et vers la fin de l’article, les ouvriers exposent leur proposition alternative aux philanthropes : « Eh bien ! nous nous adressons à eux, nous leur demandons de se réunir, et d’instituer une Banque de crédit qui ait pour but de *prêter*, aux associations ouvrières, les fonds qui leur seraient nécessaires. Cette institution rendra service dès le jour de sa fondation ; elle préparera l’avenir du peuple¹²⁰. » Le crédit, soutenant l’ouvrier en tant que producteur, est susceptible d’exercer une influence profonde sur la structure sociale ; son caractère foncièrement collectif lui permet d’agir au niveau social aussi bien qu’au niveau moral.

3.7.2 *Centralisation et autonomie : le crédit comme moment d’articulation*

La perspective anti-économiste par laquelle les socialistes fraternitaires envisagent la réforme du crédit, nous apparaît au présent clairement. Nous pouvons donc revenir sur le pamphlet anonyme de 1840, *De l’affranchissement du travail*, pour saisir un autre noyau problématique de la conception socialiste fraternelle du crédit : d’après les pages que l’on vient de lire, la gestion du crédit est confiée à « la société », c’est la société qui doit accepter, et donc évaluer les garanties morales du travailleur et lui faire (ou ne pas lui faire) confiance.

Si le crédit se réduit à une opération économique, tout banquier peut bien calculer les garanties matérielles et les risques d’un prêt suivant ses intérêts ; dans une perspective morale et politique, la question de la légitimité du gérant devient centrale. Centrale mais passée sous silence, un silence analogue à l’incapacité de définir le pouvoir social. Ce silence peut être également s’expliquer à l’intérieur d’une perspective de démocratie

¹¹⁹ *L’Atelier*, juin 1842, année II, n° 10, p. 76.

¹²⁰ *Ibid.*, p. 77.

immédiate, où tout écart entre la volonté populaire et l'action gouvernementale, entre la raison sociale et l'administration quotidienne, demeure inconcevable. Ce sujet impersonnel, la société, est à la garantie abstraite et presque surnaturelle d'une cohérence absolue des décisions générales aussi bien que d'une connaissance profonde de chaque particularité. Autrement dit, une société organisée démocratiquement répond à la fois aux exigences de justice universelle caractérisant une République égalitaire et aux nécessités de proximités réclamées par l'idée même de confiance¹²¹. Etant moins un organe de gouvernement qu'un principe unificateur et propulseur, synthèse de la société et articulé à tous les niveaux sociaux, le pouvoir social détient à lui seul la légitimité ainsi que la capacité d'évaluer équitablement les garanties morales de chacun et de coordonner les investissements selon l'intérêt général. L'organisation du crédit résume, d'une façon presque magique, la volonté d'établir l'autonomie des travailleurs, réunis en associations ouvrières, sur une confiance mutuelle légitimée par une délibération représentative. Dans ce pamphlet, à mon avis, l'utilisation de l'expression impersonnelle de « société » est à interpréter au regard d'une double dimension : celle des bons citoyens intérieurement orientés vers le bien public et celle de la représentation politique appelée à légitimer toute décision d'importance sociale. Deux moments complémentaires et liés par un rapport de représentativité immédiate.

Détenant une forte dimension morale et un rôle de coordination productive, le crédit exige une légitimation politique ; en même temps, la moralité des citoyens démocratiques et les connaissances répandues dans la société rendent apparemment superflue l'approbation du pouvoir. De même que pour le pouvoir social, nécessaire et superflu à la fois, le crédit organisé dans une société démocratique demeure d'une essence ambiguë, et parallèlement centralisatrice et décentralisatrice. Le crédit est donc un instrument

¹²¹ Un élément fondamental du crédit est la confiance, c'est-à-dire la connaissance directe entre le créancier et l'emprunteur permettant de substituer les garanties matérielles, voire impersonnelles ; les ouvriers de *L'Atelier* remarquent à ce propos : « Etant admise l'idée d'association, comment les ouvriers disposés à s'associer pourront-ils se procurer l'instrument de leur travail ? Par le crédit ? Mais le crédit fait défaut aux ouvriers. Et ce n'est pas tant parce qu'ils ne donnent point de garanties matérielles, que parce que, à tort ou à raison, on ne leur suppose pas la capacité nécessaire pour faire fructifier des capitaux (*L'Atelier*, mars 1847, année VII, n° 6, p. 474). » Les mêmes ouvriers de *L'Atelier* plaident pour un système de crédit décentralisé de manière que « l'intérêt même des banques les pousserait à créditer sur garantie morale ; les travailleurs en donnant cette garantie, obtiendraient les capitaux nécessaires pour s'établir et s'agrandir (*L'Atelier*, août 1845, année V, n° 11, p. 162). »

fondamental de l'articulation entre l'autonomie et l'unité ; parce qu'est de sa nature, le crédit permet de penser ce rapport de dépendance et d'indépendance des associations particulières face au pouvoir social caractérisant l'essence du corporatisme républicain. Convergence des intérêts par une rationalisation et une moralisation des actes individuels de la production sociale, autonomie des individus et des associations particulières, valorisation de toute connaissance répandue dans la société : l'organisation du crédit constitue un moment structurant des modèles de corporatisme républicain, d'un républicanisme social au-delà d'un Etat hors de la société.

Il est nécessaire de s'arrêter sur cet aspect qui représente un des points centraux et pourtant contradictoires de la question. La perspective de Louis Blanc, parce qu'elle est une des plus centralisatrices, peut nous être éclairante à cet égard : l'auteur de *L'Organisation du travail* défend le crédit étatique et le considère comme l'instrument permettant de sauvegarder une autonomie sociale équitable et égalitaire. En 1839, il publie sur sa *Revue du progrès* un article consacré à l'« Organisation du crédit » dans lequel il résume parfaitement sa thèse : « Il faut remettre tout entière aux mains du pouvoir, mais d'un pouvoir constitué sur des bases démocratiques, une puissance dont la constitution actuelle de la Banque laisse la plus forte partie à de simples particuliers¹²². » Confier la gestion du crédit à un pouvoir démocratique est la seule façon d'empêcher que cette fonction sociale soit détournée de ses objectifs premiers : « Le crédit ne doit être autre chose, en effet, que la confiance qui porte un capitaliste à fournir à un travailleur les avances dont celui-ci a besoin pour tirer partie de son industrie. Faire passer les *instruments de travail* des mains de ceux qui les possèdent sans les employer, aux mains de ceux qui savent les employer et ne les possèdent point, là réside l'action du véritable crédit¹²³. » Dans une société où le crédit est laissé aux intérêts particuliers, comme l'observera Louis Blanc dans *L'Organisation du travail*, « le crédit est tout autre chose. Les banques ne prêtent qu'au riche. Voulussent-elles prêter au pauvre, elles ne le pourraient pas sans courir aux abîmes. Les banques constituées au point de vue individuel ne sauraient donc jamais être, quoi

¹²² L. Blanc, « De l'organisation du crédit », *Revue du progrès*, 1839, tome II, p. 439.

¹²³ *Ibid.*, p. 440.

qu'on fasse, qu'un procédé admirablement imaginé pour rendre les riches plus riches et les puissants plus puissants. Toujours le monopole sous les dehors de la liberté, toujours la tyrannie sous les apparences du progrès !¹²⁴ » La soumission du crédit au pouvoir politique est la seule solution en mesure de faire sortir le crédit d'une logique économique et, une fois placé dans la sphère politico-morale, de l'orienter vers l'intérêt général.

Intérêt général, juste et rationnel : la centralisation du crédit répond donc aussi à des exigences d'efficacité ; l'Etat banquier « peut avoir en vue les intérêts de l'avenir, tandis que les particuliers ne peuvent avoir en vue que ceux du présent » ; « il aura intérêt très souvent à baisser le taux de l'escompte, parce qu'il stipule au nom et pour le profit de la société, tandis que les particuliers auront très souvent intérêt à l'élever, parce qu'ils stipulent en leur nom et pour leur propre profit » ; « il pourra élargir le cercle de l'escompte en temps de crise, ce qui est juste et nécessaire, tandis que les particuliers, comme on l'a vu, sont forcés alors de le resserrer, ce qui est absurde¹²⁵. » En définitive, suivant d'une façon cohérente les principes républicains, le pouvoir politique garantit la droiture morale de la gestion du crédit, la connaissance la plus complète et la plus impartiale de l'intérêt général et la puissance nécessaire à résoudre les crises et les difficultés.

Mais cette centralisation est compensée par la nature même du crédit. Arrêtons-nous notre attention sur les répliques formulées par Louis Blanc lui-même en réponse aux objections avancées contre son pamphlet. Il observe : « Il est certain que l'Etat, devenu entrepreneur d'industrie et chargé de pouvoir aux besoins de la consommation privée, succomberait sous le poids de cette tâche immense. Je vais plus loin : en supposant qu'il y pût suffire, ce qu'on risquerait de trouver au bout d'un pareil système, ce serait la tyrannie, la violence exercée sur l'individu sous le masque du bien public, la perte de toute liberté, une sorte d'étouffement universel enfin. Mais qu'avons-nous donc proposé de semblable ? L'objection serait valable adressée au saint-simonisme. Mais qu'y a-t-il de commun entre notre système et les doctrines saint-simoniennes ? Nous avons dit que l'Etat devait être le régulateur de l'industrie : cela veut-il dire qu'il doit en exercer le monopole ? Nous avons dit que l'Etat devait fonder des ateliers sociaux, fournir aux travailleurs des instruments de

¹²⁴ L. Blanc, *L'Organisation...*, *op. cit.*, p. 99.

¹²⁵ L. Blanc, « De l'organisation du crédit », *art. cit.*, p. 447.

travail, rédiger des statuts industriels ayant forme et puissance de loi : cela veut-il dire que l'Etat doit se faire spéculateur, entrepreneur d'industrie ?¹²⁶ » Un Etat démocratique doit fournir aux associations ouvrières la possibilité de se développer en indiquant la direction d'un progrès égalitaire ; son rôle se réduit à deux fonctions : « Nous demandons qu'il intervienne pour fournir des instruments de travail à quelques sociétés de travailleurs, en imposant à ces sociétés une législation telle qu'il leur soit impossible de ne pas s'étendre insensiblement sur toute la surface du royaume¹²⁷. » En d'autres termes, l'Etat gère le système de crédit en brisant le monopole de la propriété des instruments de travail et légifère de manière à empêcher que les associations ne cachent des situations intérieures de domination ou qu'elles ne constituent, à l'extérieur, un facteur d'aggravation plutôt que d'affaiblissement de la concurrence.

En définitive, l'importance cruciale du crédit dans le discours socialiste fraternel réside dans sa fonction d'articulation flexible entre l'autorité politique et les associations ouvrières, entre les capacités particulières en mesure d'optimiser la production et la connaissance générale en mesure d'organiser et d'équilibrer les différents secteurs industriels, entre la confiance personnalisée et la justice abstraite et égalitaire. Le crédit garantit à la fois l'égalité des possibilités parmi les citoyens et l'autonomie des travailleurs, une autonomie orientée et coordonnée. Le crédit intervient donc à deux niveaux, ayant un poids différent selon les auteurs ou les écrits : un niveau plus superficiel où le crédit représente un instrument d'égalisation et de rationalisation ; un niveau plus profond où le crédit constitue un instrument en mesure d'attaquer la nature même de la propriété. En permettant un mouvement continu de la propriété, le crédit empêche l'immobilisation et en abolit le caractère exclusif et privé.

¹²⁶ L. Blanc, *L'Organisation du travail*, Paris, Société de l'industrie fraternelle, 1847⁵, p.148. Sur les variantes de cette phrase dans les éditions du pamphlet, cf. Jean-Michel Humilière, « Louis Blanc et l'organisation du travail par "ateliers sociaux" », *Communauté. Archives de sciences sociales de la coopération et du développement*, 1980, n° 54, p. 41-42.

¹²⁷ L. Blanc, *Organisation...*, *op. cit.* (1847⁵), p. 150.

3.8 Ni individualisme, ni communautarisme : les individus sociaux

La propriété étant reconnue comme un moyen d'expression de l'individualité, le droit de propriété est défini à partir de la nécessité de conjuguer la liberté individuelle et l'intérêt général, l'indépendance individuelle et le principe d'unité. Autrement dit, il s'agit d'organiser la société à partir d'un ensemble d'individus conscients de leur appartenance à la société, à partir d'hommes indépendants même dans leurs rapports de dépendance physique et morale à la communauté. Alors que dans la pensée libérale classique, la fiction d'une division entre l'économique et le moral permet de concevoir une unité sociale fondée sur l'interdépendance des besoins matériels faisant l'économie des sentiments moraux, dans la perspective socialiste fraternelle la cohésion sociale ne peut que s'appuyer sur une adhésion morale de tout citoyen et, encore, sur l'orientation centripète des espaces d'indépendance, voire des propriétés particulières (entendant, comme nous venons de le voir, la propriété dans ses acceptions les plus larges). La convergence des individualités libres est la garantie par la connaissance et l'adhésion sentimentale à l'ordre rationnel, voire naturel. Ne pouvant pas voir l'intérêt général dans son évidence, les citoyens font confiance au pouvoir social représentant la synthèse des connaissances partielles et exprimant la volonté générale. Le citoyen aperçoit dans le pouvoir légitime l'expression même de l'intérêt général.

Dans ce paragraphe final, je concentrerai mon attention sur deux aspects fondamentaux concernant la conception socialiste fraternelle de l'individu social et de ses sentiments : le rôle du sentiment d'appartenance à la société dans le rapport qu'entretient le citoyen avec l'intérêt général ; l'idée de fraternité comme sentiment constitutif de l'unité sociale et ses ambiguïtés mises en lumière par la conception contradictoire de la propriété.

3.8.1 Le sentiment social et l'intérêt général

L'intérêt général est le principe qui oriente tout bon citoyen : il convient à présent d'étudier la nature de cette orientation¹²⁸. Le discours socialiste fraternel n'est sur ce

¹²⁸ Dans ce paragraphe je m'arrêterai uniquement sur l'idée d'intérêt général comme lieu de convergence et non sur son contenu. En revanche, dans le chapitre suivant, j'envisagerai les rapports entre les conflits sociaux et l'intérêt général (notamment sur les luttes concernant la

point pas univoque : si , d'une part, dans une perspective rationaliste, l'intérêt général est implicitement pensé comme le principe d'ordre social naturel auquel l'humanité est destinée, qui se révèle progressivement dans l'histoire et qui peut être saisi par l'individu dans le silence de ses passions et dans les négations de ses intérêts partiels, partiels et contingents ; de l'autre, les socialistes fraternitaires ne cachent pas que la complexité sociale ne peut pas être entièrement comprise d'une façon rationnelle par tout citoyen particulier, l'harmonie sociale doit donc se fonder sur des sentiments sociaux¹²⁹.

Il est intéressant de remarquer à ce propos la tension inhérente à la conception républicaine des sentiments et des passions : l'intérêt général est une idée intrinsèquement rationnelle qui était établie ou, mieux, découverte par la science sociale et légitimée par un jugement rationnel des représentants du Peuple ; en même temps, c'est justement le sentiment d'appartenance à la société qui garantit la complémentarité des intérêts particuliers (et des connaissances partielles¹³⁰) et leur harmonisation avec l'intérêt général ; qui permet, en d'autres termes, de penser une société d'individus libres et égaux : « La fraternité est un sentiment sublime, écrit Dézamy, qui porte les hommes à vivre comme les membres d'une même famille, à confondre dans un intérêt unique tous leurs différents désirs, toute leur puissance individuelle. La fraternité est la conclusion naturelle, le seul *palladium* véritable de la liberté et de l'égalité¹³¹. »

définition du contenu de l'intérêt général et sur la redéfinition de la nature des conflits sociaux opérée par l'idée même d'intérêt général).

¹²⁹ Sentiments ou passions qui ne s'opposent pas à la raison, mais qui, au contraire, en constituent un levier (l'amour pour la raison avant tout).

¹³⁰ Dans sa *Question proposée par l'Académie des Sciences Morales et Politiques. Les nations avancent plus en connaissances, en lumières qu'en pratique. Rechercher la cause de cette différence dans leurs progrès et indiquer le remède* (Paris, 1839), Théodore Dézamy lui-même propose l'opposition entre « intérêt direct » et « intérêt collectif », en définissant de la façon suivante le premier : « celui qui se rapporte plus particulièrement à l'actualité, et qui semble, quoique à tort, et sous un certain point de vue indépendant de l'intérêt collectif » (p. 36).

¹³¹ T. Dézamy, *Code...*, *op. cit.*, p. 11. Sur l'idée de fraternité dans le républicanisme français et ses origines, cf. M. David, *Le printemps de la Fraternité. Genèse et vicissitudes 1830-1851*, Paris, Aubier, 1992, notamment le premier chapitre de la première partie, consacré aux « trois filières » (ouvrière, paysanne et doctrinale) ; sur les conceptions de la fraternité sous la Révolution, cf. M. David, *Fraternité et Révolution française 1789-1799*, Paris, Aubier, 1987, (l'auteur y souligne le double caractère de la fraternité : « une vertu plutôt abstraite qu'on se donne comme visée à long terme » et « un ensemble de moyens d'application immédiate en vue d'établir ou de resserrer les liens d'une étroite union [par exemple la pratique de la fraternisation] » p. 11) ; ou encore : M. Ozouf, « Fraternité », in F. Furet et M. Ozouf (sous la direction de), *Dictionnaire critique de la*

L'adhésion à l'ordre rationnel ne peut pas être rationnelle ; l'intérêt général est par définition l'intérêt qui dépasse, en les synthétisant, les connaissances partielles. Bien qu'unifiée par un pouvoir rationalisateur, une société égalitaire ne peut que se fonder sur le sentiment social de ses citoyens. En utilisant encore le langage de Théodore Dézamy, ce sentiment de fraternité la clé est pour concevoir un individu qui ne soit pas isolé et égoïste, le « soi seul », ni sacrifié à autrui, le « soi excepté », mais qui soit, au contraire, un individu social, « soi et autrui¹³² ». Avec un langage légèrement différent¹³³, les ouvriers de *La Fraternité de 1845* résument bien leur point de vue : « Oui, nous croyons au bonheur ; mais nous plaçons le bonheur dans l'amour, dans le dévouement ; le dévouement n'est pas le sacrifice dans le sens étroit et païen du mot, le dévouement est l'accomplissement de la loi d'amour. On ne se sacrifie pas, on s'oublie, on ne cherche son bien que dans le bien de tous, ou plutôt on ne songe pas à son propre bien, on ne songe qu'au bien commun¹³⁴. »

Arrêtons-nous brièvement sur cette notion de sentiment social ; la conception socialiste fraternelle, et peut-être la conception républicaine française dans sa globalité, des sentiments sociaux se fonde sur une ambiguïté constitutive : la tentative de généraliser les sentiments particuliers, intimes. Le lien social dans une société démocratique semble devoir s'appuyer sur des sentiments généraux, et c'est par ces sentiments que, chez tout citoyen,

Révolution française, Paris, Flammarion, 1988 ; en réponse partielle à l'article d'Ozouf : G. Panella, « Fraternité. Semantica di un concetto », *Teoria politica*, 1989, p. 143-166.

¹³² T. Dézamy, *Code...*, *op. cit.*, p. 115.

¹³³ Dans le passage que l'on vient de citer, Dézamy polémique en effet contre les autres communistes qui prêchent le dévouement ; la discussion, me semble-t-il, concerne moins la substance de la question que les mots employés. Sur la question du rôle du sentiment pour dépasser les contradictions entre l'intérêt individuel et l'intérêt général sans céder ni à un individualisme radical ni au sacrifice extrême, cf. les commentaires à la saint-simonienne *Exposition de la doctrine* par Philippe Chaniel in *Justice, don et association. La délicate essence de la démocratie*, Paris, La Découverte/Mauss, 2001, notamment le paragraphe « Amour concentrique et amour excentrique » (p. 157-160).

¹³⁴ *La Fraternité de 1845*, 1845, n° 10, p. 81. D'autres auteurs soulignent avec beaucoup plus de force le nécessité d'un sacrifice individuel dans la reconnaissance de l'intérêt général ; le disciple de Buchez, Auguste Ott écrit par exemple : « L'unité règne au sein d'une nation quand c'est le devoir qui gouverne, le fédéralisme, lorsque ce sont les intérêts. Il n'y a pas seulement fédéralisme lorsque les provinces ou les cités se considèrent comme un tout indépendant de la patrie, et préfèrent leur bien au bien général : le fédéralisme existe chaque fois que l'intérêt seul forme la base de la société, qu'il importe que ce soit chaque un intérêt de province, ou un intérêt de ville, ou un intérêt individuel. Peut-il y avoir dévouement ou sacrifice lorsque chacun ne cherche que l'intérêt seul à serrer ! (A. Ott, *Appel aux hommes de bonne volonté*, Paris, Prévot, 1840, p. 8) »

l'intérêt général est pensé quotidiennement. En d'autres termes, le pouvoir politique légitime une définition légale de l'intérêt général, mais, parallèlement, chaque individu se pense et se comporte en citoyen ayant incorporé une idée d'intérêt général ou, plus précisément, un sentiment de l'intérêt général. C'est là le paradoxe de la société socialiste fraternelle : elle est une société d'individus, mais d'individus qui redécouvrent dans leur âme même leur appartenance à la communauté universelle¹³⁵ ; le sentiment d'amour général précède et constitue la représentation de l'individu social. Comme nous venons de le lire dans les pages de *La Fraternité de 1845* : « On ne se sacrifie pas, on s'oublie, on ne cherche son bien que dans le bien de tous, ou plutôt on ne songe pas à son propre bien, on ne songe qu'au bien commun. »

De toute évidence, ces ouvriers conçoivent ce sentiment social à partir des sentiments d'amour qui nous poussent quotidiennement à confondre notre intérêt avec celui des personnes aimées. L'expérience de tout individu montre qu'il y a des espaces (la famille et les relations amicales ou amoureuses) où les intérêts particuliers ne se définissent qu'à l'intérieur d'un bien commun : l'amour porte à découvrir notre propre liberté dans le service à autrui. Il n'y a ni opposition ni tractation ni négociation entre les intérêts : l'individu pense ses intérêts déjà en se représentant lui-même parmi ses proches. Nous ne pouvons pas nous concevoir au dehors de nos relations intimes : cette expérience s'accompagne dans notre vie d'une division nette entre les relations privées et les rapports publics qui, inversement, se fondent sur l'indépendance, sur le conflit, sur la négociation, sur la distance physique et émotive. L'économie émotive familiale est-elle extensible à des rapports anonymes ? La réponse des socialistes fraternelles est explicite. Constantin Pecqueur écrit : « De bons frères et de vrais amis mettent tout en commun entre eux, avec une INDIFFERENCE toute *fraternelle*, la bourse, la demeure, et la table, et le verger, et la basse-cour ; ils ne regardent ni à ce qu'ils mangent, ni à ce qu'ils boivent. Ils ne *partagent*

¹³⁵ Le discours socialiste fraternelle peut donc être interprété comme l'illusion d'une société moderne (caractérisée par l'intériorisation de la norme et confrontée aux difficultés que cela comporte) de pouvoir se transformer dans une société traditionnelle (caractérisée par l'incorporation des normes collectives) par une prise de conscience de la véritable nature humaine. Sur l'opposition entre intériorisation et incorporation, cf. M. Gauchet, « Essai de psychologie contemporaine », in *La démocratie contre elle-même*, Paris, Gallimard, 2002, notamment p. 249-255.

point, ils *consomment selon leurs besoins, ni plus ni moins*, sans forcer ni réprimer leur appétit. Ils ont égard aux ressources éventuelles de leur petite communauté, ni plus ou moins ; et s'il y a disette, tous se privent à l'envi. Enfin, ils travaillent et produisent leur puissance, ni plus ou moins, et nul n'est dupe ; car aucun ne manque au devoir ni à la réciprocité. Faites de même entre vous, ouvriers et prolétaires de tous les pays ; car vous êtes frères : vous devez tous être de vrais amis *sans distinction de sang ni de patrie* ; tous membres d'une même famille, d'une même patrie, qui a pour nom : HUMANITE¹³⁶. »

Cette généralisation des sentiments intimes entraîne deux problèmes : la possibilité de penser des droits individuels et une liberté individuelle¹³⁷ et la difficulté de conjuguer cette perspective avec un langage et une logique universalistes (qui sont aussi, indissociablement, un langage et une logique individualistes). Dans une République ou dans l'humanité entière, le lien social ne se fonde pas sur la confédération des sentiments particuliers, mais plutôt sur la généralisation de ces sentiments¹³⁸. Chez les socialistes fraternitaires, l'intérêt général ne trouve pas son origine dans la reconnaissance réciproque des intérêts particuliers ni dans leur redéfinition quotidienne par le sentiment d'amour fraternel : le citoyen n'est pas au service de tout frère et de toute sœur de la communauté, il est au service de la communauté entière dans sa totalité et donc dans son impersonnalité. De là, le rôle incontournable et nécessaire du pouvoir central et légitime ainsi que d'une religion de l'humanité en mesure d'éduquer à un sentiment abstrait. Le dévouement du citoyen n'est pas dirigé vers des individus réels, mais vers tous, vers des frères abstraits. L'amour est donc donné à la République qui se charge de le redistribuer d'une façon égalitaire, connaissant les besoins de chacun de ses citoyens. De même, l'intérêt général ne résulte pas de la confédération et de la composition des intérêts particuliers : pour Buchez ou les ouvriers de *L'Atelier*, par exemple, l'élément distinguant radicalement l'association

¹³⁶ C. Pecqueur, *Théorie nouvelle...*, *op. cit.*, p. 642-643.

¹³⁷ Je renvoie à ce propos au paragr. 2.1.10.

¹³⁸ De même que pour d'autres aspects, le discours socialiste fraternitaire reproduit et amplifie des ambiguïtés sous-jacentes à l'expérience révolutionnaire ; alors que pendant la Révolution, « le principe de bienveillance (de proximité) n'a cessé de contrebalancer et d'accompagner dans la culture politique révolutionnaire la tendance à absolutiser l'intérêt général (abstrait) » (P. Rosanvallon, *Le modèle politique français. La société civile contre le jacobinisme de 1789 à nos jours*, Paris, Seuil, 2004, p. 45), chez les socialistes fraternitaires, la radicalisation théorique approfondit l'ambiguïté de la « fraternité universelle » (expression de Fauchet commentée par Pierre Rosanvallon p. 46-47).

ouvrière d'une entreprise capitaliste est à chercher dans son capital inaliénable, c'est-à-dire dans l'impossibilité pour ses membres de viser à un profit particulier.

3.8.2 *Le sentiment fraternel et l'unité sociale : la propriété orientée*

Les ambiguïtés de l'idée inhérent à un sentiment général reflètent la difficulté de penser le rapport entre la société civile, avec ses dynamiques émotives particulières et instables, et la nécessité d'une unité et d'une cohésion sociale stables, d'où la tendance à une institutionnalisation des rapports familiaux. C'est justement à partir de cette exigence que Saint-Just, pendant la Révolution, avait pensé à une institutionnalisation de l'amitié¹³⁹ : la société ne se fonde pas sur un pacte abstrait entre les citoyens mais elle existe grâce aux rapports d'amitié liant les hommes. Les républicains du XIX^e siècle abandonneront complètement la perspective d'une institutionnalisation du lien amical-social constituant une première articulation entre le privé et le public, en lui préférant un lien social garanti par un sentiment abstrait et général d'amitié universelle¹⁴⁰.

En ce qui concerne les relations amoureuses, bien qu'en adoptant une perspective sentimentale du couple, les socialistes fraternitaires gardent l'idée d'une institutionnalisation nécessaire de la famille : le mariage représente pour eux le lien élémentaire constitutif du corps social ; les époux doivent rendre publique leur union et, le

¹³⁹ Françoise Fortunet remarque : « Dans la description de ces institutions qui fondent alors l'ordre social, l'amitié fait plus que recevoir un statut juridique ; elle devient rapport de droit, comme l'étaient seuls jusqu'alors la parenté de sang ou d'alliance, c'est-à-dire qu'elle est créatrice et source d'obligations (« L'amitié et le droit selon Saint-Just », *Annales historiques de la Révolution française*, 1982, année LIV, n° 248, p. 181-195) » ; sur l'analogie entre l'institutionnalisation de l'amitié et le mariage, cf. aussi P. Rolland, « La signification politique de l'amitié chez Saint-Just », *Annales historiques de la Révolution française*, 1984, année LV, n° 257, p. 324-338. L'amitié implique une obligation fondamentale : la participation morale aux actions des amis – Saint-Just écrit en effet : « Si un homme commet un crime, ses amis sont bannis (*Institutions républicaines* in *Œuvres complètes*, Paris, Gallimard-Folio, 2004, p. 1102). » L'idée de Saint-Just doit aussi être comprise comme une déclinaison républicaine d'un débat central au XVIII^e siècle, pour ce qui concerne le débat sur l'amitié comme lien sociable dans les salons du XVIII^e siècle, cf. A. Vincent-Buffault, *L'exercice de l'amitié. Pour une histoire des pratiques amicales aux XVIII^e et XIX^e siècles*, Paris, Seuil, 1995, notamment le chapitre « Le discours qui disparaît ».

¹⁴⁰ La question est envisagée du point de vue de l'histoire et de la philosophie du droit par Michel Borgetto (*La notion de fraternité en droit public français. Le passé, le présent et l'avenir de la solidarité*, Paris, Librairie générale de droit et de jurisprudence, 1993) : il met à la fois en lumière le rapport paradoxal entre la fraternité et le droit : la fraternité est le sentiment qui permet de dépasser toute division et toute réciprocité réglée par une norme. Malgré ce paradoxe, l'idée de fraternité, s'appuyant pour se légitimer sur la tradition de la Révolution, constitue la manière de penser le droit commun alternative à celle libérale dominant dans la première moitié du XIX^e siècle.

cas échéant, justifier leur volonté de se séparer¹⁴¹. C'est dans leur union qui réside l'élément de base de la société : la famille¹⁴². Par rapport à l'amitié masculine, l'institution du mariage (ou, dans la société moderne, de la famille nucléaire hétérosexuelle comme base d'une société d'individus) répond à l'impératif d'articuler le rapport entre le privé et le public d'une façon moins problématique s'appuyant, d'une part, sur la tradition et, de l'autre, sur de nouvelles définitions et divisions « démocratiques » des genres passant par une naturalisation de la différence. Au-delà de la famille, le lien social formé par les relations amicales entre les citoyens apparaît nécessaire autant que l'impossible institutionnalisation : de cette impossibilité la centralité du sentiment social abstrait.

La fraternité : ce concept n'est jamais vraiment éclairé par les socialistes fraternitaires, peut-être parce qu'une tension l'anime en profondeur. D'une part, on présuppose une analogie profonde entre le sentiment particulier, nourri de l'expérience quotidienne et de la confiance directe, susceptible de transformations et d'assombrissements, et le sentiment abstrait et général, immuable et éternel ; de l'autre, la seule expérience réelle dans la France de la monarchie de Juillet¹⁴³ est celle des relations et des communautés particulières¹⁴⁴, et elles semblent pouvoir être susceptible de devenir les lieux d'expression première du sentiment social. A son tour, ce même sentiment social apparaît comme la garantie de l'orientation des agrégations particulières vers l'intérêt général. La question de la propriété

¹⁴¹ La plupart des socialistes fraternitaires se déclarent très critiques envers le divorce et résolument contre le célibat, considéré socialement subversif.

¹⁴² Sur la tension entre une perspective individualiste et une perspective familiste dans la France du XIX^e cf., A. Verjus, *Les femmes, épouses et mères de citoyens, ou de la famille comme catégorie politique dans la construction de la citoyenneté (1789-1848)*, thèse de doctorat inédite, Paris, Ehess, 1997, p. 36-55.

¹⁴³ Les seules expériences de sentiment profond vers une patrie abstraite étaient à l'époque la révolution et la guerre ; la Révolution de 1789-1793 ne pouvait pas certainement constituer un exemple d'unité et d'harmonie sociale, la Révolution de 1830 était sûrement trop brève, éphémère ; la guerre (notamment les guerres napoléoniennes), dont on cachait scrupuleusement tous les cas de désertion et d'insoumission, constitue probablement le modèle idéal de sentiment social abstrait (d'où, en partie, l'utilisation d'un langage militaire appliqué à la production - les armées industrielles fouriéristes, saint-simoniennes et républicaines) – modèle jamais déclaré explicitement pour la raison évidente que la guerre il faut la faire contre quelqu'un.

¹⁴⁴ Sur la fraternité dans les corps de métiers dans la France du XIX^e siècle, cf. M.A. Clawson, *Constructing Brotherhood : Class, Gender, Fraternalism*, Princeton, Princeton UP, 1989, notamment le chapitre premier (p. 21-52) – ce travail ne considère toutefois pas le fondamental rôle du républicanisme dans la définition de la fraternité ouvrière en France.

ne peut être saisie qu'à partir d'une juste appréciation du rôle du sentiment social. Autrement dit, il n'est pas possible d'interpréter la conception socialiste fraternelle de la propriété qu'à travers les tensions structurantes animant le corporatisme républicain : la tension entre l'expérience quotidienne de l'altruisme et l'idée abstraite de justice générale ; entre la nécessité de penser un collectivisme à la mesure d'atelier et l'exigence d'une synthèse nationale ; entre la proclamation d'un espace d'autonomie individuelle et l'idée infranchissable du principe d'unité. C'est uniquement par ces tensions que nous pouvons comprendre le discours socialiste sans lui imposer des perspectives trompeuses, sans réduire la volonté de dépasser la propriété privée à l'idée d'une propriété étatique. Comme l'on a vu dans le chapitre précédent, les analyses du présent et du futur avancées par les socialistes fraternelles n'envisagent presque pas les appareils d'Etat ; en ce qui concerne le présent, le « gouvernement » ou le « pouvoir », suivant le dictionnaire adopté, est conçu comme l'instrument par lequel l'oligarchie, l'ancienne et la nouvelle aristocraties exercent leur domination. Pour ce qui est de la République à venir, les appareils étatiques semblent perdre leur sens ; à partir du moment où une minorité cherchant à imposer sa volonté de l'extérieur n'existe plus, la société entière s'organise, et l'administration ne constitue plus un corps distinct et, en des termes spéculaires, suivant une formule souvent répétée, « il n'y aura plus d'ouvriers, mais des fonctionnaires publics¹⁴⁵. » Dans cet horizon, qu'est-ce qu'une propriété individuelle, qu'est-ce qu'une propriété collective, qu'est-ce qu'une propriété sociale ?

Comme le remarque justement Jacques Rancière : « Demander l'organisation du travail, ce n'est pas demander son étatisation, mais sa républicanisation : sa soumission à la justice des règles publiques, à des conventions qui comportent reconnaissance mutuelle¹⁴⁶. » Si la République démocratique et sociale est pensée comme une forme de dépassement de l'Etat extérieur à la société, la propriété républicanisée est une propriété soumise au contrôle

¹⁴⁵ Cette expression, analogue à bien d'autres, est tirée de J.-B. Coutant, *Organisation du travail. Organisation du travail. Discussion entre le journal le Globe et un ouvrier typographique*, 1844, p. 14.

¹⁴⁶ J. Rancière, « La scène révolutionnaire et l'ouvrier émancipé (1830-1848) », *Tumultes*, 2003, n° 20, p. 54. Comme l'observe Pierre Rosanvallon, l'idée d'une propriété étatique est aussi postérieure à la première période de L'Association Internationale des Travailleurs (P. Rosanvallon, *L'âge...*, *op. cit.*, p. 109-112) ; je reviendrai dans le dernier chapitre sur la comparaison entre la perspective corporatiste républicaine et les théories autogestionnaires du XX^e siècle.

social. Dans les modèles les plus libertaires, le pouvoir social semble se borner à la participation intime de tout citoyen et de toute association particulière à l'intérêt général, se réduire à ce sentiment social qui anime et qui oriente tout individu conscient. Dans les modèles les plus centralistes et les plus autoritaires, le contrôle passe par un pouvoir qui apparaît complètement impersonnel et éloigné des citoyens. Une stratégie narrative assez banale de Cabet nous laisse entendre une symétrie parfaite entre la propriété sociale et la propriété privée ; sur plus d'une vingtaine de pages, il insiste sur une équivoque : le voyageur n'arrive en fait pas à comprendre la société icarienne : « – Comment avez-vous payé votre souper ? demandai-je à Valmor. – Je ne l'ai pas payé – L'hôtel appartient donc à votre souveraine qui nourrit et transporte ses sujets ? – Oui. – Mais... – Patience ! je vous expliquerai tout ce qui vous étonne »¹⁴⁷. Mais le mystère n'est pas dévoilé ; quelques pages après : « Et ces bateaux, lui demandai-je, sont-ils encore à votre souveraine ? – Certainement. – Et tous ceux qui transportent les marchandises ? – Aussi. – Et les marchandises lui appartiennent peut-être également ? – Sans doute¹⁴⁸. » Finalement, non sans se montrer ridicule, le visiteur finit bien par comprendre : « Eh, Valmor ne m'a pas dit son nom : il m'a dit seulement que c'était la souveraine d'Icarie qui possédait les voitures, les chevaux, les hôtels, les bateaux à vapeur, et qui transportait les voyageurs en veillant partout à leur sûreté. – Ah ! j'y suis, s'écria-t-il en éclatant de rire : cette souveraine que vous avez prise pour une reine c'est la *république*, la bonne et l'excellente république, la démocratie, l'égalité. Je conçois que vous ayez pu croire qu'une reine possédait toutes les propriétés et tout le pouvoir ; mais comment avez-vous pu penser qu'elle serait si attentive aux besoins du Peuple ?¹⁴⁹ » Le dessein de Cabet est tout à fait évident : tourner en dérision les préjugés aristocratiques de son protagoniste qui doit découvrir lentement les merveilles d'une société démocratique et se convertir au communisme. On peut toutefois s'interroger sur le rapport que Cabet imagine établir entre le citoyen et la propriété républicaine ; rien, en fait, dans les descriptions d'Icarie ne nous permet de comprendre les moyens quotidiens dont le citoyen dispose pour participer à la gestion de la propriété républicaine, gestion qui,

¹⁴⁷ E. Cabet, *Voyage...*, *op. cit.*, p. 15.

¹⁴⁸ *Ibid.*, p. 16.

¹⁴⁹ *Ibid.*, p. 19.

d'ailleurs, n'est confiée qu'aux assemblées politiques et à chaque citoyen (la bureaucratie étant inexistante).

L'absence de distinction entre les différents aspects de la vie sociale, entre la société civile fondée sur des échanges égoïstes (l'économique) ou sur la libre confédération des sentiments particuliers (la famille et les amitiés), et le politique délibérant les lois générales, oblige les socialistes fraternitaires à penser une interdépendance entre le lien social et le pouvoir politique. Bien que leur perspective socialiste les pousse à penser la société comme un sujet dans l'histoire, leur conception républicaine leur impose de reconnaître au seul pouvoir politique l'acte de légitimer le lien social, c'est-à-dire tous les liens sociaux (le lien politique étant à la fois confondu avec tous les autres et sublimé dans tous les autres). L'intérêt général n'est pas seulement le critère structurant les devoirs et les droits du citoyen, mais aussi les devoirs et les droits l'homme dans toutes ses dimensions indistinctes. La nécessité de concevoir une société d'individus instituée, garantie et synthétisée par le seul pouvoir légitime (à la fois central et incorporé dans tout individu), oblige à penser le lien social en termes de généralité : alors que, dans la société de l'Ancien Régime, le lien social était garanti par une autodéfinition de l'individu à l'intérieur d'une hiérarchie sociale, et, dans les sociétés libérales, par une confédération spontanée et conflictuelle de rapports particuliers (le politique est conçu comme le médiateur ou l'arbitre, et le marché comme l'invisible main ordnatrice), dans la société socialiste fraternitaire, l'unité sociale se fonde sur l'incorporation au sein de chaque individu d'un sentiment d'amour pour la République. La distinction entre l'individu (avec ses sentiments particuliers) et le citoyen (avec sa loyauté envers la loi générale) n'a plus raison d'être, mais, encore une fois, il ne s'agit pas d'un dépassement du politique et d'une société d'individus sans lois ni Etat, où les particularités s'harmonisent sans avoir recours à l'abstraction de la généralité.

Le pouvoir constitue le seul élément unificateur et légitimant : il se fait médiateur entre les particuliers de façon à garantir une redistribution équitable des sentiments sociaux, il met en relation les besoins des uns avec les possibilités des autres. Mais une fois de plus, en recherchant un esprit communautaire par un langage moderne universaliste-individualiste,

le discours socialiste fraternel se heurte inévitablement à une contradiction structurelle, dont l'origine réside dans la volonté de ne pas faire de distinction entre la sphère publique et la sphère privée et entre la sphère économique et la sphère morale : le pouvoir est censé agir suivant les principes de la généralité mais, parallèlement, il est également censé aussi suivant la devise « par chacun suivant ses possibilités, à chacun suivant ses besoins ». Devise niant explicitement l'idée de généralité (par définition, aucune loi ne peut régler un échange fondé sur les possibilités et les besoins particuliers) ainsi que les principes économiques (possibilités et besoins sont des catégories incompatibles avec les catégories d'offre et de demande).

En définitive, le pouvoir se situe dans sa synthèse nationale (l'assemblée des élus) mais aussi que dans l'amour réciproque et généralisé des citoyens : « L'amour associe et socialise l'individu avec l'individu ; il féconde les éléments inorganiques pour les rendre organiques. Le grand corps que nous appelons la société ou l'humanité, consiste dans une masse innombrable de membres, c'est-à-dire d'individus ; mais il faut que ces membres deviennent réellement et librement vivants, productifs, utiles ; autrement ils ne sont que des êtres bâtards et vicieux qui nuisent à la société. [...] Le *travail* n'est pas seulement le maniement que nous faisons subir aux objets matériels, le travail est aussi l'*échange mutuel et réciproque que nous établissons entre toutes les forces vitales, tant intellectuelles et morales que scientifiques et artistiques*. L'amour et le travail, voilà donc la véritable puissance, le véritable pouvoir, le *véritable capital* de l'humanité. Mais ce capital magnifique ne peut jamais être acquis ni accumulé par morceaux, comme s'il était une chose *extérieure*¹⁵⁰. » De là le dépassement implicite et radical de la propriété.

Dans une optique socialiste économiciste, à cet éloge politique du sentiment, Proudhon répond d'une façon qui met en évidence la distance entre les deux discours : « La fraternité, la solidarité, l'amour, l'égalité, etc..., ne peuvent résulter que d'une conciliation des intérêts, c'est-à-dire d'une organisation du travail et d'une théorie de l'échange. La fraternité est le but, non le principe de la communauté, comme de toutes les formes d'association et de gouvernement. [...] En] débutant dans l'utopie par la fraternité, la

¹⁵⁰ *La Fraternité de 1845*, 1845, n° 4, p. 37.

solidarité et l'amour, tous ces gens-là, dis-je, prennent l'effet pour la cause, la conclusion pour le principe ; ils commencent, comme dit le proverbe, leur maison par les lucarnes¹⁵¹. »

Paradoxalement, dans le discours socialiste fraternitaire, l'intérêt général n'est pas défini uniquement par un réseau d'échanges horizontaux (suivant les règles du marché ou de l'amour), ou par une abstraction généralisatrice (suivant la volonté générale) ; l'absence d'une distinction entre le moral et l'économique, comme entre le privé et le public empêche toute définition précise de l'intérêt général, des tâches et des limites du pouvoir, de la liberté individuelle (et de ses rapports avec les obligations sociales).

La République sociale, avec son pouvoir social qui s'exprime dans chaque citoyen, est le rêve d'un dépassement de la distinction entre société civile et Etat, entre individu et citoyen par la complète expression du particulier dans la généralité, de l'individu dans le citoyen. Alors que dans le libéralisme utopique tendant à l'anarchisme, les particularités s'harmonisent spontanément en faisant complètement l'économie de la généralité, dans une perspective républicaine utopique, l'individu particulier conscient de sa véritable nature parvient à s'exprimer totalement dans la généralité. Le corporatisme républicain est alors l'organisation sociale capable de faire déployer entièrement chaque particularité dans l'intérêt général à tous les niveaux : la généralité ne se limite plus à poser les lois établissant des citoyens abstraits, ni à définir les limites de l'espace du privé où chaque diversité peut librement se manifester, elle prévoit et règle rationnellement tous les aspects de la vie. Le privé disparaît : Icarie constitue à cet égard l'image la plus extrême. Dans le rêve cabétien, aucun intérêt particulier ne se distingue de l'intérêt général, non seulement parce que tous les intérêts particuliers convergent dans l'intérêt général mais aussi parce que tous les intérêts personnels, jusqu'au choix du marié ou de l'épouse, se définissent suivant l'intérêt général. Si l'« intérêt commun des associés » est formulé de la façon suivante : « C'est de conserver et de garantir leurs droits naturels et d'empêcher que les plus forts ne portent atteinte aux droits des plus faibles ; c'est de maintenir et de perfectionner l'Egalité naturelle¹⁵² », en réalité la coïncidence entre l'intérêt général et le comportement rationnel amène à attribuer au pouvoir, en tant que lien de synthèse des connaissances sociales, la tâche de régler tout aspect de la vie des Icaréens : la liberté

¹⁵¹ P.-J. Proudhon, *Système des contradictions...*, *op. cit.*, t. II, p. 272.

¹⁵² E. Cabet, *Voyage...*, *op. cit.*, p. 494.

n'est donc pas à chercher dans l'autonomie garantie par les droits individuels mais dans la participation à la découverte des lois rationnelles et à leur obéissance à leurs prescriptions.

Etienne Cabet représente le pôle extrême, la solution facile d'une tension qui anime en profondeur le discours socialiste fraternel : le besoin de conjuguer la complexité réelle du social et son institution/légitimation politique ; l'autonomie individuelle et l'unité sociale. La propriété est l'objet concret et symbolique où cette tension s'exprime de la manière la plus évidente ; visant à une communauté d'individus, les socialistes ne peuvent qu'essayer de concevoir une propriété orientée vers la collectivité, un individualisme rêvant une communauté rationnelle.

L'idée d'ordre social chez les socialistes fraternitaires se fonde donc sur l'idée d'une orientation des individus suivant un pouvoir social rationnel et une adhésion morale des citoyens ; il convient à présent de sonder la manière de conjuguer leur discours d'ordre avec une réalité désordonnée ; autrement dit, leur attitude théorique et quotidienne face au conflit social. Dans le chapitre suivant, j'envisagerai par conséquent la conception socialiste fraternelle de la lutte sociale.

4 Le conflit social structurant et son dépassement

« La société est une famille en deuil qui attend la résurrection d'Abel. La grande famille sera consolée, lorsque Caïn aura embrassé son frère¹. »

Le socialisme fraternel trouve son origine dans la rencontre entre le discours républicain, une nouvelle perspective de concevoir la société et la transformation des conflits sociaux. La classe ouvrière se définit comme classe parallèlement et conséquemment à la définition progressive d'une société démocratique. La formation du discours socialiste fraternel ne peut donc pas être comprise sans une juste appréciation de la tension structurante de la démocratie moderne, acquérant en France une forme particulièrement évidente : l'exigence de conjuguer la perte d'un principe structurant transcendant et la nécessité d'une unité sociale. Autrement dit, l'exigence de penser un ordre social à partir d'une réalité de conflit continu.

S'opposant à l'impuissance libérale, la démocratie française confie au politique la réalisation d'une unanimité garantie par la raison. En même temps, engendrant une série de contradictions fertiles, le processus d'intégration sociale se réalise par des pratiques conflictuelles. Le discours socialiste est profondément, voire structurellement, animé par la tension entre une aspiration à l'unité unanime et un engagement quotidien dans le conflit social. La forme même de ce conflit social, la lutte des classes et le mouvement ouvrier, se définit d'une façon progressive, bien que contradictoire, par les principes démocratiques. Ces principes démocratiques, à leur tour, se redéfinissent à l'intérieur des conflits sociaux : l'aspiration à l'unanimité se transformera en une aspiration, chargée d'autres contradictions, au pluralisme, et les lignes de séparation qui dessinent notre image de la

¹ T. Thoré, *De l'abolition du prolétariat*, Bruxelles, 1842, p. 20.

société – les frontières entre le public et le privé, entre le social et le politique, entre le moral et l'économique – se déplaceront.

Le discours socialiste fraternel participe au débat sur la définition de ces limites ou, plus précisément, sur la définition de la citoyenneté et du citoyen et en même temps, visant à une unanimité, il cache la nature structurelle de ce conflit. Les socialistes fraternitaires contribuent à former une société du conflit mais ils ne peuvent pas l'accepter. Dans le deuxième chapitre, je me suis attardé sur leur difficulté à participer à un débat politique en ayant pour idéal l'unanimité – difficulté qui peut conduire à un choix, comme celui de Cabet, de fonder une nouvelle nation ou à un choix plus complexe, la volonté de travailler pour l'éducation du peuple jusqu'à la reconnaissance unanime de la raison. Dans ce chapitre, j'envisagerai un problème analogue du point de vue social : il s'agit, en effet, de comprendre l'attitude face au conflit social et les conditions de son dépassement.

Robert Castel parle d'une « exceptionnalité du prolétariat moderne » et justifie cette assertion de la façon suivante : « Exceptionnel parce qu'il est longtemps resté très minoritaire, mais surtout parce qu'il pose un problème social inédit du fait que les ouvriers des premières concentrations industrielles seront souvent complètement coupés de leur attaches territoriales². » Si l'on remonte à la France de la monarchie de Juillet, on peut observer l'évolution des classes ouvrières françaises différemment. Trois transformations majeures contribuent à définir un nouvel horizon social et idéologique : la décadence progressive des corporations et, finalement, leur abolition légale sous la Révolution, les innovations technologiques et l'éloignement conséquent des salariés et des maîtres, le lent déploiement d'une société démocratique et d'une autonomisation parallèle de la sphère économique. Ces trois processus induisent une transformation profonde du conflit social dans le milieu des ateliers urbains. Alors que les concentrations industrielles, très peu nombreuses, n'ont pas encore un poids politique³, les travailleurs des villes font irruption sur la scène publique : acquérant des significations nouvelles dans une perspective démocratique républicaine, leurs attaches territoriales, en redéfinition, permettent à ces ouvriers de prendre la parole. C'est justement à partir des communautés de métier, de leur orgueil et de leur honneur, du sentiment d'appartenance ouvrière et de la conscience de

² R. Castel, *Les métamorphoses de la question sociale. Une chronique du salariat*, Paris, Fayard, 1995, p. 124.

³ Elles jouent un rôle politique en ce qu'elles représentent les spectres d'une industrialisation inhumaine à l'anglaise ; les ouvriers des manufactures ne jouent un rôle direct qu'à partir de la fin du Second Empire.

capacités intellectuelles, productives et organisationnelles, des réseaux tissés dans les quartiers et dans les réunions semi-clandestines aux barrières le dimanche, et à partir, dans une société démocratique en formation, de la redéfinition des significations de toutes ces pratiques et de tous ces sentiments que le mouvement ouvrier prend sa forme première.

L'historiographie d'inspiration marxiste, culturellement hégémonique dans le domaine de l'histoire du mouvement ouvrier, a souvent considéré la dimension politique du conflit social comme une superstructure. Une superstructure qui se prend forme notamment à partir des contributions bourgeoises à l'élaboration d'un discours socialiste. Il faut, au contraire, bien comprendre que la dimension morale et politique est intrinsèque à la lutte des classes : il n'y a pas de lutte des classes sans un discours politique démocratique. L'idée même de classe est inexacte, voire anachronique, si l'on fait référence à une société où les citoyens ne se représentent pas naturellement égaux. C'est dans cette perspective qu'il faut observer les processus complexes animant la France du XIX^e siècle : la formation de la classe ouvrière et la redéfinition du conflit social, l'entrelacement des identités de classe avec les principes républicains.

Pour nous approcher du langage et de la perspective de l'époque, arrêtons notre attention sur les deux pages de l'introduction de Charles Noiret à ses *Mémoires d'un ouvrier rouennais* ; il explique l'objectif de son ouvrage en ces termes : « Le but que je me propose en publiant mes *Mémoires*, est de dénoncer les abus pour les faire cesser, s'il est possible, et non d'irriter les diverses classes de la société les unes contre les autres pour les diviser, ce qui est tout à fait contraire à mes principes ; car, si j'avais quelque influence sur l'opinion publique, tous mes efforts tendraient à concilier les opinions divergentes toutes les fois qu'il serait possible de transiger, persuadé que je suis que la félicité publique repose sur l'unité de vues, et que le fractionnement et la division ne produisent et ne peuvent produire qu'une guerre d'intérêts dans laquelle le peuple est la cible de tous les partis⁴. » Le schéma logique est explicite : la divergence d'opinions produit l'opposition entre les intérêts entraînant une déchirure sociale. Une compréhension juste et honnête de l'intérêt particulier permet, au contraire, d'harmoniser les intérêts et de penser une société rationnelle, voire égalitaire. Mais cette foi et cette aspiration à l'unité sociale n'empêchent pas de dénoncer les injustices avec force et décision ; Noiret poursuit en prévenant que l'« on trouvera des expressions peu flatteuses pour ceux que j'accuse ; mais je déclare

⁴ C. Noiret, *Mémoires d'un ouvrier rouennais*, Rouen, François, 1836, p. v-vi.

qu'elles ne sont pas l'expression de ma volonté, car j'aurais voulu m'exprimer autrement pour dire la vérité sans l'altérer, quoique je l'aie plutôt atténuée qu'exagérée ; mais cela n'était pas possible : donc je prie mes lecteurs de n'y voir que le langage forcé de ma conviction, basée sur vingt ans d'expérience et de réflexions, et de mon caractère, que l'injustice révolte, même malgré moi ». Volonté de désamorcer et de dépasser le conflit social en combattant les injustices et en réduisant de manière progressive et consensuelle les inégalités, c'est exactement l'approche émotive et discursive du socialisme fraternel.

La société contemporaine est déchirée ; il s'agit d'une déchirure tant sociale que morale, Louis Blanc le résume ainsi : « Une corruption universelle naissant d'un antagonisme universel⁵. » Et Théodore Dézamy en d'autres termes : « C'est la compétition qui existe pour la jouissance de ces biens qui engendre presque toutes les luttes, tous les vices et tous les crimes qui accablent l'espèce humaine. Concordez les vues et les intérêts, dès-lors règneront éternellement la paix, la fraternité, le bonheur⁶. » Semblables à beaucoup d'autres, ces citations indiquent la manière la plus juste d'approcher le sujet de ce chapitre : le conflit social est pensé par les socialistes fraternitaires, en même temps et indissociablement, dans sa dimension sociale, économique, politique et morale.

L'idée même d'intérêt général réunit toutes ces dimensions. Le mouvement ouvrier, la classe ouvrière en lutte, énonce ses revendications et ses droits en relation à l'intérêt général. Le mouvement ouvrier porte sa lutte dans l'espace public : il ne réclame pas de privilèges, il ne négocie pas de contrats individuels. La classe ouvrière se définit justement en luttant pour des *droits*. En même temps, la tendance libérale à l'autonomisation de la sphère économique et la force contractuelle des ouvriers coalisés poussent les travailleurs à conduire une lutte économique. C'est dans cette tension entre un caractère foncièrement politique de la classe et une tendance vers l'économisation du conflit social que le discours socialiste fraternel prend forme.

4.1 Une forme de conflit social : la grève

Le terme « grève » n'est pas souvent utilisé à l'époque, et on lui attribue une signification assez floue⁷ : je me concentrerai dans ce paragraphe à la grève comme forme de conflit

⁵ L. Blanc, « Introduction » à *Revue du Progrès politique, social et littéraire*, 1839, p. 1.

⁶ T. Dézamy, *Organisation de la liberté et du bien-être universel*, Paris, 1846, p. i-ij.

⁷ M. Tournier, *Des mots sur la grève. Propos d'étymologie sociale*, Lyon, ENS, 2002, notamment l'article « Les mots conflits : l'exemple de grève au milieu du 19^{ème} siècle », p. 67-81. Maurice

explicite entre les ouvriers et les maîtres. Les deux décennies de la monarchie de Juillet se caractérisent par des vagues importantes de grèves⁸, grèves qui, en tant que démonstrations visibles et parfois violentes du conflit social, contribuent à imposer la question sociale dans le débat politique français.

Pour ne pas envisager le sujet d'une manière anachronique, il faut tout d'abord remarquer que la grève n'est considérée par les acteurs ni comme un instrument de transformation de la société, ni comme un moment normal de la vie sociale ; la grève est avant tout un symptôme de la déchirure sociale⁹. Une fois de plus, le schéma interprétatif structurant le discours socialiste fraternel se fonde sur la dichotomie ordre / désordre ; à cet égard, il est intéressant de remarquer la façon dont Louis Blanc présente les coalitions ouvrières de 1833 dans son *Histoire de dix ans*. Après avoir décrit les agitations politiques animant la France durant le printemps et l'été 1833, l'historien socialiste introduit les luttes ouvrières : « A cette société où tout n'était que haine, oppression et désordre, chaque jour apportait un sujet nouveau d'inquiétude. Vers la fin du mois d'octobre, des coalitions d'ouvriers s'étaient formées sur tous les points du royaume, et l'on passa de l'anarchie politique à l'anarchie sociale¹⁰. » Il poursuit en dressant une liste exhaustive des grèves ouvrières en province, en observant toutefois que « ce fut à Paris, surtout, que ce mouvement de la classe laborieuse éclata d'une manière poignante et redoutable ». Dans les trois pages qu'il consacre à la question des grèves de 1833, Louis Blanc ne nous décrit pas cette « manière poignante et redoutable », et, d'après sa reconstruction, ces luttes ne sont pas caractérisées

Tournier met aussi en lumière les plusieurs significations du terme « grève » (lieu de l'embauche des sans-travail, un bureau de placement, la queue devant ce bureau, le manque de travail, une association de travailleurs).

⁸ Les travaux consacrés aux grèves de la période ne sont pas nombreux : la principale œuvre de référence demeure celle de J.-P. Aguet, *Les grèves sous la monarchie de Juillet (1830-1847)*, Genève, Droz, 1954 ; E. Shorter and C. Tilly (edited by), *Strikes in France (1830-1968)*, Cambridge, Cambridge UP, 1974 (bien que la première période, « the artisanal phase », soit assez synthétique) – les réactions de Michelle Perrot et de Claude Durand à ce travail dans *Annales ESC*, 1973, année XXVIII, n° 4, p. 888-894 ; O. Festy, *Le mouvement ouvrier au début de la monarchie de Juillet (1830-1834)*, Paris, Cornély, 1908 (ouvrage consacré uniquement aux premières années). Les analyses consacrées aux luttes lyonnaises, bien que très particulières, sont plus nombreuses (cf. la note 111 de ce chapitre). Même s'il est consacré à une période ultérieure et profondément différente, le travail incontournable de Michelle Perrot résulte très utile pour se plonger dans la question (M. Perrot, *Les ouvriers en grève. France 1871-1890*, (1974), Paris, Editions de l'Ehess, 2001²). Le travail de S. Sirot, *La grève en France. Une histoire sociale (XIX^e-XX^e siècle)*, Paris, Odile Jacob, 2002, offre aussi quelques données intéressantes bien que l'évolution historique au niveau des pratiques et des représentations n'est pas, me semble-t-il, suffisamment exploré.

⁹ Pour une analyse ponctuelle de la narration des grèves par les ouvriers cf. M.G. Meriggi, *L'invenzione della classe operaia. Conflitti di lavoro, organizzazione del lavoro e della società in Francia intorno al 1848*, Milano, Franco Angeli, 2002, notamment le chapitre V, « Gli scioperi degli anni Quaranta e la loro narrazione : L'Atelier e i suoi lettori », p. 195-265.

¹⁰ L. Blanc, *Histoire de dix ans 1830-1840*, Paris, Germer Baillière, 1877¹², tome IV, p. 98-99.

par une violence particulière : c'est justement dans leur nature même conflictuelle qu'il faut chercher la motivation principale des termes dépréciatifs employés par le socialiste fraternel. Ce conflit, toutefois, constitue aussi un élément de progrès, et Louis Blanc achève le paragraphe consacré aux grèves en ces termes : « Ainsi, le principe inhumain de la concurrence portait ses fruits ! Ainsi, sous le gouvernement imbécile du laissez-faire et du laissez-passer, la guerre commençait entre le maître et l'ouvrier, guerre petite à son origine, mais d'une portée sublime et formidable ; car elle devait avoir pour résultat final de compléter les victoires de l'Évangile, par l'abolition du prolétariat, seconde forme d'esclavage.¹¹ » Il ne faut pas se méprendre dans l'interprétation de cette phrase : comme tous les socialistes de l'époque, Louis Blanc est bien loin de croire que l'abolition du prolétariat passe par une lutte victorieuse des ouvriers. Au contraire, l'exacerbation de la « guerre entre les ouvriers et les maîtres » joue malgré tout un rôle positif dans la mesure où elle impose aux travailleurs la nécessité de trouver une solution pour sortir de l'antagonisme : l'association. L'association ne s'organise pas dans le but d'augmenter la force des ouvriers face aux maîtres, mais elle constitue un cadre organisationnel permettant à travailler et à produire.

Dans le premier numéro de la *Revue sociale*, en rééditant le *Dialogue sur la question des salaires* par Jules Leroux, le rédacteur¹² ajoute une note introductive qu'il achève ainsi : « Il est assurément inutile de dire que l'objet de notre écrit n'est pas le moins du monde de pousser le peuple des travailleurs dans la voie misérable et sanglante de la coalition, mais de le pousser, en l'éclairant, dans la voie pacifique et morale de l'association¹³. » Cet éclaircissement s'explique, en partie, par le moment de publication de ce numéro : l'automne suivant les grandes grèves de 1845 ; dans le dialogue, écrit dans un autre contexte, cette opposition entre l'association et la coalition est beaucoup plus nuancée. Toutefois, il est intéressant de la mettre en lumière, pour bien apprécier à la fois les différences et les analogies avec la vision de Louis Blanc.

Il faut lire l'article jusqu'à la fin pour comprendre ce que l'ouvrier typographe Jules Leroux entend par « coalition » et par « association » : « Prolétaires ! marchez donc hardiment dans le sentier où vous êtes. C'est le sentier de délivrance et de régénération sociale. Qu'aucun effort ne vous coûte, qu'aucune souffrance ne vous rebute ! La justice et le droit sont avec vous. Ne craignez point l'ignoble cri de *coalition*, que les maîtres ne

¹¹ *Ibid.*, p. 99.

¹² L'auteur de cette note introductive pourrait bien être Jules Leroux en personne, ou son frère Pierre Leroux, rédacteur en chef de la revue.

¹³ *Revue sociale ou solution pacifique du problème du prolétariat*, 1845, n° 1, p. 6.

manqueront pas de pousser à la vue de vos nobles efforts : dans le refus pur et simple de travailler à un prix que vous n'acceptez pas, il n'y a point de coalition. Mais vous êtes forcés de vous associer ?... – Eh bien ! associez-vous. – Mais cela même entraînera coalition !... – C'est selon. Reconnaissez dans votre âme que quiconque travaille ne travaille que par le consentement tacite de ceux qui ne travaillent pas ; et non seulement vous aurez reconnu là une vérité palpable et vivante (puisqu'il est certain que l'ouvrier qui ne travaille pas a le droit, comme la puissance, d'enlever, s'il le veut, par la concurrence, à l'ouvrier qui travaille, son travail et son salaire) ; mais vous aurez donné à votre association une base telle, que les maîtres eux mêmes rougiraient de l'appeler coalition¹⁴. » Il ne s'agit pas d'une exaltation du conflit social, au contraire : « Que le prolétaire ne repousse pas le maître dont le cœur sera repentant. Car le maître n'est autre chose qu'un prolétaire égaré¹⁵. » Ce que Jules Leroux nous propose est à la fois une condamnation du conflit social et une défense, voire un éloge, de la grève. A différence de Louis Blanc qui en refusant le conflit social désapprouve la grève, Jules Leroux opère une distinction entre coalition et association (entendue comme grève collective¹⁶), entre abus et négociation légitime. Je crois que la divergence entre ces deux socialistes fraternitaires n'est que superficielle et qu'elle trouve son origine dans un degré différent de connaissance des dynamiques sociales. En d'autres termes, de l'extérieur, Louis Blanc n'arrive à voir dans les grèves qu'un moment de conflit et de désordre alors que l'ouvrier Jules Leroux reconnaît dans la grève un instrument de négociation, un instrument de gestion du conflit et, finalement, d'harmonisation des intérêts¹⁷. Je me concentrerai donc par commencer sur le discours abstrait et tranchant pour mettre en lumière la difficulté socialiste fraternitaire de se rapporter au conflit social. Je m'arrêterai ensuite sur les discours ouvriers qu'intègrent, toujours dans une perspective républicaine, les dynamiques sociales vécues.

¹⁴ *Ibid.*, p. 10 (ou J. Leroux, *Dialogue sur la question des salaires*, Paris, 1840, p. 31).

¹⁵ *Ibid.*, p. 10 (ou p. 32).

¹⁶ Comme souvent cela se produit, le choix lexical est arbitraire ; dans une perspective assez proche à celle du pamphlet de Jules Leroux (bien que sans l'enthousiasme et l'esprit combattant de son auteur prolétaire), le législateur de 1864 dépénalisera la « coalisation » tout en gardant le délit d'« association ».

¹⁷ Nous sommes donc face à un contexte émotionnel et discursif très éloigné de celui qui caractérisera le socialisme et le mouvement français des dernières décennies du siècle, caractérisé, au contraire, par l'éloge du conflit social. Sur la « exaltation de la lutte ouvrière » dans le langage militant dans les dernières décennies du XIX^e siècle, cf. M. Perrot, *Ouvriers en grève...*, *op. cit.*, tome III, notamment p. 625-638.

Dans les sociétés industrielles du XX^e siècle, on observe deux fonctions principales des grèves¹⁸ : a. la grève peut être un instrument de lutte économique par lequel les salariés cherchent à améliorer en leur faveur la répartition entre les salaires et les profits, et plus, en général, les conditions de leur travail en ce qui concerne les horaires, l'hygiène, les droits syndicaux, etc.¹⁹ ; b. la grève peut être un instrument de lutte politique : les citoyens salariés, mais pas seulement²⁰, se réfèrent alors d'une façon implicite au rôle social que la société démocratique reconnaît à la production et au travail pour avancer des propositions ou imposer des solutions d'intérêt général²¹. Dans ce cas, ils arrêtent de travailler non pas en opposition directe avec leurs patrons mais en avançant des revendications vis-à-vis du pouvoir politique. Dans les théories les plus radicales, chez les syndicalistes révolutionnaires par exemple, la grève générale devient un instrument subversif qui oppose la société au pouvoir, les travailleurs-producteurs à l'Etat. On se tromperait en interprétant les grèves de la première moitié du XIX^e siècle à l'aide ces deux dimensions : d'une part, il serait tout à fait anachronique de chercher des grèves politiques à l'époque²² ; de l'autre, compte tenu de l'absence de tout cadre légal de négociation collective, l'action des ouvriers du même métier ou de métiers divers du même secteur acquiert immédiatement une

¹⁸ Pour une tentative de définition de la grève et pour des réflexions stimulantes, cf. R. Gubbels, *La grève, phénomène de civilisation*, Bruxelles, Université libre, 1962, notamment les « Conclusions. Pourquoi une sociologie de la grève ? Contenu de la notion de grève. Essai de définition et de classification », p. 261-302. Pour une tentative de définition rigoureuse de la grève, voir art. L. 521-1 5 du Code du travail actuel : « La grève est une cessation concertée du travail en vue d'appuyer des revendications professionnelles déjà déterminées auxquelles l'employeur refuse de donner satisfaction. »

¹⁹ On peut considérer ces grèves dépourvues de toute dimension politique ; on remarquera également que cette absence de dimension politique dérive d'une institutionnalisation et d'une réglementation politiques d'un espace économique autonome : dans notre société, la grève est reconnue comme un droit et une riche législation oriente et limite cette forme légitime de conflit social.

²⁰ On peut penser, par exemple, à certaines « grèves généralisées » lancées dans les dernières années et qui ont vu la participation des travailleurs indépendants et/ou précaires.

²¹ Il s'agit bien évidemment d'une distinction abstraite mais qui trouve une confirmation essentiellement au niveau langagier ; en France, plus qu'ailleurs, les organisations syndicales sont très attentives dans la séparation entre une grève politique ou une grève non politique et à la forme de leurs réclamations face aux représentants légitimes du peuple français (notamment l'Assemblée nationale) : une analyse comparative du langage syndicaliste français avec celui d'autres pays européens (par exemple dans les mouvements s'opposant aux redéfinitions du droit à la retraite) pourrait probablement se révéler à cet égard particulièrement féconde. La loi française interdit, en principe, toute grève purement politique : « Est illicite l'arrêt de travail qui ne correspond à aucune revendication professionnelle (art. L. 521-1 18 du Code du travail). »

²² Toute réclamation purement politique chez les ouvriers passe, sous la monarchie de Juillet, par l'instrument de la pétition (contre les délits de coalition, contre le livret ouvrier, pour une enquête nationale sur la condition ouvrière, etc.).

dimension politique²³ : la réclamation, implicite ou explicite, d'une définition ou d'une orientation politique de l'espace autonome de la négociation et la réclamation, toujours explicite, du caractère social et non individuel de cette négociation. Cette volonté est aussi confirmée par l'appel fréquent à une médiation des institutions locales ou nationales. C'est cette dimension politique implicite ou explicite dans la volonté de ne pas réduire le conflit social entre les ouvriers et les maîtres à une lutte économique que je voudrais développer²⁴.

Non sans une petite dose de chauvinisme, les ouvriers français comprennent que l'esprit républicain qui anime leur vision sociale est le seul remède à la dégénération de l'antagonisme social dans une guerre fratricide : « Notre pays n'est pas plus à l'abri que ses voisins des agitations produites par les questions de salaire ! Ici seulement nous avons lieu d'espérer que l'énergie de ceux qui souffrent ne cessera pas de creuser le problème de l'organisation du travail jusqu'à ce que la solution en soit obtenue²⁵. » C'est justement la volonté de régler politiquement le conflit social jusqu'à son dépassement qui constitue le cœur même de l'idée d'organisation du travail ; les ouvriers revendiquent une définition et une orientation politiques du social que la monarchie est incapable d'assumer et que le libéralisme refuse délibérément. Cette opposition implicite ou explicite au désordre et à l'abdication du pouvoir politique émerge clairement dans l'étonnement des travailleurs de *La Tribune lyonnaise* qui, dans un court entrefilet titré « Grèves des ouvriers », écriront, après la proclamation de la République, en 1848 : « Il existe à Lyon plusieurs grèves d'ouvriers, notamment des tailleurs ; c'était bien sous une monarchie hostile aux travailleurs et qui prenait toujours sans examen le parti des maîtres ; mais maintenant à quoi bon ? – Le gouvernement de la République a institué une commission d'organisation du travail ; c'est à elle que doivent s'adresser les ouvriers et les maîtres pour

²³ Il convient ici de considérer, entre autres, le changement de l'ensemble des attentes ; en se référant au XIX^e siècle, Michelle Perrot observe que « 1830-1831, 1840, 1864, [...] fournissent des exemples réitérés de pulsions sociales nées de l'espérance d'un gouvernement meilleur. Ainsi, très rarement politique dans sa finalité, la grève de cette époque l'est fréquemment dans son origine (*Les ouvriers en grève...*, *op. cit.*, tome III, p. 722). »

²⁴ Très précis et utile pour comprendre l'extension et l'intensité du phénomène, le répertoire commenté des grèves dressé par Jean-Pierre Aguet dans *Les grèves sous la monarchie...*, *op. cit.*, n'envisage pas cette question sous l'angle du langage ouvrier ; comme la plupart des historiens du mouvement ouvrier, Jean-Pierre Aguet tend à réduire la dimension politique au processus de politisation (entendue comme rapprochement à des discours voire des organisations politiques particulières – les icariens par exemple), processus d'ailleurs très difficile à saisir (cf. p. 290).

²⁵ *L'Atelier*, septembre 1845, année IV, n° 12, p. 185.

concilier leurs intérêts. Les coalitions n'ont aucune raison d'être, et nous invitons les ouvriers à s'abstenir²⁶. »

Il est possible de trouver cette conscience de la valeur politique de la grève dans la réclamation de reconnaître aux ouvriers incarcérés pour coalition le statut de prisonniers politiques : « Nos malheureux camarades, condamnés pour coalition, viennent d'être dirigés, pour la plupart, sur les maisons centrales de détention, là où l'on renferme les voleurs et les escrocs. Le pouvoir persiste à ne pas vouloir assimiler nos camarades à des détenus politiques. Espère-t-il par là faire prendre le change à l'opinion sur la nature et la portée des délits qu'ils sont commis ? Mais personne, aujourd'hui ne peut nier que l'organisation de l'industrie ne soit essentiellement liée à la politique, et que toutes les tentatives faites illégalement pour arriver à cette organisation, ne constituent que des délits politiques, rien de plus, rien de moins²⁷. »

Un petit ouvrage de l'époque aide à saisir plus en profondeur cette dimension politique de la grève sous la monarchie de Juillet, *La grève des charpentiers en 1845. Episode de la crise social*²⁸ ; il se présente sous la forme d'un recueil d'articles écrits par Julien Blanc pour le journal des fouriéristes, la *Démocratie pacifique*. La perspective générale est identique à celle qui structure le discours socialiste fraternel, un refus radical et cohérent de la division et de l'antagonisme sociaux : « Ouverte ou sourde, la lutte ne cesse jamais entre le maître et le salarié. Les hommes ont cependant été créés pour s'aimer, pour s'aider les uns les autres ! Non, cet antagonisme ne saurait être selon les vues de Dieu ; un jour il disparaîtra, pour faire place à l'amour et à l'harmonie. Et cependant il y a des gens pour qui ces luttes incessantes entre les membres de la famille, de la grande famille humaine, n'ont aucune signification ; des gens qui acceptent ces désordres comme un mal inévitable, qui les regardent même comme l'état normal d'une bonne société !²⁹ » Il ne s'agit pas uniquement d'une tirade rhétorique : une conception socialiste de la politique s'oppose à l'abdication libérale face aux déchirures sociales. Mais les réflexions les plus intéressantes

²⁶ *La Tribune Lyonnaise*, 1848, n° 3, p. 18.

²⁷ *L'Atelier*, janvier 1841, année I, n° 5, p. 38.

²⁸ L'ouvrage est consacré à la grève des charpentiers parisiens de l'été 1845, une des luttes les plus importantes de l'époque. Par sa durée et son ampleur, cette grève a attiré l'attention de tous les Français ; parmi les conséquences indirectes et inattendues de cette grève, on rappellera la diffusion du métal comme matériau dans le bâtiment : contraint de recourir à un nouveau matériau, les entrepreneurs purent alors en apprécier les avantages (cf. A. Poitrineau, *Ils travaillaient la France. Métiers et mentalités du XVI^e au XIX^e siècle*, Paris, Armand Colin, 1992, p. 86).

²⁹ J. Blanc, *La grève des charpentiers en 1845. Episode de la crise social*, Paris, 1845, p. x.

sont celles concernant la transformation de la grève et du comportement ouvrier que Julien Blanc relève dans les années 1840 : « Aujourd’hui les ouvriers ont changé de ton et des manières ; ils renoncent à toute violence, ils procèdent avec calme et dignité, ils rédigent des circulaires dans lesquelles ils exposent la situation, établissent leurs droits et formulent leurs prétentions. Tout cela est fait en fort bons termes et sur un ton convenable. C’est un immense progrès dont nous craignons bien qu’on ne comprenne pas assez la valeur. On se tromperait étrangement si l’on concluait de cet heureux changement, que les Grèves actuelles ont moins d’importance que celles d’autrefois. Loin de là ; elles sont au contraire, des symptômes beaucoup plus graves. Plus la classe ouvrière aura clairement et profondément conscience de ses droits, plus elle y tiendra, plus il sera difficile de les lui refuser³⁰. » L’élément nouveau des grèves de 1845 réside justement l’aspect public ; il ne s’agit pas d’un conflit entre des maîtres et des ouvriers, mais d’une question concernant la vie et les rapports sociaux. C’est pourquoi les ouvriers ont avantageusement rendus publique leurs revendications et exercé une « puissance morale sur l’opinion publique³¹ ». En racontant de cette même grève, *La Tribune lyonnaise* définit la lettre de 172 maîtres au *Journal des débats* et au *Constitutionnel* avec les motivations du refus d’une augmentation des salaires, un « hommage bien tardif à la puissance de l’opinion publique dont on croyait pouvoir se passer à l’aide du parquet et de ceux qui ont le droit de distraire les soldats de leur service pour les forcer, sous les peines sévères de la discipline militaire, à faire concurrence à leurs frères »³².

C’est dans ce processus complexe et contradictoire de publicisation, voire de politisation du conflit social, notamment dans le monde des métiers³³, qu’il faut lire les jugements des

³⁰ *Ibid.*, p. xi. Cf. aussi une comparaison avec la grève de 1833 : p. 88-89.

³¹ *Ibid.*, p. xi. Dans le même pamphlet de Julien Blanc, sur le recours à l’opinion publique par les ouvriers en grève, cf. par exemple p. 114-118.

³² *La Tribune Lyonnaise*, 1845, n° 6, p. 43. Cette revue ouvrière lyonnaise était relativement proche du fouriérisme, et ses rédacteurs lisaient sûrement les articles de Julien Blanc dans la *Démocratie pacifique* : cela ne suffirait à expliquer les échos entre les réflexions, échos qui trouvent plutôt leur origine dans une transformation lente mais générale dans l’appréhension de la conflictualité sociale.

³³ Il faut à ce propos souligner que la politisation et la publicisation des grèves est un phénomène lié au monde des ateliers et des métiers ; les conflits sociaux qui éclatent dans les manufactures, surtout des villes industrielles, sont caractérisés au contraire par un haut niveau de violence. Michelle Perrot souligne la division de la production « entre la ville et la campagne, les grandes villes et centres secondaires » (« Les ouvriers et les machines en France dans la première moitié du XIX^e siècle », *Recherches*, 1978, n° 32/33, p. 347-373 ; l’article se concentre sur les pratiques et les discours ouvriers, surtout de manufactures, en lutte contre le machinisme, tout en évitant de l’interpréter comme une « conduite archaïque »). La description la plus minutieuse d’une grève des années 1840 dans un centre secondaire demeure peut-être celle de F.-E. Manuel, « L’introduction

grèves exprimés par les socialistes fraternitaires : d'une part, ils refusent la division sociale ; de l'autre, ils cherchent à continuer la grève à l'intérieur d'une modalité de gestion et de réglementation du conflit qui constitue, elle aussi, un passage vers une société organisée, vers un corporatisme républicain.

En feuilletant les revues socialistes de l'époque, on peut s'étonner de l'ambivalence entre une solidarité et une sympathie spontanées pour les luttes ouvrières souvent réprimées d'une façon disproportionnée et manifestement inique, et les jugements critiques sur la grève. Ces critiques des coalitions ouvrières se déploient sur trois niveaux : pragmatique, moral et social.

Au niveau pragmatique, les grèves s'avèrent insuffisantes et dangereuses : « Il s'écoulera peut-être encore bien de temps avant que les lois et les événements permettent d'organiser le travail, et d'ici là nous aurons, nous autres ouvriers, bien des injustices à subir, bien des luttes à soutenir ; comment en sortir ? par des coalitions, hélas ! nous en avons vu il y a quelques mois de bien nombreuses, de bien motivées, et elles se sont terminées par des déploiements de troupes suffisants pour envahir peut-être l'Angleterre, par des jugements de terreur ; et ceux de nos amis qui ont été choisis pour expier nos tentatives, sont aujourd'hui pour plusieurs années plongés dans les prisons, et assimilés en tout point avec les voleurs, malgré leurs justes réclamations³⁴. »

Au niveau social, on observe que les augmentations de salaire obtenues par les ouvriers coalisés ne sont que des victoires illusoires et partielles : soit l'augmentation des salaires d'un secteur productif, en entraînant une augmentation des prix plutôt qu'une diminution des profits, pèsera sur les ouvriers des autres secteurs, soit l'augmentation des salaires de tous les secteurs sera suivie d'une augmentation générale des prix et le pouvoir d'achat des ouvriers sera finalement le même. La seule solution résiderait donc dans une organisation générale du travail visant à établir un ordre et un équilibre entre tous les éléments sociaux. Aux grèves comme conflits partiels, on oppose une réforme générale et rationnelle.

Au niveau moral, le discours socialiste fraternitaire met inévitablement en évidence le danger que les coalitions ouvrières se transforment en instruments de revendication pour des intérêts particuliers et égoïstes ; en se réunissant, les ouvriers peuvent exercer une force

des machines en France et les ouvriers : la grève des tisserands de Lodève en 1845 », *Revue d'histoire moderne*, 1935, n° 18, p. 209-225 et 1935, n° 19, p. 352-372.

³⁴ *L'Atelier*, février 1841, année I, n° 6, p. 44.

qui ne diffère pas réellement des moyens de pression dont disposent les propriétaires grâce à leur monopole des instruments de travail.

« La grève est en soi une manifestation violente – est-il écrit dans un pamphlet de l'époque consacré à la grève des charpentiers – et, s'il faut dire toute la vérité, elle n'est pas toujours logique dans ses exigences, chacun le reconnaît ; si l'on juge impartialement, on trouve des torts des deux côtés, c'est une des faces de l'incohérence des intérêts dans la vieille Société et il faut éviter autant que possible d'y avoir recours³⁵ » ; la faute est imputable au législateur : « La loi oblige une classe de violenter l'autre pour obtenir justice », et les ouvriers, de leur côté, « sont favorablement disposés aux mesures conciliatrices, ils ne font grève que pour nécessité, parce qu'ils sont abandonnés à eux-mêmes sans guide et sans appui et comme jetés en pâture au monstre de la concurrence³⁶ ».

Dans le même esprit, les ouvriers communistes de *La Fraternité de 1845* s'expriment ainsi : « Aussi, quand pressés par le besoin les ouvriers se coalisent pour le maintien ou pour l'augmentation de leur salaire, ressentent-ils un besoin vague et non défini de la connaissance de ces lois du travail ? Seulement les appliquant mal et contre leurs intérêts, la coalition atteint un but tout contraire isolant les hommes et les intérêts. Or, c'est précisément ce qu'il faut unir ; toute réclamation partielle est essentiellement injuste et égoïste ; injuste en ce sens que l'augmentation demandée doit en définitive être préjudiciable à une autre branche de travail ; égoïste parce que ne réclamant que pour soi, l'on a eu en vue que la satisfaction de ses propres besoins sans s'inquiéter de ceux des autres. Le maître qui refuse a au fond les mêmes raisons que l'ouvrier qui demande³⁷. » Il faut bien comprendre la portée de ces lignes : elles contiennent une critique très dure des coalitions, voire des luttes de leurs confrères et camarades, finalement de leurs luttes elles-mêmes. La force de cette critique, dont on peut imaginer les implications émotives, montre bien la profondeur de la perspective républicaine, l'enracinement de l'idéal de l'unité sociale chez les ouvriers socialistes. D'ailleurs, cette accusation ne leur empêche pas de sympathiser avec les ouvriers en grève et de revendiquer leur droit de défense ; une solidarité évidente est lisible dans tous les numéros de la revue. Cherchons à saisir la tension qui anime cette ambiguïté : en premier lieu, il s'agit d'une solidarité ouvrière et d'une reconnaissance du droit de défense : « On prétend qu'ils se soient coalisés et cependant la société entière n'est-elle pas partagée en des milliers de coalitions qui se font

³⁵ H. Letellier, *La grève des charpentiers ou solution du problème pour toutes les professions*, Paris, 1845, p. 61.

³⁶ *Ibid.*, p. 61.

³⁷ *La Fraternité de 1845*, 1846, n° 19, p. 160.

une guerre à outrance ?³⁸ » Dans une société désorganisée et injuste, les travailleurs ont le droit de revendiquer ce qui leur est nécessaire à vivre. La coalition se présente donc comme un remède regrettable mais nécessaire ; comme il est stipulé dans le journal ouvrier *La Tribune lyonnaise* : « Les ouvriers honnêtes, laborieux, [sont] presque toujours poussés à la fâcheuse extrémité des coalitions par l'inorganisation du travail et par l'insuffisance des salaires³⁹ ».

Cependant l'ambiguïté des ouvriers socialistes fraternitaires face aux grèves n'est pas réductible à l'idée d'un mal nécessaire. Il convient de pousser plus avant l'analyse et de mettre en lumière la conception de l'ordre social et de l'harmonisation des intérêts pour appréhender la nature de cette tension. A bien y réfléchir, la coalition et l'organisation du travail ne sont pas opposées, elles ne sont pas rattachées à deux moments complètement distincts. Si la tendance au simplisme du discours socialiste fraternitaire favorise une dichotomie claire entre la société actuelle du désordre et la société future de l'ordre, dichotomie structurante au niveau abstrait⁴⁰, il faut néanmoins prendre la mesure d'une nécessaire tentative de conjuguer l'action sociale et le discours théorique, et, plus encore, le rôle inévitable de l'expérience dans la formation des concepts abstraits. A partir des réflexions sur les grèves, on peut donc observer l'émergence de l'image d'une organisation de la conflictualité sociale assez floue dans ses dynamiques concrètes, mais relativement précise dans sa logique profonde.

4.2 Le nouveau cadre en définition

Pour bien comprendre la conception du conflit social des socialistes fraternitaires, il est nécessaire de replacer leurs réflexions dans les pratiques et dans le contexte idéologique et

³⁸ *La Fraternité de 1845*, 1845, n° 9, p. 80.

³⁹ *La Tribune Lyonnaise*, 1845, année I, n° 2, p. 10. Moins d'une année plus tard, le même journal s'exprime en ces termes : « Quant à nous qui redoutons les coalitions par le mal qui arrive aux individus qui, s'écartant des prescriptions légales encourent une sévérité toujours déplorable et ruineuse, par le mal qu'elles font méconnaissant les seuls principes capables de remédier à tous les maux, poussant ainsi l'activité humaine dans une voie sans issue, nous déplorons ce mal et voudrions prévenir de telles erreurs. » Ben... T, fabricant dans *La Tribune Lyonnaise*, 1846, année I, n° 12.

⁴⁰ On l'a vu d'une façon tout à fait évidente dans le cas de l'image du pouvoir ; la dichotomie est si profonde qu'elle empêche toute réflexion critique sur l'idée de pouvoir social à partir des limites, des injustices et des abus du pouvoir actuel.

langagier de l'époque⁴¹ : je commencerai donc par introduire brièvement le cadre institutionnel pour, ensuite, me concentrer sur les pratiques sociales les plus importantes.

Les recherches historiographiques les plus récentes tendent à souligner une profonde continuité entre la société d'Ancien Régime et la société française de la première partie du XIX^e siècle : d'une part, le système des corporations de la fin du XVIII^e siècle n'est pas immobile ni simple ; dans une profonde crise, il n'encadre directement qu'une partie de la société urbaine⁴². La complexité de la société d'Ancien Régime ne se réduit pas à la division fondamentale entre les manufactures, bénéficiant de privilèges accordés directement par le roi, et le monde des métiers réglé par les jurandes et les maîtrises ; mais elle est aussi caractérisée par la fragmentation des corporations qui laisse des espaces d'ambiguïté ou de liberté. Au sein même des métiers soumis à des corporations, les recherches entreprises par quelques historiens ont mis en évidence un ensemble des pratiques de négociation très flexibles conduites par des délégations informelles⁴³.

Dans ce cadre très hétérogène, il est à la fois très important de comprendre et très difficile de saisir est la puissance du modèle corporatiste dans la représentation des relations industrielles, ainsi que son rôle dans les métiers et les lieux qui ne sont pas directement encadrés par les jurandes ou les maîtrises ; le système corporatiste est en fait, à partir du moment où il perd son rôle central de structure sociale, surtout une manière de se représenter la société, l'ordre et le conflit. C'est déjà à l'intérieur de cet horizon idéologique que certains compagnons cherchent à transformer le conflit de « cabale » en

⁴¹ Sur la diffusion du terme « coalition », cf. M. Tournier, *Des mots sur la grève. Propos d'étymologie sociale*, Lyon, ENS, 2002², p. 50-53.

⁴² A ce propos, le travail qui dessine les plus précisément l'état des corporations dans les dernières décennies de l'Ancien Régime est S.L. Kaplan, *La fin de corporations*, trad. fr. Paris, Fayard, 2001. Pour une introduction à l'historiographie des corporations dans le dernier siècle de l'Ancien Régime, cf. P. Minard, « Les corporations en France au XVIII^e siècle : métiers et institutions », in S.L. Kaplan et P. Minard (édité par), *La France, malade du corporatisme ? XVIII^e-XX^e siècle*, Paris, Belin, 2004, p. 39-51 (une version légèrement différente : « Les communautés de métier en France au XVIII^e siècle : une analyse en termes de régulation institutionnelle », in C.E. Núñez (éditeur), *Guilds, economy and society. Proceedings Twelfth International Economic History Congress*, Sevilla, Fundación Fomento de la Historia Económica, 1998, p. 109-119, les petites variantes permettent de comprendre la réorientation de la perspective historiographique dans ces dernières années).

⁴³ A ce propos cf. M. Sonenscher, *Work and wages. Natural law, politics and the eighteenth-century French trades*, Cambridge, Cambridge UP, 1989, par exemple p. 54-67. Pour des réflexions fécondes sur la conflictualité sociale sous l'Ancien Régime, dans une perspective partiellement différente, cf. aussi S.L. Kaplan, « Idéologies, conflits et pratiques politiques dans les corporations parisiennes au XVIII^e siècle », *Revue d'histoire moderne et contemporaine*, 2002, année 49, n° 1, p. 5-55 ; et encore S.L. Kaplan, « Réflexions sur la police du monde du travail, 1700-1815 » *Revue historique*, 1979, n° 529, p. 17-77 (sur les grèves sous l'Ancien Régime, notamment p. 33-48).

« contentieux » faisant appel à la justice⁴⁴, c'est dans ce contexte que l'orgueil et l'honneur du métier acquièrent une force fondamentale⁴⁵. Dans ce contexte, la Révolution éclate, bouleversant les principes mêmes de la cohésion sociale : l'abolition des corporations est une décision qui apparaît naturellement cohérente avec les fondements individualistes de la société nouvelle et qui semble tout à fait nécessaire pour limiter les formes d'organisation du conflit, notamment les compagnonnages⁴⁶, que le processus révolutionnaire même, avec son enthousiasme associatif, a favorisées⁴⁷.

Sous la monarchie de Juillet, non sans avoir absorbé, d'une façon directe et surtout indirecte, et traduit dans un langage républicain les différents débats sur la possibilité et la nécessité de rétablir des corporations⁴⁸, les socialistes fraternitaires portent un jugement contradictoire sur la libéralisation économique établie par la Révolution : d'une part, ils considèrent comme une trahison des idéaux égalitaires par la bourgeoisie⁴⁹ ou comme un symptôme d'immaturation des hommes d'alors⁵⁰ ; de l'autre, ils croient fermement au

⁴⁴ Cf. S.L. Kaplan, « Réflexions sur la police... », art. cit., p. 38. Sur les conflits de travail dans le monde des métiers sous l'Ancien Régime cf. C.M. Truant, « Independent and insolent : journeymen end their 'rites' in the old regime workplace », in S.L. Kaplan and C.J. Koepp (edited by), *Work in France. Representations, meaning, organization, and practice*, Ithaca-London, Cornell U.P., 1986, p. 131-175.

⁴⁵ Toujours dans le même article, Steven L. Kaplan cite plusieurs exemples de maîtres qui, malgré leur opposition au conflit, défendent leurs ouvriers poursuivis en justice.

⁴⁶ Il faut, à ce propos, remarquer que la répression des associations de compagnonnage et des confréries ouvrières ne répond pas uniquement à une logique classiste visant à anéantir les organisations ouvrières ; elle répond aussi au mécontentement des ouvriers non affiliés et victimes de discriminations et parfois de violences de la part des associations de compagnonnage.

⁴⁷ Sur la transformation des discours et des pratiques des associations ouvrières pendant la Révolution cf. l'analyse éclairante par Philippe Minard à propos du cas des typographes parisiens : P. Minard, « Identité corporative et dignité ouvrière : le cas des typographes parisiens, 1789-1791 », in M. Vovelle (présenté par), *Paris et la Révolution*, Paris, Sorbonne, 1989, p. 23-33 ; sur les dynamiques conflictuelles sous l'Ancien Régime cf. S.L. Kaplan, « Idéologies, conflits et pratiques politiques dans les corporations parisiennes au XVIII^e siècle », *Revue d'histoire moderne et contemporaine*, 2002, année 49, n° 1, p. 5-55. Pour une mise en contexte de la loi Le Chapelier, notamment en relation avec la réflexion révolutionnaire sur la sociabilité, entre théorie et contingences, cf. H. Burstin, « La loi Le Chapelier et la conjoncture révolutionnaire », in A. Plessis (sous la direction de), *Naissance des libertés économiques. Liberté du travail et liberté d'entreprendre : le décret d'Allarde et la loi Le Chapelier, leurs conséquences, 1791-fin XIX^e siècle*, Paris, Institut Histoire de l'industrie, 1993, p. 63-75.

⁴⁸ Sur les mouvements et les propositions d'une restauration des corporations cf. F. Demier, « L'impossible retour des corporations dans la France de la Restauration, 1814-1830 » in A. Plessis (sous la direction de), *Naissance des libertés...*, op. cit., p. 117-142 ; ou encore : P. Rosanvallon, *Le modèle politique français. La société civile contre le jacobinisme de 1789 à nos jours*, Paris, Gallimard, 2004, p. 131-153.

⁴⁹ Louis Blanc par exemple, apparaît comme le plus explicite avec son idée des deux révolutions.

⁵⁰ Les ouvriers communistes parlent, par exemple, d'« inexpérience industrielle » (*La Fraternité de 1845*, 1845, n° 5, p. 42) ; Richard Lahautière écrit : « De cette immense lacune, dans le travail

principe d'unité sociale dont l'abolition de tout corps intermédiaire apparaît comme le corollaire. C'est justement à partir de l'obligation de conjuguer la nécessité d'une solidarité sociale avec l'individualisme démocratique que le corporatisme républicain se construit.

Bien qu'elle ne soit presque jamais expressément nommée, c'est la loi Le Chapelier⁵¹ qui constitue le cadre idéologique instaurant un individualisme théorique rigoureux dans les rapports professionnels⁵². Il apparaît essentiel de bien analyser le rapport entre la netteté théorique de ce cadre idéologique et les pratiques quotidiennes de gestion du conflit social. Alain Cottureau a mis en lumière ce décalage profond, en nous obligeant à repenser complètement l'histoire du droit du travail français dans la première moitié du XIX^e siècle⁵³ : il montre l'ampleur et la profondeur des négociations bilatérales entre les maîtres et les ouvriers et leur position centrale dans le bon droit, c'est-à-dire dans le droit coutumier

des législateurs de 93, est sortie la tyrannie financière (*Réponse philosophique à un article sur le babouvisme publié par M. Thoré*, Paris, 1840, p. 6). »

⁵¹ A l'époque, on parle plutôt de la « loi de 1791 » ou des « lois de 1791 » (cf. compte rendu du débat du projet de loi sur les livrets d'ouvriers à la chambre des Pairs *L'Atelier*, mars 1846, année VI, n° 6, p. 279). Elle peut être considérée comme une synthèse de l'esprit révolutionnaire. Pierre Rosanvallon montre bien comment pendant les années 1860, « on va véritablement 'inventer' un Le Chapelier imaginaire pour pouvoir prétendre ensuite dissocier sa critique d'une remise en cause des principes de 1789 » ; cf. P. Rosanvallon, *Le modèle politique français. La société civile contre le jacobinisme de 1789 à nos jours*, Paris, Gallimard, 2004, p. 261-265. Sur la tension entre l'individualisme théorique rigoureux des lois et la réalité sociale, de la Révolution jusqu'aux années 1820, cf. P. Minard, « Le métier sans institution : les lois d'Allarde-Le Chapelier de 1791 et leur impact au début du XIX^e siècle », in S.L. Kaplan et P. Minard (édité par), *La France, malade du corporatisme ? XVIII^e-XX^e siècle*, Paris, Belin, 2004, p. 81-95. Pour un commentaire de cette loi, cf. J.P. Potier, « L'Assemblée constituante et la question de la liberté du travail : un texte méconnu, la loi Le Chapelier », in Jean-Michel Servet (édité par), *Idées économiques sous la Révolution 1789-1794*, Lyon, PU de Lyon, 1989, p. 235-250.

⁵² Pour une introduction éclairante au « marché » du travail sous l'Ancien Régime cf. S. Kaplan, « La lutte pour le contrôle du marché du travail à Paris au XVIII^e siècle », *Revue d'histoire moderne et contemporaine*, juillet-septembre 1989, t. XXXVI, p. 361-412 ; Steven L. Kaplan utilise le terme « marché » dans son acception la plus large (« à la limite, dans ce prétendu marché, les relations purement économiques sont secondaires par rapport aux relations sociales et politiques », p. 361, et il propose l'expression – peut-être discutable – « marché institutionnel d'Ancien Régime »).

⁵³ Alain Cottureau, « Droit et bon droit. Un droit des ouvriers instauré puis évincé par le droit du travail (France XIX^e siècle) », *Annales HSS*, 2002, année LVII, n° 6, p. 1521-1557 ; Alain Cottureau revient sur les mêmes questions dans un autre article également riche : A. Cottureau, « La désincorporation des métiers et leur transformation en "publics intermédiaires" : Lyon et Elbeuf, 1790-1815 », in S.L. Kaplan et P. Minard (édité par), *La France, malade du corporatisme ? XVIII^e-XX^e siècle*, Paris, Belin, 2004, p. 97-145. Alain Cottureau a le mérite indiscutable d'avoir mis en lumière l'existence d'un « bon droit » dans le monde des métiers du XIX^e siècle, élément essentiel pour comprendre la société de l'époque et la construction d'une société démocratique en France, en en proposant une lecture captivant à plusieurs niveaux ; je crois toutefois qu'il tend à sous-estimer la force idéologique des principes individualistes républicains et la tension consécutive entre les deux pôles, tension aussi constitutive du discours politique et social des ouvriers de la monarchie de Juillet, et qui anime l'esprit corporatiste républicain.

réglant les conflits à l'intérieur du monde des métiers. Alain Cottereau fait entrevoir un ensemble de normes sociales garantissant une négociation conflictuelle entre les parties avec, parfois et peut-être souvent, l'arbitrage des administrations locales ; des normes et des pratiques qui trouvent leurs origines dans la société d'Ancien Régime mais qui se redéfinissent et s'imposent justement pendant la période révolutionnaire. Quel est le rapport entre cette réalité sociale et la loi Le Chapelier ? Alain Cottereau explique cette contradiction apparente par une confusion délibérée de Le Chapelier et par une lecture anachronique de la loi ; il cherche notamment des partisans de sa thèse dans les auteurs de *l'Histoire parlementaire de la Révolution française*. D'après Cottereau, Buchez et Roux « réfutaient ainsi une confusion établie par Le Chapelier lui-même qui avait opéré un amalgame entre la décision unilatérale, entre ouvriers – désapprouvée par la municipalité de Paris comme par les votants de la loi Le Chapelier –, et la négociation d'un accord collectif. Il voulait faire croire que toute réunion professionnelle tournait à l'assemblée délibérative, un genre d'assemblée constituante des corps de métier. Cette confusion politique ne fonctionna que partiellement, jusqu'en juin 1848. C'est ensuite seulement que la loi Le Chapelier, en quelque sorte réinventée, fut censée avoir interdit toute réunion professionnelle⁵⁴. » A la lecture de ces pages⁵⁵, je n'ai pas l'impression que l'on puisse réellement attribuer à Buchez et Roux la thèse proposée par Alain Cottereau : d'un côté, les deux socialistes du XIX^e siècle proposent une lecture de textes mettant bien en évidence le rôle de médiation de la Commune parisienne dans les conflits sur les salaires, d'un autre côté, ils insistent sur l'incapacité générale des hommes politiques de l'époque à saisir la nature inéquitable des négociations déréglementées entre les ouvriers et les maîtres. Seule exception Marat, dont Buchez et Roux reproduisent quelques pages, notamment celles qui expriment son idée de dépasser la situation actuelle par trois solutions : a. garantir un apprentissage rigoureux aux jeunes ; b. mettre un prix honnête au travail ; c. permettre après trois ans aux travailleurs de s'établir de leur compte⁵⁶. On peut remarquer que, quoique intéressé à la condition ouvrière, Marat ne se montre pas non plus familier aux pratiques de négociation collective des salaires et il raisonne dans une perspective plutôt théorique pour garantir l'autonomie à tout citoyen.

⁵⁴ A. Cottereau, « Droit et bon droit... », art. cit., notamment p. 1531-1532. Pour une histoire conventionnelle des origines du droit du travail entre la deuxième moitié de XVIII^e siècle et la moitié de XIX^e cf. Francis Hordern, *Du louage de services au contrat de travail ou de la police au droit (XVIII^e-XX^e siècle)*, Aix en Provence, Cahiers de l'Institut régional du travail, 1991, p. 5-61.

⁵⁵ P.-J.-B. Buchez et P.-C. Roux, *Histoire parlementaire de la Révolution française*, Paris, 1834, tome X, p. 102-104.

⁵⁶ *Ibid.*, p. 109.

Il faut observer toutefois que deux articles sur huit⁵⁷ de la loi Le Chapelier formulent des interdictions contre les « corps administratifs ou municipaux ». Ces interdictions pour les communes de reconnaître toute agrégation d'intérêts particuliers s'insèrent dans un contexte social, celui de la Révolution, caractérisé justement par un nombre important de pétitions et de réclamations émanant des associations d'ouvriers et de maîtres⁵⁸ ; dans ce contexte, l'absence totale de toute référence à la possibilité d'accords bilatéraux et d'arbitrages par les administrations locales semble indiquer la volonté du législateur d'étouffer tout accord éventuel ayant une validité générale pour les ouvriers et les maîtres d'un métier. Ces articles ont pour but explicite et évident d'anéantir un rôle quelconque d'organisateur du social joué par les administrations locales.

Le cadre dessiné par les principes révolutionnaires, tels qu'on les trouve synthétisés dans la loi Le Chapelier, a une valeur idéologique fondamentale proclamant à la fois un individualisme radical tant au niveau politique qu'économique : toute agglomération d'intérêts particuliers constitue un élément de sédition de l'unité politique et de perturbation du marché. La tolérance des pratiques de négociation bilatérale ne répond pas à leur reconnaissance implicite, mais plutôt à leur acceptation temporaire et pragmatique face à une société conflictuelle autrement ingouvernable. D'ailleurs, le décalage entre la rigueur idéologique de la loi et sa perception générale émerge également dans les débats concernant la possibilité de repenser de nouvelles formes d'organisations professionnelles : une partie importante de ces débats prennent paradoxalement pour base des pétitions de corps de métier ou des groupes professionnels, pétitions interdites par la loi elle-même.

La loi Le Chapelier et son oubli partiel jusqu'en juin 1848 sont à interpréter, à mon sens, comme l'acceptation muette d'une incompréhension mutuelle entre le politique et le social. En d'autres termes, personne n'a jamais pensé appliquer la loi qui proclame d'une façon très claire et univoque les principes politiques républicains d'indivisibilité de la nation et, par conséquent, la défense d'associer des intérêts particuliers (des impositions unilatérales comme des négociations bilatérales mais sectorielles). La traduction de ce principe politique en réglementation de la complexité conflictuelle de la société passe par : a. un assouplissement des principes, justement dans la direction montrée par Alain Cottereau (acceptation des accords bilatéraux partiels) ; b. une moralisation de la question sociale,

⁵⁷ Notamment le troisième et le cinquième articles.

⁵⁸ Pour un riche inventaire d'exemples de négociations collectives arbitrées par la Marie parisienne sous la Révolution, cf. J. Bennet, *1791, un tournant de l'histoire de la mutualité : la loi Le Chapelier*, Paris, Fédération nationale de la mutualité française, 1970.

explicitée aussi par le législateur et assumée par les ouvriers dans leurs réclamations. Les deux démarches s'entrecroisent et se renforcent mutuellement : la détermination des justes prix et des justes salaires est déléguée aux travailleurs (ouvriers et maîtres) concernés, chargés d'une responsabilité morale et sociale. Pour ne pas constituer un corps intermédiaire, les travailleurs participant à une négociation collective doivent décider en orientant leur résolution vers l'intérêt général : la garantie est donc essentiellement morale.

Le principe politique de l'unité sociale et de l'anéantissement qui en découle de tout corps intermédiaire, notamment de toute agglomération autour d'un « prétendu intérêt commun » constituant un élément subversif de l'harmonie parmi les individus-citoyens, se heurte à la complexité sociale et aux dynamiques conflictuelles de la société industrielle. Parallèlement à ce qu'on peut observer sur le plan politique, où l'utopie de la démocratie immédiate doit admettre la nécessité d'un tiers organisateur et s'enrichir des techniques propres à susciter l'expression de la volonté nationale, au niveau social le dogme de l'anéantissement de toute agglomération partielle doit reconnaître la réalité d'une opposition entre le travail et le capital et la tendance à un groupement des intérêts en lutte. L'unitarisme politique lui-même doit s'appuyer sur les formes de gestion du conflit déjà présentes dans la société afin de reconstruire et de préserver l'unité. D'une part, donc, la rhétorique et la pratique libérales poussent à une déréglementation et à une individualisation des conflits sociaux ; de l'autre, la nécessité d'une gestion du conflit et d'un désamorçage de son caractère potentiellement séditionnel, voire subversif, entraîne la tolérance des négociations collectives et, au niveau communal, l'intervention des autorités administratives en tant que médiateurs et arbitres. Les pratiques héritées de la dernière période de l'Ancien Régime, du système des corporations en crise, se reproduisent en s'adaptant au nouvel horizon de la société des individus et des droits.

Du point de vue des institutions et du législateur, l'assouplissement du principe unitaire-individualiste se manifeste souvent par un désintérêt pour les pratiques sociales ou par leur ignorance ; désintérêt qui ne s'arrête uniquement dans le moment où le conflit devient visible ou met en danger l'ordre constitué et les privilèges de classe : tout en ignorant les dynamiques sociales réelles, les gouvernements interviennent alors en réprimant les organisations ouvrières. Les négociations et les accords extralégaux restent dans l'ombre ne laissant que des témoignages indirects, alors que tous les cas de difficultés et tensions qui nécessitent une intervention répressive nous sont mieux connus.

En définitive, différents éléments différents se combinent et se confondent en contribuant au processus de séparation entre le politique et le social : a. le libéralisme postule cette séparation, interdisant toute intervention politique dans les domaines économiques, supposés être des espaces d'interaction entre des individus égaux, libres et autonomes ; b. redéfinissant son héritage suivant les catégories et le langage de la société nouvelle, le monde des métiers produit des normes de gestion du conflit ; c. l'ignorance des pratiques sociales ainsi que la fidélité à la doctrine conduisent à une législation très pauvre et profondément éloignée de l'objet qu'elle vise à définir⁵⁹.

Cet écart entre le cadre juridique et la réalité sociale nous apparaît clairement dans la marginalité du travail dans le Code : « un silence presque complet⁶⁰ ». Un silence qui trouve en partie sa justification dans la présence d'une législation antérieure (loi du 22 germinal an XI, instituant, entre autres, le livret ouvrier) et dans une volonté de déférer l'encadrement des masses ouvrières aux règlements de police. Mais surtout, d'après Alain Supiot, un silence qui n'a pas conscience d'exister : « pour le codificateur de 1804, il n'y avait pas de lacune du code civil en matière de relation du travail, puisque cette relation se trouvait soumise aux principes applicables aux contrats en général, et au louage des choses en particulier. L'argumentation reposait sur ces deux idées fortes : la qualification contractuelle de la relation de travail d'une part, et l'assimilation du travail à une chose d'autre part⁶¹. » Si le codificateur réduit la relation de travail à un contrat de louage, dans la réalité sociale des ateliers, le rapport entre le maître et l'ouvrier n'est jamais aperçu comme un simple échange d'un travail contre un salaire, et le travail (la production et le métier) est intrinsèquement chargé d'une forte valeur sociale et morale. Toute lutte et tout discours ouvrier de l'époque ne peuvent pas être compris sans considérer la volonté, implicite ou explicite, de repenser la société en plaçant en son centre le travail.

⁵⁹ Hervé Defalvard distingue, à ce propos, le « mythe » (du « texte libéral ») et les « rites » (les « pratiques des métiers, après leur traduction dans l'idiome révolutionnaire », cf. « La dérive de l'institution libérale du travail à l'aune des acteurs de la loi de 1841 » in Jean-Pierre Le Crom (sous la direction de), *Les acteurs de l'histoire du droit de travail*, Rennes, PUR, 2004, p. 111-112.

⁶⁰ Cette expression est empruntée à Alain Supiot (*Critique du droit du travail*, Paris, Puf, 1994, p. 46).

⁶¹ *Ibid.*, p. 47. L'auteur ajoute quelques pages après : « Le travail est bien envisagé sous ses deux faces - comme chose et comme personne - mais c'est la première qui dicte les contours de la seconde : la personne n'est que l'ombre de la chose, son ombre portée dans le domaine suprapatrimonial. Le travailleur ou le salarié sont du travail ou du salaire personnifiés (p. 50-51). »

4.3 La responsabilité morale citoyenne

4.3.1 La fonction publique de contrôle social délégué aux maîtres

Chez le législateur, nous pouvons, certes, aisément souligner une forme de désintérêt et d'ignorance combinée à de l'hypocrisie et de l'égoïsme de classe, mais il convient de ne pas se limiter à ces premières constatations. S'y ajoute en effet une aptitude particulière à conjuguer le dogme de l'unité sociale et la gestion de l'antagonisme des intérêts : ce sera la moralisation du conflit. Ce processus de moralisation du conflit social ne se réduit pas à une tactique rhétorique visant à cacher une domination de classe, si bien qu'on ne le retrouve pas seulement chez les bourgeois ou dans les textes législatifs, mais aussi chez les ouvriers et les socialistes fraternitaires.

Je commencerai par souligner la dimension morale du conflit social dans le texte législatif définissant les relations de travail de façon à saisir la logique profonde de cette perspective morale. Je me concentrerai ensuite sur les textes ouvriers. Dans une optique très différente de celle de la loi Le Chapelier, les articles des Codes napoléoniens et des autres lois, consacrés au travail, ne se caractérisent absolument pas par leur individualisme : le législateur cherche à instaurer un ordre social fondé sur la responsabilité civile et morale des maîtres auxquels est confiée une partie de l'ancienne fonction de police remplie par les corporations sous l'Ancien Régime⁶². Cet aspect est explicite dans l'article 1781 du Code civil qui proclame que, en cas de contestation sur « le quotité et le paiement de ses gages », le maître est cru sur sa seule parole⁶³, tout comme dans le livret ouvrier institué par la loi de 22 germinal XI. Il ne faut surtout pas interpréter cette tendance comme une volonté de construire un ordre social sur la morale personnelle de chaque maître : les maîtres sont appelés à agir dans l'ordre social à la manière des fonctionnaires, au nom d'une morale citoyenne⁶⁴.

⁶² Sur les articles consacrés aux classes ouvrières dans le Code civil et sur les débats qu'elles ont animés au XIX^e siècle, cf. A. Tissier, « Le Code civil et les classes ouvrières », in J.-L. Halpérin (présenté par), *Le Code civil. Livre du centenaire*, Paris, Dalloz, 2004, p. 71-94 (l'auteur y propose une lecture exclusivement individualiste du Code).

⁶³ Cet article est souvent cité par les ouvriers comme concrétisation légale du mépris gouvernemental et, plus généralement, bourgeois pour les ouvriers.

⁶⁴ Je partage donc seulement en partie l'avis d'Alain Cottereau quand il affirme : « Désormais est constitué un espace public neutre, sans prescriptions de vérifications a priori des qualités, mais au contraire avec, pour ainsi dire, une présomption publique d'innocence. » Je crois qu'il faut considérer ce processus comme une tendance (animée par des contradictions) et bien entendre l'idée de neutralité démocratique : il ne s'agit pas d'une véritable « exclusion de la dimension morale », mais plutôt d'une redéfinition suivant le principe de généralité de la morale (c'est pourquoi j'utilise l'expression de « morale citoyenne »). Cf. l'article par ailleurs très intéressant et riche d'A. Cottereau, « La gestion du travail, entre utilitarisme heureux et éthique malheureuse.

Visant avant tout à surveiller les travailleurs nomades, le livret est sûrement l'instrument le plus important grâce auquel les autorités politiques contrôlent les classes ouvrières ; le contrôle est en partie opéré directement par les mairies et par la police, et en partie, par une délégation de certaines fonctions aux maîtres⁶⁵. Les ouvriers le considèrent comme une institution féodale et humiliante : « Le livret est une chaîne que nous portons au cou, et que les maîtres tiennent dans leurs mains⁶⁶ », écrivent les rédacteurs de *L'Atelier*, qui intitulent leur article dénonçant « une condamnation à la surveillance de la police et à l'arbitraire des maîtres » ainsi : « Du livret comme moyen de surveillance et de domination exercées par l'Etat et les maîtres sur les ouvriers⁶⁷. »

Les mêmes rédacteurs de *L'Atelier* retracent l'histoire du livret dans l'un de leurs premiers numéros ; il est intéressant de lire dans son intégralité le paragraphe qui montre l'esprit et le langage avec lesquels est rappelée et racontée la Révolution et son échec social par les ouvriers républicains (les moins jacobins, ceux de *L'Atelier*) sous la monarchie de Juillet : « La véritable cause du livret, la voici, ainsi que son but : quinze années venaient de s'écouler pendant lesquelles le peuple, pour s'affranchir, avait tout ébranlé et presque tout renversé autour de lui ; il aspirait à une réforme sociale qui assurât à chaque membre de la société une juste répartition de ses produits ; il appela des réorganiseurs, ce furent des dominateurs et des exploiters qui vinrent ; ceux-ci savaient ce que pouvait un peuple d'ouvriers poussés à bout, ils voulurent le garder à vue, tellement que chacun de ses mouvements, chacune de ses paroles fussent comptés, limités, comprimés au besoin ; l'entreprise était difficile : pour la faciliter, en s'associa la bourgeoisie, qui regrettait ses maîtrises et ses jurandes ; on chercha le moyen de lui donner la surveillance des ouvriers de manière à ce qu'elle pût se payer de ses mains le prix de sa coopération oppressive, et le livret fut institué ; les ouvriers le reçurent d'abord comme un brevet d'industriel, mais

L'exemple des entreprises françaises au début du XIX^e siècle », *Mouvement Social*, 1996, n° 175, p. 7-29.

⁶⁵ Sur le livret, cf. J.-P. Le Crom, « Le livret ouvrier au XIX^e siècle entre assujettissement et reconnaissance de soi », in Y. Le Gall, D. Gaurier et P.-Y. Legal (sous la direction de), *Du droit au travail aux droits de l'humanité. Etudes offertes à Philippe-Jean Hesse*, Rennes, PUR, 2003, p. 91-100.

⁶⁶ *L'Atelier*, février 1842, année II, n° 6, p. 42.

⁶⁷ Les ouvriers communistes de *La Fraternité de 1845* utilisent un langage tout à fait semblable : « Le pouvoir, non content de nous avoir proscrit une à une toute nos libertés, veut aujourd'hui compléter son système de servage par la mise en tutelle des ouvriers au profit des chefs d'industrie, au moyen du livret appliqué à tous les ouvriers (mars 1846, année II, n° 15, p. 128). »

bientôt ils purent reconnaître qu'ils n'avaient reçu qu'un brevet de vasselage⁶⁸. » Les ouvriers de *La Fraternité de 1845* insistent eux aussi sur le caractère humiliant et féodal de cette institution : « [La loi des livrets ouvriers] est un anneau de plus ajouté à la chaîne de la féodalité industrielle qu'on essaie d'établir, féodalité dont les conseils de prud'hommes sont, nous allons le prouver, les tribunaux ordinaires⁶⁹. »

Dans une société proclamant l'égalité de ses citoyens, le livret apparaît comme une exception ou, d'après Adolphe Boyer, « une anomalie choquante avec nos mœurs et nos usages, et [...], de plus, en contradiction avec la loi fondamentale du pays⁷⁰. » Et, à ce propos, Charles-François Chevé remarque : « le maître doit le respect comme homme, mais comme ouvrier, l'avilit à son gré ; il n'a plus le droit de le tuer, mais peut le faire mourir de misère en lui refusant du travail ; il dispose de sa vie par le salaire, et de son existence morale par le livret. Est-il oppression plus accablante et plus ignominieuse ?⁷¹ »

Pendant les années 1840, les gouvernements qui se succèdent pensent à réformer et à étendre la loi sur le livret, confirmant la volonté de garder et de renforcer ce moyen de contrôle des « classes dangereuses »⁷². Les ouvriers, même les plus modérés, se montreront toujours fermement hostiles à cet instrument, sans jamais céder aux tentatives de le travestir, notamment quand, en 1845, les autorités débattent sur sa réforme : « Les ouvriers de Paris veilleront, eux, à ce qu'on n'escamote pas ainsi leurs protestations, à ce qu'on ne foule pas aux pieds, dans une espèce de huis-clos, ce qui leur reste de droits⁷³. » Le mois suivant, les mêmes ouvriers renouvellent leur aversion au livret en soulignant le caractère profondément inégalitaire : « vous avez donc, Messieurs les Pairs, à décider s'il est juste, s'il est constitutionnel de mettre une classe immense de citoyens en dehors du droit politique et du droit civil, en les assimilant à des forçats libérés d'une part, et de l'autre en

⁶⁸ *L'Atelier*, novembre 1840, année I, né 3, p. 23. Alain Cottereau démasque justement « la légende sur le caractère oppressif de la législation du livret, en matière de dettes » (*Droit et bon droit...*, art. cit., p. 1540) ; dans l'article cité de *L'Atelier*, on peut lire un paragraphe qui confirme le caractère erronée de cette légende. Dans *La Pétition des ouvriers de Paris contre le projet de loi sur les livrets* (1845), on peut lire au deuxième point : « Considérant que le livret n'est point un gage nécessaire entre les mains de l'entrepreneur qu'aurait fait des avances à l'ouvrier, attendu que, sauf de très-rares exceptions, les avances d'argent faites à ce dernier sont toujours au-dessous des avances qu'il fait lui-même en travail. » L'énergie déployée pour la démentir nous témoigne de l'usage fait à l'époque de cette « légende » par les partisans du livret.

⁶⁹ *La Fraternité de 1845*, 1845, né 5, p. 43.

⁷⁰ A. Boyer, *De l'état des ouvriers et de son amélioration par l'organisation du travail*, Paris, Dubois, 1841, p. 46.

⁷¹ C.-F. Chevé, *Programme démocratique*, Paris, Rouanet, 1840, p. 55.

⁷² En réalité, une partie des maîtres n'assume pas cette responsabilité donnée par la loi : il est courant, surtout dans certains métiers, que les maîtres ne remplissent pas les livrets ; à ce propos, cf. *L'Atelier*, février 1842, année II, né 6, p. 44.

⁷³ *L'Atelier*, mai 1845, année V, né 8, p. 127.

livrant leurs personnes en otage à leur maître devenu leur créancier⁷⁴. » Les ouvriers se mobilisent pour faire avorter le projet de loi qui, pourtant, est voté par la Chambre des pairs en février 1846 ; la position ouvrière demeure radicalement hostile. Les ouvriers de *L'Atelier* qui, souvent, montrent leur respect pour les autorités et leur bonne volonté dans les possibles réforme de toutes les institutions présentes (jusqu'à leur transformation radicale et, parfois, leur vidage), restent sur leur position quand il est question du livret ; quand ils obtiennent d'être reçus par la commission nommée par la Chambre pour l'examen du projet de loi sur les livrets, ils n'expriment qu'un refus des plus intransigeants : « M. le président nous ayant demandé quelles modifications nous proposerions à la loi, nous répondîmes que nous n'avions aucune modification à proposer, et que notre conclusion définitive était : "Pas de loi, ou la loi la plus mauvaise possible". Et nous nous retirâmes⁷⁵. » Blâmé par les travailleurs, le livret ne répond pas seulement à une fonction de contrôle social, il est aussi l'instrument d'une délégation de cette fonction publique de contrôle aux maîtres.

La même fonction de garants de l'ordre social confiée aux maîtres à travers le livret émerge également, bien que d'une façon implicite, dans les articles du Code pénal concernant les coalitions⁷⁶ : les différences entre les deux articles ne se limitent pas à affaiblir les possibilités ouvrières de défendre le salaire ni à renforcer la position patronale⁷⁷. Ces différences entre la définition de coalition ouvrière et celle de coalition

⁷⁴ *L'Atelier*, juin 1845, année V, n° 5, p. 134.

⁷⁵ *L'Atelier*, juin 1847, année VII, n° 9, p. 523. Les mêmes ouvriers ont une approche très différente face à une autre institution par laquelle l'autorité délègue à la classe patronale la gestion du conflit et de l'ordre social : les conseils de prud'hommes. Dans un des paragraphes suivants, je concentrerai mon attention sur cette institution qui, radicalement réformée, peut devenir, d'après les ouvriers socialistes de l'époque, un instrument d'autogestion sociale du conflit.

⁷⁶ Art. 414 : « Toute coalition entre ceux qui font travailler des ouvriers, tendant à forcer injustement et abusivement l'abaissement des salaires, suivie d'une tentative ou commencement d'exécution, sera punie d'un emprisonnement de six jours à un mois et d'une amende de 200 à 3,000 francs. »

Art. 415 : « Toute coalition de la part des ouvriers pour faire cesser en même temps de travailler, interdire le travail dans un atelier, empêcher de s'y rendre et d'y rester avant ou après certaines heures, et, en général, pour suspendre, empêcher ou enclaver les travaux, s'il y a eu tentative ou commencement d'exécution, sera punie d'un emprisonnement d'un mois au moins et de trois mois au plus. Les chefs, ou moteurs, seront punis d'un emprisonnement de deux ans à cinq ans. »

⁷⁷ Il est utile de rappeler que le Code pénal ne défend pas les grèves, mais les coalitions. Les histoires du droit du travail soulignent que la loi de 1864 réformant le Code pénal en ce qui concerne le délit de coalition ne reconnaît pas le droit de grève, mais l'on peut dire aussi que le droit de grève n'est pas réclamé par les ouvriers ni imaginé. Personne, d'ailleurs, ne leur conteste de pouvoir arrêter de travailler pour renégocier les conditions de leur travail ; on leur conteste d'imposer une renégociation collective en limitant la liberté des autres ouvriers à travailler ou

patronale ne doivent pas être interprétées uniquement comme l'expression légale d'une peur, d'une terreur même, face aux « classes dangereuses ». La comparaison des deux articles met en valeur une distinction profonde des rôles sociaux attribués aux deux parties. Derrière l'iniquité évidente du Code⁷⁸, on peut observer une différence structurelle des deux classes dans l'imaginaire du codificateur : la coalition ouvrière apparaît comme une agitation bientôt destinée à déraiper en actes de violence, comme une action non seulement collective mais encore menée par une organisation hiérarchique en mesure d'égarer les masses par la démagogie ou l'obligation⁷⁹. Face à ces « classes dangereuses », dont l'image a été déjà bien étudiée⁸⁰, s'opposent les classes des maîtres, chargées de garantir l'ordre social. Comparé avec l'article suivant, l'article 415 reconnaît implicitement les accords entre les maîtres visant à établir un juste salaire ; le Code ne punit, en effet, que l'abus commis par les maîtres dans leur fonction, remplie de façon individuelle ou collective (mais non hiérarchisée), qui consiste à fixer un juste salaire. En d'autres termes, les maîtres brisent le principe d'unité sociale, ils ne constituent un corps intermédiaire subversif à l'ordre naturel, uniquement la mesure où, en oubliant leur responsabilité civile dans la détermination du juste salaire, ils poursuivent un intérêt égoïste. En outre, la comparaison entre les deux articles met en évidence un autre silence éloquent : les maîtres ne sont pas susceptibles de poursuites légales dans les cas où ils se signalent les uns les autres le nom des ouvriers auxquels il ne faut accorder aucun travail. On leur reconnaît ainsi implicitement une autre fonction de police précédemment confiée aux corporations : la sélection morale des travailleurs et l'exclusion des éléments séditionnaires.

d'utiliser la force produite par leur union pour réclamer un intérêt égoïste et antisocial. Le droit de grève est implicite dans le droit d'accepter ou refuser un travail, droit limité, d'une façon analogue au droit de grève (exigeant des contrats de travail), par l'impossibilité du travailleur à survivre sans un salaire (sur le « droit à la désertion individuelle et collective », « acquis entre 1789 et 1791, au fur et mesure qu'étaient discrédités les anciens règlements de police et les anciens statuts de communauté de métier », et les faibles tentatives de le retirer dans les décennies suivantes, cf. Alain Cottureau, « Droit et bon droit... », art. cit., notamment p. 1536-1540).

⁷⁸ Les stigmatisations de cette iniquité sur la presse ouvrière et socialiste sont presque infinies ; j'en cite une d'Etienne Cabet pour son efficacité : « on permet aux patrons de se réunir pour diminuer le salaire, oui ; mais les ouvriers, c'est différent ! point de réunion pour eux, ou en prison ! et là, enterrés dans une cellule-Tocqueville ! » (*L'ouvrier ; ses misères actuelles, leur cause et leur remède ; son futur bonheur dans la communauté ; moyens de l'établir*, Paris, 1844, p. 12).

⁷⁹ Joseph Garnier résume bien le point de vue bourgeois dans son *Etude sur les profits et les salaires*, Paris, Guillaumin, 1848 : « Quelques compagnons influents sont les tyrans de leurs camarades », et encore « un des grands inconvénients du compagnonnage, c'est de provoquer les coalitions, les chômages et les grèves, qui ont une action si nuisible sur les profits et les salaires, et qui ruinent à la fois les maîtres et les ouvriers, les ouvriers encore plus que les maîtres (p. 42). »

⁸⁰ Le travail qui offre l'introduction à la question la plus complète et intéressante demeure L. Chevalier, *Classes laborieuses et classes dangereuses à Paris, pendant la première moitié du XIX^e siècle*, (1958), Paris, Livres de poche, 1978² ; pour d'autres références cf. paragr. 1.3.4.

4.3.2 *Redistribution égalitaire de la fonction publique de contrôle social*

Bien que tacitement, le Code pénal reconnaît aux maîtres une fonction sociale importante. Le législateur admet l'existence, et peut-être même l'exigence, d'un rôle ordinateur des citoyens responsables, les maîtres, appelés à interpréter l'intérêt général par des catégories morales (le juste salaire). Ce qui nous intéresse particulièrement ici est que les socialistes fraternitaires, et notamment leurs composants ouvriers, partagent cette perspective, excepté pour en combattre la dérive classiste ; les ouvriers réclament leur participation à l'établissement du juste salaire, ils prétendent d'ailleurs que la négociation bilatérale et l'abolition du privilège patronal en cas d'échec dans l'accord soit reconnu par l'autorité⁸¹. Les ouvriers ne revendiquent pas la liberté d'action dans la défense de leurs intérêts, mais bien le droit de concourir à la détermination d'un juste salaire cohérent avec l'intérêt général. Ils ne réclament pas non plus une légalisation pure et simple des coalitions, mais ils demandent que les coalitions ouvrières soient soumises aux mêmes règles de celles patronales : elles doivent tendre vers la détermination du juste salaire. Le juste salaire se définit non seulement en fonction du travail accompli mais aussi des besoins du travailleur. A cet égard, il est intéressant de remarquer les considérations concernant la rémunération du travail féminin : Evelyne Sullerot rappelle qu'en 1848 une militante socialiste pourtant très attentive à la condition des femmes, Désirée Gay rédige un projet d'association ouvrière où la différence salariale entre les sexes est très marquée⁸². Cette proportion entre le juste salaire et les besoins de l'individu découle, chez les socialistes, des principes d'égalité et de justice exprimés par la devise « par chacun selon ses possibilités, à chacun selon ses besoins ». Dépassant l'opposition entre généralité et particularité, ce fondement implique une délibération diffuse par les personnes concernées afin d'apprécier au plus juste les différences particulières à une ville et à ses habitants.

⁸¹ « Il y a déjà longtemps que nous nous sommes inquiétés des réunions de maîtres de différents corps d'état se constituant en chambres syndicales ; nous avons reconnu que ces associations étaient contraire à la lettre de la loi, que leur but le plus fréquent, quoique toujours dissimulé plus ou moins adroitement, était de parer aux suites fâcheuses de la concurrence, et trop souvent de donner aux maîtres la possibilité de tarifer, de régler arbitrairement et d'une façon uniforme le salaire des ouvriers (*L'Atelier*, juin 1845, année V, n° 5, p. 74). »

⁸² Cf. E. Sullerot, *Histoire et sociologie du travail féminin*, [Paris], Gonthier, 1968, p. 103-104. L'injustice n'est donc pas dans une sous-estimation des capacités féminines, mais dans l'image de la femme réduite à son rôle d'épouse.

Certes, on peut expliquer le choix ouvrier de réclamer la modification du Code par des raisons purement tactiques : la voie la moins périlleuse pour améliorer les conditions de négociation des travailleurs insistera sur la nécessité d'éliminer un privilège, « une révoltante inégalité » : « Nous réclamons ce qui est écrit dans la Charte, l'égalité devant la loi !⁸³ ». Mais cette justification exclusivement tactique n'est pas complètement satisfaisante : cette perspective d'une légitimité limitée des actions collectives ouvrières, légitimes uniquement si elle vise à un intérêt particulier cohérent avec l'intérêt général, on la retrouve dans tous les articles et les commentaires de l'époque. La solidarité entre les compagnons, les camarades ou les frères en lutte n'est jamais inconditionnelle et les revendications ouvrières ne sont jamais justes par définition⁸⁴.

En d'autres termes, on n'est pas de le cas d'un socialisme classiste pour lequel les intérêts sont nécessairement opposés et toute médiation est une manière de justifier et de cacher une injustice structurelle. Les socialistes fraternitaires ne pensent pas de cette façon : l'injustice trouve son origine dans le désordre. Cette perspective totalement différente de celle des socialistes fraternitaires émerge de façon très claire dans la pétition de 1846, rédigée par trois des revues ouvrières les plus importantes, *L'Atelier*, *l'Union* et *La Fraternité de 1845*, et les « représentants de vingt-six corps d'état différents » qui réclament la révision des articles du Code pénal concernant les coalitions⁸⁵. Par cette pétition, les ouvriers ne demandent pas la liberté de coalition, ils ne revendiquent que l'application aux ouvriers et aux patrons de la même définition pour le même délit : ils s'opposent à cette loi « parce qu'elle fait de la société deux classes distinctes : les maîtres et les ouvriers⁸⁶ ». L'abolition de la discrimination légale des ouvriers, en mettant les ouvriers et les maîtres au même niveau, permet une négociation équitable, c'est-à-dire une possibilité d'harmoniser les intérêts conflictuels.

Les ouvriers ne réclament pas une liberté de coalition ; en toute occasion, ils opèrent une distinction nette entre une grève légitime et une coalition illégitime, entre une action juste et une action injuste. Ce sont des catégories morales que les ouvriers de *L'Atelier* emploient

⁸³ *L'Atelier*, janvier 1842, année II, n° 5, p. 36.

⁸⁴ Les revendications ouvrières sont justes par définition (en tant qu'ouvrières) à partir du moment où l'on considère le rapport entre les patrons et les ouvriers comme un rapport intrinsèquement d'exploitation, toute conquête arrachée par la classe ouvrière à la classe exploiteuse est donc légitime.

⁸⁵ La pétition a été rédigée, dans une assemblée, au même qu'une pétition contre la loi sur le livret ouvrier, cf. *L'Union*, février 1846, année IV, n° 2, p. 9-12.

⁸⁶ *La Fraternité de 1845*, 1846, n° 15, p. 128.

lorsqu'ils essaient d'« établir, aussi nettement que possible, la différence qui existe entre un refus de travail à des conditions onéreuses et une coalition⁸⁷. »

C'est en prenant en compte ces catégories morales que Jules Leroux non seulement défend la résistance ouvrière mais plus encore il la considère, si elle est utilisée correctement, comme un devoir citoyen : « Mais donc aussi le droit de ces citoyens est de résister, autant qu'il est en leur pouvoir, aux actes iniques, exorbitants, de cet ennemi de tous. Cette dernière conclusion, nous l'avons développée quant au prolétaire. C'est ainsi que nous croyons avoir établi d'une façon solide que le droit et le devoir de l'ouvrier, non pas seulement en tant qu'ouvrier, mais plus encore en tant que citoyen, sont désormais de résister à toute diminution de ses salaires. L'ouvrier qui se refuse à cette diminution fait œuvre de bon citoyen. Car, nous le répétons, cette diminution ne résout nullement l'important problème du commerce ; elle ne fait qu'engendrer la perturbation, le trouble et la misère, au sein des sociétés actuelles⁸⁸. » Et, à la page suivante, Jules Leroux définit d'une façon encore plus précise ce devoir citoyen : « Le salaire étant trop faible et n'étant pas conforme à la justice et à la raison, le *droit* de l'ouvrier consiste dans le refus ou dans l'adhésion ; son devoir, dans le refus ; sa *puissance*, dans l'association. Hors de là, l'ouvrier cesse d'être dans son droit, dans son devoir, dans sa puissance : il est dans la brutalité du fait ; il est l'égal et non le supérieur en moralité du maître ; de citoyen qu'il pouvait être, il se change en agent de troubles et de misères profondes⁸⁹. »

Pour bien saisir l'importance et la valeur de la dimension morale citoyenne dans la définition de coalition, il est intéressant de lire les comptes-rendus du procès intentés contre les ouvriers charpentiers qui avaient fait la grève à Paris pendant l'été 1845. Une partie des plaidoyers de l'avocat de la défense et de l'avocat du roi est consacrée à la définition de coalition. Pierre-Antoine Berryer⁹⁰, défenseur des ouvriers, après avoir souligné l'absence de violences, propose d'évaluer les réclamations ouvrières : « Examinons maintenant si la demande des ouvriers est aussi injuste qu'on le prétend, s'il y a quelque chose d'extraordinaire dans leurs prétentions, et si cette demande n'est pas justifiée par l'état des choses.⁹¹ » Il ajoute : « Le procès se réduit à ceci : à une accusation de coalition des ouvriers, à une résistance de leur part à leur travail, jusqu'au moment où ils auront obtenu

⁸⁷ *L'Atelier*, janvier 1842, année II, n° 5, p. 35.

⁸⁸ J. Leroux, *Dialogue sur la question des salaires*, Paris, 1840, p. 4.

⁸⁹ *Ibid.*, p. 5.

⁹⁰ Il s'agit du célèbre avocat Berryer (fils), légitimiste et démophile. Sur cet épisode de la vie de Berryer, cf. J. Tremolet de Villers, *Aux marches du palais. Pierre-Antoine Berryer avocat*, Paris, DMM, 1997, notamment le chapitre « Plaider pour les ouvriers », p. 300-311.

⁹¹ *Affaire des charpentiers. Plaidoyer de M. Berryer*, Paris, 1845, p. 11.

une augmentation de 10 c. par heure de ces travaux savants et périlleux qui sont leur spécialité⁹². » Il est remarquable que l'avocat du roi suit exactement la même démarche discursive : après avoir décrit la situation d'illégalité et de violence, M. Anspach, en prévenant une accusation de coalition contre les maîtres (« la défense s'armera d'une association dirigée contre les ouvriers ; on commentera, dit-il, ce mot association qui se trouve en tête d'un document émané des maîtres charpentiers »), il structure justement son *excusatio non petita* autour d'une description de la condition socio-économique des maîtres arrivant jusqu'à soutenir que leur état n'est non seulement pas meilleur que celui des ouvriers, mais qu'aussi il est, de toute évidence, pire. Il ajoute seulement en conclusion, en se rappelant peut-être du statut de cette association, que « l'association, fermée par ces derniers, n'a pour but que l'amélioration de l'art de la charpente.⁹³ » Le cœur de son argumentation a un caractère évidemment moral : l'association des maîtres vise uniquement à défendre un intérêt juste d'une classe de travailleurs dominée par les négociants et attaquée par les prévarications ouvrières qui, animées par un égoïsme ignorant, mettent en danger tout l'art de la charpente.

4.4 La gestion du conflit social

J'ai commencé ce chapitre en soulignant les transformations profondes des conflits sociaux et, notamment, l'adoption d'un langage et d'une attitude démocratique des ouvriers, la réclamation en termes de droits et les efforts pour porter leurs revendications face à l'opinion publique. Cette publicisation des conflits concourt à la définition du social en tant que lieu conflictuel de rencontre et d'antagonisme entre les différents intérêts qui, pour être légitimes, se conçoivent nécessairement en rapport à l'intérêt général. J'ai donc montré l'importance des catégories morales utilisées pour circonscrire les relations entre les intérêts particuliers et l'intérêt général (dans notre cas spécifique, surtout l'idée du juste salaire).

Répondant à la fois à la volonté de garantir l'ordre établi, à un principe libéral de non-intervention et à la délégation aux maîtres de la fonction d'administration et de police des métiers, le législateur institue et oriente un espace social autonome. Des articles du Code sur lesquels nous avons déjà concentré notre attention, tous les historiens ont montré le caractère classiste ; il faut toutefois pousser l'analyse plus loin pour bien comprendre la

⁹² *Ibid.*, p. 7.

⁹³ *Ibid.*, p. 6.

nature de ce classisme : le codificateur ne donne pas seulement aux maîtres un avantage considérable, voire décisif, dans leurs conflits avec les ouvriers, il reconnaît, d'une façon tacite, la possibilité ou, peut-être, la nécessité pour les maîtres de se réunir pour établir le juste salaire (leur réunion étant illégitime uniquement dans la mesure où elle vise à « forcer injustement et abusivement l'abaissement des salaires »). Le Code aussi bien que le privilège qu'il accorde aux maîtres doivent bien être appréciés dans le contexte de l'époque : le codificateur établit un cadre légal à l'intérieur duquel il reconnaît un espace de non-intervention, le lieu autonome des négociations sociales. Le Code se limite explicitement à préserver l'ordre, en réprimant les coalitions ouvrières, causes de troubles et d'émeutes, et à garantir à la classe la plus responsable un droit limité au dernier mot en cas d'impossibilité d'un accord bilatéral.

Pour appréhender correctement le discours socialiste fraternel et ouvrier de la période, il est nécessaire de chercher à comprendre les pratiques sociales qui animent l'espace social de la négociation. Ce qui chez le législateur bourgeois est passé sous silence, et probablement en partie aussi ignoré, les ouvriers le revendiquent parfois clairement et, surtout, ils les gardent toujours très présent à l'esprit. C'est justement à partir de ces pratiques que les socialistes de l'époque pensent la construction d'une société harmonieuse. Cette définition et cette orientation politique d'un espace social autonome doivent donc nous servir pour bien comprendre la conception socialiste fraternelle de la grève et, plus généralement, du corporatisme républicain comme dépassement du conflit social et instauration d'un ordre nouveau fondé sur l'autonomie orientée du social.

L'ordre imaginé et les jugements sur les grèves ont une cohérence essentielle qu'il convient de développer.

Fixons notre attention sur un cas particulier de conflit social qui, pour son importance, attira l'intérêt de tous les journaux de l'époque : la grève des ouvriers charpentiers parisiens de l'été 1845 dont nous avons déjà étudié certains épisodes⁹⁴. Les ouvriers de *L'Atelier* consacrent déjà un article à la question des charpentiers en décembre 1843 alors qu'émergent les premiers contentieux. Ils présentent le problème aux ouvriers de tous les métiers en esquisant un tableau général : le cœur des premiers conflits est constitué par le marchandage, pratique qui, selon les ouvriers, est explicitement interdite par la convention

⁹⁴ Sur la grève des métiers du bâtiment à Paris en 1845, cf. aussi J.-P. Aguet, *Les grèves sous la Monarchie...*, op. cit., p. 300-310.

de 1833. Il ne s'agit pas d'une divergence d'interprétation, mais d'une divergence de mémoires. Il est intéressant, à cet égard, de lire l'article de *L'Atelier* : la façon tout à fait naturelle de décrire la situation est révélatrice de la manière de concevoir les conventions gérant les rapports sociaux à l'époque : « D'abord la preuve matérielle que la convention de 1833 ne contenait aucune clause au marchandage a totalement manqué, car ceux des ouvriers qui ont signé cette convention n'ont point été appelés (on n'eût pu, au reste, que difficilement les trouver, dispersés qu'ils sont depuis dix ans dans toutes les directions), et la preuve morale ne peut s'acquérir non plus à cet égard du dire de quelques maîtres, de ceux surtout dont la position de plaignants rendait en ce cas le témoignage fort suspect. Les plus fortes présomptions font pencher au contraire vers l'opinion que les ouvriers disent vrai relativement à cette clause. Leur témoignage est unanime : tous déclarent savoir traditionnellement que les maîtres charpentiers se sont interdit le marchandage ; mais comme c'est le témoignage d'une des parties seules, nous insistons moins sur ce fait que sur la raison suivante : c'est que la convention de 1833 n'a été que la consécration de conventions antérieures ; que les ouvriers y ont stipulé leurs avantages passés en même temps qu'on leur en accordait de nouveaux, et qu'au premier rang de ces avantages, antérieurs à 1833, se trouve l'interdiction du marchandage, droit auquel les ouvriers n'auront certes pas renoncé à cette époque, où leur grève a été couronnée d'un succès complet⁹⁵. » En introduisant à ses lecteurs pour la première fois, un an et demi plus tard, le 13 juin 1845, la grève des ouvriers charpentiers, *Le Populaire de 1841* lie la nouvelle grève au tarif de 1833 : « Les ouvriers n'avaient pas voulu consentir ce tarif que pour dix ans, jusqu'en 1843, en se réservant expressément de réclamer alors une augmentation. » Quelques lignes plus bas, on rencontre une expression particulièrement parlante : « ces ouvriers charpentiers, au nombre d'environ 3,000, viennent de recommencer la Grève de 1833⁹⁶. »

Les dynamiques du déclenchement de la grève sont décrites d'une façon relativement explicite et claire par l'avocat des ouvriers au procès contre cette coalition : M. Berryer⁹⁷ dit qu'il y a « quatre classes d'ouvriers charpentiers », les compagnons du devoir, les renards de la liberté, les agrichons (compagnons mariés ou en tout cas avec une résidence fixe) et les indépendants. D'après l'avocat, qui n'a aucune raison de mentir à ce sujet, la proposition de grève fut avancée par les agrichons, ayant en général plus d'exigences que

⁹⁵ *L'Atelier*, octobre 1843, année IV, n° 3, p. 43.

⁹⁶ *Le Populaire de 1841*, 1845, année IV, n° 10, p. 183.

⁹⁷ Cf. *Affaire des charpentiers. Plaidoyer de M. Berryer*, Paris, 1845.

les autres travailleurs, et fut bientôt soutenue par tous les ouvriers. En ce qui concerne le rôle des associations de compagnonnages, l'avocat Berryer a bien évidemment de fortes raisons pour ne pas dire toute la vérité : ce qu'il affirme peut laisser entendre un rôle très important⁹⁸ ; d'ailleurs l'intervention de la police saisissant la caisse de la *mère* ne répond pas uniquement à la volonté de produire une réaction violente, comme le dénonce les ouvriers, mais elle vise aussi à affaiblir fortement les grévistes d'un point de vue économique.

Notre intérêt se porte ici plus particulièrement sur le noyau de la revendication : les ouvriers cherchent à faire accepter aux maîtres charpentiers un nouveau tarif avec une augmentation du salaire journalier à 5 francs. Le discours de l'avocat montre implicitement que les faits, sur lesquels le juge doit porter son jugement, ne sont pas inhabituels, et leur caractère exceptionnel dérive uniquement de l'ampleur et de la durée du conflit. Bien que des pratiques illégales, la grève et le tarif sont courantes à l'époque, l'avocat des ouvriers lui-même soutient, pendant le procès, l'anachronisme de l'article contre les coalitions en le rapprochant de celui contre le marché au terme en bourse (art. 222 du Code civil).

Face à la puissance des grèves, les maîtres charpentiers réunis dans la Chambre syndicale des Entrepreneurs de charpenterie de la Ville de Paris, après avoir contesté la revendication ouvrière d'un salaire minimum égal pour tous les ouvriers de 5 francs⁹⁹, se prononcent

⁹⁸ Après le procès et les condamnations, les ouvriers de *L'Atelier* l'écriront en ces termes : « Plus de quatre mille ouvriers cessent tout à coup le travail, parce que leurs maîtres refusent de leur accorder une augmentation de salaire qu'ils croient, et beaucoup d'autres avec eux, n'avoir rien exagéré. Ils se sont entendus à cet égard, cela est probable ; mais leurs maîtres se sont entendus aussi pour refuser : les premiers ont usé du compagnonnage comme moyen de direction, les seconds se sont servi pour le même objet de leur chambre syndicale. L'association tolérée chez les uns ne saurait être poursuivie chez les autres, cela va sans dire (*L'Atelier*, septembre 1845, année V, n° 12, p. 177). » Au début de l'été, sur les pages de la même revue, l'on pouvait lire un avertissement très clair aux maîtres : « Nous avons l'espérance que ces derniers [les maîtres], qui connaissent mieux que personne la force et la puissance de l'organisation du compagnonnage, n'engageraient pas une lutte dans laquelle un bon nombre d'entre eux seront ruinés impitoyablement (*L'Atelier*, juillet 1845, année V, n° 10, p. 149). » On peut raisonnablement croire que la grève a été méticuleusement coordonnée par un bureau central, à ce propos un ancien charpentier se rappellera trente ans plus tard que « chacun des grévistes était muni d'une carte portant ces mots : permis de travail. On n'avait pas donc à craindre des embauchages comme ce qui ont été signalés tout à l'heure [...]. Nous avons organisé un bureau central où étaient inscrits les noms de tous les ouvriers embauchés. » (tiré par un compte-rendu de la police du 24 février 1876, cité par M. Perrot, *Les ouvriers en grèves...*, *op. cit.*, p. 609)

⁹⁹ « Les maîtres trouvent injuste la prétention des ouvriers d'être payé à un taux uniforme : le salaire doit être proportionné à la capacité de l'ouvrier. » Un bon ouvrier peut être payé 5 francs : « qu'il quitte le maître que lui refusera ce prix pour le gagner chez un autre auquel son travail est nécessaire, rien de plus juste et de facile à obtenir », Chambre syndicale des Entrepreneurs de charpenterie de la Ville de Paris, *Observations sur les réclamations des ouvriers charpentiers de la*

contre ce tarif ainsi : « Enfin, les maîtres ne reconnaissent pas aux ouvriers le droit d'exiger un tarif signé pour dix ans » ; ils considèrent en fait la période trop longue, et « d'ailleurs, ajoutent-ils, le marché entre le maître et l'ouvrier doit être entièrement libre¹⁰⁰. » Tout en déplorant les négociations collectives et tout en polémiquant en même temps d'une façon implicite contre les maîtres qui viennent d'accepter le tarif¹⁰¹, ils concluent en clamant leur unité : « Les maîtres charpentiers du département de la Seine, tout en déplorant une suspension de travaux, dont ils souffrent personnellement, resteront unis pour résister à la reconnaissance écrite d'un tarif attentatoire à la liberté de l'industrie, honteux pour celles des parties contractantes qui cèdent au despotisme d'une coalition illicite¹⁰². »

S'il y a aussi dans ce refus du tarif une motivation politique, il faut bien évaluer le moment où il est formulé. L'avocat des ouvriers poursuivis pour coalition ne se limite pas à mettre en lumière l'existence d'une chambre syndicale des maîtres, qui avait signé un accord en 1833 et que l'a toujours considéré valable, il démontre aussi qu'au moins en deux occasions (notamment le 4 et le 16 juin) les maîtres réunis ont négocié avec des représentants ouvriers en reconnaissant leur représentativité¹⁰³.

Les charpentiers parisiens, écrivent les ouvriers de *La Tribune lyonnaise*, « c'est l'avant-garde des travailleurs jusqu'à ce jour déshérités des biens de la patrie, et qui vient l'olivier à la main, demander à s'asseoir au banquet social¹⁰⁴ » ; leur grève a une grande ampleur et une importance nationale, mais elle suit une démarche tout à comparable analogue à celle de beaucoup d'autres conflits sociaux mineurs. Leur lutte montre très clairement, bien qu'indirectement, la présence d'un système de relations sociales et de rapports de travail normé, d'une manière coutumière, demeurant invisible en dehors des conflits les plus aigus.

Ville de Paris, en état de grève, et résolution prise à cette occasion par les maîtres charpentiers, Paris, 1845, p. 2.

¹⁰⁰ *Ibid.*

¹⁰¹ Bien plus d'un quart des maîtres accepta le tarif proposé par les ouvriers ; face à l'accusation de vouloir imposer des conditions arbitraires, l'avocat Berryer put déclarer : « Accusation qui retentit étrangement au moment où sur moins de 800 maîtres charpentiers, 230 ont adhéré à ces demandes qu'on veut faire regarder comme une atteinte à la liberté de leur profession ! (*Affaire des charpentiers. Plaidoyer de M. Berryer, op. cit.*, p. 7) »

¹⁰² Chambre syndicale des Entrepreneurs de charpenterie de la Ville de Paris, *Observations sur les réclamations...*, *op. cit.*, p. 3.

¹⁰³ Cf. le compte-rendu du procès dans *Affaire des charpentiers. Plaidoyer de M. Berryer*, Paris, 1845, notamment p. 8-9.

¹⁰⁴ *La Tribune Lyonnaise*, 1845, n° 6, p. 43.

En l'absence d'une description complète des conflits salariaux de l'époque et des négociations, extralégales ou illégales, ce cadre trouve des confirmations dans les innombrables références marginales qui laissent penser que, dans la première moitié du XIX^e siècle, la grève, comme instrument de lutte visant à l'approbation bilatérale d'un tarif, constitue un moment normal de la conflictualité sociale du monde des ateliers. En octobre 1845, par exemple, *L'Atelier* signale la grève des ouvriers cordonniers de Marseille, demandant la révision du tarif de 1833 et l'introduction de nouveaux produits. A cette fin, « les ouvriers cordonniers, lit-on sur *L'Atelier*, ont envoyé à M. le préfet et M. le maire leur nouveau tarif, approuvé déjà par plusieurs maîtres de notre ville ».

Dans *Le Populaire de 1841*, on peut lire la description d'une grève secondaire mais tout à fait représentative en ce qu'elle se déroule suivant les phases les plus classiques : en 1846, les maîtres lithographes parisiens décident d'augmenter les horaires des ouvriers sans leur accorder une augmentation de salaire. En arrêtant le travail, les ouvriers se réunissent, par plusieurs centaines, dans un restaurant de la barrière du Maine. Dispersés par la police, ils se réunissent une deuxième fois à la barrière de l'Ecole où ils sont encore dispersés par les forces de l'ordre. Ces ouvriers s'opposent au changement unilatéral du tarif et cherchent à s'accorder pour avancer une proposition commune à l'ensemble des maîtres¹⁰⁵. La grève est donc un instrument de négociation à l'intérieur d'un cadre coutumier de gestion des conflits sociaux.

4.4.1 *Un instrument de gestion du conflit : le tarif*

Concilier, harmoniser, confondre les intérêts : ce sont des expressions que l'on rencontre dans tous les articles ouvriers et socialistes consacrés aux grèves. En envisageant la question des coalitions, Adolphe Boyer, compositeur typographe, résume la revendication principale des ouvriers : « Les ouvriers demandent-ils une première garantie : des tarifs reconnus et adoptés entre chefs et ouvriers d'une même profession, d'une même ville ou d'une même commune, on leur répond qu'ils ne savent pas ce qu'ils veulent, qu'ils ne comprennent pas la liberté. Mais de quelle liberté veut-on parler ? de celle sans doute qui les assimile à un pain de sucre ou à une balle de coton ; de celle qui permet de profiter du manque de travail pour diminuer les salaires, et qui empêche, lorsque les travaux

¹⁰⁵ Cf. *Le Populaire de 1841*, 1846, année V, n° 6, p. 216.

reprennent, de réclamer les anciens prix sous peine d'être traités comme agitateurs, des perturbateurs, et jetés en prison¹⁰⁶. »

On lit un discours tout à fait analogue dans la revue ouvrière *Echo des ouvriers* de Paris ; l'auteur commence par justifier une régulation de la liberté industrielle : « Etrange contradiction ! Le principe de liberté a été à la même époque adopté comme base nouvelle de notre droit politique et commercial. De l'accord unanime de tous, il a été reconnu que la liberté politique, pour être une réalité, devait avoir ses règles, ses limites ; personne n'a contesté cette définition, écrite par l'assemblée nationale dans la déclaration des droits de l'homme et du citoyen : "La liberté consiste à pouvoir faire tout ce qui ne nuit pas à autrui." Et dans les relations industrielles et commerciales, on admet une liberté sans bornes, sans frein, une liberté illimitée enfin ; c'est-à-dire que tout ce qui tient à la vie matérielle, aux nécessités de chaque jour, est livré au désordre, à l'anarchie¹⁰⁷. » Une fois démontrée la nécessité d'un ordre dans la liberté industrielle, c'est justement le tarif qui est indiqué comme moyen d'accord : « Quant aux diminutions de salaires, le moyen transitoire que nous voudrions voir employer serait simple et facile : il consisterait dans l'adoption, pour chaque branche d'industrie, d'un tarif fixant un minimum de salaire, tarif discuté contradictoirement, et consenti par les maîtres et les ouvriers, dont le maintien serait confié à une commission mixte, composée en nombre égal des uns et des autres. Ce tarif serait révisé tous les cinq ans, afin d'être toujours en harmonie avec l'état présent de chaque industrie, et l'on éviterait ainsi des irritantes discussions de salaire, qui se traduisent si souvent en coalitions¹⁰⁸. »

Dans l'attente que l'association devienne le principe général de l'organisation du travail, les ouvriers de *L'Atelier* considèrent, eux aussi, le tarif comme la manière de réduire et gérer l'antagonisme social : « Le moyen en est simple et facile ; il consisterait dans l'adoption, pour chaque branche d'industrie, d'un tarif fixant un minimum de salaire, tarif discuté contradictoirement et consenti par les maîtres et les ouvriers, et dont le maintien serait confié à une commission industrielle composée en nombre égal des uns et des autres¹⁰⁹. » L'objectif est celui de « mettre d'accord des intérêts diamétralement opposés », et pour cela il faut que les intéressés soient dans une situation qui leur permet de voir la question d'un point de vue plus élevé : « Il faut savoir, pour se faire de mutuelles

¹⁰⁶ A. Boyer, *De l'état des ouvriers...*, *op. cit.*, p. 52-53.

¹⁰⁷ *Echo des ouvriers*, septembre 1844, p. 101.

¹⁰⁸ *Ibid.*, p. 103.

¹⁰⁹ *L'Atelier*, juin 1842, année II, n° 10, p. 75 ; il s'agit d'un article tiré aussi à part sous le titre révélateur de *Moyen de concilier les intérêts des maîtres et des ouvriers*.

concessions, envisager la situation d'un point de vue élevé, tenir compte surtout de l'avenir de l'industrie ; et de mûres réflexions convaincront chacun que ces compromis deviennent de plus en plus des nécessités impérieuses¹¹⁰. »

Le tarif est probablement le mode de détermination du salaire le plus répandu dans nombre de métiers¹¹¹ ; on se tromperait à le considérer comme un héritage de l'Ancien Régime voué à disparaître. En étudiant la région lyonnaise durant toute la seconde moitié du XIX^e siècle, Yves Lequin affirme : « En pratique, on retrouve dans chaque ville ces mouvements répétitifs des professions du bâtiment qui tendent à imposer une négociation périodique des tarifs fort proches, si les termes n'étaient anachroniques, d'une convention collective qui, à leurs yeux, prend force de charte¹¹². » Il observe aussi que toutes les grèves partielles sont causées par la rupture du tarif de la part des patrons. Le tarif est donc l'institution centrale dans la gestion des conflits entre le capital et le travail. L'expression de convention collective avancée entre guillemets par Yves Lequin est anachronique dans la mesure où elle renvoie à un système d'accords sociaux politiquement institué : une législation précise en régleme la négociation et en garantit l'application¹¹³. Le tarif est, au contraire, un accord collectif extralégal, toléré et parfois reconnu par les administrations locales¹¹⁴, mais dont on peut suspecter aussi un caractère illégal. Il s'agit d'une modalité sociale relativement autonome de gestion du conflit ; la compréhension de cette autonomie des institutions sociales visant à gérer et à désamorcer le conflit est tout à fait fondamentale

¹¹⁰ *L'Atelier*, octobre 1843, année IV, n° 1, p. 12.

¹¹¹ Dans la fabrique lyonnaise, le tarif est aussi au centre du conflit social, des négociations et des révoltes des canuts ; dans ce cas, le tarif établit les prix des marchandises produites par les ateliers et achetées par les fabricants ; le rapport productif le plus conflictuel se situe en fait entre les ouvriers (dans le langage de la fabrique lyonnaise l'ensemble des salariés et des maîtres) et les fabricants. Sur la révolte des canuts, cf. avant tout R.J. Bezucha, *The Lyon Uprising of 1834 : Social and Political Conflict in the Early July Monarchy*, Cambridge, Harvard UP, 1974 ; F. Rude, *Les révoltes des canuts 1831-1834*, Paris, Maspero, 1982 et F. Rude, *L'insurrection lyonnaise de novembre 1831. Le mouvement économique et social à Lyon de 1827 à 1832*, Paris, Editions Anthropos, 1969² ; M. Moissonnier, *La révolte des canuts. Lyon, novembre 1831*, Paris, Editions Sociales, 1958.

¹¹² Yves Lequin, *Les ouvriers de la région lyonnaise (1848-1914). II. Les intérêts de classe et la République*, Lyon, PUL, 1977, p. 126. A Mazamet, dans le Tarn, en 1887, dans un contexte socio-idéologique très différent, selon Michelle Perrot, « les tisserands font alterner "La Marseillaise" avec une autre chanson de circonstances ayant pour refrain : "En travaillant, nous voulons vivre – Le Tarif ou la Mort" » (M. Perrot, *Les ouvriers en grève...*, *op. cit.*, t. III, p. 564-565).

¹¹³ Pour des observations sur la différence entre une convention collective et un tarif, et sur le tarif comme façon de « combiner le gré à gré collectif et le gré à gré individuel », cf. A. Cottreau, « La désincorporation des métiers... », art. cit., p. 104-106.

¹¹⁴ Par exemple, la ville de Paris publie annuellement, à partir de 1804, des tarifs ; ces tarifs, publiés pour calculer les prix des travaux publics, constituent aussi un point de repère dans les négociations entre maîtres et ouvriers.

pour bien jauger justement les modèles de corporatisme républicain, qui se définissent à partir de cet horizon et de ces pratiques.

La reconstruction de cette modalité de négociation collective n'est loin d'être simple. Le tarif n'a pas été apprécié correctement par les économistes de l'époque ni par les économistes ultérieurs¹¹⁵ : il contredit les principes libéraux et l'individualisme constituant l'idée de marché ; dans une perspective opposée, le tarif n'est pas saisissable par la catégorie classique de la lutte des classes.

On trouvera un bon exemple dans l'ouvrage d'Emile Chevallier¹¹⁶ où la question du tarif n'est envisagée que d'une manière marginale dans le chapitre XXV consacré à la coutume, entendue comme un obstacle au libre déploiement de l'équilibre entre l'offre et la demande. L'histoire des salaires en France est décrite comme le développement d'un marché du travail à partir de la loi Le Chapelier. Il s'agit d'une perspective de toute évidence trompeuse, où le marché est conçu comme une donnée naturelle qui s'établit à partir d'une abolition des contraintes, voire d'une libéralisation. Le tarif nous rappelle la nécessité de penser le marché comme une construction sociale : il ne faut pas seulement considérer les lois et les comportements qui constituent le cadre normatif du marché, mais encore saisir le bouleversement mental représenté par la conception d'un objet et d'une activité comme marchandises. C'est un processus lent et contradictoire, le tarif en est une étape : une négociation collective et sociale du prix des œuvres et par conséquent, mais non de manière immédiate, du travail.

Dans les écrits de l'époque, le tarif n'est pas un sujet souvent évoqué ; on peut expliquer cette absence¹¹⁷ tendancielle par deux motivations : il s'agit d'une pratique suffisamment

¹¹⁵ Les tentatives de dévoiler les pratiques réelles des ouvriers du XIX^e siècle sont très peu nombreuses ; je renvoie encore une fois à A. Cottreau, « Droit et bon droit... », art. cit. ; pour ce qui concerne la pratique du marchandage (propre notamment aux métiers du bâtiment, et souvent combinée avec le tarif), cf. C. Harison, « An Organization of Labor : Laissez-Faire and Marchandage in the Paris Building Trades through 1848 », *French Historical Studies*, vol. XX, n° 3, p. 357-380 (l'auteur met bien en évidence l'entrelacement entre la dimension économique et la dimension morale dans les représentations de cette pratique, et les tendances ouvrières à réclamer des formes collectives de marchandage).

¹¹⁶ E. Chevallier, *Les salaires au XIX^e siècle*, (1887), reproduit à Paris, Hachette, 1971.

¹¹⁷ Par exemple, l'absence est particulièrement patente dans l'« Enquête ou revue industrielle » dans *Le Populaire de 1841* où la négociation des salaires est tout à fait négligée, cf. la synthèse des questions posées dans *Le Populaire de 1841*, 1842, année II, n° 4, p. 68.

habituelle et connue pour ne pas nécessiter une description¹¹⁸ ; en second lieu, par son caractère coutumier et extralégal, il constitue un sujet complexe dont on préfère passer sous silence une grande partie des éléments.

D'une façon un peu naïve, certes, mais efficace, dans un petit pamphlet de 1843, un crocheteur de Vaise¹¹⁹, Denis Maillet, nous résume l'esprit du tarif : « Le travail est la base de l'ordre social ; mais il faut que son produit suffise aux besoins de la vie : celui qui occupe et celui qui est employé doivent traiter, eux-mêmes, les salaires. En cas de discordance, un tiers doit être appelé. C'est là le principe de tous les temps, qui a fait la règle des différends privés, même parmi les principes souverains. Si un tarif est arrêté hors la présence des parties intéressées, il n'est plus le fait d'un arbitrage impartial, il n'est plus qu'un acte absolu, despotique, par conséquent non obligatoire¹²⁰. » Face à l'acte de despotisme du maire, qui, de mèche avec les maîtres, a imposé un tarif, Denis Maillet, en tant que président de la Compagnie des crocheteurs, met en évidence le caractère unilatéral de cette décision et en proclame donc l'inapplicabilité : c'est un « tarif qui est mort-né, puisque, par son fait, la Compagnie qui ne veut pas subir une si cruelle diminution, est dissolue¹²¹. » Il est important de remarquer l'esprit du discours : en l'absence d'un tarif négocié, la Compagnie ne se voit pas dans l'obligation de la respecter. « Un acte absolu, despotique, par conséquent non obligatoire » : c'est une expression forte et parlante, qui montre sans équivoque le caractère essentiel du tarif : l'obligation morale. En présence d'un tarif négocié et consenti par des ouvriers et des maîtres, tout travailleur du métier est soumis moralement au respect des accords : sa loyauté envers cette obligation est un élément constitutif de son identité ouvrière, de son appartenance à un métier. Je vais me concentrer à présent sur un cas spécifique pour illustrer et mieux comprendre le fonctionnement de ces accords.

¹¹⁸ De même, les ouvriers ne perdent jamais leur temps à raconter les jours et les modalités du paiement des salaires, que l'on peut imaginer analogues entre les différents métiers, alors qu'ils se s'attardent sur tout ce qui distingue un métier d'un autre (le calcul des pièces, par exemple).

¹¹⁹ A l'époque, un faubourg de Lyon.

¹²⁰ D. Maillet, *Réflexions sur l'arrêté de M. Chanavat, Maire de la commune de Vaise, du 20 juillet 1843, portant règlement du Tarif des salaires dus aux crocheteurs*, Vaise, 1843, p. 1. En démontrant la diffusion du discours libéral, le crocheteur se voit dans l'obligation de justifier la limitation de la liberté industrielle : il justifie la nécessité d'un tarif pour les crocheteurs en ne montrant la fonction sociale et donc la priorité de préserver « la santé et la vie des citoyens » (notamment pour les sauvetages) ; cf. p. 2.

¹²¹ *Ibid.*, p. 4.

4.4.2 Un exemple : le tarif des typographes

Les grèves des charpentiers de 1845 sur lesquelles nous nous sommes arrêtés à plusieurs occasions, sont la conséquence d'un échec des négociations sur un tarif ; il ne faut toutefois pas penser que les ouvriers considéraient cette faillite comme inévitable. On peut au contraire montrer que, à l'époque, les ouvriers en lutte s'orientent souvent vers cette solution. Le cas le plus célèbre est celui des typographes, dont on possède plusieurs témoignages et qui peut donc constituer un exemple¹²². Les ouvriers communistes de *La Fraternité de 1845* présentent à leurs lecteurs ce cas comme un modèle : « Nous sentons le besoin de faire voir ce que sont les ouvriers, ce que le peuple, et ce dont il est capable quand il agit au nom d'un intérêt commun. C'est ainsi que, dans l'imprimerie, il a été établi un tarif pour le maintien des prix, lequel tarif, a été consenti entre patrons et ouvriers ; et cela sans le concours de l'autorité gouvernementale qui, loin de l'approuver (comme devrait le faire tout gouvernement jaloux de satisfaire aux besoins des masses), en blâme même le principe¹²³. »

Le tarif est un accord extralégal, qui les autorités tolèrent d'une façon tout à fait hypocrite : si cet accord enfreint vraisemblablement la loi et contredit sûrement toute conception libérale du marché du travail, il est aussi un instrument fondamental pour garantir la paix sociale. Quant aux travailleurs, ils ne parviennent pas à comprendre les raisons pour lesquelles les autorités entravent le tarif, cet accord résultant d'une série de renoncements des maîtres aussi bien que des ouvriers et garantissant l'ordre et la production. On saisira le caractère d'extra-légalité tolérée de cet accord en observant l'attitude des autorités à l'occasion des banquets organisés pour célébrer le tarif des typographes les années suivant son approbation. Les organisateurs du banquet de 1847 le décrit ainsi : « Les deux premières années, le Banquet typographique passa inaperçu de la foule et de l'autorité. La troisième année, celle-ci fit occuper le lieu du rendez-vous par le détachement de troupes, et les convives, au nombre de huit cents, furent obligés de se disperser. Quinze jours plus tard, le Banquet avait lieu avec l'autorisation de M. le préfet, et patrons et ouvriers se serraient la main. Seulement M. Delessert, qui s'était érigé en comité de censure, avait passé un grand trait de plume sur tous les toasts faisant allusion au Tarif et

¹²² Pour une esquisse introductive à l'histoire du tarif des typographes cf. P. Chauvet, *Les ouvriers du livre en France. II De 1789 à la constitution de la Fédération du Livre*, Paris, Rivière, 1956, notamment paragraphes « Le tarif de 1843 » et suivants, p. 129-138.

¹²³ *La Fraternité de 1845*, 1845, n° 10, p. 85.

à la Commission mixte. L'année dernière, l'autorisation fut demandée et accordée sans difficulté, toujours sous la condition expresse de ne parler ni politique, ni Tarif, ni Commission, choses très-séditieuses de leur nature. Cette fois encore, les chefs de l'industrie typographique fraternisaient avec les compositeurs d'imprimerie¹²⁴. » Symboliquement, les deux premières années, le préfet fait semblant d'ignorer le banquet, ensuite il cherche inutilement à empêcher sa tenue et ne la tolère qu'à condition que l'objet même de la célébration, le tarif, ne soit pas nommé. Ce n'est pas seulement l'extraordinaire hypocrisie du préfet qui doit surprendre, c'est aussi l'absurdité de sa fermeture, soulignée d'ailleurs avec ironie par les ouvriers. En lisant les comptes-rendus des toasts, même ceux des années précédant la censure et transcrits par les ouvriers communistes de *La Fraternité de 1845*, aucune proclamation ne semble contenir une secrète détermination séditieuse. Les travailleurs portent des toasts célébrant l'accord et la conciliation des intérêts, « au tarif qui ciment l'union ! ». Le tarif apparaît comme un instrument pour cicatrifier les déchirures sociales, pour dépasser l'antagonisme et organiser le travail. Les ouvriers ainsi que les maîtres typographes ne montrent aucune volonté d'opposer leur idée d'ordre social à celle des autorités : il n'y a qu'un ordre, et il répond aux intérêts et aux attentes de tout le monde. Ils ne s'aperçoivent pas de la valeur foncièrement subversive d'un toast « à l'adoption générale du tarif ! ». L'ordre social fondé sur une généralisation du tarif à tous les métiers n'apparaît, à leurs yeux, contraire à l'ordre de la libre concurrence libérale. L'ordre libéral n'existe pas, la société libérale n'existe pas : de leur point de vue, il n'y a qu'une France déchirée par l'individualisme et la concurrence qui cherche les principes pour s'ordonner et s'organiser.

L'attitude ambiguë des autorités politiques est toutefois explicable : le tarif est l'expression d'une société qui s'organise de façon autonome dans l'espace économique, espace économique que, dans une société libérale, le politique concède à la libre interaction individuelle. Le tarif est une institution sociale qui échappe presque complètement au

¹²⁴ *Compte-rendu du banquet typographique du 19 septembre 1847. Cinquième année*, Paris, 1847, p.1. En 1847, après l'instauration du conseil des prud'hommes, c'est justement le conseil qui a créé des difficultés dans l'organisation du banquet. Sur la censure du préfet et son « veto » sur le mot tarif cf. aussi Joseph Mairet, *Les carnets de Joseph Mairet ouvrier typographique. Histoire de la Société typographique parisienne et du Tarif (1839-1851)*, Paris, Afig, 1995, p.229. En réalité, en 1845 déjà, le préfet avait avancé des objections : les ouvriers de *L'Atelier* les avaient synthétisées, non sans sarcasme, de la façon suivante : « Les commissaires se rendirent auprès de M. le préfet, et, après bien des démarches, bien de conférences, ils obtinrent enfin cette bienheureuse permission ; mais à quelle condition ? on ne nous croira pas, et c'est cependant l'exacte vérité, à condition que, dans cette réunion, faite pour le tarif et par le tarif, il ne serait pas question de tarif !... (*L'Atelier*, octobre 1845, année VI, n° 1, p. 197) »

politique ; face à un social qui produit des normes et des institutions d'autogestion du conflit, les autorités politiques ne savent pas que faire, hésitant entre de faibles tentatives de les reconnaître en les reconduisant à elles et la solution répressive aussi simple que dangereuse. Libre de tout dogme libéral, le socialisme fraternel imagine justement une société rationnelle à partir d'une interpénétration du politique et du social : c'est la conscience citoyenne de tout travailleur qui garantit la légitimité politique des institutions sociales, qui oriente vers l'intérêt général en empêchant toute dérive séditionnaire pour des accords collectifs, mais non généraux, comme les tarifs.

Concentrons à présent notre attention sur le fonctionnement de cette institution en suivant à le cas des typographes parisiens. Des longues négociations qui ont conduit jusqu'à ce tarif, on a conservé un témoignage précieux dans les mémoires d'un ouvrier typographe, Joseph Mairet¹²⁵. En 1839, deux associations naissent à peu près au même moment : l'Association des maîtres imprimeurs de Paris et une société ouvrière de résistance¹²⁶, constituant l'aboutissement d'une série de réunions clandestines de quelques centaines d'ouvriers, organisées, comme d'habitude à l'époque, le dimanche chez des marchands de vin en dehors des barrières¹²⁷. « Pour être juste, écrit Joseph Mairet, il faut dire que la première idée de ce Tarif surgit de l'Association des maîtres imprimeurs de Paris [...]. Dès sa naissance, elle fut saisie de cette question par un des membres fondateurs. Cette proposition fut longtemps étudiée, mais les maîtres imprimeurs ne pouvaient faire seuls un Tarif équitable et rationnel, malgré tout le désir qu'ils auraient eu¹²⁸. » Après avoir eu connaissance de cette intention, les ouvriers demandent à être reçus pour établir ensemble le tarif. La commission des maîtres, élue en été 1842, décide donc d'accueillir des représentants ouvriers et indique de quelle manière il faut procéder pour en élire un nombre équivalent à celui de maîtres : en décembre, dans chaque imprimerie, on vote pour désigner les délégués qui, à leur tour, nommeront les commissaires.

Dans la première séance de la commission mixte, les ouvriers avancent leurs vœux ; il s'agit de trois points qui ne concernent pas les salaires : a. la limitation du nombre des apprentis ; b. la répartition équitable des mises en pages ; c. une caisse de secours unique

¹²⁵ J. Mairet, *Les carnets...*, *op. cit.*

¹²⁶ *Ibid.*, p. 26.

¹²⁷ *Ibid.*, p. 22. Cette association, nous indique encore Joseph Mairet, était fédérée d'une façon complètement illégale avec des délégués d'autres villes françaises.

¹²⁸ *Ibid.*, p. 26.

pour ouvriers compositeurs de Paris¹²⁹. Leurs idées sont entendues, mais non adoptées. Le dialogue est un processus lent : au cours de vingt-six séances, les sept commissaires ouvriers et les sept commissaires maîtres ont la possibilité de confronter leurs divergences jusqu'à s'entendre sur un accord. Le 10 juillet 1843, le tarif est adopté, il est en exécution dès le 15 septembre. Il établit les prix, les salaires et les conditions générales de travail. Il ne se limite pas à fixer des normes, il institue aussi un « tribunal égalitaire », accueillant le même nombre de commissaires ouvriers et maîtres, chargé de se prononcer en cas de différend. Entre 1843 et 1847, ce tribunal extralégal se prononce vingt-deux fois, dont vingt favorablement à l'ouvrier. Les maîtres, de leur côté, peuvent apprécier « la modération des travailleurs dans les réclamations de salaire¹³⁰ ».

Joseph Mairet se souvient de l'importance de cette adoption : « A cette époque de lutte, la Société était pour ainsi dire une religion ; le tarif devint un dogme. Au point de vue de l'économie politique, ce Tarif était une hérésie ; mais au point de vue de l'économie sociale, si nous nous en étions tenus à la libre concurrence et au laissez faire, laissez passer des économistes académiciens, nous aurions dû nous contenter de salaires avilis, et nous les aurions légués encore plus avilis à la génération présente, qui jouit, sans s'en préoccuper, de nos efforts et va jusqu'à les méconnaître¹³¹. » L'ancien ouvrier définit clairement la valeur de cet accord : le tarif ne résout pas le conflit social mais l'encadre et l'oriente ; Joseph Mairet rappelle que les patrons ne respectaient pas toujours le tarif mais, souligne-t-il, « nous avons une plateforme, comme on dit aujourd'hui¹³² ». De même, le tarif n'efface pas les différences sociales qui séparent l'ouvrier et le maître, mais « pour l'époque qui vit nos banquets, c'était un événement assez extraordinaire de voir, assis côté à côté, patrons et ouvriers chez un restaurateur, à l'une des barrières de Paris, lorsque l'on savait ce qu'étaient nos patrons, c'est-à-dire ce que la bourgeoisie comptait de plus intelligent, de plus instruit, et formant en quelque sorte une caste privilégiée, une petite aristocratie à cause du brevet obligatoire pour être maître imprimeur¹³³ ».

¹²⁹ *Ibid.*, p. 28.

¹³⁰ *Compte-rendu du banquet typographique 1847, op. cit.*, p. 2. Dans un petit compte-rendu du banquet du 15 septembre 1844, *L'Atelier* parle de ce tribunal égalitaire comme d'un « conseil de prud'hommes » en définissant volontaire sa formation (*L'Atelier*, octobre 1844, année V, n° 1, p. 7).

¹³¹ J. Mairet, *Les carnets...*, *op. cit.*, p. 29.

¹³² *Ibid.*

¹³³ *Ibid.*, p. 30.

4.4.3 Un principe généralisable

Le cas du tarif des typographes parisiens est peut-être le cas le plus accompli de cette forme d'accord, et il constitue, pour les travailleurs des ateliers sous la monarchie de Juillet, un modèle pour repenser les conflits leur gestion dans le monde des métiers. En juillet 1844, le typographe Jean-Baptiste Coutant écrit un petit pamphlet, édité par *La Ruche populaire* en réponse au *Globe*, où il expose le remède à la concurrence et aux fraudes qu'elle entraîne. Il parle de la « conciliation », et ce qu'il décrit n'est rien d'autre que le tarif, solution qu'il faudrait étendre à tous les métiers. Coutant utilise le terme de « conciliation » non seulement pour des raisons rhétoriques et tactiques ; par ce choix lexical, il souligne que cette négociation collective des salaires peut ou doit impliquer une régulation beaucoup plus vaste du marché. Le typographe expose ainsi les éléments principaux de la conciliation : on commence par « reconnaître dans chaque corps d'état le taux d'un salaire qui représente toutes les dépenses obligées d'un ménage. Les ouvriers nommeraient un certain nombre des leurs qui discuteraient avec un même nombre de maîtres la quotité du salaire. Ouvriers et maîtres, chacun de leur côté, avant les conférences, se livreraient à une enquête, du reste très facile à faire. Cette première base établie, les maîtres alors seuls s'assembleraient à l'effet de fixer des prix de vente communs à tous. Chaque maître exposerait à la vue du public ce tarif commun qu'il faudrait suivre ponctuellement, sinon encourir une amende [...]. La grande partie des maîtres consentirait volontiers à ce tarif ; les pirates seuls, le bas-fond, s'y opposeront, nous le savons. Il faudrait, pour ce projet réussit complètement, qu'il fût autorisé par le gouvernement. Du reste, ce n'est pas une mesure nouvelle, elle existe déjà : les boulangers sont soumis à la taxe ; les cochers de cabriolets, de fiacres, les débitants de tabac, ont également des tarifs. Quelques autres corps d'état s'y soumettent de leur propre autorité. En acceptant ce moyen de conciliation, on créerait un état commun pour tous les marchands ; et les ouvriers intelligents, capables, auraient la préférence, ce qui est de toute justice. On créerait une émulation vers le bien qui profiterait à tous. On pourrait dire alors : au plus digne !¹³⁴ » Bien que Jean-Baptiste Coutant ajoute que « ce ne sont toutefois que des palliatifs, en attendant la grande organisation », on peut bien apprécier l'ampleur de cette idée : elle ne se limite pas à établir un salaire minimum pour les ouvriers et à désamorcer la concurrence entre les maîtres ; elle attribue aussi aux corps d'état, sous l'autorisation du gouvernement,

¹³⁴ Article de *La Ruche populaire* tiré aussi à part : J.-B. Coutant, *Organisation du travail. Discussion entre le journal le Globe et un ouvrier typographe*, Paris, 1844, p. 10.

des fonctions de réglementation pour garantir un équilibre à l'intérieur et des fonctions de police pour assurer la qualité des produits et leurs justes prix. Tout travailleur, ouvrier ou maître, participerait à l'enquête visant à déterminer exigences et difficultés du métier : enquête qui, menée par les travailleurs eux-mêmes, serait « du reste très facile à faire ». Nous pouvons reconnaître, dans cette perspective, les principes du corporatisme républicain, la prise en charge par la société elle-même de sa régulation à partir d'une organisation rationnelle des connaissances répandues dans ses corps. La généralisation du tarif débouche sur une société où le travail est soustrait au marché et les prix des marchandises sont fixés en fonction des exigences des travailleurs et des consommateurs ; l'ordre se fonde sur les connaissances sociales et productives de chaque métier et il est garanti par la conscience et la responsabilité citoyenne de tout producteur.

Autrement dit, le tarif constitue un des moyens possibles pour désamorcer et dépasser le conflit social, un instrument pour harmoniser les intérêts particuliers par des accords entre individus libres à l'intérieur d'un cadre garantissant une équité pour tous et orienté suivant l'intérêt général. Il est une façon de conjuguer la volonté d'une égalité politique et la nécessité d'une flexibilité sociale.

4.5 Les conseils des prud'hommes

Le tarif n'est pas l'unique instrument de gestion du conflit social dont les socialistes fraternalistes imaginent une extension progressive jusqu'à le faire devenir le noyau d'une société nouvelle ; les conseils des prud'hommes représente un autre exemple important. Les deux idées sont en réalité étroitement corrélées : les modèles sociaux sur lesquels que débouchera l'extension progressive des deux institutions, le tarif et le conseil des prud'hommes, ne diffèrent pas réellement. Il s'agit plutôt de divergences au niveau des choix tactiques : nous avons déjà observé que l'établissement d'un tarif passe aussi par l'institution d'un tribunal chargé de juger les différends ; parallèlement, un des objectifs premiers pensés par les partisans de la réforme égalitaire des prud'hommes est la négociation et l'adoption d'un tarif et son application aux cas réels. Pour démonstration de cette superposition, on peut remarquer que l'article par lequel les rédacteurs de *L'Atelier*, revue partisane de la réforme des prud'hommes, informent leurs lecteurs du tarif des typographes parisiens, est justement titré « Etablissement des prud'hommes dans l'imprimerie ». Le typographe George Duchène souligne également, contre les adversaires bourgeois du tarif, les analogies entre le tarif et les prud'hommes : « Un tarif, c'est encore

là une mesure repoussée par les prôneurs du *laissez-passer*. Et pourtant, ces ennemis de toute pensée neuve adhèrent à la restauration des prud'hommes. Qu'est-ce donc que les prud'hommes, à quelque point de vue qu'on les envisage, sinon un tribunal appelé à poser des limites à la concurrence, en fixant un minimum des prix de main-d'œuvre soumis à leur appréciation ? Un tarif est la conséquence naturelle de leur jurisprudence, le complètement indispensable de leur institution. Nous citerons ici l'exemple de la typographie, qui a son tarif librement consenti entre maîtres et ouvriers, et sa conférence mixte qui statue sur les travaux de gré à gré, pour lesquels des difficultés d'exécution ne permettent pas de fixer un prix uniforme¹³⁵. »

Pendant les années 1840, les conseils des prud'hommes apparaissent comme un noyau important du débat autour de la question ouvrière¹³⁶, constituant l'un des instruments par lesquels le gouvernement attribue à la classe patronale la tâche de gérer le conflit social et de garantir ainsi l'ordre public. Ces conseils se présentent comme une anomalie parmi les institutions françaises : ses juges sont les seuls à l'époque à ne recevoir les pouvoirs que de leur élection¹³⁷. De plus, comme remarque Patrick Fridenson, « les décisions des prud'hommes ont établi des sortes de législations locales du travail, parfois en dissidence avec le droit national français¹³⁸ ». De même que beaucoup d'autres institutions, nombreux sont ceux qui croient, à l'époque, que ces conseils trouvent leur origine dans la tradition la plus enracinée¹³⁹ ; déjà dans un livre datant de 1842, utile pour prendre connaissance du débat de l'époque, l'auteur dissipe toute équivoque : « On serait tenté de croire, d'après sa dénomination assez gothique, qu'elle remonte beaucoup plus haut, ou bien qu'elle a emprunté quelque chose de l'Ancien Régime des arts et des métiers, et par suite, quelque trace de leurs abus : ce serait une erreur qu'il importe de prévenir avant tout¹⁴⁰. »

¹³⁵ G. Duchène, *Livrets et prud'hommes*, Paris, Société de l'industrie fraternelle, 1847, p. 55.

¹³⁶ Pour une analyse du rôle des réflexions sur les prud'hommes dans le mouvement ouvrier d'avant 1848, cf. Norbert Olszak, « Justice et injustice ordinaire sur les lieux de travail d'après les audiences prud'homales (1806-1866) », *Mouvement social*, 1987, n° 141, notamment p. 101-103.

¹³⁷ Cf. à ce propos H. Celliez, *Codes populaires. Code des ouvriers*, Paris, Marchant, 1836, p. 95, Henry Celliez observe que les juges des tribunaux de commerce, élus également par leurs pairs, doivent être institués par le roi avant de pouvoir siéger.

¹³⁸ P. Fridenson, « Le conflit social », in André Burguière et Jacques Revel (sous la direction de), *Histoire de France. L'État et les conflits*, Paris, Seuil, 1990, p. 374.

¹³⁹ Cf., par exemple, A. Boyer, *Etat des ouvriers...*, *op. cit.*, p. 130.

¹⁴⁰ Mollot, *De la compétence des Conseils de Prud'hommes et de leur organisation*, Paris, Joubert, 1842, p. 18. Pour une histoire de l'institution prud'homale et ses différences profondes avec les institutions d'Ancien Régime cf. M. David, « L'évolution historique des Conseils de

Si, dans les milieux gouvernementaux et conservateurs, le débat se développe entre ceux qui s'opposent à cette limitation de la liberté industrielle et ceux qui la considèrent un outil efficace à gérer le désordre industriel¹⁴¹, chez les socialistes et les ouvriers, les conseils des prud'hommes représentent à la fois une négation évidente du principe d'égalité et un instrument réformable.

Les conseils des prud'hommes figurent parmi les éléments autour desquels se cristallise le mécontentement ouvrier¹⁴²; pour bien mettre en évidence la différence entre les conseils existants et les conseils égalitaires, en se référant aux premiers, les rédacteurs de *L'Atelier* utilisent l'expression de « tribunaux de maîtres jugeant les ouvriers ». « Ce tribunal où l'intéressé est jugé par celui contre lequel il plaide¹⁴³ » n'inspire aucune confiance chez les ouvriers au point que les rédacteurs de *L'Atelier* doivent admettre que la pétition en faveur d'une réforme égalitaire des prud'hommes n'avait pas obtenu un véritable succès : « Les ouvriers de Paris sont si bien convaincus que la chose est impossible, que le plus grand nombre refusa de signer les pétitions adressées à la Chambre, en donnant pour raison qu'à nombre égal d'ouvriers et de maîtres, le conseil ne leur offrir pas encore assez de garantie, attendu que les maîtres, étant plus habiles, trouveraient toujours le moyen d'influencer les ouvriers¹⁴⁴. » Et deux ans plus tard, à l'occasion de l'institution d'un conseil des prud'hommes à Paris, les rédacteurs de *L'Atelier* exprimeront en ces termes leur mécontentement : « L'établissement des prud'hommes dans le plus grand centre industriel

prud'hommes en France », *Droit social*, 1974, (n° 2, numéro spécial), p. 3-21 ; ou encore M. Kieffer, « La législation prud'homale de 1806 à 1907 », *Mouvement social*, 1987, n° 141, p. 9-23.

¹⁴¹ Il est également intéressant aussi de citer la position de Louis-Napoléon Bonaparte qui, dans son premier pamphlet, propose une transformation radicale de l'institution des prud'hommes : d'après son projet (assez confus, et d'une confusion révélatrice), tout ouvrier sera appelé, une fois par an, dans sa commune, à élire les prud'hommes (un prud'homme pour dix ouvriers) ; payé avec un salaire double par rapport à leurs camarades, les prud'hommes constitueront une « classe intermédiaire » entre les ouvriers et les maîtres en gérant les rapports (*Extinction du paupérisme*, éd. cit. Paris, 1848, p. 8-9). Le modèle bonapartiste rassemble à sa façon les principes démocratiques (droit de vote pour tous les ouvriers) et la nécessité de garder un ordre social hiérarchique.

¹⁴² Alain Cottureau a attiré son attention sur la contradiction apparente entre la condamnation du caractère classiste des conseils et l'acceptation de ses actions ; son interprétation est la suivante : « Les *insatisfactions* ouvrières à l'égard des prud'hommes ne se situent pas sur le même plan que la *satisfaction* des parties à l'issue des conciliations. Dans le premier cas, il s'agit de faire pression pour une plus grande justice, justice attendue soit des prud'hommes eux-mêmes, soit de changements dans l'ordre social. Dans le second cas, il s'agit de la dynamique même des conflits, et du soulagement d'avoir trouvé une issue (A. Cottureau, « Justice et injustice ordinaire sur les lieux de travail d'après les audiences prud'homales (1806-1866) », *Mouvement social*, 1987, n° 141, p. 46). » Il faut, en outre, considérer que les ouvriers parisiens n'avaient pas une expérience directe de ces conseils.

¹⁴³ *L'Atelier*, février 1845, année V, n° 5, p. 134.

¹⁴⁴ *L'Atelier*, décembre 1843, année IV, n° 3, p. 33.

de la France n'est qu'une concession de plus faite par un pouvoir faible à cette nouvelle puissance qui s'élève, la féodalité financière¹⁴⁵. » A propos de l'institution de nouveaux conseils des prud'hommes à Paris, en 1847, George Duchène emploie des expressions tout aussi incisives : « Les collisions réitérées entre le travail et le capital rendent urgente la solution du problème. Comment mettre d'accord les partis ? Par quels moyens assigner un terme à ces luttes qui viennent périodiquement troubler la quiétude des commensaux du budget ? Nos gouvernants, qui ne sont pas des Alexandres, auraient été fort embarrassés pour délier ce nœud gordien. Heureusement pour eux Napoléon avait prévu le cas : d'un coup de despotisme il avait créé les prud'hommes¹⁴⁶. »

La réforme des conseils des prud'hommes répond à la nécessité transitoire de désamorcer le conflit social : « Nous avons déjà montré, par divers articles sur l'association industrielle, comment nous entendons l'organisation du travail : nous voulons qu'il n'y ait plus, dans l'avenir, des maîtres et des ouvriers, mais seulement des associés travaillant tous en vue de la prospérité commune, sans rivalité les uns contre les autres ; cela une fois bien compris, nous allons examiner la question des prud'hommes, qui n'est pas pour nous une tentative d'organisation, mais bien une mesure toute de transition, un temps d'arrêt dans la lutte entre les travailleurs et les capitaux¹⁴⁷. » En réalité, dans la même page, les rédacteurs de *L'Atelier* proposent une extension des fonctions de ces conseils qui les transforme totalement au point de les dénaturer : « Il faut que les prud'hommes aient non seulement le droit de jugement, mais encore d'enquête, d'investigation ; il faut que tous les débats entre maîtres et ouvriers, ou contre-maîtres et ouvriers leur soient soumis, tous, sans aucune limite d'importance, qu'il s'agisse de trente sous, ou de dix mille francs [...]. En outre, les prud'hommes doivent aller visiter tous les ateliers, toutes les fabriques, avoir la surveillance continuelle des enfants, des apprentis, etc., ils doivent pouvoir poursuivre d'office tous les abus, toutes les infractions aux lois, et avoir assez de puissance pour provoquer toutes les améliorations nécessaires¹⁴⁸. » La réforme et la diffusion des conseils

¹⁴⁵ *L'Atelier*, septembre 1846, année VI, n° 12, p. 372. La même année, à l'occasion de la dispense de montrer la patente pour participer aux élections de prud'hommes de Lyon, *L'Atelier* avait observé : « Cette faveur n'est pas, du reste, aussi grande que on voudrait bien le faire croire ; elle prouve, au contraire, que le pouvoir a l'intention de favoriser tous ceux qui, d'une façon ou d'une autre, exploitent le travail du pauvre. Pour être déclarés aptes à prendre part aux élections des prud'hommes, les chefs d'atelier de Lyon doivent justifier de la possession de quatre métiers au moins (*L'Atelier*, janvier 1846, année VI, n° 4, p. 247). »

¹⁴⁶ G. Duchène, *Livrets et prud'hommes...*, op. cit., p. 26.

¹⁴⁷ *L'Atelier*, février 1841, année I, n° 6, p. 44.

¹⁴⁸ *Ibid.*

réclamées par les socialistes fraternitaires visent non seulement à leur transformation égalitaire, mais aussi à leur transformation politique ; si, en 1842, Mollot peut écrire : « le Prud'homme d'aujourd'hui est le juge *de la famille et de la spécialité*¹⁴⁹ », les socialistes fraternitaires pensent à un juge non plus de la spécialité mais du travail. Et le travail, contrairement à la famille, revêt une dimension publique.

Dans cette perspective, les conseils de prud'hommes constitue un moment de l'organisation du travail, c'est-à-dire de la rationalisation et de l'orientation de la production vers l'intérêt général. Cette dimension politique émerge d'une manière évidente dans l'idée, que l'on peut retrouver dans tous les écrits socialistes fraternitaires concernant la réforme des prud'hommes, d'établir des conseils avec un nombre égal de maîtres et d'ouvriers, présidé par un juge nommé par le gouvernement. Adolphe Boyer synthétise la composition du conseil de la manière suivante : « Il y a quatre-vingts maîtres imprimeurs à Paris ; les ouvriers de cette profession auraient donc à nommer quatre-vingts délégués ; si le conseil se compose de neuf membres, les maîtres éliront quatre représentants, les délégués quatre, et le gouvernement nommera le président comme médiateur »¹⁵⁰. La composition égalitaire et la présence médiatrice d'un juge nommé par le gouvernement sont les conditions nécessaires pour faire de cette institution une assemblée capable d'agir dans l'intérêt véritable de tous les travailleurs de l'industrie et dans l'intérêt général de la nation : « Un conseil qui représenterait loyalement les deux parties, et serait présidé par un juge spécial nommé par le gouvernement, tout en offrant les garanties désirables d'ordre, de sécurité et d'accord, aurait la puissance du bien, serait dans la voie du progrès et en harmonie avec nos institutions, et se modifierait avec elles¹⁵¹. » L'idée d'une harmonisation des conseils de prud'hommes avec les autres institutions permet à Adolphe Boyer de penser à un niveau supérieur : « On devra aussi organiser un conseil général ou central composé également de maîtres et de délégués, pour juger en dernier ressort des affaires qui n'auraient pu être terminées par les conseils de prud'hommes du métier¹⁵². » Ce « conseil général des prud'hommes » aurait probablement joué un rôle important de coordination et d'organisation du travail¹⁵³.

¹⁴⁹ Mollot, *De la compétence...*, *op. cit.*, p. 19.

¹⁵⁰ A. Boyer, *Etat des ouvriers...*, *op. cit.*, p. 134

¹⁵¹ *Ibid.*

¹⁵² *Ibid.*

¹⁵³ En 1848, le gouvernement ne cédera pas au danger de faire les conseils des prud'hommes un noyau d'une organisation du travail, en gardant pour eux leurs fonctions spécifiques ; ils seront élus par tous les travailleurs âgés de plus de 21 ans (les maîtres éliront les représentants ouvriers parmi les candidats sélectionnés par les ouvriers, et les ouvriers éliront les représentants des maîtres parmi

Pour comprendre l'attention et l'intérêt des ouvriers socialistes pour les conseils des prud'hommes, il est utile de lire attentivement quelques réflexions avancées par Alain Cottereau à propos du rôle de cette institution dans le processus de construction d'un espace public républicain ; espace public qui ne s'organise ni selon un principe d'autonomie « à l'américaine », ni selon un principe de centralisme bureaucratique « napoléonien »¹⁵⁴. Alain Cottereau propose notamment la notion d'espace public de proximité, intermédiaire entre les deux échelles par lequel le vécu du citoyen d'une société démocratique est pensé : les lieux des rapports directs, d'interconnaissance, et les institutions politiques anonymes¹⁵⁵. Cette notion d'espace public de proximité me semble être fondamentale pour bien apprécier la perspective socialiste fraternelle et le corporatisme républicain : la réalisation d'une république démocratique et sociale passe par la construction d'espaces où le principe universel d'égalité et de justice puisse être appliqué à tout cas particulier. Un tribunal d'ouvriers et des maîtres, élus pour leurs capacités et leur sagesse, appelés à juger les différends des ateliers, constitue justement un espace public de proximité. Avec un autre langage, Adolphe Boyer nous l'expose d'une façon explicite : « Ces nominations, du reste, paraîtront faciles à ceux qui connaissent les rapports qui existent entre tous les ouvriers d'une même profession ; les choix ne seront ni longs ni douteux, et vous aurez bientôt l'élite de tous les travailleurs, qui auront à cœur de se montrer dignes de la distinction dont ils auront été l'objet¹⁵⁶. » Les conseils de prud'hommes réunissent les avantages des rapports directs et vécus et l'autorité d'une institution publique, constituant pour cette raison une institution paradigmatique du corporatisme républicain¹⁵⁷.

les candidats sélectionnés par les maîtres) ; les conseils seront présidés alternativement par un maître et un ouvrier (décret du 27 mai-5 juin 1848).

¹⁵⁴ A. Cottereau, « "Esprit public" et capacité de juger. La stabilisation d'un espace public en France aux lendemains de la Révolution », *Raisons pratique*, 1992, (n°3, *Pouvoir et légitimité. Figures de l'espace public*), p. 239-273. On ne peut pas passer sous silence le fait que les conseils de prud'hommes trouvent leur origine dans le « centralisme » napoléonien.

¹⁵⁵ A. Cottereau, « "Esprit public" et... », art. cit., p. 269.

¹⁵⁶ A. Boyer, *Etat des ouvriers...*, op. cit., p. 134.

¹⁵⁷ Je reviendrai sur cette question dans le parag. 5.4 entièrement consacré au concept d'« espace public de proximité ».

4.6 *Le rôle du gouvernement et le salariat social*

Bien que très général, ce cadre des pratiques quotidiennes de lutte et de gestion du conflit permet de nous approcher de la perspective corporatiste républicaine : c'est justement à partir de ces expériences que les hommes de l'époque conçoivent l'entrelacement du social avec le politique. Le discours socialiste fraternitaire demeure incompréhensible si l'on cherche de l'interpréter par les catégories de « socialisme libéral » et de « socialisme étatique » ; il ne s'agit pas non plus d'une troisième voie élaborée à partir d'une critique de ces deux premières : le socialisme fraternitaire et le corporatisme républicain notamment prennent forme à partir d'une tentative, dans une société démocratique en déploiement, dotée d'un Etat limité, de conjuguer les principes nouveaux avec les besoins des travailleurs, les idéaux de liberté et d'égalité avec l'unité sociale, les tendances à une autonomisation de l'économique et du social avec une volonté d'attribuer et de célébrer dans le politique le moment de légitimation, de rationalisation et d'unification. Le corporatisme républicain est donc moins une théorie réfléchie qu'une conséquence logique et contradictoire d'un ensemble hétérogène de présupposés sociaux et idéologiques.

Pour saisir le rapport complexe et contradictoire que les socialistes fraternitaires construisent entre le social et le politique, nous devons mieux approfondir le rôle des autorités, nous devons, en d'autres termes, chercher à comprendre quelle intervention politique espèrent ces travailleurs dans l'espace social de la négociation. Arrêtons de nouveau notre attention sur les commentaires des grèves. Les rédacteurs de *La Tribune lyonnaise*, par exemple, s'expriment ainsi : « Puisqu'on est encore sous l'empire de la concurrence, l'autorité devrait toujours s'abstenir d'intervenir dans les conflits qui surgissent entre maîtres et ouvriers ; c'est bien le moins qu'elle garde une stricte neutralité. En laissant aux choses suivre leur cours normal, un temps plus ou moins long prouverait de quel côté sont les exigences injustes¹⁵⁸. » Neutralité, qu'entendent-ils par ce terme ? L'année suivante, à propos des scieurs de pierres, les mêmes ouvriers de *La Tribune lyonnaise* souhaitent l'intervention des autorités, notamment la convocation des représentants des deux parties et l'arbitrage dans les négociations¹⁵⁹. A la fin de la période fortement conflictuelle de 1845, ils s'interrogent sur ce que le gouvernement fera pour

¹⁵⁸ *La Tribune Lyonnaise*, 1845, n° 7, p.62.

¹⁵⁹ *La Tribune Lyonnaise*, 1846, n° 1, p.2. Autre exemple : pendant la grève des teintures, ces ouvriers se plaignaient que « le pouvoir, suivant ses errements, n'a pas voulu permettre la discussion, par un arbitrage éclairé et consciencieux, du règlement proposé par les ouvriers teintures (*La Tribune Lyonnaise*, 1847, n° 11, p. 109). »

prévenir les coalitions : « Va-t-on convoquer maîtres et ouvriers de chaque profession en nombre égal pour discuter les bases d'une organisation nouvelle du travail ? – Non, on s'endormira comme par le passé, on laissera la question sociale s'agiter de toutes parts, creuser les fondements de la société jusqu'à ce qu'elle s'écroule dans un fracas horrible¹⁶⁰. »

On pourrait croire que cette attitude est une caractéristique des travailleurs lyonnais et du monde de la fabrique, marqué par une longue tradition et par une forte autonomie ; mais on retrouve cette même tendance aussi chez les ouvriers parisiens ; les communistes de *La Fraternité de 1845*, en condamnant le choix répressif du gouvernement, s'expriment en des termes similaires : « Aujourd'hui la mission de l'Etat n'est pas de prévenir les luttes ; sa mission n'est même pas les faire cesser par une action intelligente ; sa mission se borne à l'emploi de baïonnettes !!! Triste rôle que celui du pouvoir actuel !¹⁶¹ » Selon eux, la mission du pouvoir politique est celle d'organiser le travail de façon à prévenir le conflit ou d'agir de manière à concilier les divergences d'intérêts.

On rencontre très rarement une conception radicalement classiste dans les écrits de l'époque, et, parfois, des ambiguïtés lexicales peuvent induire en erreur. Dans la *Revue démocratique*, nous lisons, par exemple, la phrase suivante : « Par sa nature même, le gouvernement résiste et doit résister aux manifestations d'affranchissement qui se produisent dans le peuple : c'est une nécessité pour lui, c'est la condition de son existence¹⁶². » L'expression, assez banale pour passer la censure, doit être bien entendue : par cet article, « Mouvement des travailleurs. Coalition générale des ouvriers », la revue républicaine radicale vise à attaquer les incertitudes et les ambiguïtés des républicains modérés¹⁶³ ; il s'agit néanmoins d'un radicalisme foncièrement politique, et la solution à la crise sociale est indiquée dans la proclamation du suffrage universel. Dès que le gouvernement sera démocratique, il sera, par sa nature même, en mesure de gérer le conflit social et de le résoudre. Pour ces républicains radicaux non ouvriers, la question sociale trouve son origine dans l'égoïsme et l'ignorance de la bourgeoisie : un pouvoir

¹⁶⁰ *La Tribune Lyonnaise*, 1845, n° 9, p. 82.

¹⁶¹ *La Fraternité de 1845*, 1845, n° 7, p. 61.

¹⁶² *Revue démocratique*, octobre 1840, tome I, p.42.

¹⁶³ Dans la première partie du même article, on peut le lire, p. 40, d'une façon explicite : « *Le National* aussi, lui qui s'est imposé la tâche impossible de représenter à la fois les intérêts de la bourgeoisie et du prolétariat, placé comme il est entre ces deux individualités qui se repoussent et se combattent, *le National* s'est en vain efforcé de faire entendre du fond de l'ornière qu'il s'est lui-même creusée. »

démocratique la dépassera par une rationalisation générale. Une fois de plus, nous remarquons qu'émerge, d'une façon évidente, la conception immédiate de la démocratie : dans ce cas, le rapport d'immédiateté entre la société et le pouvoir s'impose dans la capacité du pouvoir à organiser rationnellement la société sans recourir à des instruments de médiations et d'intervention. Sa nature démocratique et rationnelle garantit sa capacité de se réduire au moment de décision : l'adhésion active et consciente de chaque citoyen conduit à l'ordre social. Tout rapport entre la société et le pouvoir est dépourvu de tension.

C'est dans cette optique qu'il faut interpréter la société icarienne. Aux yeux de qui connaît le développement ultérieur et l'imposition progressive de l'Etat bureaucratique au XX^e siècle, l'île utopique décrite par Etienne Cabet peut sembler une sorte de socialisme d'Etat. D'ailleurs, Cabet en personne ne cesse de répéter que tout instrument de travail est propriété de la République. Et c'est à la République de donner un travail à tous ses citoyens. Autrement dit, dans la société icarienne, tout travailleur semble être un salarié de la République. Toutefois, on se tromperait profondément à le croire : personne n'est salarié, tout travailleur est associé. On peut reprocher à Etienne Cabet l'absence d'une réflexion réelle sur l'organisation des relations de travail. Il n'arrête jamais son attention sur les mécanismes concrets du système productif icarien. En Icarie, l'organisation du travail répond uniquement à des principes abstraits : unité et égalité des travailleurs. Dans son langage et dans sa démocratie utopique, la République coïncide parfaitement à l'ensemble de citoyen, et la structure administrative de l'Etat est complètement absorbée par la société. Ce statut d'associé qui peut nous rappeler le statut d'un salariat de la République découle, chez Cabet, de son idée, ou de sa foi, en la démocratie immédiate. L'ouvrier est à la fois un associé de son atelier et de la République, et, en même temps, l'association particulière et l'association générale sont intimement en harmonie. Le dépassement d'une économie monétaire se concrétise dans l'imagination du théoricien par une centralisation inévitable, mais c'est surtout une centralisation des esprits et des volontés.

C'est parmi les ouvriers socialistes fraternitaires que nous pouvons trouver une conception plus complexe, bien que peu réfléchie, du rapport entre gouvernement et société, une image plus nuancée et intéressante d'un équilibre républicain entre l'autonomie sociale et l'orientation politique, une image prenant justement sa forme à partir des pratiques ouvrières. Après avoir durement critiqué le « système déplorable » du laisser-faire, Adolphe Boyer nous expose parfaitement la perspective socialiste fraternitaire et le rôle de l'autorité politique dans la légitimation des décisions bilatérales et dans la garantie

de leur équité : « Cependant gardons-nous de tomber dans l'excès contraire ; ne remplaçons pas l'anarchie par l'arbitraire, non pas l'arbitraire individuel, mais bien l'*arbitraire par compagnie*, car s'il faut en croire ce qui se dit et ce que voyons déjà dans quelques professions, la liberté du commerce et de l'industrie serait limitée, et le prix du travail réglé par les *maîtres*, et cela, non pas seulement à l'exclusion de l'ouvrier, mais même encore sans la participation du pouvoir, qui renoncerait à son rôle et à son devoir de médiateur¹⁶⁴. » C'est dans cet esprit qu'il fera figure parmi les solutions des luttes industrielles le tarif « adopté par les deux parties intéressées, et sanctionnée par l'autorité¹⁶⁵ ».

Sous un titre évocateur, « De l'intervention du gouvernement dans les luttes industrielles », une page de *L'Atelier*, se révèle particulièrement utile à comprendre la perspective socialiste fraternelle ; après avoir dénoncé l'intervention de l'autorité à côté des maîtres dans le conflit des charpentiers de Paris¹⁶⁶, les ouvriers-rédacteurs dessinent très longuement le rôle idéal du gouvernement : « le ministre de l'intérieur (et non le préfet de police, car ce dernier fonctionnaire rappelle plutôt à l'idée l'autorité répressive que l'autorité conciliante) aurait mandé à son cabinet un nombre égal de membres de la chambre syndicale des charpentiers, et d'ouvriers choisis par les divers compagnonnages de Paris, afin d'entendre leurs réclamations respectives.¹⁶⁷ » Le rôle du gouvernement tracé par ces ouvriers se limite à l'arbitrage d'une négociation débouchant sur un tarif qui est substantiellement analogue à celui des typographes¹⁶⁸ : prix minimum de la main-d'œuvre (respecté d'une façon volontaire et jamais imposable par la force), élection d'un « tribunal composé en parties égales de maîtres et d'ouvriers, chargé de prononcer en dernier ressort sur toutes les contestations de prix non prévus par le tarif¹⁶⁹. » Le gouvernement aurait pu aussi désigner lui-même un magistrat comme président de ce tribunal. Dans une deuxième phase, d'après *L'Atelier*, le gouvernement peut proposer un projet de loi pour régulariser

¹⁶⁴ A. Boyer, *De l'état des ouvriers...*, *op. cit.*, p. 117.

¹⁶⁵ *Ibid.*, p. 131.

¹⁶⁶ « Quoi d'étonnant en ceci ? ne sont-ce pas les maîtres qui choisissent les fonctionnaires du gouvernement, lesquels délèguent leur tour l'autorité ? Et le préfet de police, et les procureurs du roi, ne sont-ils pas des agents de la bourgeoisie, nommés par des ministres issus de la bourgeoisie, élevés et maintenus par elle ? Et les lois à l'aide desquelles on prétend punir ce nouveau délit, le refus de travail à bas prix, qui les a faites ? qui les maintient ? qui les appliques ? (*L'Atelier*, juillet 1845, année V, n° 10, p. 150). » Il faut rappeler à ce propos qu'à cette occasion le gouvernement ira jusqu'à obliger les soldats charpentiers à se substituer aux grévistes.

¹⁶⁷ *L'Atelier*, juillet 1845, année V, n° 10, p. 150.

¹⁶⁸ L'article cite amplement le cas « d'un corps de métier tout entier qui l'a réalisé de lui même, et à la honte de l'autorité, sans l'appui aucun ni encouragement de sa part », sans jamais le nommer.

¹⁶⁹ *L'Atelier*, juillet 1845, année V, n° 10, p. 150.

les modalités d'élection des commissaires de façon à leur donner un rôle officiel, jusqu'à traduire en loi et « rendre obligatoires les minimums de salaire fixés librement par ces commissions, dans chaque localité et dans chaque branche d'industrie, suivant les exigences de la vie du travailleur, et en tenant compte aussi, pour quelques-unes d'elles, des considérations de concurrence avec les autres nations » et aussi de « l'intérêt du consommateur, c'est-à-dire de la société »¹⁷⁰. En d'autres termes, les ouvriers de *L'Atelier* pensent le gouvernement comme un arbitre des négociations. Ils souhaitent aussi, dans une deuxième phase, une attention de la part du gouvernement pour les dynamiques sociales et une capacité d'accueillir et de traduire en loi les décisions prises par les intéressés en entendant bien leurs intérêts comme en harmonie avec l'intérêt général. Dans cette perspective, l'idée des salaires minimums, très répandue à l'époque parmi tous les réformateurs sociaux, acquiert une profondeur et une valeur différentes : il ne s'agit pas uniquement d'une garantie fixée par le gouvernement, mais d'une élaboration sociale autonome reconnue par l'autorité politique et, donc, légitimée et généralisée. De cette façon, les travailleurs gardent leur liberté et leur indépendance face au gouvernement, mais, en même temps, les ouvriers salariés s'émancipent d'un rapport de domination individuelle. Juste après la proclamation de la République, en mars 1848, les rédacteurs de *L'Atelier* exposeront très clairement leur opinion sur le salariat et notamment la nécessité, avant son dépassement complet, de le soumettre à un contrôle social : « Il faut que, dans chaque métier, ouvriers et maîtres nomment, en nombre égal, des arbitres qui, présidés par un agent du gouvernement, soient chargés de statuer sur toutes les questions relatives au travail. C'est le seul moyen de rendre supportable au salarié l'état de choses évidemment provisoire que nous subissons, la maîtrise ; c'est en établissant des juges impartiaux, qui fassent régner dans les ateliers les principes de justice et d'égalité, que les travailleurs attendront plus patiemment la réalisation de l'association dans le travail, qui doit les affranchir du joug du capital, aussi complètement que février les a affranchis du joug de la classe dite moyenne¹⁷¹. »

La conception du salariat qui se construit à cette époque, par un langage où se mêlent les traditions corporatistes et les espérances républicaines, est foncièrement moderne. Elle découle d'une vision du social en tant qu'espace autonome institué et orienté par le politique. Bien que cette autonomie du social puisse paraître une idée héritée de la société

¹⁷⁰ *Ibid.*

¹⁷¹ *L'Atelier*, mai 1848, année VIII, n° 8, p. 95.

d’Ancien Régime, dont elle récupère une partie du vocabulaire, c’est justement dans son rapport avec le politique comme moment qui institue, régleme, arbitre et légitime qu’il faut en chercher le caractère inédit. En ce sens, il n’y a pas de social sous l’Ancien Régime. C’est dans une société démocratique en déploiement que le social prend sa forme : le social est le lieu du conflit et de la négociation entre les parties sociales, le politique l’institue et doit garantir le caractère égalitaire de cette négociation et sa cohérence avec l’intérêt général des accords conclus.

C’est dans cette optique qu’il faut interpréter l’idée d’une abolition du prolétariat par laquelle les socialistes fraternitaires, ainsi que d’autres républicains, résument la solution à la question sociale. Ce mot d’ordre a plusieurs origines qui se combinent mais qu’il est intéressant de distinguer pour en saisir les significations premières. Je me limiterai aux deux dimensions majeures du concept du prolétariat à l’époque. Un premier niveau est d’ordre politique : les prolétaires sont les pauvres sans droits politiques ; dans cette perspective, l’abolition du prolétariat coïncide avec la proclamation du suffrage universel. L’inclusion politique de tous les hommes est la condition nécessaire et suffisante pour une solution équitable, générale et définitive à tout problème social. Un deuxième niveau est d’ordre social : l’image du prolétariat prend sa forme dans l’imaginaire de l’époque sur la base des masses ouvrières des usines : les descriptions apocalyptiques des villes anglaises aussi bien que de certaines régions françaises constituent l’objet principal des réflexions sur le paupérisme chez les socialistes, les catholiques et les réformateurs sociaux plus généralement. Dans cet esprit, Adolphe Boyer interroge les puissants : « Ne voyez-vous pas que si vous continuez, Paris deviendra bientôt ce qu’est Londres, un vaste dépôt de mendicité ?¹⁷² » Et Pierre Leroux de les réprimander : « Ah vous me dites que l’industrie ne tue pas ! Vous avez raison en ce sens qu’elle fait mourir. Faire mourir, cela ne laisse pas de trace, il n’y a pas de sang, et le corps du crime, comme disent les juristes, n’est constaté : c’est ainsi que l’industrie ne tue pas. Demandez donc à Manchester, à Birmingham, si l’industrie ne tue pas¹⁷³. » Le spectre de l’industrialisation à l’anglaise et les transformations du système des ateliers, avec notamment l’élargissement de la distance entre les ouvriers et les maîtres, sont les éléments autour desquels les ouvriers socialistes pensent et craignent la prolétarianisation. Le but ultime est donc la transformation de tout travailleur en associé ; de manière transitoire, il convient de penser un salariat qui ne soit

¹⁷² A. Boyer, *De l’état des ouvriers et de son amélioration par l’organisation du travail*, Paris, Dubois, 1841, p. 112.

¹⁷³ *Revue Sociale, ou solution pacifique au problème du prolétariat*, 1846, année I, p. 57

pas synonyme de prolétariat, c'est-à-dire d'absence de droits. Le salariat sans prolétariat se définit donc dans un espace d'autonomie garantie et orientée par le politique. D'une part, les ouvriers et les maîtres sont convaincus que la « question du salaire [...] doit être librement débattue entre les intéressés »¹⁷⁴ ; de l'autre, on cherche des garanties et des arbitres, de façon à ce que les intéressés puissent débattre sur un pied d'égalité et, ultérieurement, dans un cadre de légitimation et d'institutionnalisation des décisions prises. Cette perspective se construit à partir de l'ensemble des pratiques, qui s'affirment déjà pendant la Révolution, suivant lesquelles la conciliation est souvent conduite sous l'arbitrage des communes¹⁷⁵. Les raisons du rôle central des institutions locales sont de deux niveaux différents : s'il y a sûrement une série des raisons techniques découlant de la dimension locale des prix et des salaires, il ne faut toutefois pas sous-estimer un motif théorique : dans le débat de l'époque, la commune est considérée comme une institution administrative et non politique¹⁷⁶. Dans cette perspective, son rôle d'arbitrage est tout à fait compréhensible et cohérent avec une idée de négociation sociale autonome par rapport à un niveau politique qui définit les lois générales pour établir le cadre de relations de travail équitables.

Les bouleversements idéologiques provoqués par le processus de démocratisation de la société française et les transformations socio-technologiques mettent en crise l'organisation familiale du monde des ateliers. A des niveaux différents mais de manière concomitante, le statut social du travail et les relations de travail sont en train de se modifier profondément : concentrons notre attention sur cette question pour comprendre la vision socialiste fraternelle de la société à venir.

On ne peut pas mesurer la perspective des ouvriers de l'époque si l'on ne prend pas en considération le spectre des villes industrielles anglaises qui hante toute leur réflexion¹⁷⁷.

¹⁷⁴ *La Tribune Lyonnaise*, 1845, n° 5, p.34.

¹⁷⁵ A ce propos, pour un certain nombre intéressantes cf. V. Viet, *L'organisation par défaut des relations sociales : éléments de réflexion sur le rôle et la place de l'Etat dans le système français des relations sociales (1880-1939)*, in J.-P. Le Crom (sous la direction de), *Les acteurs de l'histoire du droit de travail*, Rennes, PUR, 2004, notamment le paragraphe « L'improbable nationalisation des relations sociales », p. 196-198. Malheureusement, l'auteur ne s'attarde pas son attention sur la distinction de l'époque entre local-administratif et national-politique.

¹⁷⁶ Parmi les socialistes fraternelles, Louis Blanc est l'auteur qui se concentre le plus attentivement sur la question, cf. notamment l'article « La commune », *Revue du progrès politique, social et littéraire*, février 1841.

¹⁷⁷ Le texte le plus connu et le plus cité (nombreuses revues en publient des chapitres : *La ruche populaire*, *La Fraternité*, *Le populaire de 1841*, etc..) par les socialistes de l'époque est *Promenades dans Londres* par Flora Tristan ; en se promenant dans les faubourgs de la capitale

En introduisant la cinquième année de leur revue, les ouvriers de *L'Atelier* écrivent : « Les institutions actuelles tendent à constituer, comme en Angleterre, une féodalité industrielle et un peuple réduit à la fonction de véritable instrument de travail. La classe ouvrière anglaise est arrivée à ce degré d'infériorité sans le savoir ; mais la classe ouvrière de France est prévenue ! et comme elle a dans l'esprit une tendance diamétralement opposée, comme elle veut être un agent libre et non un instrument de production, elle saura tout aussi bien échapper au servage de la féodalité industrielle qu'elle a su échapper au servage de la féodalité politique¹⁷⁸. » Devant la tendance à une réduction des relations de production à des rapports économiques, la réaction est tout à fait claire ; le typographe Adolphe Boyer synthétise alors la sensibilité ouvrière de son temps : « Nous ne faisons que préluder, et déjà nous sommes engagés dans une route fautive et dangereuse ; nous suivons l'exemple de l'Angleterre, où l'homme n'est plus qu'une marchandise ; on ne lui tient aucun compte de ses sentiments ni même de ses besoins¹⁷⁹. » Niés par le système de la concurrence, les besoins et les sentiments du travailleur ne sont plus valorisés, à différence de ce qui se passait sous l'Ancien Régime, dans les corporations et dans un réseau de liens communautaires (le métier et l'atelier-famille). Ces besoins et ces sentiments pourront s'exprimer complètement et librement dans une organisation du travail en mesure de conjuguer la liberté individuelle et les principes généraux d'égalité et de rationalité. Dans une société d'hommes égaux et libres, les relations privées doivent être libérées de tout le caractère de domination ou de paternalisme. L'abolition du prolétariat est donc l'abolition du salariat comme condition de l'ouvrier soumis à une dépendance voire une domination

anglaise, Pierre Leroux se souviendra de cette lecture : « La navrante et énergique peinture d'une femme courageuse et trop hardie peut-être, que j'ai vue autrefois, et que la mort a bientôt enlevée, Flora Tristan, a faite des débouchés à l'anglaise, me revint à la mémoire (*La grève de Samarez*, (1863-1865), Paris, Klincksieck, 1979, t. I, p. 269). »

¹⁷⁸ *L'Atelier*, octobre 1844, année V, n° 1, p. 4. Les hommes d'alors insistent aussi sur la différence morale entre le milieu des manufactures et le milieu des ateliers ; *Echo des ouvriers* lyonnais remarque : « Dans les grandes manufactures, les ouvriers ne sont pas soumis à un ordre moral constant comme dans les petits ateliers. Agglomérés dans un même lieu, ils se communiquent et mettent pour ainsi dire en commun leurs mauvaises passions, ils attachent mutuellement leurs goûts, leurs distractions à des principes démoralisateurs. Privés de l'instruction qui éclaire, d'une saine éducation qui fortifie et conduit la volonté, ou enfin d'une surveillance active qui contraint, ils se trouvent ainsi livrés aux mauvaises influences d'une condition où les passions brutes et sensuelles règnent souveraines (*Echo des ouvriers*, (Lyon), octobre 1840, année I, n° 6, p. 2). »

¹⁷⁹ A. Boyer, *De l'état des ouvriers...*, *op. cit.*, p. 13. Et dans le même ouvrage, trente pages après, on peut encore lire : « Nous demandons que la France, aux sentiments nobles et généraux, ne se traîne pas davantage à la remorque de l'Angleterre ; qu'elle prenne la place qui lui convient ; une place digne de ses lumières, de son histoire et de ses nobles talents qu'elle renferme ; qu'elle reste à la tête de la civilisation, et provoque en faveur des peuples et de l'humanité des traités pour leur bonheur (p. 34). »

individuelle. Il s'agit, d'après le langage de l'époque, d'émanciper l'ouvrier de nouveau servage¹⁸⁰. L'émancipation complète et finale du prolétaire se réalise dans l'association, dans sa transformation de salarié en associé ; et cette transformation s'accomplit progressivement par une soustraction du caractère privé des relations de travail.

L'optique est celle d'une organisation générale du travail où une hiérarchie égalitaire fondée sur les différences de fonction et d'expérience prendra la place de l'actuelle hiérarchie arbitraire ; avant l'accomplissement de cette profonde et lente révolution de la société, les socialistes fraternitaires, surtout les ouvriers, imaginent des solutions partielles pour concilier les intérêts opposés, parmi lesquelles le tarif et les conseils des prud'hommes réformés sont les plus présentes et les plus complètes. Il faut aussi considérer que, traditionnellement, le système des ateliers prévoit la condition salariale comme une phase temporaire d'apprentissage. Dans cette perspective, la hiérarchie dans l'atelier se structure d'une façon cohérente par rapport aux inégalités des connaissances, une hiérarchie fluide où tout compagnon a la possibilité de devenir à son tour maître. Le rapport entre les maîtres et les ouvriers n'est donc pas un rapport entre des hommes appartenant à des classes distinctes, mais un rapport entre des travailleurs du même état. Cette hiérarchisation fonctionnelle est gérée équitablement par le juste salaire. L'orientation politique et morale des relations salariales, les négociations collectives et leur reconnaissance par le gouvernement, l'idée d'un ensemble de droits du citoyen en tant que travailleur, constituent les fondements de la dimension sociale du salariat : à la conception libérale du salariat comme relation privée, les socialistes de la monarchie de Juillet opposent ce qu'on pourrait appeler un « salariat social ».

L'idée d'un salariat social trouve ses origines dans le refus d'une domination individuelle concrétisée par un contrat entre deux individus présumés libres mais qui, en réalité, ne négocient pas dans une situation d'égalité. Souvent les historiens du mouvement ouvrier

¹⁸⁰ Un leitmotiv des textes socialistes et ouvriers est l'analogie/évolution entre le salariat moderne et l'esclavage antique ; deux exemples parmi beaucoup d'autres : « Entre l'esclavage, le serf et l'ouvrier, nous trouvons la comparaison ridicule, et nous nous récrions sur les avantages immenses que l'ouvrier a acquis dans la succession des temps ; mais si l'on veut porter un jugement sérieux et attentif, l'on verra assurément de ses besoins physiques, n'ont point suivi le développement moral qui s'est opéré au sein des sociétés, et que, sous ce rapport, l'avantage n'est pas pour l'ouvrier libre, qu'une civilisation qu'on dit avancée laisse souffrir et mourir de privations au sein des richesses et de l'abondance de la production (*La Fraternité de 1845*, juillet 1846, année II, n° 19, p. 159) » ; mais aussi : « Nous travaillons pour des spéculateurs, qu'on nomme maîtres, comme pour rappeler notre esclavage (Charles Noiret, *Aux travailleurs !*, Rouen, 1840, p. 4) » ; et encore : « Fils du malheur, nous, nègres blancs » (premier vers d'un poème du célèbre poète ouvrier Louis Voitelin, *L'an dix-huit cent quarante*, Lyon, 1839 - extrait du *Journal du Peuple*).

ont interprété ce passage comme une opposition entre un individualisme bourgeois et un collectivisme ouvrier. La perspective est doublement trompeuse : elle souligne emphatiquement un caractère de classe qui, dans le socialisme de la première moitié du XIX^e siècle, demeure marginal ; elle méconnaît l'indépassable caractère individualiste du socialisme moderne. L'idée d'un salariat social ou, en d'autres termes, d'une orientation politique de l'espace social de négociation n'est que superficiellement une critique radicale des principes individualistes : bien qu'elle se montre uniquement comme une alternative absolue à l'individualisme (repoussé en tant que synonyme d'égoïsme), elle agit, en réalité, à l'intérieur d'un conflit idéologique majeur portant sur la définition des limites entre le privé et le public. Autrement dit, la question sociale et, notamment, chez les socialistes fraternitaires, l'organisation du travail sont les mots d'ordre par lesquels on cristallise la volonté de ramener la production et les rapports de travail sous une coordination et une orientation politique. Le salaire n'est pas un fait privé : le gouvernement doit garantir que les accords entre les citoyens concernés se négocient dans des conditions équitables et dans le respect des normes générales.

4.7 Privé et public

Les observations avancées dans les paragraphes précédents suggèrent une idée sur laquelle je souhaiterais m'attarder : les conflits sociaux de la première moitié du XIX^e siècle ont comme enjeu implicite et profond la définition des limites entre le public et le privé dans la société démocratique en train de se déployer¹⁸¹.

Le statut du travail et, plus généralement, de l'économie sont des enjeux largement débattus au sein d'un processus complexe de redéfinition. La société issue de la Révolution est animée par une tension profonde : d'une part, l'économie est reconnue comme un domaine autonome, un espace d'interaction libre entre les individus ; de l'autre, on reconnaît à la production matérielle un rôle fondamental, voire structurant, pour la société

¹⁸¹ Cette distinction se croise, sans jamais coïncider, avec celle entre le politique et le social et c'est peut-être sous cette forme que cette tension émerge aussi dans le langage de l'époque : on peut à cet égard observer la fortune de l'adjectif « social » en opposition à « politique ». Considérons l'expression « économie sociale », opposée à « économie politique » : les réformateurs sociaux de toute orientation l'utilisent pour indiquer une science économique qui, animée par des sentiments moraux, vise à répondre aux besoins de tous les citoyens, à déterminer l'intérêt général et à penser une action sociale et gouvernementale cohérente, alors que l'économie politique est présentée comme une doctrine froide, individualiste et passive. Si l'économie politique apparaît comme une doctrine paradoxale en s'opposant à toute intervention collective, l'économie sociale est, elle aussi, traversée par un paradoxe constitutif. C'est ce que je chercherai de mettre en lumière dans ce paragraphe.

tout entière¹⁸². La société démocratique-libérale se montre paradoxale : le principe de l'autogouvernement attribue au politique la fonction instituant et légitimant, mais le politique, instituant lui-même l'économique en tant que moment autonome, lui délègue l'orientation générale de la société et la structuration de sa hiérarchie interne. En jugeant l'autonomie de l'économique comme une abdication absurde du politique, les socialistes fraternitaires cherchent à élaborer une idée de société où la liberté individuelle, dans sa dimension aussi économique ou, suivant le vocabulaire de l'époque, industrielle, puisse se conjuguer avec une orientation politique et un contrôle collectif de la production visant à l'intérêt général. Ils opposent aussi, par conséquent, une appréhension différente de la distinction entre ce qui est privé (concernant l'individu dans son indépendance) et ce qui est public (soumis à une décision collective). Cette tension se mêle aux transformations socio-technologiques de la période et à la croissance économique, sociale et idéologique du capitalisme industriel. Ces processus profonds et très souvent dissimulés et opaques émergent dans les conflits sociaux : les formes et les contenus des relations de travail sont directement en cause.

Concentrons-nous brièvement sur cette question. La première moitié du XIX^e siècle est la période de la « crise du modèle commensal¹⁸³ » : dans les manufactures et les usines, la transition vers un nouveau modèle est brusque, avec l'imposition d'un modèle fondé sur la distance¹⁸⁴ ; dans les ateliers, l'introduction des machines et l'accentuation de la concurrence tendent à durcir progressivement le clivage entre les maîtres et les ouvriers. Au niveau idéologique également, dans le monde des métiers, la transition vers de rapports nouveaux entre ouvriers et maîtres est plus floue et contradictoire que dans les manufactures : d'une part, la tendance démocratique à dépouiller les rapports sociaux de

¹⁸² Cf. parag. 1.3.2.2.

¹⁸³ L'expression est de Jacques Le Goff proposée dans *Du silence à la parole. Droit du travail, société, Etat (1830-1989)*, Quimper, Calligrammes, 1989³, p. 33-35. Jean-Paul de Gaudemar met en lumière, dans une première phase d'expansion capitaliste, « une discipline inspirée des modèles sociaux existants : vraisemblablement la famille et l'armée (*L'ordre et la production. Naissance et formes de la discipline d'usine*, Paris, Dunod, 1982, p. 20 ; ce travail de Gaudemar propose des observations intéressantes, mais il n'envisage jamais la transformation des relations industrielles dans les ateliers). »

¹⁸⁴ De nombreuses études sont consacrées à la question : A. Melucci, *Classe dominante e industrializzazione. Ideologie e pratiche padronali nello sviluppo capitalistico della Francia*, Milano, Franco Angeli, 1974 ; A. Melucci, « Action patronale, pouvoir, organisation. Règlements d'usine et contrôle de la main-d'œuvre au XIX^e siècle », *Mouvement social*, 1976, n° 97 (numéro spécial entièrement consacré à la « Naissance de la classe ouvrière »), p. 139-159 ; M. Perrot, « Le tre età della disciplina industriale nella Francia del XIX secolo », in M. Salvati (a cura di), *Cultura operaia e disciplina industriale*, Milano, Annali Fondazione Lelio e Lisli Basso – Isocco, Franco Angeli, 1983, p. 23-44.

tout caractère particulier favorise la sortie de l'atelier de la sphère privée pour les « démocratiser » ; de l'autre, la volonté de sauvegarder tous les aspects positifs de la proximité, en ce qui concerne l'efficacité comme l'humanité du travail, favorise une persistance de la conception privée, voire familiale, des relations de travail¹⁸⁵. Les modèles du corporatisme républicain s'articulent justement autour de cette tension, de cette volonté utopique de faire pénétrer la généralité dans la particularité, de donner une essence politique implicite à un social autonome, de dépasser la distinction entre le producteur-citoyen abstrait et l'homme réel. De même, le salariat social est la tentative, à la fois, de garantir l'indépendance des individus et de prévenir tout rapport de domination. L'accomplissement final de cet idéal est l'association générale constituée d'associations particulières mais harmonieusement orientées vers l'intérêt général, où tout travailleur est associé, c'est-à-dire volontairement et librement inséré dans une organisation rationnelle. Tout citoyen-producteur, avec ses spécificités, ses besoins et ses désirs, se réalise entièrement dans une société organisée suivant la raison, suivant même la loi générale.

Jacques Le Goff propose l'interprétation du paternalisme comme une tentative de restauration du modèle commensal par une partie du patronat. Il met en évidence un des noyaux de la question : le rapport entre le privé et le public, et notamment la volonté « d'absorption du public¹⁸⁶ ». On peut dire que l'organisation du travail suivant les principes corporatistes républicains constitue la version démocratique et égalitaire de la tentative de restaurer le modèle commensal dont, d'après Jacques Le Goff, le paternalisme représente la version hiérarchique et autoritaire. Il est intéressant de remarquer que dans une optique tout à fait différente, le problème crucial demeure essentiellement analogue : la nécessité de conjuguer privé et public, de redéfinir le statut des relations de travail dans une société de citoyens égaux et d'hommes différents¹⁸⁷.

Il n'est pas du tout aisé de bien apprécier les transformations du monde des ateliers et des métiers ; la lente évolution des relations cache un bouleversement profond des imaginaires. S'il est vrai que « la Révolution, par la loi d'Allarde (mars 1791) sur la liberté d'entreprise et la loi Le Chapelier (juin 1791) interdisant les coalitions et les compagnonnages, va

¹⁸⁵ Pour une réflexion sur ce processus contradictoire d'évolution des ateliers entre famille et public à Lyon, cf. A. De Francesco, *Il sogno della repubblica. Il mondo del lavoro dall'Ancien Régime al 1848*, Milano, Franco Angeli, 1983, notamment p. 325-326.

¹⁸⁶ J. Le Goff, *Du silence...*, *op. cit.*, p. 42-46.

¹⁸⁷ Comme démonstration de l'ambiguïté du statut des relations industrielles, on peut rappeler que le vol des marchandises à l'intérieur des manufactures et des usines était poursuivi comme un vol domestique (à ce propos cf. M. Perrot, « Le tre età della disciplina... », *art. cit.*, p. 27).

mettre en place un système de police des ouvriers très proche de celui de l’Ancien Régime [... et que] la situation réelle des rapports entre patrons et ouvriers va cependant peu changer¹⁸⁸ », il faut toutefois prendre toute la mesure de la transformation radicale des horizons idéologiques obligeant à une redéfinition générale, bien que souvent périlleuse et contradictoire, de la nature même des dynamiques sociales et discursives. L’avènement de la société démocratique entraîne une opposition entre le privé et le public qui traverse aussi l’organisation de la production et qui oblige à de nouvelles représentations des rapports et des conflits sociaux. La législation accorde certes aux rapports de travail un caractère privé en s’interdisant de pouvoir intervenir en ce qui concerne le salaire ou l’horaire et en laissant la décision à une libre négociation entre les parties. Toutefois, ce caractère privé est remis en question par la nature collective des négociations. L’idée même d’organisation du travail n’est pas, à cet égard, univoque : l’organisation du travail constitue se limite à un cadre d’orientation de tout rapport de travail demeurant particulier, mais il est en même temps un cadre rigoureux et, paradoxalement, précis.

Le processus contradictoire et conflictuel de définition des relations de travail entre privé et public, entre particulier et général ou, d’une façon encore différente, entre social et politique, apparaît difficile à saisir totalement : il s’agit moins d’un débat théorique que d’un creuset de sentiments d’appartenance, de revanche sociale, de revendications particulières et contingentes, de problèmes entrevus et de solutions esquissées. La fierté du métier, la loyauté et l’honneur ouvriers contribuent, en effet, à renforcer la revendication d’une autonomie et d’une responsabilisation sociales des producteurs. Le sentiment d’appartenance de l’ouvrier anime un esprit d’émancipation : « Les ouvriers qui acceptent le concours des maîtres ne veulent pas subir leur patronage, et nous les approuvons de ce légitime orgueil¹⁸⁹. »

Sans bénéficier d’une véritable théorie globale, cette attitude émerge à plusieurs occasions. Par exemple, face au Code civil reconnaissant au maître le privilège d’être cru en cas de différend et à la création, par conséquent, de petits règnes autonomes dans chaque établissement, les ouvriers réclament l’intervention de la loi commune à l’intérieur des ateliers : « Or, comme il n’existe aucune distinction entre les bons et les méchants, les justes et les injustes, et que l’autorité n’intervient d’aucune manière dans l’intérieur des

¹⁸⁸ F. Hordern, *Du louage de services au contrat de travail ou de la police au droit (XVIII^e-XX^e siècle)*, Aix-en-Provence, Cahiers de l’Institut régional du travail, 1991, p. 1.

¹⁸⁹ *L’Atelier*, février 1845, année V, n° 5, p. 75.

ateliers, il ne peut manquer de se commettre chaque jour une quantité innombrable d'actes, non seulement arbitraires, mais inhumains. C'est étrange, en vérité, que sur la voie publique l'ouvrier soit libre et entouré des garanties que la loi accorde à tous les citoyens, et qu'aussitôt qu'il franchit le seuil de l'atelier, sa liberté s'anéantisse ; une vie de probité, une position de chef de famille ne peuvent pas le soustraire au bon plaisir et au caprice du maître de l'établissement¹⁹⁰. »

Pour mieux comprendre la question, nous pouvons nous arrêter sur un débat particulier : celui concernant la loi de 1841 sur le travail des enfants¹⁹¹. Le premier élément à relever de cette loi est l'institution légale d'une distinction entre les manufactures et les ateliers¹⁹². La loi est approuvée après quatorze mois d'élaboration marquant la conclusion d'un débat décennal. Au centre de la discussion réside la question de la légitimité d'une intervention politique dans la sphère économique et privée. Une citation de Gay-Lussac nous offre la possibilité de mesurer la profondeur de la position libérale de l'époque et les termes du débat : « L'établissement est un sanctuaire qui doit être aussi sacré que la maison paternelle et qui ne peut pas être violé que dans des circonstances extraordinaires, dans un intérêt social. [...] Si le gouvernement s'ingérait dans les établissements particuliers, ce serait un début de saint-simonisme, ou de fouriérisme¹⁹³. » Si l'opposition à la loi se constitue autour de cette argumentation, ses partisans présentent des thèses plus variées et moins précises. Ils se heurtent en particulier à la difficulté de définir une limite alternative à la légitimité d'une intervention étatique : les éléments les plus importants à faveur de la loi ont été la nécessité de sauvegarder la qualité des recrutements futurs des soldats et l'exigence de garantir un ordre moral et social. Louis Blanc également évoque cette argumentation quand, en envisageant les « faits du jour », relate le débat sur la loi ; il écrit : « Au surplus,

¹⁹⁰ A. Boyer, *Etat des ouvriers...*, op. cit., p. 51.

¹⁹¹ Sur le travail des enfants et le loi de 1841 cf. S. Douailler et P. Vermeren, « De l'hospice à la manufacture (le travail des enfants au XIX^e siècle) », *Les révoltes logiques*, 1976, n°3, p. 7-44.

¹⁹² La loi s'applique, en fait, uniquement aux manufactures, aux usines et aux ateliers à moteur mécanique ou à feu continu et aux ateliers réunissant plus de 20 ouvriers. La distinction reproduit celle d'Ancien Régime entre les ateliers, organisés dans les jurandes, et les manufactures (instituées par des privilèges royaux), soumises à l'autorité de police. En 1848, le baron Dupin estimera que sur 2.400.000 enfants travaillant dans l'industrie seulement 80 000 sont soumis à la loi de 1841 (statistique citée par S. Douailler et P. Vermeren, « De l'hospice... », art. cit., p. 15.

¹⁹³ Cité par Y. Guin « Au cœur du libéralisme : la loi du 22 mars 1841 relative au travail des enfants employés dans les manufactures, usines et ateliers », in J.-P. Le Crom (sous la direction de), *Deux siècles de droit du travail. L'histoire par les lois*, Paris, Les Editions Ouvrières, 1998, p. 36.

pour faire la guerre, il nous faut des soldats. En aurons-nous, si on laisse cours à l'abominable oppression que consacre l'industrie moderne ?¹⁹⁴ »

Il est important de souligner la distance entre cette loi et le mouvement ouvrier : elle n'a jamais été réclamée par les ouvriers. Les pressions en faveur d'une loi pour limiter ou empêcher le travail des enfants commencent déjà dans les premières années de la monarchie de Juillet : c'est une idée qui trouve ses origines et ses fortunes dans certains milieux religieux et chez quelques médecins intéressés par le concept nouveau d'hygiène sociale¹⁹⁵. Une partie importante des patrons industriels montre de l'attention et apporte son soutien à l'idée d'une intervention et, notamment, d'une limitation légale du travail des enfants : c'est la seule voie pour sauvegarder de la concurrence d'une minorité sans principes la plupart des entrepreneurs qui ne veulent pas exploiter les plus petits¹⁹⁶.

Naturellement, les ouvriers et les théoriciens socialistes fraternitaires accueillent favorablement cette loi : ils en remarquent les limites et, surtout, ils en soulignent la valeur idéologique. Il s'agit, à leurs yeux, d'un fait tout à fait nouveau : une intervention légale visant à réglementer le travail en limitant la concurrence. Louis Cottu, par exemple, n'est pas le seul à se poser la question suivante : « Etrange manière de comprendre la liberté ! Comment ! un gouvernement n'aurait pas le droit de protéger le faible contre le fort, de faire triompher la justice de l'injustice ? Puisqu'on a enfin reconnu le besoin de régler le travail des enfants dans les manufactures, pourquoi ne réglait-on pas celui des hommes ?¹⁹⁷ » La réplique de Gustave Dupuynode est tranchante : « Pour les enfants, il en est différemment sous le rapport des faits et du droit. L'État leur doit protection ; il ne doit que la liberté aux autres personnes¹⁹⁸. » Toutefois, malgré le fait qu'elle ne concerne que les mineurs et malgré qu'elle institue une distinction nette entre les manufactures et les

¹⁹⁴ L. Blanc, « Faits du jour », *Revue du Progrès*, 1840, vol. IV, p. 477.

¹⁹⁵ On peut prendre comme point de départ une proposition du Consistoire de l'Eglise réformée de Strasbourg en 1832 ; au milieu des années 1830, on peut rappeler les enquêtes de Guépin, Bonamy et Villermé (1835 et 1837).

¹⁹⁶ La Société industrielle de Mulhouse a joué le rôle le plus important à cet égard ; sur l'idéologie de cette société cf. A. Melucci, *Classe dominante...*, *op. cit.*, p. 99-103.

¹⁹⁷ L. Cottu, *Du sort des travailleurs, en réponse à M. B.on Ch. Dupin*, Paris, 1841, p. 25-26

¹⁹⁸ G. Dupuynode, *Des lois du travail et des classes ouvrières*, Paris, Joubert, 1845, p. 119. Cet auteur se démontre d'ailleurs très attentif aux exigences des enfants, en rappelant que « il y a, d'un autre côté, un grave inconvénient à exclure longtemps les enfants des lieux de travail. Là, ils prennent les habitudes de l'ordre, de la discipline, de l'occupation ; laissés libres durant trop d'années, ils contractent celles de l'oisiveté et du vagabondage (p. 114) ». Il faut observer, à ce propos, que la loi sur le travail des enfants de 1841 marque un passage important aussi en ce qui concerne le droit de famille en reconnaissant la légitimité de la loi et le droit du gouvernement à entrer dans le foyer familial en limitant l'autorité paternelle ; à ce propos cf. Y. Brissaud, « La déchéance de la famille ouvrière sous la Restauration et la monarchie de Juillet, aux origines de la législation sociale », in *Le droit non civil de la famille*, Paris, Puf, 1983, notamment p. 80-85.

ateliers condamnant ces derniers à la sphère familiale, cette intervention législative constitue un moment important de réflexion et un premier petit pas vers la formation d'un droit du travail. Il s'agit moins d'une victoire des ouvriers que d'une défaite des libéraux les plus intégristes, et c'est justement avec cet esprit que les socialistes fraternitaires la jugent. Elle n'est qu'une victoire marginale dans la grande lutte pour imposer la question sociale au centre du débat politique, pour repenser la société à partir de l'organisation du travail.

La limite entre le privé et le public, entre l'espace de libre interaction interpersonnelle et les règles générales visant à prévenir toute domination, est un enjeu profond et implicite des conflits sociaux. La redéfinition continue et conflictuelle de cette limite marque l'évolution du processus historique de démocratisation de notre société. Le socialisme fraternel représente à ce propos un moment exemplaire et contradictoire de ce conflit, et pour son interprétation du présent et pour sa représentation de l'avenir. Dans le chapitre conclusif, j'essayerai de concentrer mon attention sur cette représentation de l'avenir pour mettre en lumière l'idée de démocratie qui anime en profondeur, avec ses tensions et ses attentes, le discours socialiste fraternel.

5 Chapitre conclusif. L'ordre homogène

Après avoir analysé le discours républicain dans certains de ses aspects particuliers (la conception du pouvoir, de la propriété individuelle, du conflit social), le moment est venu de considérer l'ensemble du discours et d'en esquisser les éléments porteurs. Je tenterai de tirer les conséquences des réflexions des chapitres précédents en visant à mettre en lumière la cohérence du discours socialiste fraternel. Une cohérence, bien évidemment, animée par des tensions voire des contradictions. Ce dernier chapitre sera divisé en deux parties : dans une première, je mettrai l'accent sur la conception générale de la démocratie chez les socialistes fraternitaires en soulignant la valeur structurante de la dichotomie ordre / désordre. Dans une seconde partie, je montrerai la convergence des différents champs d'application du principe d'égalité vers une image de la société à venir marquée par un corporatisme républicain.

5.1 Un mot d'ordre : organiser

Il est utile de revenir en arrière pour saisir l'architecture du discours socialiste fraternel ; pour ce faire, nous pouvons parcourir un pamphlet de Charles-François Chevé. La forme de ce pamphlet est fortement représentative et peut servir de modèle pour scruter les passages logiques par lesquels le discours procède et s'organise.

Les premières lignes offrent une réelle synthèse de la perspective adoptée dans l'appréhension la société contemporaine : « Il y a cinquante années, la hache révolutionnaire brisa l'antique organisation sociale de la France, sans en laisser pierre sur pierre. La République eut à peine le temps d'indiquer les bases d'une organisation nouvelle. Depuis lors la société demande en vain à se constituer, tous les gouvernants se

sont contents de la faire vivre au jour le jour avec quelques débris du passé et de transitoires expédients dont les derniers états s'écroulent. Tout exige une réorganisation immédiate¹. »

Il convient toujours garder à l'esprit ce point de départ dans la lecture des socialistes fraternitaires ; point de départ que je peux résumer ainsi : a. la Révolution marque une rupture historique constituant le début d'une société d'individus égaux ; b. la société nouvelle n'a pas encore la cohérence nécessaire (implicitement, on affirme que le libéralisme n'est pas une véritable théorie politique ; il est plutôt une justification opportuniste de la déchirure sociale et de l'oligopole du pouvoir et de la richesse) ; c. une organisation immédiate de la société est nécessaire. Il est tout à fait fondamental de prendre en compte ces éléments ; leur sous-estimation empêcherait notre compréhension de l'attitude générale de ces révolutionnaires : ils ne se considèrent absolument pas face à une société à abattre, mais ils pensent une société à fonder, à organiser. Ils travaillent à une révolution à la fois morale, sociale et politique, qui peut procéder par unification justement parce qu'elle connaît un immense processus de réorganisation. Négliger cette perspective entraverait notre compréhension de leur idée de révolution et de la différence essentielle entre l'idée de révolution sociale chez les socialistes fraternitaires et l'idée de révolution prenant sa forme dans les décennies ultérieures.

Or, bien évidemment, cette idée d'absence d'une société constituée se heurte à la réalité tangible d'un pouvoir institué que les socialistes et les ouvriers de la monarchie de Juillet connaissent sous ses différents aspects, jusqu'aux plus sanglants². Toutefois, même en subissant la répression du régime orléaniste, les républicains socialistes ne lui reconnaissent pas une force réelle, ni un enracinement social et historique. En polémiquant avec les publicistes républicains et leur rhétorique stérile, Pierre Leroux écrit : « De là aussi cette tendance trop étroite de leur politique, qui ne s'attache qu'à détruire un pouvoir éphémère, au lieu de s'attacher à transformer la société elle-même³. »

Pour bien apprécier la perspective socialiste fraternelle, il faut considérer à la fois la lucidité par laquelle ils ne cèdent pas à une surévaluation de leur adversaire direct et leur

¹ C.-F. Chevé, *Programme démocratique*, Paris, Rouanet, 1840, p. 1.

² Le souvenir du massacre de la rue Transnonain, le 14 avril 1834, reste bien gravé dans les mémoires ; pour une effrayante reconstruction de la tuerie, cf. A.-A. Ledru-Rollin, *Mémoire sur les événements de la rue Transnonain dans les journées des 13 et 14 avril 1834*, Paris, 1834. Sur cet  v nement et sur sa mémoire, cf. M. Bouyssy, « Rue Transnonain, né 12. Histoire d'une bavure annoncée », in A.-E. Demartini et D. Kalifa (sous la direction de), *Imaginaire et sensibilités au XIX  siècle. Etudes pour Alain Corbin*, Paris, Créaphis, 2005, p. 125-135.

³ P. Leroux, *Discours aux politiques*, in *Œuvres (1825-1858)*, tome I, p. 192.

incapacité à saisir, dans le désordre de la société de la concurrence, la lente consolidation d'un nouvel ordre social. Nous devons bien tenir compte de cette limite pour comprendre la cohérence et la force d'une des dichotomies structurantes du discours socialiste fraternel : ordre / désordre. Et nous pouvons également bien évaluer la grande distance séparant ce socialisme des socialismes qui suivent où, au contraire, l'on retrouve la tendance à systématiser et à personnaliser l'état de choses existantes (le capitalisme, la bourgeoisie). L'idée même de révolution doit changer radicalement : chez les socialistes fraternitaires, elle est moins le moment de l'opposition extrême ou de la confrontation finale qu'un moment d'unité et de recomposition.

Ce besoin de refonder une société égalitaire sur les ruines impuissantes de la société d'Ancien Régime explique aussi la marginalité, ou l'absence totale, d'une réflexion sur les instruments révolutionnaires : les idées et leur propagation dans la société constituent la condition nécessaire et suffisante pour la création dans un nouvel ordre social.

C'est dans cet esprit que, dans la deuxième page, Chevé expose l'objectif de son pamphlet : « s'occuper des généralités, jamais des détails, faire de l'organisation pratique et point de théorie vague⁴ ». Il est fondamental d'éclairer les principes généraux et générateurs du nouvel ordre : la simplicité de la société à venir permet de concevoir l'organisation pratique sans se noyer dans les détails.

Aucun système de domination ou d'exploitation ; la bourgeoisie elle-même, coupable d'avoir arrêté et détourné la Révolution, semble avoir perdu sa force et elle apparaît comme victime de son aveuglement, indécise entre les dernières tentatives de défendre ses privilèges et de rendre les armes. Le véritable danger réside dans la déchirure sociale. Individualisme, atomisme, égoïsme : l'esprit du temps est hanté par cette peur, les socialistes fraternitaires ne font en rien exception. Pecqueur peint cette terreur en ces termes : « Le corps social, de l'aveu de tous, se décompose avec une effrayante rapidité. L'esprit public se pulvérise jusqu'à l'infiniment petit. Les opinions, les croyances, les intérêts s'entrechoquent, se divisent et se subdivisent à n'y plus voir ! Chacun de nous se détache comme un atome de l'orbite où naguère il décrivait harmoniquement sa courbe, impulsinn  et entraîné par le mouvement général qui importait toute la société vers un but désiré ; et chacun s'en va solitaire, incertain, faible et malheureux, se flétrir et se perdre

⁴ F.-C. Chevé, *Programme...*, op. cit., p. 2.

dans les contemplations d'un désolant égoïsme !⁵ » Là se trouve justement le cœur du discours socialiste fraternitaire : à la déchirure sociale, ils s'oppose l'unité ; au désordre, l'ordre. Face à une nation qui a perdu toute idée de son unité et de sa mission, il faut découvrir une idée nouvelle, une philosophie nouvelle, une religion nouvelle, qui indiquent à tous le sens d'être ensemble, qui dévoilent les lois pour organiser, qui montrent l'avenir.

5.2 La simplification et la complexification

Avant de nous concentrer sur les aspects généraux de la société à venir, il est nécessaire d'expliquer la logique qui sous-tend à la façon socialiste fraternitaire d'imaginer le futur. Il s'agit notamment d'une logique que nous retrouvons dans à peu près tous les différents modèles imaginés par les socialistes du XIX^e et du XX^e siècle : une logique de la simplification, découlant de et / ou justifiée par la conviction que la société à venir sera plus simple que la présente. D'habitude, on définit cette attitude par le terme méprisant d'« utopisme » : il s'agirait, tout simplement, d'une façon naïve de penser le futur et le socialisme. En répétant la formule célèbre de Karl Marx, « je ne prépare pas des recettes de cuisine pour les gargotes de l'avenir », les théoriciens du socialisme soi-disant scientifique, tout en éludant en partie la nécessité de projeter un avenir, se placent eux aussi à l'intérieur de cette perspective de simplification progressive. Cette foi en la simplification progressive de la complexité sociale, nous pouvons la retrouver, par exemple, exposée clairement, chez un penseur par ailleurs subtil, Cornelius Castoriadis : « La société socialiste ne pourra exister que si elle amène un changement radical de cette situation, si elle introduit une simplification extrême de l'organisation sociale. Le socialisme, c'est la transparence de l'organisation de la société pour les membres de la société⁶. » Les fondements de cette simplification constituent moins un présupposé rationnel qu'un acte de foi : il est évidemment illogique de penser qu'une société qui ne recourt pas à un système coercitif et répressif pour remédier à ses manques puisse être plus simple que la société actuelle. Elle devra être, au contraire, bien plus complexe pour gérer et valoriser chaque déviance. En d'autres termes, l'extension des domaines d'application des principes généraux – avant tout, du principe d'égalité –, l'abolition des instruments de coercition et de l'apparat répressif, l'élargissement des possibilités de la participation individuelle à l'administration et au gouvernement du bien commun, et l'extension même du bien commun ne peuvent que

⁵ C. Pecqueur, *Appel au peuple à propos du rejet de la pétition de 240 mille*, Paris, 1840, p. 9.

⁶ C. Castoriadis, *Le contenu du socialisme*, Paris, 10/18, 1979, p. 116.

passer par un affinement et une complexification des moments, des espaces et des institutions de médiation entre l'individu et la société, entre le particulier et la généralité. Dans le cas contraire, soit les principes généraux demeureront abstraits, voire fictifs, soit la généralité cherchera vainement de réduire à son homogénéité l'hétérogénéité des particuliers réels. Au niveau social, le terme de rationalisation ne peut donc pas être considéré comme un synonyme de simplification, mais plutôt de complexification. On pourrait dire que le rationalisme a détourné la raison d'un véritable projet révolutionnaire, ou que, justement, l'idée même de révolution ne peut que renfermer la nécessité d'une foi en la simplification. Mais si l'histoire des socialismes est intimement marquée par ce rêve de simplification, cette même histoire est animée, en profondeur, par des pratiques et des réflexions visant à imaginer et réaliser des institutions sociales complexes, finement composées. Les conflits sociaux exigent des médiations particulières ; les luttes pour les transformations sociales produisent des solutions marquées par la contingence historique, par le langage et par les représentations reçues en héritage. C'est dans cette tension entre un but rationnel et cru historiquement nécessaire (la révolution permettant de répartir à zéro, de faire *tabula rasa* de tous les préjugés et de tous les héritages casuels), et dans l'exigence de répondre aux difficultés du présent et à la complexité du réel, que les mouvements socialistes prennent leur forme, développent leurs critiques des injustices sociales et mènent leurs luttes dans la société. C'est dans cette tension que, pour retourner au sujet de la présente étude, le discours socialiste fraternel se définit.

Perspective de simplification et de complexification du social par les institutions de gestion du conflit : une tension très difficile à saisir. Plutôt que me noyer dans ces contradictions insolubles, je me bornerai, pour être plus efficace, à montrer deux manières erronées de refouler les entrelacements entre les deux tendances.

Une première façon de nier la profondeur de cette tension est celle de l'interpréter comme coïncidente à l'opposition entre la théorie rêveuse et la pratique militante. Si la tendance au simplisme social s'enracine sûrement dans la foi en la raison et dans le discours républicain abstrait, elle se repaît aussi du vécu des hommes et des femmes assistant au processus d'égalisation des droits individuels. L'égalisation semble entraîner avec elle une simplification. En même temps, la nécessité d'adapter des principes abstraits à la complexité sociale et historique ne se résout pas uniquement dans des solutions simplement pratiques, mais elle produit aussi une réflexion théorique qui prend en compte les

complexités du social⁷. Simplification et complexification ne se rattachent pas exclusivement à la théorie et la pratique, mais elles se retrouvent dans ces deux moments.

Une deuxième façon d'écarter cette tension est celle de l'interpréter comme coïncidente à l'opposition entre le rationnel et l'émotionnel. S'il est vrai que l'utopie harmonieuse relève moins des argumentations rationnelles que des attentes émotives, il est aussi fondamental de bien considérer que cette foi dans le progrès anime et justifie toute pensée socialiste fraternelle. C'est un enthousiasme profond qui enflamme leur esprit. Comme toute émotion, ce rêve utopique constitue une raison pour agir, une logique, parfois cachée, parfois explicitée, dans les argumentations abstraites. D'ailleurs, aucune personne raisonnable ne pourrait vraiment distinguer l'émotionnel du rationnel.

Pour bien comprendre la combinaison de ces deux tendances, celle qui va à la simplification et l'autre à la complexification, nous pouvons considérer ces deux pôles comme relevant des deux temporalités différentes : une perspective générale et une dynamique spécifique, les deux étant aperçues comme cohérentes entre elles. Ce sont deux temporalités qui doivent, d'une certaine façon, se rencontrer : nous sommes face à l'entrecroisement, en utilisant le vocabulaire de Bronislaw Baczko, du « discours utopique » et du « discours de l'histoire⁸ ». Une rencontre qui procède par affinités mais aussi par « un jeu d'oppositions⁹ ».

Nous avons déjà arrêté notre attention sur la duplicité sémantique du terme « révolution », qui exprime d'une façon évidente et frappante cette tension entre les deux temporalités, entre la lente autotransformation de la société dans l'histoire, le progrès continu ou la tradition à perfectionner (dans le langage de Pierre Leroux), et la Révolution insurrection soudaine, totale et immédiate se résumant dans un peuple en armes, conscient de lui-même, uni, unanime, sans ennemi¹⁰. La duplicité du concept de Révolution synthétise une tension qui anime tout le discours socialiste fraternelle : un processus historique complexe auquel tout individu participe et contribue, où tout conflit et toute

⁷ Comme il a été mis en lumière dans les chapitres précédents, cette tendance émerge implicitement dans toutes les solutions envisagées pour dépasser le conflit social (tarif, prud'hommes, crédit, association ouvrière).

⁸ Bronislaw Baczko, *Lumières de l'utopie*, Paris, Payot, 1978, notamment la partie IV « L'utopie et l'idée de l'histoire-progrès ».

⁹ *Ibid.*, p. 154. Baczko propose une comparaison suggestive pour représenter le rapport entre l'idée de nature pendant les Lumières, l'idée de progrès et l'utopie : si l'idée de progrès naît de l'idée de nature, l'utopie est « une des sages-femmes qui ont procédé à l'accouchement » (p. 173).

¹⁰ Cf. parag. 2.3.

séparation se recomposent graduellement, dont l'harmonie s'établit progressivement, et un passage soudain du désordre à l'ordre, du chaos individualiste à la maîtrise rationnelle du peuple sur lui-même, de la séparation opaque à l'unité transparente, de la confusion à la simplicité.

C'est l'idée même de démocratie immédiate qui permet la coexistence de ces deux conceptions : l'immédiateté par laquelle le pouvoir représente la société et l'immédiateté par laquelle le pouvoir gouverne la société justifient la possibilité de penser la complexité sociale et sa simple synthèse ; la réabsorption du politique dans la société par une intériorisation d'une orientation citoyenne dans chaque individu rend possible l'idée d'une rationalité diffuse, d'une libération de l'intelligence sociale. Nous pouvons voir là une autre expression de la même tension structurante du discours socialiste fraternitaire : la tension entre l'idée d'une orientation politique-morale de tout individu, de toute association particulière, de toute intelligence sociale, de toute force productive, de toute recombinaison de conflit, et la nécessité républicaine d'une synthèse unique, centrale, légitime, d'un pouvoir qui représente et qui consacre le peuple. Les deux pôles, une société qui s'émancipe totalement de tout pouvoir extérieur à elle, et la sacralité indépassable de l'Assemblée nationale, une tendance foncièrement anarchiste et un fort centralisme républicain, coexistent dans l'idée de démocratie immédiate.

Revenons une nouvelle fois sur le pamphlet de Chevé : il exposera d'une façon éclairante la perspective et le langage du discours socialiste fraternitaire. L'auteur lui-même synthétise son idée de la démocratie : « Le but que se propose la démocratie nous semble dans sa généralité la plus haute pouvoir se résumer par cette formule : *Affranchissement moral, intellectuel et physique du peuple*. Mais comment le peuple pourra-t-il procéder à réalisation de ce but s'il n'arrive à la gestion des affaires publiques, si ce n'est par lui et pour lui que les lois sont faites ; en un mot, s'il n'établit d'abord un gouvernement démocratique. Son affranchissement moral, intellectuel et physique doit donc être nécessairement précédé de son affranchissement politique¹¹. » Dans ces lignes nous avons, à la fois, d'une façon implicite, la contradiction qui anime en profondeur tout le discours socialiste fraternitaire, et que j'ai cherché à mettre en lumière dans tous les chapitres précédents, et, d'une façon explicite, l'apparente simplicité par laquelle cette contradiction est aisément dépassée. La démocratie possède un caractère foncièrement social et moral,

¹¹ F.-C. Chevé, *Programme...*, *op. cit.*, p. 2-3.

elle se concentre dans un peuple uni et conscient ; c'est cette unité et cette conscience qui permettent l'expression immédiate d'un pouvoir démocratique, qui, à son tour, consacre, représente et constitue l'unité du peuple. L'unité du peuple est la condition nécessaire d'un pouvoir représentatif aussi bien que l'existence même de ce pouvoir représentatif est la condition nécessaire de l'unité du peuple. Il ne peut pas en être autrement dans une démocratie immédiate où société et pouvoir se réfléchissent jusqu'à coïncider. En d'autres termes, la réforme sociale est la condition d'une réforme politique, et réciproquement. Or, bien que cette tension anime le discours socialiste fraternel, elle n'est jamais exprimée en ces termes, mais elle est au contraire résolue d'une façon toujours tranchante : la perspective et la tradition républicaines l'emportent aisément. En répétant une formule utilisée par tout républicain de l'époque, Chevé écrit : « Toute réforme sociale doit donc forcément être précédée d'une réforme politique ; et cette dernière réside dans l'application d'un seul principe : *Rendre à la nation l'exercice de sa souveraineté*¹². » La proclamation du suffrage universel est promu comme un moment extraordinaire dans l'avènement de la société nouvelle : cette proclamation produira immédiatement l'unité sociale qui ne peut pas ne pas lui correspondre, un ordre parfait, une harmonie achevée, une démocratie bien civilisée.

5.3 La socialisation des connaissances

Cette utopie immédiatiste se mêle et se renforce avec la superposition de la volonté du peuple avec la science sociale caractérisant en profondeur le discours socialiste fraternel¹³ ; une fois encore, la lecture attentive du pamphlet de Charles-François Chevé peut s'avérer très utile pour comprendre un autre élément majeur de la conception socialiste fraternel de la démocratie : la socialisation des connaissances. Chevé s'exprime ainsi : « En se dépouillant des préventions de systèmes et de partis, le premier besoin du peuple, dans l'exercice de sa souveraineté, est d'avoir constamment à sa disposition toutes les ressources de la science et le tableau le plus complet possible de tous les besoins à satisfaire, de toutes les souffrances à guérir. Alors la démocratie n'opérera pas en aveugle, comme aujourd'hui la royauté : elle acquerra cette haute portée d'avenir que donne une science sociale profonde, unie à une connaissance exacte du milieu où elle agit¹⁴. » Contrairement aux pouvoirs oligarchiques, extérieurs à la société, la démocratie se réalise

¹² *Ibid.*, p. 4.

¹³ Cf. parag. 2.1.1.

¹⁴ F.-C. Chevé, *Programme...*, *op. cit.*, p. 4.

par l'application généralisée de la science sociale dans une société totalement intelligible. Sur ce sujet, le discours socialiste fraternitaire participe à l'esprit de son temps. L'analogie de point de vue avec les doctrinaires de la monarchie de Juillet est évidente : l'organisation de la représentation politique se présente comme une « opération cognitive » ; pour François Guizot, par exemple, il est question d'« extraire de la société tout ce qu'elle possède de raison, de justice, de vérité, pour les appliquer à son gouvernement »¹⁵.

Chez les socialistes fraternitaires, cette conception informationnelle de la représentation politique acquiert une connotation foncièrement égalitaire : la démocratie est la société de la rationalisation des échanges d'informations, ou, en d'autres termes, de la socialisation des connaissances. En dépassant en même temps la monopolisation du pouvoir et l'égoïsme concurrentiel, la société démocratique est la société où tous les savoirs individuels sont au service du bien commun. La tâche du révolutionnaire consiste donc à déclencher un cercle vertueux élargissant le degré et la diffusion des connaissances et débouchant finalement sur une société en mesure de se maîtriser.

Autrement dit, il s'agit de créer les présupposés pour établir une souveraineté de l'opinion publique et, à la fois, d'élargir à tous les citoyens le droit et le devoir à participer à la formation de l'opinion publique. Nous pouvons reconnaître dans cette conception une réinterprétation de la République des idées du XVII^e siècle à la lumière de la Révolution française. Une République des idées réimaginée autour non seulement du principe d'égalité, mais encore d'une importance inédite du travail et du social. Au centre de cette République, il y a le citoyen aussi bien que le producteur, et les deux figures, avec leurs connaissances sociales, se superposent et se confondent.

Commençons par observer un premier niveau, assez superficiel, de cette utopie informationnelle, les espérances ouvertes par les inventions technologiques. Alors que, au XVIII^e siècle, Montesquieu pouvait affirmer l'impossibilité pour la France d'être une démocratie, parce que, d'après Théodore Dézamy, « l'opinion publique ne pouvait pas presque jamais centraliser ses décisions », au XIX^e siècle la technologie est en train de réunir la Nation : « rail-way et l'air atmosphérique nous transporteront dans quelques

¹⁵ La première expression est de Pierre Rosanvallon (*La démocratie inachevée. Histoire de la souveraineté du peuple en France*, Paris, Gallimard-Folio, 2000², p. 119) ; la deuxième est de Guizot, citée dans la même page. Sur l'idée d'un gouvernement fondé sur « l'intelligence des besoins généraux de la société » chez Guizot et, plus en général, sous la monarchie de juillet, cf. aussi P. Rosanvallon, *Le moment Guizot*, Paris, Gallimard, 1985, notamment le chapitre « L'Etat sociologue », p. 255-262.

heures d'un bout de la France à l'autre et la télégraphie électrique universaliserait en quelques minutes les manifestations de l'opinion¹⁶ ». La possibilité d'envoyer des dépêches synthétiques en quelques instants de l'autre côté du pays, la possibilité d'avalier jusqu'à quarante kilomètres à l'heure, ces extraordinaires chances rendues possibles par les inventions technologiques les plus importantes offrent les moyens pour réaliser une démocratie immédiate au niveau national. Mais, au-delà de cette unification quantitative de l'espace national, de cette illusion techno-démocratique qui réémergera périodiquement jusqu'à nos jours¹⁷, il est intéressant de lire avec attention ce passage de Dézamy : les processus de centralisation et d'universalisation de l'opinion y apparaissent comme deux mouvements analogues. La démocratie est justement entendue comme la libération de ce couple de mouvements complémentaires : centralisation et universalisation de l'opinion, comme une mise en commun et une redistribution des informations.

Dans ce mouvement continu des idées, de la périphérie au centre et du centre à la périphérie, les statistiques constituent un instrument essentiel de fluidification : c'est par la connaissance d'elle-même que la Nation peut se voir réunie¹⁸. Alors que l'Etat cherche à organiser rationnellement les masses de données qu'il possède sur le pays qu'il cherche à gouverner¹⁹, et que certains milieux scientifiques¹⁹ commencent à s'inquiéter et à enquêter

¹⁶ T. Dézamy, *Histoire physiologique de la Révolution française, moyen de diriger ou de prévenir les révolutions*, s.d., s.l., p. 5-6.

¹⁷ Je crois nécessaire de distinguer de différentes évolutions dans cette utopie : a. l'espérance qui revient d'un progressif anéantissement des temps d'expression des volontés des citoyens (télévote, sondages, etc.) ; b. les réflexions sur les transformations des médias et la diffusion des réseaux horizontaux pour la production et le partage des informations, d'où les modèles d'association politique par réseaux.

¹⁸ Sur les rapports entre la volonté d'« adunation », d'après l'expression de Sieyès, et les progrès de la statistique sous la Révolution et l'Empire, cf. A. Desrosières, *La politique des grands nombres. Histoire de la raison statistique*, Paris, La Découverte, 1993, notamment p. 43-59.

¹⁹ La fondation de la Statistique générale de la France date de 1833 ; rattachée au ministère du Commerce, elle réunit et publie des statistiques élaborées d'autres administrations ; « les "statisticiens moraux" regroupés autour des *Annales d'hygiène publique*, restent extérieur à la statistique publique française », cf. A. Desrosières, *La politique.., op. cit.*, notamment p. 185-191. Sur les enquêtes sociales sous la monarchie de Juillet, cf. G. Leclerc, *L'observation de l'homme. Une histoire des enquêtes sociales*, Paris, Seuil, 1979, notamment le paragraphe « La statistique et la destruction de l'opacité sociale » et suivants, p. 82-98, et le chapitre VIII « Statistique criminelle et lutte de classe », p. 216-258. La première moitié du XIX^e siècle est aussi le moment où, en France, la police rationalise son rôle de contrôle et répression (introduction des fiches ou des bulletins individuels) ; Michel Foucault observe à ce propos : « La délinquance fonctionne comme un observatoire politique. Les statisticiens et les sociologues en ont fait usage à leur tour, bien après les policiers (Michel Foucault, *Surveiller et punir. Naissance de la prison*, Paris, Gallimard, 1975, p. 287). » En ce qui concerne les enquêtes sociales sur la criminalité, cf. Louis Chevalier qui situe en 1840 un moment de maturation importante, *Classes laborieuses et classes dangereuses à Paris*,

sur les pathologies sociales pour trouver des solutions²⁰, les socialistes songent eux-aussi aux statistiques sociales comme outils pour rendre la société transparente à elle-même, pour réaliser une société transparente à elle-même. Dans l'île d'Icarie, explique Etienne Cabet, chaque commune, chaque province, et, bien évidemment, le gouvernement national s'engagent dans l'observation de la société, et les statistiques rédigées sont distribuées à tous les chefs de famille ; c'est la condition pour que « toutes les idées de Réforme et d'amélioration peuvent partir sans cesse de chaque Famille, de chaque Commune, de chaque Province, pour éclairer la Représentation nationale, ou descendre de la Représentation nationale pour diriger le Peuple²¹ ».

Cette participation universelle à la collecte des données sociales ne répond pas seulement à un principe d'égalité mais aussi et surtout à un critère d'efficacité. Bien que d'une façon peut-être naïve, le discours socialiste fraternel prend sa forme autour d'une opposition structurante pouvoir interne / pouvoir extérieur : la vraie enquête sociale doit se fonder sur le concours de chaque citoyen pour éviter toute distorsion intéressée et pour être plus efficace. C'est là la supériorité indiscutable de la démocratie.

Dans cette optique, quelques journaux promeuvent des enquêtes industrielles pour préparer la réforme sociale. Les ouvriers de *L'Atelier* écrivent à ce propos : « C'est ce que les économistes auraient dû faire il y a longtemps, au lieu de demander des renseignements aux maîtres et aux chefs d'ateliers, ce qui fait ressembler ces savants à certains inspecteurs d'hôpitaux et de casernes, qui, loin de tomber à l'improviste dans ces établissements, préviennent quinze jours à l'avance, afin que tout soit propre et rangé pour ce jour-là seulement » ; et encore, au même endroit : « Pour ce travail, nous faisons appel à tous les ouvriers ; convaincus que nous sommes qu'en ce cas on ne saurait se procurer trop de documents, car parmi les innombrables misères qui nous assiègent, quelques unes seraient

pendant la première moitié du XIX^e siècle, (1958), Paris, Livres de poche, 1978², notamment p. 246-259. Sur la naissance de la statistique en tant que discipline, cf. M. Armatte, « Une discipline dans tous ses états : la statistique à travers ses traités (1800-1914) », *Revue de synthèse*, 1991, série IV, n° 2, p. 160-206 (sur la statistique morale et la statistique administrative, voir notamment p. 181-194). Pour des réflexions intéressantes sur les enquêtes de l'époque, cf. aussi A. Cottureau, « Usure au travail, destins masculins et destins féminins dans les cultures ouvrières en France, au XIX^e siècle », *Mouvement social*, 1983, n° 124, p. 82-85.

²⁰ A propos de l'intérêt de certains milieux scientifiques et médicaux pour l'analyse médico-social, cf. B.-P. Lécuyer, « Démographie, statistique et hygiène publique sous la monarchie censitaire », *Annales de démographie historique*, 1977, p. 215-245 ; et aussi B.-P. Lécuyer, « Les maladies professionnelles dans les "Annales d'hygiène publique et de médecine légale" ou une première approche à l'usure au travail », *Mouvement social*, 1983, n° 124, p. 45-69 (les *Annales d'hygiène publique* ont paru de 1829 à 1853).

²¹ E. Cabet, *Voyage en Icarie*, Paris, Mallet, 1842², p. 362-363.

certainement oubliées par nous ; cela n'arrivera pas en confiant cette tâche à un grand nombre²². »

L'organisation de la société tend à coïncider avec l'organisation rationnelle des connaissances : toute amélioration est socialisée, toute découverte rendue publique, tout progrès généralisé. Le pouvoir se réduit donc à la représentation de l'intelligence sociale²³, au rassemblement et à la sélection des connaissances, au cœur permettant la circulation des idées²⁴. Alors que, dans une société de la domination, le pouvoir politique est utilisé par une minorité qui a et qui sait contre la majorité des sujets ; dans la démocratie, le pouvoir social est une force consciente de sa signification et de son but, exercée par la société entière pour s'organiser, produire, progresser, dépasser besoins et difficultés. Il n'est pas question d'harmoniser une conflictualité sociale, des intérêts particuliers opposés, ni de garantir, voire d'imposer la volonté générale aux citoyens transgresseurs des lois communes : le pouvoir n'est que la maîtrise rationnelle de la société sur elle-même. Le pamphlet de Chevé est encore utile pour bien saisir la perspective socialiste fraternelle : le premier organe sur lequel il se concentre en envisageant l'« organisation politique », et qui revêt une importance fondamentale dans son système institutionnel, est le « Comité de perfectionnement et d'enquête », « une agence perpétuelle d'enquête et un laborieux atelier de perfectionnement, la grande chancellerie des réclamations populaires et le laboratoire

²² *L'Atelier*, octobre 1840, année I, né 2, p. 14. Une enquête semblable est organisée par les cabétiens dans *Le Populaire de 1841*. A la fin du printemps 1841, les républicains du *Journal du Peuple* lancent aussi une enquête sur la condition sociale française. Toutes ces initiatives républicaines, aussi bien que la statistique morale, nous ne doivent pas nous faire penser que l'origine soit indissolublement lié au statocentrisme ; la genèse de la statistique témoigne d'une volonté de connaissance sociale qui peut se décliner d'une façon statocentrique, aussi bien que libérale (autonomie de la société civile dans un cadre d'Etat de droit), que socialiste (auto-gouvernement dépassant l'Etat extérieur). C'est d'ailleurs aussi le moment où les écrivains se placent comme des observateurs de la société, à ce propos cf., malgré quelques exagérations dans les comparaisons avec les sociologies ultérieures et le positivisme, et la sous-estimation du contexte de l'époque, P. Tacussel, *Mythologie des formes sociales. Balzac et les saint-simoniens ou le destin de la modernit *, Paris, Klincksieck, 1995.

Pour une interprétation historique opposée, suivant laquelle la statistique naît comme une manifestation du statocentrisme moderne, cf. A. Cottereau, « "Esprit public" et capacité de juger. La stabilisation d'un espace public en France aux lendemains de la Révolution », *Raisons pratiques*, 1992, né 3 (*Pouvoir et légitimité. Figures de l'espace public*), p. 265.

²³ Cf., à ce propos, les idées d'élection des représentants du peuple par métiers et professions parag. 2.1.3.

²⁴ L'image d'une société animée par la circulation des idées est diffuse dans des différents discours politiques de la France du XIX  siècle, depuis les idéologues. Tocqueville, par exemple, notait : « La circulation des idées est à la civilisation ce que la circulation du sang est au corps humain (A. Tocqueville, *Démocratie en Amérique*, I édition historique critique revue et augmentée par  duard Nolla, Vrin, Paris, 1990, vol. II, p. 99). »

incessant des améliorations futures. Le Corps législatif y trouverait élaborés et préparés d'avance tous les matériaux de son œuvre²⁵ ». Chez tous les socialistes fraternitaires, de façon parfois divergente mais suivant une logique analogue, le corporatisme républicain prend forme à partir de l'exigence d'organiser rationnellement les connaissances à la fois sociales, scientifiques et technologiques, afin de valoriser la participation de tout citoyen et de son rôle particulier et indispensable.

C'est alors dans une optique de socialisation des informations qu'il faut comprendre l'idée du pouvoir social : le corporatisme républicain est avant tout un mode d'organisation des connaissances en mesure de rendre rationnelle la société, voire d'absorber le pouvoir dans la société même. Dans cette démocratie pure où toute information rejoint tout citoyen concerné, où toute opinion est soumise au jugement collectif et où tout jugement collectif est connu et reconnu comme rationnel par tout citoyen, les temporalités sont unifiées²⁶. La démocratie pure dépasse également la séparation majeure, la tension constitutive des démocraties historiques entre l'instituant et l'institué : la circulation parfaite des informations permet d'imaginer un instituant permanent. La démocratie est alors le régime où la volonté générale se forme, s'exprime et gouverne immédiatement ; où, transparente à elle-même, consciente de ce qu'elle est et de ce qu'elle veut, la société conquiert et réalise à chaque instant son autonomie.

5.3.1 *Le paradoxe de l'opinion publique au pouvoir*

L'idée de démocratie pure qui anime le discours socialiste fraternitaire peut aider notre compréhension d'un paradoxe sous-jacent au processus démocratique : l'opinion publique, entendue comme la sphère publique « bourgeoise », qui prend sa forme dans un rapport dialectique ou critique par rapport au pouvoir pendant le XVIII^e siècle, doit se redéfinir profondément après la Révolution française. Au XIX^e siècle, dans une conception libérale du gouvernement représentatif, l'opinion publique conserve son rôle de contrôleur et de contre-pouvoir ; dans une conception démocratique se structurant sur le principe d'unité, l'idée même d'un contrôle et d'une critique extérieurs est inconcevable. La « reine du monde », l'opinion publique, doit régner, chacun le répète. Si, dans une perspective libérale, elle peut se constituer comme un pouvoir parmi d'autres s'équilibrant et se

²⁵ Sur ce Comité chez Chevé et sur la tradition républicaine sur laquelle il s'appuie, cf. parag. 2.1.3.

²⁶ L'histoire de la démocratie nous montre au contraire une différenciation des temporalités, facteur très souvent sous-estimé, mais cardinal, cf. P. Rosanvallon, *La démocratie inachevée...*, op. cit., p. 434-440.

contrebalançant ; dans une perspective d'unification rationnelle dépassant toute division et tout conflit, l'opinion publique est elle-même appelée, directement, à gouverner²⁷.

Bien que représentant un cas extrême, il est intéressant de lire les pages qu'Etienne Cabet consacre à la liberté de la presse dans son *Voyage en Icarie* ; il nous aidera à saisir le rapport paradoxal entre démocratie immédiate et liberté de la presse. Il nous démontre en fait que le règne de l'opinion publique est incompatible avec la pluralité des journaux.

Laissons la parole à Etienne Cabet : « Certainement, la liberté de la presse, avec tous ses excès, est nécessaire contre les Aristocraties et les Royautés ; c'est un remède à l'intolérable abus : mais quelle liberté menteuse et quel effroyable remède que celui des journaux de certains pays que nous connaissons bien, William et moi [Angleterre et France] ! Le monopole, la spéculation d'argent, l'intérêt personnel, la partialité, les calomnies et les injures auxquelles on ne peut pas répondre, les mensonges ; les fausses nouvelles et les erreurs qu'on ne peut relever, les contradictions journalières, l'incertitude et la confusion des doctrines, voilà ce qu'on trouve dans la plupart des journaux ! et quel gâchis, quel chaos résultent de leur multiplicité ! Il faut que l'organisation sociale et politique soit bien détestable pour qu'on invoque contre elle un défenseur si détestable lui-même ! Nous avons, [en Icarie], presque coupé le mal dans sa racine ; 1° en établissant une organisation sociale et politique qui rend inutile l'hostilité de la presse ; 2° en ne permettant qu'un seul journal communal pour chaque Commune, un seul journal provincial pour chaque Province et un seul journal national pour la Nation ; 3° en confiant la rédaction des journaux à des fonctionnaires publics élus par le Peuple ou ses Représentants, désintéressés, temporaires et révocables : mais nous avons extirpé la racine entière en ordonnant que les journaux ne seraient que des procès-verbaux, et ne contiendraient que les récits et des faits, sans aucune discussion de la part du journaliste²⁸. Comme tout autre

²⁷ J'ai ailleurs insisté sur une contiguïté de sensibilité entre les socialistes fraternitaires et le Cercle Social de la Révolution ; à ce propos, nous pouvons bien apprécier les distances : pour Claude Fauchet et les Amis de la Vérité, la souveraineté du Peuple ne peut pas s'exprimer aussi par un moment de contrôle (« le pouvoir de surveillance et d'opinion, (quatrième pouvoir censorial, dont on ne parle point) en ce qu'il appartient également à tous les individus peuvent l'exercer par eux-mêmes, sans représentation, et sans danger pour le corps politique, constitue essentiellement la souveraineté nationale (*La Bouche de Fer*, octobre 1790, année II, n° 1, p. 9) », alors que, pour les socialistes fraternitaires, la démocratie immédiate ne doit que s'exprimer à travers la représentation institutionnalisée.

²⁸ On remarquera, en passant, que l'organisation de la presse en Icarie montre, d'une autre façon encore, le paradoxe de la démocratie immédiate : la presse est confiée à des fonctionnaires publics élus, comme si elle remplirait une fonction de formation de l'opinion publique, alors que Cabet lui-même n'hésite pas à insister avec emphase sur la neutralité absolue des journaux,

citoyen, le journaliste peut soumettre son opinion à son Assemblée communale, qui la discute et qui l'appuie ou qui la réfute ; et quand chacun peut publier son opinion en la soumettant à son Assemblée, pourquoi lui permettre de la publier d'une autre manière qui laisserait sans contrôle de dangereuses erreurs ? Notre liberté de la presse à nous, c'est notre droit de proposition dans nos Assemblées populaires ! L'opinion de ces Assemblées, voilà notre opinion publique ! Et notre presse, qui fait connaître toutes nos propositions, toutes nos discussions et toutes nos délibérations avec le chiffre et l'opinion de la minorité, est, dans toute force du mot, l'expression de notre opinion publique²⁹. »

Même dans la communauté de l'île d'Icarie, peut-être le régime le plus naïvement absolutiste parmi les modèles socialistes fraternitaires, la volonté n'est jamais celle de nier ou d'étouffer le débat social : la diversité d'opinions face une vérité qui ne se montre pas (encore) dans son évidence est non seulement inévitable, mais elle est aussi la source du progrès. Il s'agit plutôt d'unifier le lieu du débat pour transformer un conflit en un dialogue convergeant vers la décision rationnelle et universellement reconnue et adoptée. Pour passer des opinions individuelles à l'opinion publique, pour transformer des idées particulières en une volonté générale, pour s'approcher collectivement et progressivement à la Raison, il est nécessaire que tous les citoyens débattent entre eux dans le même lieu. Un lieu unique, central par rapport à la communauté, le lieu de la politique. Dans cette société, où le pouvoir est intérieur à la société, la critique au pouvoir devient totalement impensable, voire foncièrement subversive à l'unité : faire de la politique ne peut vouloir dire autre chose que participer au gouvernement soit d'une façon directe soit d'une façon indirecte mais immédiate. Le républicanisme du XIX^e siècle s'éloigne de la tradition révolutionnaire en adoptant une perspective fondamentalement démocratique : une fois que la société se donne des institutions démocratiques, toutes ses actions et tous ses droits doivent être pensés à l'intérieur de ces institutions. Malgré le respect pour leurs pères de 93, oubliant les mots de Maximilien Robespierre, les partisans de la République sociale sous la monarchie de Juillet nient le droit de résistance et croient possible, voire nécessaire, de canaliser toute critique à l'intérieur même des institutions³⁰.

contenant uniquement des récits et des comptes-rendus. L'élection se réduit, en ce cas aussi, à une pure sélection des capacités.

²⁹ Cf. E. Cabet, *Voyage en Icarie*, Paris, 1848⁵, p. 197-198. Bien évidemment, les journaux icariens, rédigés par des journalistes élus pour leur talent, sont les meilleurs possible, « surtout avec le plus parfait laconisme, de manière à ne rien omettre d'important et à ne pas admettre un seul mot d'inutile ! ».

³⁰ Cf. parag. 2.1.10.

5.3.2 *L'unité morale comme présupposé et conséquence*

Dans une République se voulant un système de réunion et de redistribution des connaissances, l'éducation et l'instruction des citoyens³¹ constituent un aspect capital : la justice et l'efficacité de l'organisation générale dépendent de la possibilité de participation de chaque individu. L'éducation, une et égale pour tous³², garantit l'inclusion générale³³ des citoyens mais aussi la cohérence et l'unité du corps social. Au-delà de la spécialisation particulière, tout individu se forme avec les mêmes principes et s'oriente vers le même but : c'est sur cette orientation morale commune que se fonde l'unité sociale. Pour la énième fois, nous nous heurtons à l'essence paradoxale d'une conception immédiatiste de la démocratie : la République sociale se fonde sur l'unité parfaite, une correspondance immédiate entre unité sociale et unité politique, d'où la difficulté pour trouver l'élément cardinal. Sans s'en apercevoir réellement, les socialistes fraternitaires eux-mêmes oscillent dans leurs convictions ; en analysant le début du pamphlet de François-Charles Chevé, nous avons remarqué la netteté avec laquelle il indiquait dans le politique le fondement de la République, nous ne pouvons pas être réellement étonnés en lisant, après avoir achevé le paragraphe sur l'« organisation politique » et en amorçant celui consacré à l'« organisation morale », ce qu'il écrit avec la même décision : « L'unité d'éducation peut seule fonder et maintenir l'unité nationale : hâtons-nous donc de la constituer sur un plan vaste et démocratique³⁴. »

La République sociale et son organisation de la collecte, de la sélection et de la redistribution des connaissances se fondent sur l'adhésion profonde de tout citoyen au même cadre moral, sur une homogénéité essentielle des croyances. Cette homogénéité n'est en aucun cas imposée de l'extérieur, elle découle spontanément de l'approche progressive à

³¹ Il faut remarquer, à ce propos, que, dans une perspective socialiste fraternitaire, la différence entre éducation et instruction (soulignée avec conviction et cohérence par Condorcet sous la Révolution) perd sa signification, la distinction entre citoyen et producteur étant floue voire dépassée.

³² Au moins, tous ceux qui sont destinés à être entièrement des citoyens – chez les socialistes fraternitaires qui insistent sur la différence naturelle entre les genres, l'éducation des garçons et l'éducation des filles sont bien évidemment différentes. Pour une histoire passionnante de la ségrégation sexuelle et de la récente intégration de filles dans l'éducation en France (à partir des débats sur la Révolution jusqu'à nos jours), cf. F. Lelièvre et C. Lelièvre, *Histoire de l'éducation des filles*, Paris, Natan, 1991 – les auteurs insistent justement à maintes sur l'importance des catégories de public et de privé – .

³³ A propos du processus de démocratisation comme inclusion dans l'échange et dans la production du savoir, et pour une définition du prolétariat à partir d'une exclusion des connaissances (« point d'accès au monde intellectuel »), cf. les premières pages de Théophile Thoré, *De l'abolition du prolétariat*, Bruxelles, 1842.

³⁴ F.-C. Chevé, *Programme...*, *op. cit.*, p. 25.

la connaissance de la vérité³⁵. Dans une perspective rationaliste progressiste, cette homogénéisation ne contredit pas les libertés individuelles mais, au contraire, elle constitue le fondement de leurs élargissements. Nous retrouvons cette optique parfaitement illustré dans un passage du pamphlet de François-Charles Chevé dans lequel le socialiste explique la réforme religieuse à venir : « La démocratie ayant proclamé la liberté de conscience comme la première et la plus inviolable, il s'en suit qu'à part une simple surveillance de police, l'état ne doit pas plus s'immiscer dans l'église que l'église dans l'état. Mais individuellement, chacun est maître de considérer les choses de plus haut : or, pour tous les esprits attentifs, le catholicisme marche à une immense rénovation qui, l'épurant de ses alliances profanes, doit le rendre à sa destination primitive. Alors il redeviendra la religion du pauvre et de l'opprimé, reprendra sa place à l'avant-garde des nations, et, l'Evangile à la main, prêchera liberté, égalité, fraternité, progrès³⁶. » La républicanisation du catholicisme résultera d'une analyse convergente des esprits attentifs réfléchissant individuellement.

5.4 Un espace pour l'homme-citoyen : l'espace public de proximité

En considérant l'aspect informationnel de la démocratie immédiate, je viens de mettre en évidence l'idée d'une unification des temporalités politiques, après avoir souligné l'idée d'une unification quantitative de l'espace enracinée dans les rêves suscités par le progrès technologique. Je chercherai maintenant à montrer un autre processus d'unification que nous pouvons situer aux fondements de la démocratie immédiate : l'unification qualitative des espaces.

Dans les chapitres précédents, en traitant un certain nombre de questions particulières, j'ai cherché à faire émerger comment le discours socialiste fraternel se forme autour d'un ensemble hétérogène, mais traversé par les peurs et les réactions à l'individualisme ; j'ai aussi insisté sur le fait qu'il s'agit néanmoins d'un discours foncièrement moderne, voire individualiste, qui se fonde sur une idée floue et prégnante des droits de l'homme et du gouvernement représentatif (représentatif d'une manière immédiate). D'un certain point de vue, avec sa perspective utopique d'une absorption totale du pouvoir dans la société, d'une réduction et, à la fois, d'une élévation du politique à structure intime de la société, structure porteuse mais invisible, omniprésente et, donc, indistincte de la vie sociale quotidienne, ce discours représente l'apogée de l'individualisme. Alors que les libéraux

³⁵ Cf. parag. 1.2.3.

³⁶ F.-C. Chevé, *Programme...*, *op. cit.*, p. 39.

théorisent la nécessité d'un pouvoir limité mais limitant la liberté des individus, les socialistes fraternitaires affirment la possibilité d'un pouvoir illimité grâce auquel tout individu peut vivre sa liberté la plus complète. Au centre du discours socialiste fraternitaire, il y a l'individu social, il y a l'émancipation de tout homme parmi ses semblables.

Ce discours se développe à des niveaux différents, entrecroisés et mélangés ; une réflexion théorique, souvent assez faible, se mêle à de fortes émotions collectives, la difficulté d'imaginer une société juste et rationnelle cède face à la volonté de dépasser les injustices et les absurdités du présent. La conviction, voire la foi, en une rationalisation progressive permet de penser de manière réaliste l'idéal. Ce discours n'est pas une construction cohérente ni complète, il a toutefois une logique profonde et une orientation claire. Il s'agit d'une logique et d'une orientation que nous retrouvons aux différents niveaux, niveaux à considérer donc, d'une certaine façon, comme complémentaires.

De ce point de vue, le socialisme fraternitaire, et ses modèles de corporatisme républicain, nous apparaissent comme l'ensemble des réponses à une même question posée sous plusieurs formes et en langages différents : comment dépasser la séparation entre le citoyen et l'homme ?

Cette séparation est, d'une façon implicite ou explicite, au centre du discours et de l'action des socialistes fraternitaires, et leur idée de la démocratie résume le dépassement de cette distinction. La forme la plus facile sous laquelle nous pouvons trouver exprimée la dénonciation de cette séparation et la volonté de la dépasser est au cœur de la question sociale : la domination et l'inégalité sociales sont ainsi dénoncées comme en contradiction avec l'égalité civique. La question sociale impose une redéfinition des limites entre le privé et le public et, encore plus radicalement, elle impose une redéfinition de l'idée même de citoyenneté³⁷. La critique des rapports de domination socio-économique est en fait argumentée à partir du principe d'égalité entre les hommes.

De façon complémentaire, chez les auteurs les plus théoriques, cette séparation émerge également dans la critique radicale de l'individualisme libéral et sa prétention à se fonder sur un individu autonome et, donc, abstrait. Il s'agit d'un des problèmes les plus difficiles à saisir dans le discours socialiste fraternitaire : d'une part, une lecture superficielle empêche d'en voir toute la richesse cachée ; de l'autre, une lecture trop approfondie expose au risque d'attribuer à ces auteurs une cohérence qui ne leur appartient pas. Le discours socialiste fraternitaire prend racine sur deux traditions distinctes, le républicanisme révolutionnaire et

³⁷ Cf. parag. 1.3 et 3.1.

une nouvelle conception de la société qui se développe au XIX^e siècle, initialement chez les anti-révolutionnaires. L'idée d'un individu social se constitue moins à partir d'une réflexion politique rigoureuse qu'en réponse à une exigence d'harmoniser deux conceptions fondamentalement divergentes : dans toutes ses versions, le socialisme fraternel oscille entre une priorité donnée à l'individu et une priorité accordée à la société. L'idée d'une rationalisation finale, d'un rapport d'immédiateté entre les individus et la société, semble résoudre la tension, mais la fréquence avec laquelle tous ces socialistes recourent à des correctifs libéraux pour sauvegarder la séparation entre individus et pouvoir social rappelle leur incapacité à dépasser réellement la tension. Cependant la tension classique entre individu et société n'est pas l'élément le plus clair pour saisir la perspective particulière qui s'exprime chez les socialistes fraternitaires. Pour l'apprécier correctement, on lira, par exemple, les premiers chapitres de *L'Humanité* de Pierre Leroux³⁸. L'auteur cherche à définir un individu qui soit en même temps solidaire de l'humanité et inséré dans des réseaux émotifs particuliers. Pierre Leroux repère, notamment, dans la société de son époque, les trois éléments fondamentaux, famille, propriété et patrie, et il tente de les redéfinir pour en faire des instruments de communication entre l'individu et le monde, plutôt que des motifs d'exclusion et d'isolement. D'une part, il voit l'impossibilité évidente d'un individu totalement universalisé, lié aux autres individus uniquement par les rapports abstraits de la communauté politique ; de l'autre, il refuse la séparation libérale entre privé et public. Il veut penser une unité réelle. En 1848, lorsqu'il rédige son *Projet de constitution*, à partir de la théorie de la Triade, Pierre Leroux croit être arrivé à dépasser la division : « dans la république, homme et citoyen sont identifiés³⁹ ».

Les pages les plus théoriques comme les plus pratiques, les plus lyriques comme les plus concrètes respectent une même perspective, une même logique discursive : pour bien la saisir, je crois qu'il faut essayer de comprendre quel type d'espace public les socialistes fraternitaires imaginent pour la République à venir. De ce point de vue, le paradoxe du pouvoir social comme structure interne et invisible de la société, le paradoxe d'une généralité particularisée ou d'une particularité entièrement généralisée, le paradoxe de la

³⁸ P. Leroux, *De l'humanité, de son principe et de son avenir, où se trouve exposée la vraie définition de la religion et où l'on explique le sens, la suite et l'enchaînement du mosaïsme et du christianisme*, Paris, Fayard, 1985.

³⁹ P. Leroux, *Projet de Constitution Démocratique et Sociale fondée sur la loi même de la vie, et donnant, par une organisation véritable de l'Etat, la possibilité de détruire à jamais la Monarchie, l'Aristocratie, l'Anarchie, et le moyen infallible d'organiser le Travail national sans blesser la liberté*, Paris, 1848, p. 26.

coïncidence entre l'homme et le citoyen, tous ces paradoxes apparaissent sous une forme qui mérite qu'on s'y arrête : l'espace public de proximité.

L'expression est reprise d'Alain Cottureau⁴⁰, mais elle est utilisée dans une perspective sensiblement différente. En proposant cette catégorie, l'auteur tend à éclaircir des institutions mises en place dans le processus de déploiement démocratique, et il observe : « Habituellement, le vécu du citoyen est pensé à deux échelles : les lieux d'interconnaissance, et les grandes entités politiques anonymes. Peut-être serait-il plus fécond de penser trois échelles, en ajoutant un type d'intermédiaire, irréductible aux deux extrêmes. Il s'agirait, non pas de corps intermédiaires, mais bien de publics intermédiaires, définis ainsi : des espaces publics de proximité, dans lesquels l'action collective, opérée au-delà de l'interconnaissance, puisse être mise à l'épreuve selon des procédés d'interaction face à face, en recourant, au besoin, à des autorités accessibles⁴¹. » Et il ajoute : « La notion d'espace public de proximité, ou intermédiaire, n'a d'intérêt que si elle invite à distinguer entre communauté locale et espace public local. La relation de l'une à l'autre est celle d'une gestion d'héritage, d'une reprise concertée des formes passées, d'une remise à l'épreuve des formes de vie reçues. Dans ce cas de figure sont testées conjointement liberté négative et liberté positive, préservation et capacité d'agir de concert, oubli et reconnaissance. Pour un concept idéal d'espace public, l'espace public de proximité devient alors un intermédiaire obligé. Il aide le citoyen à s'affronter aux incertitudes inhérentes au pouvoir collectif, lorsque s'éloignent les possibilités de clarification par mise à l'épreuve directe. Il permet de distancier les appartenances, de tester l'idée du concitoyen anonyme, d'éprouver des pouvoirs collectifs dans des espaces anonymes de taille humaine.⁴² » Cette catégorie offre donc la possibilité d'appréhender le processus complexe de construction d'une société démocratique à un niveau souvent négligé, en appréciant les entrelacements entre le niveau imaginaire de la citoyenneté et les pratiques quotidiennes, entre le discours abstrait et les représentations du quotidien. Pour comprendre, en définitive, le vécu du citoyen et la redéfinition des représentations sociales par les principes de la citoyenneté. Les formes héritées de sociabilité sont réinterprétées par les acteurs à partir des principes démocratiques, et les principes démocratiques se réalisent à partir d'une société historiquement déterminée. L'espace public de proximité est le champ d'interaction et de conflit entre la démocratie idéale et la société historique. Il est intéressant de

⁴⁰ A. Cottureau, « "Esprit public" et.. », art. cit., p. 269. J'ai déjà cité cette expression, cf. parag. 4.5.

⁴¹ *Ibid.*

⁴² *Ibid.*

remarquer qu'Alain Cottureau propose aussi le nom « espace public intermédiaire », un espace, donc, qui sert de lien, de médiation, entre des espaces séparés, caractérisés par deux langages, par deux échelles spatiales, par deux temporalités.

La perspective des socialistes fraternitaires, et des hommes de la première moitié du XIX^e siècle plus globalement, est totalement différente : le processus de déploiement démocratique vient à peine de commencer et tous les hommes de l'époque imaginent que le processus sera simple et rapide. Alors que la démocratie se révélera une organisation sociale animée en profondeur par des tensions, et même fondée sur des contradictions, aux yeux des socialistes des années 1840, la démocratie constitue la solution à toute contradiction. Dans l'optique des socialistes fraternitaires, l'espace public et l'espace privé ne sont pas à considérer structurellement incompatibles. L'espace public de proximité, par conséquent, ne répond pas à la fonction de médiation entre les deux : l'espace de proximité, dans le cadre d'une démocratie pure, représente la synthèse des deux espaces, l'absorption de l'un dans l'autre, le lieu d'interaction entre les individus réels et complets, à la fois hommes et citoyens.

« Espace public de proximité », l'expression elle-même est paradoxale. Alors que l'espace public est un espace abstrait et rationnel d'interaction entre des individus abstraits, mus par le principe d'égalité et hiérarchisés suivant les fonctions attribuées par l'autorité légitime, la proximité se fonde, au contraire, sur la rencontre quotidienne entre des hommes et des femmes, émotifs et raisonnables, définis par leurs caractères et leurs expériences ; la hiérarchie entre eux se constitue à partir des reconnaissances des rôles. Si l'espace public prend sa forme autour d'un langage qui se veut neutre et universel ; la proximité se construit sur un langage particulier, communautaire, intime même.

La République sociale et démocratique est justement la réalisation de cette coïncidence : la réalisation d'une justice et d'un ordre général en adéquation totalement avec le vécu individuel. Nous l'avons vu émerger dans l'idée d'association, dans le continuum reliant les associations particulières de production à l'association générale⁴³. Cette idée d'un espace qui combine les caractères d'un espace public et d'un espace privé, nous l'avons aussi rencontrée en analysant la conception économique des socialistes fraternitaires : j'ai justement insisté sur une économie répondant aux nécessités de chaque individu et rompant

⁴³ Cf. parag. 2.2.

avec une proportionnalité mathématique des échanges : « par chacun suivant ses possibilités, à chacun suivant ses besoins⁴⁴ ».

L'idée même d'une telle organisation économique pose ses bases sur un concept flou que nous pouvons appeler « espace public de proximité ». Cette économie présume à la fois une organisation générale et rationnelle, et une connaissance des particularités. Elle répond à des critères généraux de justice tout en respectant les différences individuelles ; elle s'étend au niveau national, mais elle se fonde sur des sentiments familiaux⁴⁵.

Cette conception d'un espace public de proximité sous-tend également, nous l'avons vu, une organisation du crédit : dans ce cas aussi, les socialistes fraternitaires envisagent une réforme confiant le crédit aux autorités démocratiques qui, en respectant des critères de justice générale et en connaissant les nécessités et la moralité de chacun, feront crédit, feront même confiance, aux travailleurs dignes d'estime⁴⁶.

Pour finir, nous avons rencontré l'idée d'un espace public de proximité dans les conseils de prud'hommes, et dans la volonté de certains socialistes fraternitaires d'étendre leurs fonctions jusqu'à les transformer en des institutions capable de dépasser toute conflictualité sociale par la généralisation des tarifs et la création d'une justice à la fois légitime (répondant à l'intérêt général) et interne aux corps de métier⁴⁷.

Tout le discours socialiste fraternitaire se constitue autour d'une nécessité, souvent floue et contradictoire, de redéfinir la séparation entre public et privé, entre la proximité et la généralité. La question ouverte d'une façon radicale et naïve par le socialisme fraternitaire dont le suffrage universel, l'association générale, la République sociale étaient amenés comme les réponses, demeure irrésolue ; toutes les réflexions sur la petite patrie représentent des tentatives de réponse en d'autres langages ou à d'autres niveaux.

De ce point de vue, la démocratie imaginée par les socialistes fraternitaires s'oppose radicalement au libéralisme ou aux libéralismes : alors que tous les courants libéraux pensent l'égalité à partir de la distinction entre le privé et le public, entre l'individu particulier et le citoyen abstrait ; pour ces démocrates radicaux, le progrès va réaliser le dépassement de cette séparation, cause de la déchirure sociale (l'individualisme) et de

⁴⁴ Cf. parag. 1.3 et 3.8.2.

⁴⁵ Rappelons ce qui écrit Dézamy : « La fraternité est un sentiment sublime qui porte les hommes à vivre comme les membres d'une même famille, à confondre dans un intérêt unique tous leurs différents désirs, toute leur puissance individuelle (T. Dézamy, *Code.., op. cit.*, p. 11). » Cf. parag. 3.8.1.

⁴⁶ Cf. parag. 3.7.

⁴⁷ Cf. parag. 4.5.

l'imposture présente (la domination politique et économique cachée sous une égalité purement civique). Tout individu est social, il ne peut que se réaliser dans la communion avec les autres, en participant aux travaux et aux décisions collectives. La suppression par les socialistes fraternitaires de la division entre la sphère privée et la sphère publique se révèle aussi dans leur attitude face à la question du genre : il n'y a plus de gradations intermédiaires, la femme est soit totalement incluse, soit totalement exclue. Une minorité des socialistes fraternitaires (surtout Pierre Leroux) se déclarera pour une égalité entre hommes et femmes, la plupart éludera la question en reproduisant les nouveaux clichés sexistes sur la femme gardienne du foyer. Complètement dépassée pour les hommes, la distinction entre le public et le privé réapparaît dans toute sa profondeur devenant le fondement de la domination masculine à venir⁴⁸.

En mettant en question la distinction entre le privé et le public, ce républicanisme se heurte à un paradoxe majeur de la démocratie : se fonder sur la coexistence de deux espaces qualitativement distincts et non harmonisables, l'espace public et l'espace privé. Les limites entre ces deux espaces sont l'objet d'un débat et d'un conflit permanents : c'est sur cette frontière qu'une partie importante des luttes des classes ouvrières et des luttes des femmes dans les deux derniers siècles a été combattue. On peut aussi interpréter la définition du social à partir de cette séparation et de la tentative de la dépasser : le social est initialement l'ensemble des activités collectives qui ne sont pas encore comprises complètement dans la sphère publique, mais qui sont l'objet d'un conflit visant à les soustraire à la sphère privée et à les soumettre au principe d'égalité. Aujourd'hui, face à un Etat développé et complexe, se composant aussi des activités collectives soustraites à un contrôle politique considéré illégitime et étouffant, le social possède un statut et des limites contradictoires⁴⁹. En d'autres termes, contrairement à une démocratie immédiate dépassant l'Etat où le public et le politique tendent à coïncider, demeure, dans les démocraties historiques, un écart entre le social et le politique. La tentative d'inventer un public non étatique et de le conjuguer avec des droits sociaux universels s'impose comme l'un des enjeux majeurs de la démocratie contemporaine.

⁴⁸ Cf. parag. 1.3.2.3.

⁴⁹ La difficulté émerge déjà dans le langage : la question se pose en termes parlants de « troisième secteur » ou de « privé social » ; pour insister sur les paradoxes, on peut observer que les Ong sont des organisations qui se fondent principalement sur des financements gouvernementaux (une analyse complète des rapports complexes entre Ong, gouvernements et administrations, et de leurs choix tactiques et stratégiques reste à faire).

5.5 La recomposition finale

En 1843, un jeune philosophe allemand qui demeurera presque inconnu en France pour plusieurs décennies, Karl Marx, affirme : « La réforme électorale est donc à l'intérieur de l'Etat politique abstrait l'exigence de sa dissolution, mais en même temps de la dissolution de la société civile. » Il écrit cette assertion à l'occasion d'une critique de la philosophie politique du maître qui l'a le plus influencé, Hegel ; dans son manuscrit, le jeune disciple oppose à son ancien maître disparu l'idée d'une vraie démocratie qu'il dit avoir trouvée chez les Français contemporains. Cette démocratie, fondée sur le suffrage universel, constitue l'expression réelle et finale de la société politique ; Karl Marx note encore : « Le suffrage est la relation immédiate, directe, non seulement imaginative, mais réellement existante de la société civile à l'Etat politique. » Il ajoute : « Exiger la réforme du suffrage, c'est donc exiger, à l'intérieur de l'Etat politique abstrait, la dissolution de celui-ci, mais aussi celle de la société civile⁵⁰. » En commentant cette phrase, Maximilien Rubel indique de possibles sources inspiratrices : « La puissance persuasive des observations et réflexions de deux chroniqueurs de la démocratie américaine : Thomas Hamilton et A. de Tocqueville⁵¹. » Miguel Abensour concentre plutôt son attention sur une autre source française, Victor Considerant. Je crois qu'il faudrait considérer de manière plus générale la perspective française qui, sous des expressions très éloignées et parfois opposées, presque tous les courants politiques de la monarchie de Juillet partagent. Perspective française à laquelle Karl Marx se confronte pendant son séjour parisien. Il s'agit d'une conception de la société, du gouvernement représentatif et du progrès qui marque aussi en profondeur les socialistes fraternitaires.

Miguel Abensour propose une lecture intéressante du texte marxien. Il conseille, plus particulièrement, de ne pas céder à des interprétations simplistes : nous ne devons voir dans ce texte « ni dissolution du politique », « ni objectivation qui vire à la fétichisation et à aliénation telle que creuse un clivage entre l'excroissance du politique et l'appauvrissement des autres sphères⁵². »

⁵⁰ K. Marx, *Critique de la philosophie politique de Hegel*, (1843), trad. fr. in K. Marx, *Œuvres*. III. *Philosophie*, Gallimard-Pléiade, 1982, p. 1010.

⁵¹ *Ibid.*, p. 1007.

⁵² M. Abensour, *La démocratie contre l'Etat. Marx et le moment machiavélien*, Félin, Paris, 2004², p. 121. Face à cette lecture, Yves Charles Zarka s'interroge : « Que reste-t-il du politique une fois la forme Etat écartée ? Réponse : une institution politique du social ou encore une réinvention du lien politique dans le social. Mais s'agit-il là d'autre chose que ce que l'on appelait naguère l'autorégulation du social ou une immanence du politique au social ? En quoi cette institution et ce lien sont-ils différents de ceux qui tissent le champ social, sans être marqués

Pour éviter tout malentendu lexical à propos du terme « Etat », il est nécessaire de s'arrêter sur cette question avant de revenir à nos socialistes fraternitaires, qui représentent une version plus grossière et naïve de la même perspective. Dans ce texte, Karl Marx utilise trois termes : « monarchie », « république » et « démocratie ». Lisons un passage qui peut éclairer l'esprit du discours : « La vie politique au sens moderne, c'est la vie populaire devenue scolastique. La république est la négation de cette aliénation dans la propre sphère de celle-ci. Il va de soi que la constitution politique comme telle n'est pleinement développée que là où les sphères privées ont acquis une existence indépendante. Là où le commerce et la propriété foncière ne sont pas libres et ne sont pas encore devenus autonomes, la constitution politique ne l'est pas non plus. Le Moyen Âge était la démocratie de la non-liberté⁵³. L'État comme tel, cette abstraction, n'appartient qu'aux Temps modernes, parce que la vie privée, cette abstraction, n'appartient qu'aux Temps modernes. L'État politique, cette abstraction, est un produit moderne⁵⁴. » La vie privée est une abstraction de la société moderne aussi bien que l'Etat politique ; la vraie démocratie, en dépassant la séparation et l'abstraction de la sphère politique, réalise « l'homme socialisé » ; s'il n'y a pas séparation entre Etat politique et société civile, si tous les citoyens participent au pouvoir législatif, « la société civile est une société politique réelle⁵⁵. »

politiquement : le réseaux des échanges économiques, affectifs, moraux ? Si la vraie démocratie doit nous conduire à une pensée post-étatique de la politique, le contenu de cette pensée reste bien vague et risque de se résorber dans l'idée d'une autorégulation spontanée de la société dont on aurait du mal à caractériser la teneur proprement politique (Y.C. Zarka, « L'ombre du Léviathan », *Cités*, 2004, n° 18, p. 5). » Zarka enchaîne de la critique à Abensour sur une critique à Clastres, l'Etat est donc entendu d'une façon générique comme l'exercice du pouvoir (« la définition ethnologique de ces sociétés [sans Etat] : elles n'ont pas d'organe séparé du pouvoir, le pouvoir n'est pas séparé de la société » ; P. Clastres, « La question du pouvoir dans les sociétés primitives », (1976), in P. Clastres, *Recherches d'anthropologie politique*, Paris, Seuil, 1980, p. 104). Pour une lecture de Clastres opposée à celle de Zarka, comme découvreur du politique dans les sociétés pré-étatiques (le choix d'une société contre l'Etat), religieux et refoulement du politique, cf. Marcel Gauchet (entre d'autres textes, cf. « Politique et société : la leçon des sauvages », (1975-1976), in *La condition politique*, Paris, Gallimard, 2005, p. 91-180). C'est justement chez Marcel Gauchet que nous pouvons trouver des outils éclairants pour distinguer sociétés sans Etat, sociétés à Etat religieuses, sociétés à Etat sortant de la religion (formation de l'Etat moderne, le fait libéral : séparation Etat et société civile).

⁵³ L'Etat politique est l'Etat moderne. Karl Marx parle, en effet, de démocratie en se référant au Moyen Age comme forme de démocratie pour indiquer l'absence d'une institution extérieure à la société ; l'abstraction de cette institution est nécessaire au processus d'individualisation ; en suivant un schéma hégélien, la vraie démocratie constitue la synthèse : alors qu'au Moyen Age la démocratie était sans liberté, la nouvelle sera une société d'individus.

⁵⁴ K. Marx, *Critique de la philosophie politique de Hegel*, (1843), trad. fr. in K. Marx, *Œuvres*. III. *Philosophie*, Gallimard-Pléiade, 1982, p. 904.

⁵⁵ *Ibid.*, p. 1008.

Dans le langage de la philosophie allemande, nous retrouvons tous les éléments que, dans le langage du républicanisme français, nous avons déjà rencontrés notamment chez les socialistes fraternitaires : le dépassement de l'Etat extérieur à la société, la réalisation d'une nouvelle unité où les individus peuvent enfin s'exprimer dans toutes leurs dimensions, l'absorption du politique dans la société même⁵⁶. La vraie démocratie, sur laquelle Karl Marx écrit en 1843, ne peut pas ne pas nous rappeler la République sociale et démocratique⁵⁷. Chez les socialistes fraternitaires français non plus, la République sociale ne s'oppose pas à la République politique, elle se représente comme la réalisation véritable de la République politique. La société contemporaine n'est pas seulement caractérisée par la domination politique d'une minorité privilégiée: elle est aussi marquée par l'individualisme, la soustraction de la dimension sociale et politique dans le quotidien des individus. De même que chez le jeune Karl Marx, les socialistes fraternitaires songent à une société où le politique innerve le social. D'après la tradition française, dans un langage républicain, l'idée (floue et non sans contradictions) d'une réabsorption du politique dans le corps social trouve son origine dans la nécessité de conjuguer la conception nouvelle de la société (un organisme progressivement harmonieux, potentiellement autonome) et la conception révolutionnaire de la souveraineté comme représentation de l'unité sociale et, en même temps, comme institutrice du social. L'autorité légitime unique et unificatrice est un élément constitutif, indépassable, alors que superflu et impuissant dans une société rationnellement, voire naturellement, harmonieuse⁵⁸. Mais au-delà de la différence de

⁵⁶ Alexandre Herzen, à Paris, exprimera la même idée avec un autre langage : « La République politique ne se continue pas dans la sociale mais elle se transforme en elle ; la révolution sociale est l'accomplissement, la réalisation de la politique, et ce n'est pas la fusion des deux systèmes, c'est la voie naturelle de tout ce qui est vivant, de tout ce qui se meut et se développe. [...] Le socialisme prend la République pour une voie qu'il faut nécessairement parcourir ; la République politique, représentative est la transition entre la monarchie et le socialisme. La République a un idéal, des aspirations, mais elle n'est pas la réalité tant qu'elle se borne à la représentation de la souveraineté du peuple ; avec des conditions plus favorables elle peut être plus indépendante qu'une monarchie constitutionnelle, mais elle ne saurait être tout à fait libre tant qu'elle n'acceptera pas les conséquences des faits historiques et sociaux. Du moment qu'elle les accepte, elle deviendra sociale – nom de convention qui désigne cette transition (A. Herzen, *Lettres de France et d'Italie (1847-1852)*, trad. fr. Paris-Genève, Slatkine, 1979 (réimpression de l'édition Genève, 1871), p. 242-243). »

⁵⁷ Il faut, à ce sujet, observer que la « République » de Marx est la République constitutionnelle, et la démocratie le régime du suffrage universel.

⁵⁸ Le politique dans une société contre le pouvoir s'exprime peut-être nécessairement par des formes « absurdes » ; Claude Lefort, en décrivant les premières observations de Pierre Clastres chez les Indiens Guayaki, parle d'une « précieuse rencontre avec l'absurde » (« L'œuvre de Pierre Clastres », in M. Abensour (sous la direction de), *L'esprit des lois sauvages. Pierre Clastres ou une*

perspective et de langage, il est intéressant de remarquer les analogies : elles nous parlent d'une tendance profonde de la démocratie dans sa première phase ; alors que la société démocratique prend s'articule à partir d'une division, alors que la société démocratique se révélera comme la création d'une unité à partir du conflit, la démocratie est initialement conçue, entendue et attendue comme la réalisation parfaite et mystérieuse de l'unité.

La réabsorption de l'Etat politique dans la société : pour comprendre la perspective socialiste fraternelle, la lecture de la polémique qui, sous la deuxième République, oppose Proudhon à Leroux et Blanc, s'avère intéressante⁵⁹. Avant tout, il est utile de s'attarder sur le lexique : la fréquence avec laquelle Proudhon alterne et relaie les termes « Etat », « pouvoir », « autorité » et « gouvernement » indique clairement l'absence d'une distinction réelle des sens⁶⁰. Ces quatre termes sont perçus comme des quasi-synonymes⁶¹. Dans la polémique entre l'anarchiste Pierre-Joseph Proudhon et les républicains Louis Blanc et Pierre Leroux, c'est le paradoxe du socialisme fraternelle qui émerge. Proudhon pose clairement la question : « L'Etat doit-il exister encore lorsque la question du travail et du capital sera opérée ? En autres termes, aurons-nous toujours, comme nous l'avons eue jusqu'au présent, une Constitution politique au dehors de la Constitution sociale ? »⁶². Dans le schéma discursif proudhonien, l'opposition structurant réside dans la dichotomie hiérarchie / anarchie ; le dépassement de la première ne peut qu'amener à la seconde : le

nouvelle anthropologie politique, Paris, Seuil, 1987, p. 186). Et Pierre Clastres lui-même écrit : « A un esprit formé par des cultures où le pouvoir politique est doué de puissance effective, le statut particulier de la chefferie américaine s'impose donc comme de nature paradoxale ; qu'est-ce donc que ce pouvoir privé des moyens de s'exercer ? [...] D'où une telle institution sans "substance" tire-t-elle la force de subsister ? Car, ce qu'il s'agit de comprendre, c'est la bizarre persistance d'un "pouvoir" à peu près impuissant, d'une chefferie sans autorité, d'une fonction qui fonctionne à vide (P. Clastres, « Echange et pouvoir : philosophie de la chefferie indienne », (1962), in *La société contre l'Etat. Recherches d'anthropologie politique*, Paris, Editions de Minuit, 1974, p. 26-27). » La difficulté de penser un politique sans pouvoir est indirectement confirmée par la fréquence de l'utilisation chez Clastres du mot pouvoir entre guillemets.

⁵⁹ Les contributions de Proudhon sont réunies dans le vol. III de ses œuvres complètes ; cf. aussi le commentaire de Paola Martini : « "Qu'est-ce enfin que la République ?" La risposta polemica di Proudhon a Blanc », *Il pensiero politico*, 1998, anno XXXI, n° 3, p. 515-524 (où l'on peut trouver réunies et éditées les notes manuscrites de Proudhon concernant cette polémique).

⁶⁰ Cf. P.-J. Proudhon, « Polémique contre Louis Blanc et Pierre Leroux », in *Œuvres complètes*, Genève, Slatkine, 1982, la page 365 se révèle à ce propos exemplaire.

⁶¹ Il y a bien évidemment des raisons théoriques. Il ne faut pas toutefois sous-estimer l'importance du contexte historique : la signification du terme d'Etat ne peut pas être comprise sans une appréciation historique de la réalité de l'Etat à l'époque, même en termes quantitatives (la quantité, en ce cas, a une valeur évidemment qualitative). Cf. le paragraphe « La croissance de l'Etat comme problème » dans P. Rosanvallon, « Etat et société », in A. Burguière et J. Revel (sous la direction de), *Histoire de la France*, Seuil, Paris, 1989, p. 491-496.

⁶² P.-J. Proudhon, « Polémique contre Louis Blanc.. », art. cit., p. 365.

raisonnement respecte une logique qui ne trouve pas chez ses interlocuteurs une véritable réfutation. Une fois encore, le cœur de la question demeure insoluble à cause d'une incommunicabilité entre les deux langages : alors que Proudhon nous offre une définition nette de l'Etat, « l'Etat est la constitution extérieure de la puissance sociale⁶³ », les deux socialistes fraternitaires ne peuvent pas être aussi univoques, et l'anarchiste multiplie aisément ses remarques ironiques⁶⁴. Face à l'ambiguïté de la définition d'Etat démocratique proposée par Louis Blanc, « l'Etat, en un régime démocratique, c'est le pouvoir de tout le peuple, servi par ses élus ; c'est le règne de la Liberté⁶⁵ », Proudhon n'hésite pas à ridiculiser la tentative du socialiste fraternitaire constituant à distinguer un Etat-maître et un Etat-serviteur. L'anarchiste déploie une vaine énergie pour démontrer la nature irréductiblement extérieure à la société de l'Etat, et il s'interroge sans cesse : qu'est-ce l'Etat pour ces socialistes ? « Quant à Pierre Leroux, ce n'est pas la peine de l'interroger : il nous dirait que la question est indiscrete, que l'Etat a toujours existé, qu'il existera toujours : c'est la raison suprême des conservateurs et des bonnes femmes⁶⁶. » Ces lignes contiennent une vérité : l'Etat est perçu comme un élément constant dans l'histoire, sa réabsorption complète et totale au sein même de la société ne marque pas sa fin, au contraire, peut-être, elle assume son triomphe : tout citoyen est souverain, tout producteur est un fonctionnaire. Comme chez le jeune Karl Marx, la réalisation de la République sociale et démocratique ne représente pas pour les socialistes fraternitaires, la disparition du politique, mais sa libération. Le politique peut enfin devenir l'instigateur permanent et immanent du social.

L'unité est totalement recomposée. Dans cette démocratie parfaite, le politique et le religieux coïncident. L'autonomie n'est pas conçue à travers la négation de la religion mais à travers la construction d'une religion démocratique, voire une religion de l'autonomie⁶⁷ : l'unité sociale se fonde sur une convergence des croyances, mais aucun clergé, aucun interprète ne s'interpose entre les individus et l'invisible ; conscient de son rôle dans

⁶³ *Ibid.*, p. 367.

⁶⁴ Nous retrouvons un sarcasme semblable dans les pages de *L'idée générale de Révolution* consacrées à la démolition du concept de « gouvernement directe », « une réduction à l'absurde de l'idée gouvernementale » (cf. parag. 2.1.6).

⁶⁵ P.-J. Proudhon, « Polémique contre Louis Blanc.. », art. cit., p. 366, citation de Louis Blanc tirée du *Nouveau Monde*.

⁶⁶ *Ibid.*, p. 367.

⁶⁷ Cf. parag. 1.2.3.

l'univers, tout citoyen s'oriente spontanément et sincèrement vers l'intérêt général et la Raison⁶⁸.

Il n'est pas possible de surestimer l'importance de l'aspect religieux des socialistes fraternitaires⁶⁹ : leur idée de démocratie n'est absolument pas une idée d'autodétermination mais, au contraire, une idée d'adhésion consciente à un ordre universel. A ce propos, l'exemple de Pierre Leroux peut être éclairant : ses milliers de pages consacrées à la métempsychose, à la possibilité d'arriver à un syncrétisme entre l'hindouisme et le christianisme, Socrate, Leibniz, Schelling, la tradition essénienne et la physique newtonienne, toutes ses milliers de pages écrites pour démontrer un ordre universel, une Révélation dans l'histoire et une réalisation progressive des principes d'Égalité, Liberté et Fraternité sont au cœur d'une conception religieuse de la démocratie. La réincarnation des âmes répond à une nécessité d'égalité entre les générations humaines et justifie, à la fois, le principe individualiste de l'égalité. Au début de sa Constitution, l'invocation de la devise révolutionnaire rappelle ce fondement religieux de la République : « Sainte devise de nos pères, non, tu n'es pas un de ces vains assemblages de lettres que l'on trace sur le sable et que le vent disperse. Triangle mystérieux qui présida à notre émancipation, qui servit à sceller nos lois, et qui reluisait au soleil des combats sur le drapeau aux trois couleurs, tu dus inspirer par la Vérité même, comme le mystérieux triangle qui exprime le nom Jéhovah, et dont tu es le reflet⁷⁰. » Il ne faut pas confondre cette conception avec le culte jacobin de l'Être suprême ni avec le théisme du XVIII^e siècle : « ce théisme vague qui admet un Dieu, mais un Dieu hors de nous, hors du monde, un Dieu semblable aux dieux d'Épicure, trop haut placé qu'il est dans les sphères célestes pour s'occuper des mouvements de notre

⁶⁸ Dans la République sociale, écrit Alexandre Herzen, « la moralité devient une forme naturelle de la volonté de l'homme, elle fond les désirs de l'homme avec le monde extérieur, la société. Elle n'a pas besoin d'un insolent doigt indicateur qui montre le chemin, qui menace et qui humilie. Sous ce rapport, la République ressemble à la nature. On cite souvent la soumission de la nature à ses lois, oubliant que dans la nature la loi est inséparable des faits, qu'elle est elle-même une loi réalisée ; la loi comme abstraction n'existe que dans l'esprit humain (*Lettres...*, *op. cit.*, p. 246-247). »

⁶⁹ Toute analyse des socialistes fraternitaires a, au contraire, systématiquement sous-estimé cet aspect : parfois en le refoulant complètement, parfois en le considérant comme un aspect parmi d'autres, parfois même marginal. Le discours socialiste fraternitaire est intrinsèquement religieux.

⁷⁰ P. Leroux, *Projet de Constitution...*, *op. cit.*, p. 7. Dans un langage différent mais convergent, Constantin Pecqueur ouvre son *Projet d'association nationale et universelle ou voies et moyens de l'organisation du travail* avec les mots suivants, qui ne sont pas uniquement à interpréter comme une formule rhétorique : « Au nom de Dieu, qui prescrit à l'humanité l'égalité, la liberté, la fraternité et la solidarité ; au nom du peuple français, qui accepte cette loi dans toute sa plénitude (C. Pecqueur, *Théorie nouvelle d'économie sociale et politique, ou études sur l'organisation des sociétés*, Paris, Capelle, 1842, p. 699). »

âme⁷¹. » « Quel rapport, en effet, s'interroge Pierre Leroux, peut-il y avoir entre nous et la Divinité, telle que les théistes du dix-huitième siècle la conçoivent ? » Comme à son habitude, il envisage la question par une perspective hyper-historiciste : « Toute l'histoire moderne n'est que le développement de la lutte entre ces deux sociétés, et la manifestation du besoin qu'a l'homme religieux de reconquérir l'Etat, ou, ce qui revient au même, du besoin qu'a l'homme émancipé civilement de reconquérir le droit religieux⁷². » Pierre Leroux propose, comme solution pour recomposer la division, la substitution de la fausse « distinction de l'ordre spirituel et de l'ordre temporel » par la « vraie distinction à établir [...] celle de la religion individuelle ou privée, et du culte public ou national ». Comme nous l'avons déjà vu dans le paragraphe précédent, la distinction entre public et privé dans une démocratie immédiate est tout à fait floue voire impensable ; au-delà de l'insistance avec laquelle il évoque sur cette dualité⁷³, il finit par démontrer que cette dualité est vite recomposée. Après avoir critiqué Jean-Jacques Rousseau pour sa conception de la religion civile comme une foi superficielle et imposée, Pierre Leroux résume sa perspective : « Un culte national, des cérémonies publiques commandées par le souverain ; l'unité, pas de sectes ; et puis l'individu libre au milieu de ce culte auquel il contribue lui-même, comme membre du souverain : voilà une pensée nette, sans ambiguïté, sans ténèbres⁷⁴. » La foi de tout individu coïncide finalement avec la religion nationale d'une façon tout à fait spontanée, immédiate.

Dans cette optique, il apparaît judicieux de ne pas le sous-estimer, la démocratie est l'organisation sociale et politique où tout individu peut contribuer à harmoniser la société aux lois éternelles et où la société, dans son unité, s'organise suivant la Raison. La démocratie des socialistes fraternitaires n'est pas une autodétermination libre ou arbitraire.

Les modèles de démocratie immédiate, qui émergent chez les socialistes fraternitaires, ne sont pas le résultat d'une conscience profonde de la nature de la démocratie ; ces modèles

⁷¹ P. Leroux, « Culte », in *Encyclopédie nouvelle*, Paris, Gosselin, 1843, vol. IV, p. 148.

⁷² *Ibid.*, p. 156.

⁷³ « Réaliser véritablement ce droit de chacun à la religion comme à la politique, et d'un autre côté organiser le droit de la société collective à la religion comme à la politique ; en un mot, réunir les deux perfections que les diverses sociétés ont présentées séparément jusqu'ici, c'est-à-dire un Etat complet et un citoyen également complet, voilà le problème que nous a légué l'humanité antérieure (*Ibid.*) » ; « Vainement nous redemanderions au ciel une caste prêtre pour nous gouverner religieusement, le ciel ne nous la donnerait pas. Vainement aussi nous voudrions rester des intelligences séparées, sans lien collectif, sans société complète, nous ne le pourrions pas davantage. Poussés par le passé, l'avenir nous appelle ; il faut à la fois à l'avenir et société complète et individu complet (*Ibid.*) »

⁷⁴ *Ibid.*, p. 166.

ne découlent pas de fins raisonnements philosophiques sur la société civile, l'aliénation politique du bourgeois, et la nécessité d'une synthèse finale. Le rêve flou et contradictoire d'une démocratie immédiate trouve ses origines dans la hantise de l'individualisme et de la pulvérisation sociale, dans le principe républicain de souveraineté et d'unité, dans l'idée d'une société progressivement en mesure de s'organiser en maîtrisant les Lois universelles. La démocratie immédiate, ou, selon leur vocabulaire, la Démocratie pure, la République sociale et démocratique, n'est rien d'autre que l'accomplissement rationnel de l'unité. La connaissance de l'histoire, de la tradition d'après Pierre Leroux, permet de maîtriser tout aspect de 'organisation sociale, de refonder une société, peut-être de sortir de l'histoire. La démocratie immédiate, que les socialistes fraternitaires esquissent, se dessine à partir des principaux éléments constitutifs de la démocratie historique, en saisissant une tendance profonde du processus de démocratisation mais en niant totalement un facteur cardinal : l'historicité de la démocratie. En d'autres termes, ils refoulent le fait que la démocratie est un processus historique et que, dans l'histoire, elle s'établit sur des tensions inéluctables, constitutives mêmes. La démocratie se structure justement à partir de la pluralité des temps et des espaces dont les socialistes fraternitaires croient qu'elle représente l'unification totale. Mais la démocratie historique, en même temps, ne pourrait peut-être pas exister sans le rêve de cette unification finale, de cette dernière rationalisation des contradictions. Elle ne serait peut-être pas envisageable sans l'illusion que ces contradictions seront dépassées, sans occulter que ces contradictions sont structurelles et constitutives de la démocratie même.

A nous, lecteurs sceptiques de ce rêve démocratique immédiatiste, il nous reste à comprendre la forme confuse et contradictoire sous laquelle les socialistes fraternitaires imaginaient cette unité parfaite. Cette unité de temporalités réalisant un pouvoir instituant unique et permanent. Cette unité des espaces rejoignant l'espace vécu et l'espace public et réalisant l'individu social, citoyen souverain et homme heureux.

5.6 Le corporatisme républicain

« Les écrivains et les économistes qui sous le règne de Louis-Philippe ont abordé l'examen et cherché la solution du problème social peuvent se ranger en deux catégories. Les uns procèdent de l'idée socialiste et veulent attribuer à l'Etat, qui lui-même en répartira les revenus à chacun selon ses besoins ou ses services, la propriété de toutes les richesses ;

les autres, respectueux de la propriété et de la liberté humaine, ne croyant pas qu'il soit utile ni avantageux de détruire de fond en comble l'édifice social pour en reconstruire un nouveau, mais désireux plutôt d'en consolider les fondements et d'en réparer les brèches, consacrent tous leurs efforts à la recherche des causes génératrices du conflit social et des moyens propres à opérer la réconciliation des classes. A cette dernière école, se rattachent les écrivains qui, considérant l'instabilité du travail et l'isolement du travailleur comme deux des causes les plus graves du mal dont la société moderne est affectée, songèrent à remédier au mal au moyen de l'association professionnelle, c'est-à-dire de la corporation soit libre, soit législativement organisée⁷⁵. »

La perspective d'Etienne Martin Saint-Léon est particulièrement trompeuse : les critères de classification qu'il propose sont moins utiles à saisir le socialisme de la première moitié du XIX^e siècle que le socialisme ultérieur. Comment alors pouvons-nous classer les réformateurs sociaux de la monarchie de Juillet ? Je crois qu'il faut finalement admettre qu'une classification rigoureuse exigerait un effort disproportionné : les courants politiques se joignent et s'entrecroisent. Catholicisme social, saint-simonisme, fouriérisme, socialisme fraternel : non seulement les parcours individuels franchissent souvent les limites, mais encore chacune de ces définitions laisse présager une large pluralité des interprétations. Le partage de certaines inquiétudes majeures (la pulvérisation sociale surtout) et l'ambiguïté de quelques mots-clés (association, religion, liberté) permettent des convergences et des dialogues entre des façons de concevoir la société et l'avenir fondamentalement divergentes.

Une perspective, comme celle socialiste fraternelle, de dépassement du conflit social, avec son caractère flou et ses oscillations, peut, par exemple, se rapprocher de la perspective d'un certain catholicisme social visant à promouvoir l'association comme forme de conciliation entre les classes sociales⁷⁶. Ce n'est pas un hasard si Buchez ou les ouvriers de *L'Atelier* ont si souvent été évoqués comme des catholiques sociaux par les historiens ultérieurs : leur langage est fort ambigu, et il suffit de sous-estimer la perspective générale (le progrès vers la République sociale, le dépassement du conflit par l'émancipation du travail de l'oligopole du capital) pour se méprendre.

⁷⁵ E. Martin Saint-Léon, *Histoire des corporations de métiers*, (1922), Genève, Slatkine, 1976, p. 635.

⁷⁶ Il faut, à ce propos, remarquer l'absence à l'époque d'une représentation droite / gauche des positions politique ; le débat politique et social ne passe donc pas dans un espace linéaire, en permettant des convergences en ce qui concerne des aspects particuliers.

L'opposition entre étatisme et libéralisme proposée par Etienne Martin Saint-Léon est anachronique : comme je viens de le montrer dans les paragraphes précédents, le socialisme naît comme idée d'une auto-organisation sociale, et, à sa rencontre avec le républicanisme, il débouche sur une conception de la démocratie immédiate dépassant toute division entre Etat et société. En utilisant les termes d'Etienne Martin Saint-Léon réordonnés de manière pertinente, on pourrait résumer le socialisme fraternel de la façon suivante : une organisation sociale qui constitue un remède au désordre de la concurrence par l'association ouvrière, c'est-à-dire par des corporations libres parce que législativement organisées. Autrement dit, la corporation est l'organisation que la société entière se donne et que l'autorité politique légitime consacre par la loi.

Nous pouvons accepter comme définition du corporatisme la suivante : « Le corporatisme se distingue d'autres formes d'organisation des intérêts sociaux par l'osmose, par l'interpénétration de la société civile et de l'Etat qu'il tend à réaliser⁷⁷. » Le corporatisme républicain, avec son élan utopique que seuls les hommes de la première moitié du XIX^e siècle pouvaient concevoir, constitue à bien d'égards la forme absolue et idéale du corporatisme, une interpénétration totale d'une société civile et d'une société politique parfaitement coïncidentes. En même temps, bien évidemment, le corporatisme républicain se distingue fortement des corporatismes ultérieurs : alors que ces corporatismes apparaissent comme une réponse à la nécessité de gérer l'interpénétration de la société civile et de l'Etat, le corporatisme républicain, sous la monarchie de Juillet, répond à la pensée d'une organisation de la société qui s'autogouverne sans instrument de pouvoir extérieur⁷⁸.

L'enracinement de l'idée corporatiste découle d'une convergence non seulement entre des exigences différentes, mais aussi entre deux traditions et entre deux langages : d'une part l'exigence de lutter contre la concurrence et la soumission sociale par les ouvriers, de l'autre l'exigence d'organiser collectivement le désordre social qui n'est pas pris en compte

⁷⁷ B. Jobert, « La version française du corporatisme », in D. Colas (sous la direction de), *L'Etat et les corporatismes*, Paris, Puf, 1988, p. 6.

⁷⁸ En se référant au socialisme sous la monarchie de Juillet, on ne peut donc pas dire que « la critique de la démocratie parlementaire a constitué un point commun à toutes les grandes "écoles" socialistes dans leur recherche d'une nouvelle organisation sociale fondée sur l'égalité (A. Bergounioux et B. Manin, *La social-démocratie ou le compromis*, Paris, Puf, 1979, p. 20) » ; d'ailleurs, les deux auteurs montrent d'une façon lucide et éclairante comment, pendant les dernières décennies du XIX^e siècle, l'intégration de la lutte des classes dans la démocratie parlementaire amène une redéfinition profonde de la démocratie aussi bien que du conflit social (cf. notamment p. 43-49).

par le pouvoir libéral ; d'une part, le langage des ateliers et du compagnonnage, de l'autre, et souvent dans les mêmes milieux, chez les mêmes personnes, un langage républicain ; d'une part, les associations ouvrières de résistance, de l'autre, les aspirations à une République⁷⁹.

« Corporatisme républicain » : cette expression apparaît comme un oxymore. Elle n'est d'ailleurs jamais utilisée par les socialistes fraternitaires ; je la propose pour distinguer les socialistes fraternitaires des socialistes ultérieurs en mettant en évidence un caractère primordial : l'idée d'un dépassement du pouvoir extérieur et la volonté de penser une société absorbant le politique comme infrastructure même du social.

Arrêtons-nous sur le problème langagier : bien que l'expression « corporatisme républicain » ne soit pas utilisée par les socialistes fraternitaires, le terme « corporation » ne constitue pas pour autant un tabou. Si une partie des républicains associe au terme exclusivement les organisations des métiers sous l'Ancien Régime⁸⁰, une autre partie lui attribue une signification plus générale incluant tout type d'organisation de travailleurs. Dans le langage ouvrier, d'ailleurs, l'expression est souvent utilisée pour justement indiquer la communauté (réelle ou virtuelle) des travailleurs d'un même métier.

L'*Encyclopédie nouvelle* consacre un article à la corporation, dont nous nous servons pour introduire le terme dans son contexte : « Ce mot, dans son acception purement grammaticale, désigne toute association assez fortement liée pour former un être collectif, une véritable individualité morale ayant une volonté, et par conséquent capable d'acquérir et de posséder. Mais dans le sens historique, il s'applique essentiellement aux associations formées pour la pratique d'une certaine œuvre spéciale dans le travail de la civilisation, c'est-à-dire d'un certain état ou métier auquel sont voués ceux qui composent ces associations⁸¹. » En tant que partie, la corporation est symptôme d'un manque : « les hommes sont parvenus à comprendre directement que chacun d'eux est destiné à participer directement à la pratique de la vie complète, au développement de la nature humaine dans son ensemble, alors il n'y a qu'une seule société embrassant dans son unité tous les développements divers de la vie : c'est la société civile » ; l'absence de cette conscience

⁷⁹ J'ai essayé de montrer ces convergences coexistantes dans les paragraphes consacrés à l'association, cf. parag. 2.2.

⁸⁰ A ce propos, on peut lire l'article « Corporation », rédigé par le républicain modéré Benjamin Pance, dans le *Dictionnaire politique* édité par Pagnerre (1842, p. 289).

⁸¹ « Corporation », in P. Leroux et J. Reynaud (dirigée par), *Encyclopédie nouvelle*, Paris, Charles Gosselin, 1843, réimpression Genève, Slatkine, 1991, v. III, p. 52.

globale implique une organisation sociale fondée sur la spécialisation, telle qu'une organisation corporative : « La corporation est nécessaire pour suppléer à l'insuffisance de la société générale ». Si dans le futur, la corporation se dissoudra dans la grande unité sociale, « [elle] nous semble encore avoir sa place dans notre civilisation⁸² comme un fait transitoirement nécessaire jusqu'au perfectionnement ultérieur du système administratif et de la société politique⁸³. » En d'autres termes, « l'état normal de l'industrie, ce serait qu'elle eût une organisation où chaque homme et chaque chose serait à sa place ; ce serait qu'une direction commune vint harmoniser tous les travaux, équilibrer la production dans ses diverses parties, garantir la capacité et la loyauté dans l'exercice de la profession » ; dans une société visant à un progrès vers l' « état normal », le travail s'organise par corporations élues par la masse entière des travailleurs « représentant ainsi le véritable intérêt commun ». Comme d'autres institutions de l'Ancien Régime, la corporation ne constitue pas un tabou dans la mesure où on la repense radicalement transformée, fondée sur les principes d'égalité, instituée par la loi commune et orientée vers l'intérêt général.

5.6.1 *La corporation républicaine : une idée cohérente ou un paradoxe ?*

En lisant les écrits républicains socialistes de la monarchie de Juillet, on rencontre avec une certaine fréquence le terme « corporation » : il n'est pas banni de la République sociale à venir, bien que son utilisation pose certains problèmes⁸⁴. Rupture et continuité, nous devons comprendre l'équilibre entre les deux.

Bien évidemment, le corporatisme républicain hérite de quelques éléments de la tradition corporatiste d'Ancien Régime. William H. Sewell nous montre bien la continuité de langage et des formes organisationnelles dans les classes ouvrières ; il sous-estime peut-être la prégnance du discours républicain et la transformation profonde des horizons idéologiques engendrée à long terme par la proclamation des Droits de l'homme. Dans les

⁸² Différemment d'autres socialistes de l'époque, l'auteur de cet article ne cherche pas les racines du principe corporatiste dans l'antiquité classique mais il en indique l'origine chez les peuples barbares et son enracinement en Europe au Moyen Âge.

⁸³ « Corporation », in P. Leroux et J. Reynaud (dirigée par), *Encyclopédie nouvelle...*, art. cit, p. 53.

⁸⁴ Je pense que l'on peut faire remonter l'exclusion progressive du terme de corporation du langage républicain à la deuxième République, quand le républicanisme bourgeois s'oppose frontalement au républicanisme socialiste – après une première fortune, le terme tend aussi à sortir du langage des républicains socialistes qui ambitionnent de devenir les républicains orthodoxes ; en commentant le *Manifeste des soixante*, Pierre-Joseph Proudhon pourra alors écrire en 1864 : « Ce mot de *corporations* est un de ceux qui font le plus accuser les ouvriers : ne nous en effrayons pas. Comme eux, ne jugeons pas sur les mots ; regardons les choses (P.-J. Proudhon, *De la capacité politique des classes ouvrières*, in P.-J. Proudhon, *Œuvres complètes*, tome III, p. 123). »

milieux les plus combatifs et les plus politisés des classes ouvrières, le langage et les organisations corporatistes sont réinterprétés d'une façon complètement moderne. Si l'on peut mettre en évidence des superpositions irréflechies et paradoxales entre le langage corporatiste et le langage républicain, on peut aussi rencontrer des réflexions implicites ou explicites dans les textes qui montrent la perception de l'époque, la cohérence interne au discours. Le débat sur la réforme des compagnonnages représente un moment important de ces réflexions : tous les socialistes fraternitaires qui arrêtent leur attention sur la question, se montrent intéressés par les éléments révélant un processus de transformation de ces associations. Ils repèrent notamment un abandon des pratiques exclusives et un processus qu'aujourd'hui nous pouvons définir de « démocratisation interne ».

Il faut donc bien apprécier la question en évitant tout anachronisme ; William H. Sewell envisage la présence d'un langage corporatif comme un paradoxe⁸⁵. L'utilisation d'un langage corporatif n'apparaît pas aux ouvriers de l'époque en contradiction avec leur républicanisme. Il convient de remarquer que nous retrouvons le terme « corporation » chez quelques auteurs bien éloignés, par leur formation et par leur expérience personnelle, de la tradition ouvrière.

Fixons notre attention sur l'interprétation socialiste fraternitaire de la suppression des corps intermédiaires pendant la Révolution. Exprimé par des termes relativement homogènes, le jugement est quasiment le même, l'abolition complète des corporations relève moins de l'esprit sincèrement révolutionnaire que de sa trahison par l'égoïsme des profiteurs : « Pourquoi, se demande-t-on, nos pères, en faisant la révolution, ont-ils détruit complètement l'ancienne organisation industrielle, et n'ont-ils intronisé que la doctrine désordonnée du *laisser-faire* ? La réponse est bien simple : ce fut moins la classe ouvrière qui réclama la libre concurrence que la bourgeoisie. Celle-ci savait bien qu'elle s'enrichirait dans le désordre industriel, et c'est elle qui a prêté les mains, en criant : liberté, liberté, à l'établissement de ce que nous voyons aujourd'hui⁸⁶. »

Le corporatisme républicain trouve son origine dans le même cadre qui a engendré la loi Le Chapelier : comment peut-on penser des rapports immédiats entre le Tout et les individus ? Le Chapelier répond en éliminant de l'espace public tout corps intermédiaire,

⁸⁵ Il intitule le paragraphe introduisant son interprétation historiographique « Le paradoxe du langage corporatif » (W.H. Sewell, *Gens de métier et révolutions. Le langage du travail de l'Ancien Régime à 1848*, trad. fr. Paris, Aubier, 1983, p. 17-20).

⁸⁶ *L'Atelier*, avril 1842, année II, n° 8, p. 62.

tout corps social. Dans une perspective immédiatiste de la démocratie, cette réponse se révèle absurde : si toute interaction entre les individus tend à se passer dans l'espace public, avec la création d'un espace public de proximité, l'abolition des corps sociaux devrait être totale et, donc, impossible.

L'interdiction de toute réunion des intérêts particuliers ne conduit qu'à la pulvérisation sociale et à des coalitions arbitraires et conflictuelles ; il faut donc organiser cette myriade d'intérêts suivant des critères rationnels pour les orienter collectivement vers l'intérêt général.

Le corporatisme républicain se révèle donc une forme d'abolition de tout corps intermédiaire et de toute réunion d'intérêts particuliers : les corporations sont la forme organisationnelle du Tout, établies et répondant à des lois générales, orientées vers l'intérêt général. Elles sont des parties réelles d'universel abstrait, mais des parties universelles en soi par leur orientation. Alors que sous l'Ancien Régime, la corporation constituait une agrégation illégitime d'intérêts particuliers, entraînant une « exploitation de la société par les corporations⁸⁷ » ; dans la République sociale, la corporation n'est rien d'autre que la structure tangible de l'unité dans laquelle « [l'ouvrier] appartiendra à une grande famille de travailleurs, dont les intérêts seront les mêmes, et où le contact de chacun garantira la moralité de tous⁸⁸ ».

S'agit-il d'une réévaluation historique de l'Ancien Régime ? Le corporatisme républicain relève-t-il, en quelque sorte, d'une nostalgie pour l'Ancien Régime ? A ce propos, il faut être très clair. Dans les pages socialistes fraternelles, on peut rencontrer des passages analogues au suivant : « Qui ne trompe pas sur la qualité, sur la quantité, sur le prix, dans le commerce actuel ? Que reste-t-il de cette belle institution des jurandes, dont les commissaires, par l'application d'un cachet ou d'une marque, garantissaient au consommateur national ou étranger, la qualité des produits, tant pour la bonté du travail que pour l'excellence de la matière première ? Et cette fixation de la durée de l'apprentissage, cette limitation du nombre des apprentis, ne pouvait-on chercher un moyen d'en conserver une partie des avantages en supprimant les inconvénients que nous avons signalés ?⁸⁹ » En considérant de telles citations, il ne serait aisé de conclure à des corporations anciennes. En s'appuyant sur les dialogues et les convergences entre ces socialistes fraternelles et

⁸⁷ « Corporation », in P. Leroux et J. Reynaud (dirigée par), *Encyclopédie nouvelle...*, *op. cit.*, p. 54.

⁸⁸ *L'Atelier*, avril 1842, année II, n° 8, p. 61.

⁸⁹ *Ibid.*, p. 62.

certaines penseurs conservateurs ou réactionnaires, il serait aussi possible de démontrer la nature foncièrement rétrograde de ce premier socialisme, lié à des groupes sociaux marginaux et destiné à céder le pas au socialisme révolutionnaire du nouveau prolétariat. En lisant entièrement les textes et en respectant leur esprit, on ne peut que souligner l'importance cruciale de la Révolution : rien pourra plus être comme auparavant. Toutes les observations positives sur les corporations d'Ancien Régime ne concernent que des aspects particuliers et ne nient pas les « vices organiques de l'industrie avant la Révolution⁹⁰ ».

Le passage par la Révolution est interprété à travers l'opposition entre division / unité et à travers l'opposition entre privilèges / loi générale. Dans la société d'Ancien Régime, chaque institution sociale était instituée par le souverain qui déléguait une partie de sa souveraineté : le roi en personne, pour garder son pouvoir, instaurait la division et, pour conserver l'ordre, confiait la police et la justice à des corps particuliers. Les ouvriers de *L'Atelier* le résumant ainsi : « Les règlements qui régissaient les corporations étaient particuliers à chaque profession : aucun lien commun, aucune solidarité n'existaient entre les divers corps d'état. On conçoit que le pouvoir royal avait intérêt à ne pas laisser s'établir d'unité parmi les corporations, sous peine d'avoir en face un adversaire très-puissant ; il encourageait donc la division, puisqu'il y trouvait une garantie de sécurité »⁹¹.

Ce n'est pas seulement faute de mieux que ces socialistes utilisent le terme « corporation » ; la récupération de ce terme s'avère profondément cohérente avec l'idée progressiste du socialisme fraternel : la Révolution n'a pas fait table rase des institutions d'Ancien Régime, la Révolution les a radicalement transformées en les réorganisant suivant les principes d'égalité, de liberté et de réelle unité. La conception du progrès chez ces auteurs ne renferme pas une idée de rupture : toute institution se transforme dans l'histoire, change de constitution, mais demeure. Nous avons vu comment le dépassement de la propriété privée est chez la plupart des socialistes fraternitaires, représenté comme une émancipation de la propriété des limites actuelles ; d'une façon analogue, nous avons remarqué que le dépassement d'un gouvernement oligarchique à la faveur d'une démocratie immédiate est présenté par les socialistes fraternitaires non pas comme l'abolition de l'Etat et du pouvoir, mais comme leur véritable réalisation. Nous sommes ici dans le cadre d'une transformation radicale qui demeure en continuité avec le passé, ou,

⁹⁰ *Ibid.*, p. 61.

⁹¹ *Ibid.*, p. 61.

dans le langage de Pierre Leroux, dans le progrès continu qui perfectionne la tradition⁹². Des articles à caractère historique visent alors à mettre en lumière le véritable esprit des corporations, esprit qui pourra enfin s'exprimer entièrement dans la société à venir fondée sur le principe d'égalité et d'unité.

Le travail de William H. Sewell considère la plupart des facteurs contribuant à la transformation profonde du monde des métiers (abolition des privilèges, élévation du travail, début d'une intégration politique, redéfinition de la propriété, avènement de la société industrielle), mais il ne prend pas suffisamment en compte un élément qui hante les esprits de l'époque, en déterminant directement un ensemble hétérogène de sentiments et de réflexions et qui occupe, en profondeur, tout discours social et politique : la terreur de la division sociale et de l'éparpillement individualiste. En citant Pierre Leroux, « notre cœur est semblable au tonneau des danaïdes, que rien ne pouvait remplir. En nous donc, autour de nous, tout est combat, tout est lutte. Si nous considérons le monde, nous y voyons tout en guerre : les espèces se dévorent, les éléments luttent ensemble ; la société humaine est à bien des égards une lutte continuelle et une guerre⁹³. » C'est à partir de cette impression de guerre universelle qui prennent forme les dichotomies structurantes du discours socialiste fraternel : ordre / désordre, unité / division. Visant à l'organisation sociale et, en particulier, à l'organisation du travail, le socialisme fraternel converge vers l'idée de corporation ; d'une manière analogue, le désordre social, la concurrence sans limites, la lutte des classes réclament un dépassement du conflit. Les associations corporatives existantes tendent, à la fois et non sans contradictions, à constituer des associations de résistance, mais aussi une organisation sociale dépassant le conflit⁹⁴.

L'organisation du travail acquiert un rôle dont la portée est difficile à définir. La corporation relève uniquement de l'organisation de la production, mais elle tend à répondre à une volonté d'organisation générale. Nous pouvons remarquer des oscillations dans la manière de situer les corporations dans de différents écrits des mêmes auteurs : ces oscillations viennent directement de la tension entre la priorité attribuée au politique et la tendance de l'économique à s'imposer comme moment constitutif de la société⁹⁵. Les corporations représentent la forme de l'organisation d'un moment particulier de la société

⁹² Cf. parag. 1.2.3.1.

⁹³ P. Leroux, *De l'humanité...*, *op. cit.*, p. 16.

⁹⁴ A ce sujet, cf. parag. 4.4 consacré au tarif.

⁹⁵ Cf. parag. 1.3.2.

aussi bien que la structure porteuse de la société entière⁹⁶ : la force et prégnance du corporatisme républicain trouvent leurs origines dans cette tension. Le corporatisme répond donc à une exigence politique (organiser d'une façon homogène une société hétérogène) et une exigence économique (dépasser la concurrence et le conflit), mais il répond aussi à l'exigence politique de ramener l'économique sous la décision collective et rationnelle en s'opposant à son autonomisation. Une opposition, à bien y voir, paradoxale qui débouche sur une reconnaissance du rôle structurant de l'économique (l'organisation de la production coïncide avec l'organisation de la société)⁹⁷.

5.7 Une combinaison historiquement unique

« Corporatisme républicain » est une expression qu'il convient de clarifier. Deux éléments : le corporatisme républicain n'est jamais théorisé d'une façon totale et articulée, par les socialistes républicains de la monarchie de Juillet ; le corporatisme républicain, dans sa signification la plus complète, est une conception que l'on peut dater, d'une façon précise, de la fin des années 1830 à 1848. Les deux affirmations peuvent paraître contradictoires : néanmoins, je vais tenter de circonscrire cette conception socio-politique floue, imprécise et implicite dans un cadre chronologique rigoureux.

Le corporatisme républicain est un modèle de société vers lequel plusieurs éléments structurels du discours socialiste fraternel convergent jusqu'à constituer l'horizon utopique de ce discours. La plupart de ces éléments, composés de façon différente et avec d'autres équilibres, se retrouvent dans les décennies suivantes, animant les tensions constitutives de la démocratie et du républicanisme français. On pourrait donc considérer le

⁹⁶ Nous pouvons observer cette oscillation chez Constantin Pecqueur : dans sa *Théorie nouvelle* il parle de « liberté individuelle et corporative » et deux lignes seulement plus en bas, dans une phrase parfaitement analogue, de « liberté individuelle et de liberté collective » : la corporation apparaît évidemment comme la forme organisationnelle de la collectivité ; à la page suivante, Pecqueur remarque toutefois que : « Nous l'avons prouvé, les corporations, sous quelque forme qu'on les renouvelle, ne sauraient être le dernier mot de l'organisation sociale », remplaçant ainsi avec force le politique au centre. Cf. *Théorie nouvelle...*, *op. cit.*, p. 463-464.

⁹⁷ Pour comprendre la démarche discursive à un niveau purement politique, nous pouvons lire un pamphlet du début des années 1830 : *La Réforme sociale, ou catéchisme du prolétaire* par Xavier Sauriac de la Société des Droits de l'Homme (Paris, 1834). Bien qu'il présente d'importantes différences avec le discours socialiste fraternel, ce pamphlet décrit bien la nécessité de la « classification » des individus visant à systématiser les différences de fonction et de talent et à empêcher que ces différences nécessaires et naturelles puissent s'opposer à l'égalité des citoyens et entraîner des formes de domination parmi eux. La « classification » débouche sur la création de corporations : leur rôle est exclusivement politique, elles constituent la base du suffrage universel en rationalisant le processus de sélection des représentants par les connaissances et intérêts particuliers.

corporatisme républicain comme une tendance possible et constante de la démocratie française pendant les deux siècles de son histoire, mais je crois qu'il faut bien apprécier la particularité de l'époque : sous la monarchie de Juillet, la perspective corporatiste républicaine atteint une profondeur inégalée. C'est uniquement dans cette première phase du déploiement de la société démocratique que la République sociale peut être pensée comme le dépassement d'un pouvoir extérieur, comme la coïncidence entre l'instituant et l'institué, entre le peuple et le souverain, entre les intérêts particuliers et l'intérêt général. C'est uniquement dans un moment où les principes démocratiques prennent leur forme que les tensions constitutives de la démocratie apparaissent dans leur solution utopique.

Il n'est absolument pas question pour moi de proposer une opposition entre une conception pure de la démocratie socialiste et une « conception abâtardie⁹⁸ » ultérieure ; d'une part, je crois que le corporatisme républicain trouve une partie de ses origines, se redéfinit et se renforce dans les pratiques sociales des ouvriers de la monarchie de Juillet, dans les conflits sociaux qui déchirent et, en même temps, unifient le monde des ateliers. La foi en le progrès et en la raison, et l'extension limitée des appareils d'Etat permettent de penser un dépassement de l'Etat et l'auto-organisation de la société exprimant en son intérieur un pouvoir social. La marginalité politique du républicanisme radical lui permet aussi de ne pas approfondir la question théorique. C'est pourquoi 1848 constitue un premier moment de rupture profonde : le bouleversement des horizons politiques, l'intégration du socialisme fraternel dans le débat institutionnel, la proclamation du suffrage universel et la révélation de son caractère médiateur, l'évidence selon laquelle la révolution sociale ne suit pas naturellement la révolution politique.

Dans les décennies suivantes, la croissance de l'Etat ainsi que les transformations socio-économiques changent les termes du discours : l'Etat devient un instrument indépassable de l'organisation sociale. Nous devons également remarquer une transformation graduelle mais importante de l'organisation de la production, avec une concentration progressive, et un basculement dans la représentation sociale de la production – les usines, encore plus que dans la réalité, y acquièrent un rôle primaire –. Si l'on peut retrouver, dans des phases ultérieures du processus de démocratisation français, l'émergence d'un corporatisme combinant, d'une façon différente, une partie importante de mêmes éléments que nous

⁹⁸ Je reprends l'expression de Jacques Julliard, qui utilise cet adjectif dans une critique de Zeev Sternhell en lui opposant une historiographie sociale des idéologies et des mouvements politiques (J. Julliard, « Sur un fascisme imaginaire : à propos d'un livre de Zeev Sternhell », *Annales ESC*, 1984, année IXL, n° 4, p. 851).

avons dessinés en évidence dans le socialisme fraternel de la monarchie de Juillet, son premier avatar garde un élan radical inégalé. L'histoire même de la démocratie française avance avec la réinterprétation d'une partie de ces éléments, en d'autres combinaisons et dans d'autres contextes.

Il est intéressant de comparer le corporatisme républicain des socialistes de la monarchie de Juillet avec des réflexions et des expériences ultérieures de façon à souligner, avec quelques continuités, ses éléments caractéristiques et exclusifs. J'arrêterai mon attention sur deux moments de la pensée politique française qui, à mon avis, présentent des analogies avec la conception corporatiste républicaine : Emile Durkheim et la vague autogestionnaire des années 1970⁹⁹.

5.7.1 *Les corporations reconstituées chez Durkheim*

La fin du XIX^e siècle constitue un moment où nous pouvons sonder le jeu de recombinaison et de relecture des éléments que nous avons trouvés chez les socialistes fraternitaires. Une figure majeure de cette époque fondamentale pour la mise en forme des institutions et de la société françaises à venir. Consacre un certain nombre de pages à l'idée de corporation¹⁰⁰. Nous commençons en remarquant que l'idée de corporation chez Durkheim prend sa forme à partir des différentes exigences qui nous rappellent celles des socialistes fraternitaires : besoin de contenir l'individualisme, de gérer la conflictualité sociale, de gouverner une société hétérogène par des principes généraux¹⁰¹, d'alimenter un sentiment d'appartenance et de participation réelles et quotidiennes à la société¹⁰².

⁹⁹ Bien que probablement intéressante, une analyse de la recombinaison de certains éléments du corporatisme républicain de la monarchie de Juillet dans les théorisations de la vague corporatiste des années 1930 ne peut ici trouver place. Même en ce qui concerne les deux moments choisis, je me limiterai à un esquisse impressionniste visant uniquement à mettre en lumière l'unicité de la perspective socialiste fraternelle, liée à un moment historique précis.

¹⁰⁰ Sur le corporatisme chez Emile Durkheim, cf. A. Supiot, « Actualité de Durkheim. Notes sur le néo-corporatisme en France », *Droit et Société*, 1987, n° 6, notamment p.177-180. Et encore C. Rumillat, « L'idée professionnelle aux origines du corporatisme républicain », in D. Colas (sous la direction de), *L'Etat et les corporatismes*, Paris, Puf, 1988, p. 47-65.

¹⁰¹ Il constate dans la société présente que, « par une série d'oscillations sans terme, nous passons alternativement d'une réglementation autoritaire, que son excès de rigidité rend impuissante, à une abstention systématique, qui peut durer à cause de l'anarchie qu'elle provoque. » Il est observé aussi que les règles « manquent de souplesse » et qu'« à mesure que le travail se divise, le droit et la morale, tout en reposant sur les mêmes principes généraux, prennent, dans chaque fonction particulière, une forme différente (E. Durkheim, *Le suicide...*, *op. cit.*, p. 436 et 437). »

¹⁰² Les corporations doivent viser à favoriser les « sentiments de solidarités » ; il remarque à ce propos que « le groupe professionnel présente ce double caractère. Parce qu'il est un groupe, il domine d'assez haut les individus pour mettre des bornes à leurs convoitises ; mais il vit trop de leur vie pour ne pas sympathiser avec leurs besoins (E. Durkheim, *Le suicide...*, *op. cit.*, p. 438 et 441). »

La corporation vise à optimiser l'échange d'informations afin de mieux définir l'intérêt général et à mieux intégrer les citoyens : « Comme les communications seraient alors interrompues entre chaque organe particulier et le pouvoir chargé de représenter les intérêts généraux, la société ne se rappellerait plus seulement aux individus d'une manière intermittente et vague ; nous la sentirions présente dans tout le cours de notre vie quotidienne¹⁰³. »

Finalement, la corporation répond à l'exigence de constituer un espace public de proximité : « Le groupe professionnel a sur tous les autres ce triple avantage qu'il est de tous les instants, de tous les lieux et que l'Empire qu'il exerce s'étend à la plus grande partie de l'existence. Il n'agit pas sur les individus d'une manière intermittente comme la société politique, mais il est toujours en contact avec eux¹⁰⁴. » Mais cet espace veut combler une limite de l'espace public abstrait, sans le substituer. Cet espace s'ajoute à l'espace public et aux espaces privés sans se proposer de les absorber.

Pour saisir la différence entre le corporatisme de Durkheim et celui des socialistes fraternitaires, attardons-nous sur la comparaison que le sociologue opère entre ses corporations reconstituées et les corporations d'Ancien Régime ; il doit naturellement justifier historiquement la réutilisation de ce terme. Durkheim présente le dernier siècle comme une exception et, en suivant un schéma discursif très proche à celui des socialistes fraternitaires mais tenant un langage légèrement différent, il insiste sur l'opposition entre les « corporations d'Ancien Régime » et les « corporations reconstituées », opposition qu'il argumente en mettant en évidence le passage de la division en communautés locales à un ensemble d'organisations nationales, et en insistant sur les droits, les devoirs et l'intérêt communs¹⁰⁵. Ce que Durkheim sous-estime dans sa comparaison entre ses corporations reconstituées et les corporations d'Ancien Régime, c'est aussi la différence par laquelle Durkheim se distingue des socialistes fraternitaires : pour le sociologue de la fin du siècle,

Et ailleurs il écrit : « Ce que nous voyons avant tout dans le groupe professionnel, c'est un pouvoir moral capable de contenir les égoïsmes individuels, d'entretenir dans les cœurs de travailleurs un plus vif sentiment de leur solidarité commune, d'empêcher la loi du plus fort de s'appliquer aussi brutalement aux relations industrielles et commerciales (E. Durkheim, *Quelques remarques sur les groupements professionnels. Préface de la deuxième édition de De la division du travail social*, (1902), Paris, Puf, 1991., p. xii). »

¹⁰³ E. Durkheim, *Le suicide...*, *op. cit.*, p. 439.

¹⁰⁴ *Ibid.*, p. 435.

¹⁰⁵ *Ibid.*, p. 438-439.

la corporation relève d'une délégation par l'Etat de certaines fonctions¹⁰⁶ alors que dans l'Ancien Régime et, d'une façon encore différente, dans le corporatisme républicain sous la monarchie de Juillet, les corporations organisent le social en l'absence d'une séparation entre l'Etat et la société civile (dans l'Ancien Régime, il n'y a pas de véritable société civile ; dans la perspective républicaine, l'Etat est réabsorbé à l'intérieur de la société même).

La perspective est donc sensiblement différente : alors que les corporations sont chez les socialistes fraternitaires l'organisation de la société qui réabsorbe en elle-même l'Etat ; chez Durkheim, les corporations sont des « corps intermédiaires » entre l'Etat et les individus¹⁰⁷, entre « une société composée d'une poussière infinie d'individus inorganisés » et « un Etat hypertrophié ». Dans le dernier quart du XIX^e siècle, le sociologue observe que « l'Etat est trop loin des individus, il a avec eux des rapports trop extérieurs et trop intermittents pour qu'il lui soit possible de pénétrer bien avant dans les consciences individuelles et de les socialiser intérieurement¹⁰⁸ », mais l'Etat (le pouvoir politique extérieur à la société, d'après les socialistes fraternitaires) demeure toutefois une institution indépassable : « Lui seul peut opposer au particularisme de chaque corporation le sentiment de l'utilité générale et les nécessités de l'équilibre organique¹⁰⁹. »

Chez Durkheim, nous pouvons néanmoins rencontrer un élan utopique, une tendance de la corporation à dépasser son rôle spécifique et à se placer au centre de la société. Aux corporations sont donc attribuées des fonctions spécifiques non directement économiques (l'instruction professionnelle, notamment), ou des fonctions générales de sociabilité et de moralisation¹¹⁰, mais, plus encore, sa fonction économique tend à la rendre fondamentale : « Même il y a lieu de supposer que la corporation est appelée à devenir la base ou une des bases essentielles de notre organisation politique. Nous avons vu, en effet, que si elle commence d'abord par être extérieure au système social, elle tend à s'y engager de plus en plus profondément à mesure que la vie économique se développe. [...] Elle] est venue se perdre dans l'Etat comme le marché municipal dans le marché national, n'est-il pas légitime de penser que la corporation devrait, elle aussi, subir une transformation correspondante et devenir la division élémentaire de l'Etat, l'unité politique

¹⁰⁶ E. Durkheim, *Quelques remarques...*, *op. cit.*, p. x. Durkheim consacre à une esquisse de l'histoire des corporations de l'antiquité à l'Ancien Régime les pages viii-xxvii.

¹⁰⁷ Il faut donc « constituer en dehors de l'Etat, quoique soumis à son action, un faisceau de forces collectives (E. Durkheim, *Le suicide...*, *op. cit.*, p. 437). »

¹⁰⁸ E. Durkheim, *Quelques remarques...*, *op. cit.*, p. xxxii.

¹⁰⁹ E. Durkheim, *Le suicide...*, *op. cit.*, p. 441.

¹¹⁰ Cf. E. Durkheim, *Quelques remarques...*, *op. cit.*, p. xxxi.

fondamentale ? » ; et, encore plus radicalement, Emile Durkheim s'interroge pour savoir si la corporation va devenir « l'organe essentiel de la vie publique ?¹¹¹ »

5.7.2 *L'infrastructure politique de la société autogestionnaire*

En 1976, en introduisant l'idée d'autogestion comme principe à partir duquel envisager sous un jour nouveau le socialisme et la démocratie, Pierre Rosanvallon écrit : « Le socialisme s'affirma comme volonté d'élargir cette démocratie [la démocratie censitaire] par l'exigence du suffrage universel. Mais surtout il fit le procès du divorce entre le citoyen et le producteur, donnant pratiquement à l'économique le pas sur le politique¹¹² » ; son propos consiste à repenser un socialisme à partir du citoyen producteur¹¹³. Loin de considérer l'autogestion comme un principe économique ou un élan autant libertaire que flou, il propose une conception foncièrement politique de l'autogestion : « Avec l'autogestion, la politique – au double sens des rapports concrets de pouvoir dans la société civile et de mode d'expression des choix collectifs dans la société politique – devient l'infrastructure véritable de la société¹¹⁴. » Pouvoir comme infrastructure de la société et

¹¹¹ *Ibid.*, p. xxxi.

¹¹² P. Rosanvallon, *L'âge de l'autogestion, ou la politique au poste de commandement*, Paris, Seuil, 1976, p. 15.

¹¹³ Sur la nécessité de repenser le statut de l'économique et sa réintégration dans le social, cf. aussi P. Rosanvallon, « Autogestion et libéralisme », in A. Dumas (sous la direction de), *L'autogestion, un système économique ?*, Paris, Bordas, 1981, p. 217-228. Cette question anime aussi en profondeur la recherche historique dans *Le capitalisme utopique. Histoire de l'idée de marché*, (1979), Paris, Seuil-Points, 1999. Il est intéressant de remarquer que cette réflexion se développe à partir d'un terme, « autogestion », dont l'origine économique est évidente – d'ailleurs le terme trouve son origine (la Yougoslavie) et sa deuxième fortune (la France à partir de la moitié des années 1960) dans un socialisme foncièrement economiciste. Même dans son interprétation la plus politique, le terme nous rappelle son statut contradictoire (une autonomie instituée par le politique qui tend parallèlement à devenir structurante) de l'économique dans la société démocratique (cf. parag. 1.3).

¹¹⁴ P. Rosanvallon, *L'âge de l'autogestion, ou la politique au poste de commandement*, Paris, Seuil, 1976, p. 49. Je me réfère à la conception de l'autogestion dans la « deuxième gauche » sans sous-estimer la pluralité irréductible des conceptions de l'autogestion ; en ouvrant le débat sur le premier numéro d'*Autogestion*, revue avec une matrice marxiste revendiquée, Henry Lefebvre écrit : « Le parti de l'autogestion ne peut pas être que le parti qui mène la politique vers le terme et la fin de la politique, par-delà la démocratie politique (« Problèmes théoriques de l'autogestion », *Autogestion. Etudes, débats, documents*, décembre 1966, n° 1, p 69). » Pour une exposition générale de l'idée d'autogestion comme « organisation directe de la vie collective à tous les niveaux, donc la suppression d'un appareil de direction séparé de la société (ce qu'on appelle Etat) » destinée à se réaliser grâce à « l'apparition d'une nouvelle classe sociale porteuse (potentiellement) de ce projet : le prolétariat », cf. A. Guillermin et Y. Bourdet, *L'autogestion*, Paris, Seghers-Clefs, 1975. De même, l'idée d'autogestion exposée par Raoul Vanegheim (Ratgeb) en 1974 ne marque pas de rupture par rapport à l'idée de démocratie directe ; elle vise à récupérer la tradition originelle des conseils ouvriers (écrasée en Russie par Lénine et Trotsky, en Allemagne et en Italie par les partis et les syndicats réformistes, en Hongrie par les staliniens) : conseils des tous

socialisme comme réconciliation entre le citoyen et le producteur : les analogies entre cette idée d'autogestion des années 1970¹¹⁵ et le socialisme fraternel des années 1840 apparaissent clairement.

Il est alors intéressant de mettre nettement en lumière les fortes différences. On peut les résumer dans le décalage que l'on observe entre les concepts d'autogestion et d'harmonie. Un décalage qui relève d'une divergence profonde entre les deux conceptions de la démocratie : démocratie comme forme sociale d'une hétérogénéité conflictuelle, démocratie comme forme sociale d'une unité homogène. Le socialisme fraternel et ses modèles corporatistes ne sont pas compréhensibles si l'on n'apprécie pas pleinement la valeur fondamentale de l'idée de progrès comme rapprochement à la Raison, ou comme construction d'une société harmonieuse dépassant toute contradiction actuelle, tout désaccord entre les intérêts particuliers, toute discordance entre les opinions.

Cette divergence profonde se répercute à de nombreux niveaux différents : alors que la République sociale et démocratique s'appuie sur une société transparente à elle-même, « l'autogestion se conçoit comme un mouvement vers le pouvoir collectif mais elle ne s'identifie pas à une quelconque théorie de la transparence sociale achevée¹¹⁶. »

Une société autogestionnaire se structure à partir de la rupture entre savoir et décision¹¹⁷, entre les informations spécialisées et les informations généralisées : « La première ne peut lui [à tout individu] fournir qu'un pouvoir spécialisé au sein d'une hiérarchie, mais lui interdit de participer au pouvoir "politique". La seconde au contraire lui permet de s'inscrire dans une classe fonctionnelle et de prendre part aux décisions de l'ensemble organique car

les travailleurs qui délèguent des représentants avec un mandat précis, contrôlés et révocables (cf. Ratgeb, *De la grève sauvage à l'autogestion généralisée*, Paris, 10/18, 1974, notamment p. 91-93). Sur la divergence entre deux idées d'autogestion, « démocratie généralisée » / « transformation des rapports politiques et sociaux », cf. H. Hatzfeld, « L'autogestion dans la recomposition d'un champ politique de gauche », in F. Georgi (sous la direction de), *Autogestion. La dernière utopie ?*, Paris, Editions de la Sorbonne, 2003, notamment p.178-179.

¹¹⁵ Pour une lecture intéressante (bien que trop française) de la disparition du terme « autogestion » et, en même temps, de la fortune de la conception de la démocratie dans la gauche alter-mondialiste (au moins de l'alter-mondialisme qui a rompu avec la perspective et les pratiques léninistes), cf. P. Viveret, « L'autogestion : un mort bien vivant ! », *Mouvements*, 2001, n° 18, p. 38-43.

¹¹⁶ P. Rosanvallon, *L'âge de l'autogestion...*, *op. cit.*, p. 69. Pour une défense de l'autogestion comme société transparente, et en opposition frontale avec Claude Lefort et Pierre Rosanvallon, cf. Yvon Bourdet, « L'autogestion, ou la terreur de la transparence », *Autogestions*, 1980, année XIII, nouvelle série, n° 1, p. 41-60.

¹¹⁷ P. Rosanvallon, *L'âge de l'autogestion...*, *op. cit.*, p. 72-75. Sur la même opposition, dans une perspective différente, cf. aussi Y. Bourdet, *La délivrance de Prométhée. Pour une théorie politique de l'autogestion*, Paris, Anthropos, 1970, notamment p. 188-189.

“pouvoir, c’est savoir”¹¹⁸. » La République sociale et sa structure corporatiste se fondent justement sur la négation implicite de ces deux distinctions : toute décision peut et doit devenir scientifique. Le corporatisme républicain répond à l’exigence d’organiser la société et la circulation des informations afin de permettre une décision collective rationnelle basée sur les connaissances spécifiques de tout citoyen.

Une société autogestionnaire se pense en rupture avec la démocratie linéaire¹¹⁹ : « La démocratie linéaire repose sur la structure pyramidale de petites unités démocratiques et fonctionne par délégation du pouvoir et de représentation. Or nous avons vu que c’est justement de la cascade des délégations que naît l’entropie démocratique¹²⁰. » La société autogestionnaire est un ensemble hétérogène de sociétés entrelacées, un « tissu démocratique », un « tissu associatif », un réseau, alors que la République sociale est la réalisation d’une démocratie immédiate, une organisation des formes plurielles de l’unité où la représentation politique n’est pas une délégation du pouvoir, mais le moment symbolique et réel de la synthèse de la connaissance et de la volonté sociale. La République sociale est un système parfait où aucune résistance, aucune dispersion ne freinent le flux des informations et des décisions.

La réalisation d’une société autogestionnaire passe, en définitive, par une multiplication des formes, des espaces¹²¹ et des temps, par l’expérimentation dans la complexité sociale, dans le territoire, en mettant au second plan la nécessité (ou la futilité) d’une synthèse générale ; prenant sa forme imaginaire à partir d’une pluralité hétérogène d’expériences particulières, de conflits sociaux complexes et variés, la République sociale résulte de l’uniformisation naturelle de toutes les différences, elle est la synthèse nécessaire et spontanée, la recomposition finale de l’unité sociale. L’opposition entre la société et le

¹¹⁸ H. Laborit, *Société informationnelle. Idées pour l’autogestion*, Paris, Cerf, 1973, p. 32.

¹¹⁹ Encore une fois, je me réfère à une conception de l’autogestion qui rompt radicalement avec les pensées et les pratiques socialistes du XX^e siècle ; dans un langage marxiste, Yvon Bourdet présente, au contraire, son idée d’autogestion à partir des concepts traditionnels de démocratie directe / « formelle » (cf. « Autogestion et démocratie », *Autogestion. Etudes, débats, documents*, avril 1967, n° 2, p. 45-64), débouchant sur un paradoxe que nous avons déjà rencontré (avec une forte différence de perspective) chez les socialistes fraternitaires : « une société homogène qui est à la fois (et c’est l’ambiguïté fondamentale) but et moyen d’une pratique autogérée » (p. 64). Cf. aussi Y. Bourdet, *La délivrance de Prométhée...*, *op. cit.*, notamment p. 185-188.

¹²⁰ P. Rosanvallon, *L’âge de l’autogestion...*, *op. cit.*, p. 77.

¹²¹ Pour une réflexion théorique sur la nécessité de repenser l’espace économique en rupture avec l’unicité libérale et socialiste classique, cf. P. Rosanvallon, « Vers une économie de l’autonomie. (Première ébauche) » (1978), in *Le capitalisme utopique...*, *op. cit.*, p. 229-239.

gouvernement¹²², la question de la séparation du citoyen et du producteur et la nécessité de recomposer une unité de l'homme : l'autogestion les envisage en multipliant les espaces et les temps ; face à la dichotomie entre espace privé et espace public, l'autogestion répond avec la création de dix, cent, mille espaces publics de proximité. La société autogestionnaire se pense à partir de la gestion des conflits, de la valeur enrichissante des conflits, de l'irréductibilité des conflits, alors que la République sociale constitue le dépassement et la fin des conflits.

¹²² J'utilise le terme d'une façon vague, avec la signification qui tend à se superposer à celle d'Etat, suivant l'utilisation des socialistes fraternitaires.

5.8 Une démocratie de l'ordre

« Ci si vede attraverso, ci si vede lontano
trasparenza assoluta che si tocca con mano
trasparenza che dice che oltre questa storia
ce n'è una più bella e non è la memoria
e non è nostalgia che i ritratti conserva
di noi quando da piccoli avevamo la barba
è la storia segreta, la storia parallela
là dove il nostro inverno diventa primavera¹²³. »

Le corporatisme républicain est une tentative de penser une structuration totale du social dans une société moderne, suivant les critères de la généralité, et dans un rapport d'autonomie orientée entre le gouvernement et la société. Il prend sa forme au début du processus de déploiement de la société démocratique en en saisissant des tendances profondes. Ces intuitions sont obscurcies par une méprise majeure : les socialistes fraternitaires saisissent des éléments centraux du processus démocratique dans les contradictions de leur société, et ils croient que la démocratie se réalisera par la résolution de ces contradictions. Leur idée de la démocratie est donc la forme accomplie de ces idéaux, une pacification totale, une réconciliation finale : « Le socialisme aime la paix, l'ordre ; il prêche la concorde, le travail, l'organisation pacifique et féconde¹²⁴. » Le corporatisme républicain est l'organisation rationnelle en mesure d'enlacer uniformément les différences fonctionnelles d'une société homogène et cohérente. Dans cette perspective, l'associationnisme des années 1830 et 1840, dans lequel les socialistes du XX^e siècle, aux nuances opposées, ont cherché souvent des maîtres oubliés, a très peu à nous apprendre. Une idée de démocratie comme ordre homogène est si éloignée d'une conception de la démocratie comme société du conflit que toute tentative de récupération ne peut que s'avère anachronique. On ne peut qu'en honorer l'aspiration à l'égalité et à la justice.

L'association, la corporation, la société égalitaire à venir se fondent sur l'idée d'un ordre rationnel et naturel. Pour bien saisir la vision de l'époque, il est intéressant de lire intégralement un long éloge de la corporation ouvrière que le typographe Mercier compose en 1848 ; bien qu'écrites dans une période légèrement postérieure à celle qui m'occupe, ces lignes présentent, à la manière d'un exemple, le langage et la tension émotive du corporatisme républicain : « Ainsi, l'être déchu, le prolétaire moderne ; le paria de la vieille société ; le producteur matériel sans travail et bientôt sans pain ; l'ouvrier déclaré libre en

¹²³ G. Manfredi, *Zombi di tutto il mondo*, 1977.

¹²⁴ F. Vidal, *De la répartition des richesses ou de la justice distributive en économie sociale*, Paris, Capelle, 1846, p. 462.

89, mais encore – mars 1848 – sous la dépendance du capital ou d'un exploitateur rusé ou impitoyable ; l'individualité collective, enfin, incarnée d'abord, puis ensuite enfantée par mon système organisateur, devient soudainement l'être moral collectif – la corporation, – toujours jeune, toujours ardente et active, avide de bien-être matériel, son seul lot et son seul espoir présent ; vrai être collectif devenu instantanément moral ; corporation résumant en elle, seule et unique, les volontés, les améliorations, les transformations, selon les circonstances, l'opportunité, le progrès des temps, la succession des êtres – la vie et la mort, – se renouvelant chaque année, chaque siècle et éternellement ; ayant en elle, également, une et indivisible, par la solidarité, toutes les forces physiques naturelles et artificielles de la production matérielle ; économiste habile et du temps et des choses et ne gaspillant rien ; produisant avec discernement, aujourd'hui, demain et toujours, de bonne confection et au meilleur marché possible, sans duperie, sans tromperie, sans jamais voler personne, [...] ; harmonie parfaite en tout et partout ; apogée régulier, légal mais infranchissable ; liberté, égalité, fraternité dans l'unité ; ordre public garanti par tous à tous ; bien-être moral et matériel de l'association collective solidaire, réversible et contre-réversible entre les corporations : voilà notre système organique du travail. Le repoussez-vous, ô producteurs matériels, et vous tous, possesseurs et travailleurs intellectuels ? ¹²⁵ »

Dans un style ampoulé et par un crescendo emphatique, Mercier dresse une liste des idées-clés du corporatisme républicain, un corporatisme dont la forme reste floue et indéfinie. Ce que j'ai jusqu'ici appelé modèles républicains ne sont pas des images complètes d'une société à venir, mais plutôt des esquisses partielles émergeant dans les réflexions sur l'organisation du travail ou sur l'organisation du suffrage. En ce sens, le corporatisme républicain est moins la mise en forme d'une utopie qu'une tension utopique. Il est avant tout une logique, une logique qui oriente et détermine la manière de penser tous les morceaux partiels de la société à venir. Il s'agit de morceaux à la fois complémentaires et qui s'excluent l'un l'autre. Complémentaires dans la mesure où ils confirment la profondeur et la puissance structurante de la logique d'un corporatisme immédiatiste ; exclusifs dans la mesure où tous tendent superficiellement à faire d'un élément particulier le centre unifiant de la société à venir (l'association de production, le crédit, les conseils des prud'hommes, etc.). Il faut bien apprécier ces divergences faussement exclusives, sans toutefois les surestimer : il s'agit de divergences superficielles que nous pouvons aussi

¹²⁵ Mercier, ouvrier typographe, *Système social pratique, ou Théorie des intérêts matériels*, Paris, Brière, 1848, p. 76-78.

rencontrer entre dans différentes pages d'un même auteur et qui parlent de la nature de leur logique unique. Cette tendance à faire d'un élément particulier le centre structurant de la société à venir découle directement et inexorablement de la nécessité de penser une société unitaire où la forme particulière de l'organisation sociale n'est rien d'autre qu'une expression immédiate de la généralité, qu'une partie universelle. Dans cette perspective, la société doit s'organiser d'une façon homogène et linéaire ; la pluralité ne peut relever que d'une division géographique rationnelle et d'une hiérarchie pyramidale où les échelons sont liés par un rapport d'immédiateté.

Chaque fois qu'un socialiste corporatiste envisage l'analyse d'un élément, il tend à en voir sa portée universelle ; le dépassement de toute division, la réalisation d'un espace social unique nie la possibilité de penser une distinction fonctionnelle entre les institutions. Nous pouvons l'observer dans deux exemples : l'organisation du crédit et les conseils de prud'hommes. Chez les auteurs qui se concentrent sur leur réforme, les conseils de prud'hommes constituent non seulement un pivot essentiel de la réforme sociale, mais encore ils tendent aussi à acquérir un rôle social majeur en dépassant leur fonction spécifique. Si dans la société présente, ces conseils répondent à la nécessité de gérer la micro-conflictualité sociale en arbitrant les différends entre ouvriers et maîtres, leur réforme égalitaire permet un dépassement progressif du conflit, et le conseil se charge d'une fonction délibérative sur les règles du métier, sur le tarif pour les compagnons en apprentissage et pour les produits, sur l'orientation de la production en relation avec les autres métiers et les exigences générales de la société. Les conseils des prud'hommes, élus au suffrage universel, deviennent les organes centraux de l'organisation du travail, mais ils ne se limitent pas à un rôle économique : leur fonction morale est tout à fait fondamentale au niveau de choix généraux aussi bien qu'au niveau du contrôle des comportements individuels (la distinction entre producteur social et individu privé demeurant floue). Ils assument la fonction d'administration de la justice, et ce que le typographe Mercier, dans son éloge de la corporation ouvrière définit comme « ordre public garanti par tous à tous ». Les prud'hommes sont appelés à juger les membres de leur métier, ils connaissent la coutume, mais ils doivent l'interpréter à la lumière des lois générales : tout règlement est soumis à la ratification de l'autorité politique, et il devient une loi générale. En d'autres termes, une partie de la police (enquêtes, contrôles) et de la justice (relations industrielles, qualité des produits, tarifs, etc.) est gérée par corporations mais suivant les lois

communes¹²⁶. Lieu de gestion de la justice et de la police, lieu de négociation sur tarifs et règlements, organisation et coordination de la production : le conseil de prud'hommes se place au centre de la nouvelle société.

D'une façon analogue, le crédit tend aussi à acquérir une place centrale dans la République sociale ; ce qui semblerait être une fonction précise devient vague en s'étendant progressivement : crédit, promotion de l'association ouvrière, dépassement du monopole de la propriété, voire dépassement de la propriété, contrôle moral des producteurs, orientation de la production, coordination entre les secteurs productifs. Au début du raisonnement, le crédit est conçu comme le moment d'articulation entre le pouvoir politique, qui est censé être chargé en tant que seule autorité légitime, de l'administrer, et les individus. Comme il a été déjà mis en lumière¹²⁷, l'idée même de crédit démocratique (à la fois soumis à l'autorité publique et fin connaisseur des individus et des associations particulières) présuppose une interpénétration de l'espace public et des espaces privés : un espace public de proximité. Et, en même temps, cette conception pousse à étendre les caractères du crédit : d'une part, le crédit démocratique tend à retourner à sa signification originelle, le fait de faire confiance ; de l'autre, le crédit démocratique assume, d'une façon rationnelle et scientifique, les fonctions de promotion et d'orientation de la production. De fonction particulière, le crédit se transforme en un moment clé, en un lieu de décision collective fondamentale.

En considérant ces deux exemples, le crédit démocratique et les conseils égalitaires des prud'hommes, on peut bien comprendre leur caractère complémentaire (les deux répondent à la même logique unificatrice, et, finalement, ils pourraient se réunir dans une même institution), et exclusif (les processus d'élargissement progressif de la fonction démarrent d'un point différent). Les deux cherchent à mettre en forme un espace public de proximité répondant à des exigences d'efficacité (connaissance du territoire et des citoyens ; application de lois rationnelles générales) et de justice (prenant en compte les besoins et les possibilités individuels ; répondant à un principe commun d'égalité). Les deux se fondent sur l'idée d'institutions locales naturellement orientées vers un intérêt général.

¹²⁶ Sur le processus complexe de passage d'une justice locale d'Ancien Régime à une justice de paix moderne, cf. A. Follain, « De la justice seigneuriale à la justice de paix », in J.-G. Petit, *Une justice de proximité, la justice de paix (1790-1958)*, Paris, Puf, 2003, p. 19-33. Sur la justice de paix comme prototype de la justice de proximité, cf. G. Métairie, *La justice de proximité. Une approche historique*, Paris, Puf, 2004, notamment p. 103-108.

¹²⁷ Cf. parag. 4.7.2.

Un résultat similaire découle d'un raisonnement apparemment différent ; nous venons d'observer deux façons de penser la réforme sociale visant à une recombinaison des antagonismes sociaux, arrêtons maintenant notre attention sur un discours avant tout politique se développant à partir d'une réflexion générale. Le *Projet d'association* que Constantin Pecqueur annexe à sa *Théorie d'économie sociale et politique* est sans doute l'esquisse d'organisation corporatiste républicaine la plus précise. Le modèle apparaît relativement intelligible : il définit les critères de légitimité des hiérarchies nécessaires et rationalise l'organisation des aptitudes, des connaissances et des responsabilités. Le principe électif est omniprésent, aussi bien que le principe d'adhésion unanime aux décisions des élus, voire à la volonté générale. L'harmonie entre les différentes institutions locales et entre les divers échelons de la pyramide démocratique est garantie par une convergence vers la Raison. Tout apparaît bien pensé et bien ordonné. Quelle est la place des « spécialités »¹²⁸ ? Constantin Pecqueur ne peut pas la définir précisément : les spécialités et la commune s'entrecroisent. Dans une perspective de contrôle collectif et immédiat de la production, l'entrelacement entre politique, économique et moral semble vider les fonctions de la corporation à la faveur de l'assemblée administrative¹²⁹ ; en même temps, la commune de Pecqueur, avec son organisation en spécialités, se présente comme une corporation. Non seulement la commune de Pecqueur a une fonction économique qui souvent, dans le discours, acquiert un rôle majeur¹³⁰, mais encore, elle se rapporte à l'échelon politique supérieur, le niveau national, comme une partie qui, par son orientation spontanée, est déjà en soi universelle. En outre, l'organisation interne de la commune prend sa forme à partir de tous les éléments que nous avons déjà rencontrés : spécialités, prud'hommes, tarif¹³¹. Une fois encore, la logique est la même : une organisation du social dépassant toute division, tout conflit, aussi bien que toute abstraction. La commune de Constantin Pecqueur est la communauté de l'homme citoyen-producteur. L'aboutissement est une organisation de la production et de la distribution fondée sur le principe : « de

¹²⁸ Les corporations professionnelles, dans le langage utilisé par Pecqueur dans ces pages.

¹²⁹ Les spécialités ont une base communale mais aussi des liens autonomes avec les spécialités analogues des autres communes ; elles se chargent uniquement de la production, alors que la commune, dans son ensemble, se charge de la distribution, mais bien évidemment la production est toujours en fonction de la distribution, et encore, parfois, des contingences particulières imposent des reconversions temporaires ; cf. C. Pecqueur, *Théorie d'économie...*, *op. cit.*, p. 704-705.

¹³⁰ « Chaque commune représentera une unité, ou raison sociale, unique, devant le reste de la nation. Ce sera un seul atelier exploité par un corps de travailleurs (*Ibid.*, p. 705-706). »

¹³¹ Cf. C. Pecqueur, *Théorie d'économie...*, *op. cit.*, p. 670-677.

chacun selon ses possibilités, à chacun selon ses besoins ». Une loi générale qui s'adapte à la particularité, nécessitant un espace public de proximité.

5.8.1 Une autre histoire

L'évolution ultérieure du discours socialiste fraternel reste encore à écrire : les événements de 1848 produisent une forte accélération, les schémas interprétatifs et discursifs entrent en crise mais, en même temps, ils demeurent puissants en profondeur. La difficulté consiste à saisir le basculement de l'ancienne architecture discursive aux nouvelles, à saisir l'articulation qui anime le jeu de transformation mutuelle entre ce qui se considère un discours théorique et ce qui se considère un discours contingent. La prise en compte de la perspective socialiste fraternelle impose de réinterpréter au moins trois moments clés de la deuxième République : a. les débats entre républicains politiques et républicains socialistes (par exemple, sur la date des élections¹³²) et le glissement progressif vers la superposition à une dichotomie de classe (républicanisme bourgeois / républicanisme ouvrier) ; b. la commission du Luxembourg¹³³ ; c. la prégnance et la crise de l'idée de révolution sociale comme achèvement de la révolution politique.

Dans une échelle historique plus générale, 48 bouleverse la pensée républicaine socialiste : avec la proclamation du suffrage universel, le conflit s'impose dans l'idée démocratique. Ce n'est pas une assomption consciente, et, souvent, c'est une assomption qui se transforme immédiatement en refoulement. L'acceptation du conflit s'exprime, d'une part, par la nécessité d'une prise en compte des limites de la démocratie immédiate qui, lentement, débouchera sur une conception du suffrage comme compétition électorale ou, de façon parfois entrelacée, sur l'élaboration d'une opposition entre démocratie formelle et démocratie réelle ; de l'autre, par une révision de l'idée de révolution comme recomposition finale qui, lentement, débouchera sur une conception de la révolution comme réforme socio-économique progressive ou, de façon parfois entrelacée, comme conflit résolutif. Le conflit social prend la forme de la lutte des classes, et la lutte des

¹³² Cf. parag. 2.3.5.

¹³³ Je crois qu'il faut bien apprécier l'idée de responsabilité citoyenne des travailleurs (cf. parag. 4.3) et la tendance des corporations à universaliser leur fonction sans, toutefois, sortir d'une perspective démocratique immédiatiste. A partir d'une partie importante des observations présentées par William H. Sewell sur l'entrelacement du corporatisme et du républicanisme, il s'agit de développer une analyse de l'histoire de la Commission qui ne cède aucunement à la tentation anachronique de superposer les conceptions ultérieures de la révolution (Sewell, notamment, propose d'interpréter le rapport entre la commission et le gouvernement républicain à la lumière de la catégorie de « double pouvoir » théorisée par Léon Trotsky pour comprendre la Révolution bolchevique – cf. W.H. Sewell, *Gens de métier...*, op. cit., p. 341).

classes, d'élément déclencheur des guerres civiles, deviendra un élément d'intégration : une intégration qui s'opère par la reconnaissance implicite, voire niée, d'une division entre la société¹³⁴ et l'Etat, et d'une neutralité de l'institution politique¹³⁵.

Cette dichotomie ne produit pas seulement l'intégration, mais elle permet et reproduit des dominations, notamment des dominations socio-économiques et sexuelles ; parallèlement à ce processus, les formes de l'aspiration à l'émancipation se transforment aussi : lentement et péniblement, on passe de l'idée d'un dépassement de cette division structurante à la faveur d'une recomposition parfaite et finale, à l'idée d'un dépassement de cette division par une multiplication des espaces et des temps démocratiques. Et, encore une fois, le processus de réélaboration de l'idée et des pratiques de libération est lent, tourmenté et contradictoire : il nécessite un ensemble de redéfinitions à tous les niveaux et il ne peut pas négliger le besoin d'unité, voire de généralité¹³⁶. C'est peut-être l'histoire de nos jours, des dernières décennies et des prochaines. Une tout autre histoire.

¹³⁴ Un moment fondamental de ce processus réside donc dans l'émergence d'une séparation de classe (phénomène qui justement suit la crise de la première idée immédiatiste-corporatiste de la République sociale) ; à ce propos, cf. le chapitre « Le temps de la séparation ouvrière », P. Rosanvallon, *Le peuple introuvable. Histoire de la représentation démocratique en France*, Paris, Gallimard-Folio, 2001², p. 87-129. L'ouvrier Carbon, ancien rédacteur de *L'Atelier*, repère les origines du nouveau corporatisme, qu'il entend comme une résistance au laissez-faire, autour de 1850 bien qu'il indique des exemples précédents (notamment l'idée de l'extension des prud'hommes en 1848) ; en ce sens, le nouveau corporatisme à la Carbon (à la différence du socialisme fraternel, qu'il ne considère pas corporatiste) a une matrice de classe et débouchera sur une perspective de séparation ouvrière (cf. *Le secret du Peuple de Paris*, Paris, Pagnerre, 1863², notamment le chapitre III « Système corporatif – Esprit de résistance collective »).

¹³⁵ Sans doute, une des analyses les plus lucides de ce processus est celle proposée par Marcel Gauchet, efficacement synthétisée dans « Tocqueville, l'Amérique et nous » (1980), repris in *La condition politique*, Paris, Gallimard, 2005, notamment p. 324-330. Ce processus se montre d'une façon moins cachée chez les partis sociaux-démocrates, mais il est tout à fait sous-jacent aussi dans l'histoire des deux plus grands partis communistes d'Occident, le Pcf et le Pci.

¹³⁶ Les deux conceptions de la démocratie (recomposition totale / multiplication des espaces et des temps) continuent donc à se faire face et se montrer réciproquement leurs contradictions structurantes : la démocratie-ordre ayant comme fin et comme pré-condition nécessaire une société homogène mais se déployant dans une société hétérogène et conflictuelle ; la démocratie-conflit ne pouvant pas exister sans l'illusion de déboucher sur l'ordre, et, peut-être, de ne pas pouvoir faire l'économie d'un Etat extérieur en contradiction avec ses aspirations.

6 Fiches biographiques des socialistes fraternitaires

LOUIS BLANC (Madrid 1811 – Cannes 1882) ; Louis Blanc se lie au mouvement républicain en écrivant dès 1834 au *National* et au *Bons Sens*, et en collaborant à la défense des accusés du procès d'avril. Il écrit deux œuvres historiques majeures (une histoire de la Révolution et une histoire de la première décennie de la monarchie de Juillet) et fonde la *Revue du Progrès*, dans laquelle il publie, en 1839, un article-pamphlet alors très lu, *l'Organisation du travail*, qui joue un rôle majeur dans la cristallisation du socialisme fraternel. Il coédite la *Revue indépendante* (avec Leroux et Sand) et collabore à *La Réforme*. En 48, il sera secrétaire du Gouvernement provisoire et président de la Commission du Luxembourg.

ADOLPHE BOYER (sd – Paris 1841). Typographe, collaborateur à *L'Atelier*, Adolphe Boyer publie en 1841 un ouvrage en deux tomes, *De l'état des ouvriers et de son amélioration par l'organisation du travail* qui ne connaît pas le succès immédiat espéré. Le succès arrive après le suicide de son auteur et à l'émotion soulevée. L'ouvrage constitue un élément important de la réflexion et de la propagation des idées socialistes fraternelles, en ce qui concerne notamment la réforme des conseils des prud'hommes.

PHILIPPE JOSEPH BENJAMIN BUCHEZ (Matagne-la-Petite [Ardenne] 1796 – Rodez [Aveyron] 1865). Travaillant comme surnuméraire à l'octroi de Paris dès 1811, Buchez étudie de la médecine (il obtient son doctorat en 1825). Il entre en 1821 dans la Charbonnerie pour passer en 1825 au saint-simonisme et à la rédaction du *Producteur*. En 1829, il quitte Infantin et Bazard, pour promouvoir d'une façon autonome une idée sociale superposant saint-simonisme et républicanisme. Sans jamais imposer sa personne ou sa pensée, il se révèle un personnage fondamental dans l'élaboration du socialisme fraternel, au niveau théorique aussi bien qu'au niveau de la divulgation parmi les

ouvriers (en particulier dans le groupe de *L'Atelier*), surtout en ce qui concerne l'idée de progrès et l'idée d'association.

ETIENNE CABET (Dijon 1788 – Saint-Louis -USA- 1856). Fils d'un maître tonnelier qui avait participé à la Révolution, Etienne Cabet étudie le droit et devient avocat. Il entre dans la Charbonnerie sous la Restauration, il participe aux Trois Glorieuses et est élu député en 1831. Il fonde *Le Populaire* en 1833, et est condamné en tant que directeur du journal en 1834 ; il s'exile en Belgique et ensuite en Angleterre où il radicalise son républicanisme jusqu'à des positions communistes. A son retour en France, il fonde et conduit le communisme icarien, le courant socialiste fraternelle le plus organisé et vaste de l'époque.

CHARLES-FRANCOIS CHEVE (Paris 1813 – Paris 1875). Teneur de livres, républicain, Charles-François Chevé participe aux Trois Glorieuses, à une expédition en Pologne en 1831 (son navire fut intercepté par les Russes) et en Belgique en 1832. Catholique convaincu, il envisage en 1841 la possibilité d'entrer chez les dominicains. Très proche de Buchez, il collabore à *L'Atelier* et à la *Revue nationale*.

THEODORE DEZAMY (Luçon [Vendée] 1808-1850). Arrivé à Paris en 1835 comme instituteur, collaborateur de Cabet en 1839, Dézamy est un des théoriciens de la doctrine de la communauté, c'est-à-dire la première doctrine socialiste fraternelle à se définir et aussi la plus radicale.

RENE DIDIER. Partisan d'une communauté d'égaux et de frères, René Didier est un mystique dont nous n'avons guère d'informations.

RICHARD LAHAUTIERE (Paris 1813 – Paris 1882). Avocat de profession, Richard Lahautière s'intéresse à la pensée de Pierre Leroux en l'interprétant d'une manière philosophiquement radicale et socialement communiste et contribuant, entre 1839 et 1842, à élaborer la doctrine de la communauté. Après avoir collaboré à *L'Intelligence* de Laponneraye, il fonde *La Fraternité* qu'il dirige pendant quelques mois.

ALBERT LAPONNERAYE (Tours 1808 – Marseille 1849). Journaliste, membre de la Société des Droits de l'Homme et de la Société des Amis du Peuple, Albert Laponneraye organise, en 1831-1832, un cours d'histoire à l'usage des ouvriers, pour lequel il est condamné à deux ans de prison. Dans la deuxième moitié des années 1830, il est un des personnages clés dans l'élaboration de la nouvelle perspective socialiste. Sa revue,

L'Intelligence, constitue un trait d'union entre l'ancien républicanisme radical et la nouvelle doctrine de la communauté, la déclinaison la plus radicale du socialisme fraternel.

JULES LEROUX (Paris 1805 – Kansas [USA] 1883). Typographe et frère de Pierre, Jules Leroux devient, après être passé par l'expérience saint-simonienne, un socialiste républicain, proche de son frère et un contact avec les milieux radicaux.

PIERRE LEROUX (Paris 1797 – Paris 1871). Passé par le libéralisme et par le saint-simonisme, Pierre Leroux est un penseur clé de la période, considéré comme un maître par beaucoup de réformateurs et par beaucoup d'ouvriers. Il est une figure phare dans l'élaboration de l'idée progressiste et solidaire structurant le socialisme fraternel.

PIERRE MOREAU (Château-Renault [Indre-et-Loire] 1811 – Château-Renault 1872). Serrurier, Pierre Moreau est surtout connu pour sa polémique contre Agricol Perdiguier sur la réforme du compagnonnage. Il envisage la question d'une perspective beaucoup plus politique et républicaine que celle adoptée par son adversaire.

AUGUSTE OTT (Strasbourg 1814 – 1892). Docteur en droit et avocat, Auguste Ott est le disciple de Buchez le plus intéressant par sa connaissance de la philosophie allemande et ses réflexions sur la philosophie de l'histoire.

CONSTANTIN PECQUEUR (Arleux [Nord] 1801 – 1887 Taverny [Seine-et-Oise]). Saint-simonien, Constantin Pecqueur quitte *Le Globe* en même temps que Pierre Leroux, il devient fouriériste jusqu'à 1836. Ses réflexions sur l'économie sociale et la République égalitaire constituent une contribution importante pour le socialisme fraternel, qu'il interprète d'une manière particulièrement radicale.

JEAN-JACQUES PILLOT (Vaux-la-Vallette [Charente] 1808 – Melun 1877). Ancien prêtre, exerçant sans titre la médecine, Jean-Jacques Pillot écrit quelques pamphlets exposant la doctrine de la communauté.

ROBERT (DU VAR). Socialiste, grand admirateur de Pierre Leroux, Robert (du Var) a contribué à en divulguer les idées. Aucune notice biographique ne nous est parvenue.

XAVIER SAURIAC (Montgiscard [Haute-Garonne] 1804 – Paris 1871). Professeur chassé de l'Université pour ses activités révolutionnaires, Xavier Sauriac est un membre actif de la Société des Droits de l'Homme et l'animateur de quelques tentatives de fonder des sociétés et des revues républicaines. Condamné en 1836, il demeure à l'écart jusqu'à la

Révolution de février. Son pamphlet de 1834 constitue un élément important et précurseur du socialisme fraternel à venir.

THEOPHILE THORE (La Flèche [Sarthe] 1807 – Paris 1869). Avocat, sous la monarchie de Juillet, Théophile Thoré est surtout connu pour son pamphlet *La vérité sur le parti démocratique* visant à une unification des courants socialistes républicains.

FLORA TRISTAN (Paris 1803 – Bordeaux 1844) ; connue à partir de la fin des années 1830 pour ses descriptions autobiographiques, Flora Tristan publie un pamphlet, *L'Union ouvrière*, proposant un projet de réforme radicale de la société. Ses idées représentent une intéressante tentative de conjuguer le socialisme républicain avec le fouriérisme et l'expérience de l'Association catholique de O'Connell. Plusieurs travaux ont fait de Flora Tristan une sorte d'héroïne féministe. Maire Cross et Tim Gray commencent leur ouvrage en écrivant que « personne ne doute que Flora Tristan était une féministe¹. »

FRANCOIS VIDAL (Coutras [Gironde] 1812 – Coutras 1872). Après une formation en droit, François Vidal adhère au saint-simonisme puis au fouriérisme ; tout en étant un rédacteur de *La Démocratie pacifique*, il écrit des ouvrages d'économie sociale de matrice socialiste fraternelle.

¹ M. Cross et T. Gray, *The Feminism of Flora Tristan*, Oxford-Providence, Berg, 1992, p. 1.

7 Sources

Subdivisés en trois sections : Périodiques, almanachs et encyclopédies ; Œuvres ; Pamphlets². On y trouvera uniquement les écrits de la période 1839-1847 ou les écrits précédents et ultérieurs utiles à la compréhension de la période considérée.

Les œuvres et les pamphlets suivis de * sont reproduits dans la série *Les révolutions du XIX^e siècle*, Paris, Edhis, 1979.

- **Périodiques et almanachs³**

L'Atelier. Organe des intérêts moraux et matériels des ouvriers (puis : *L'Atelier. Organe de la classe laborieuse rédigé par des ouvriers exclusivement*), Paris, 1840-1850.

Le communautaire. Journal démontrant la science sociale, Paris, s.d., uniquement 1^{er} numéro servant de prospectus, p. 4.

La Démocratie lyonnaise, revue mensuelle politique, sociale industrielle et littéraire, Lyon, 1840, 12 numéros.

Echo des ouvriers. Journal des intérêts de la fabrique et des chefs d'ateliers, Lyon, juillet 1840-septembre 1841.

Echo des ouvriers. Publication destinée à l'exposition des besoins des travailleurs et à l'insertion de leurs réclamations, Paris, juin-octobre 1844.

² La distinction entre œuvres et pamphlets est bien évidemment arbitraire ; il ne s'agit d'une appréciation qualitative, mais d'une appréciation de la fonction des écrits (le pamphlet répond à des exigences de simple propagande ou d'intervention dans un débat contingent, alors que l'œuvre vise à proposer une réflexion plus générale).

³ Pour des listes complètes des articles rédigés par les auteurs majeurs, je renvoie à :
- pour ce qui concerne Louis Blanc : J. González Amuchanstequi, *Louis Blanc y los orígenes del socialismo democrático*, Madrid, Centro de investigaciones sociológicas, 1989, p. 372-375 ;
- pour ce qui concerne Pierre Leroux : A. Le Bras-Chopard, *De l'égalité dans la différence. Le socialisme de Pierre Leroux*, Paris, Presse de la fondation nationale de Sciences Politiques, 1986, p. 436-448.

L'Égalitaire. Journal de la réorganisation sociale, Paris, 1840, mensuel, deux numéros. Fondé et écrit par Dézamy.

L'Européen. Journal des sciences morales et politiques, 1831-1832 (premiers quatre numéros : *Journal des sciences morales et politiques*) et 1835-1838 (*L'Européen, journal de morale et de philosophie*) ; fondé et dirigé par Buchez.

La Fraternité. Journal moral et politique (puis : *La Fraternité. Journal mensuel*. Puis : *La Fraternité. Journal mensuel, exposant la doctrine de la communauté*), Paris : 1841-1843, mensuel. Fondé par Lahautière, qui le quitte après 6 mois.

La Fraternité de 1845. Organe des intérêts populaires, Journal de réorganisation sociale et de politique générale (puis : *La Fraternité de 1845, Organe du communisme*), Paris, 1845-1848, mensuel.

L'Humanitaire. Organe de la science sociale, Paris, 1841, mensuel, deux numéros.

L'Intelligence. Journal du droit commun (puis *Journal de la Réforme Sociale*), Paris, 1837-1841, mensuel, fondé et dirigé par Laponneraye.

Le Populaire de 1841. Journal de réorganisation sociale et politique, Paris, 1841-1851. Mensuel et puis hebdomadaire à partir d'avril 1847. Fondé et dirigé par Cabet.

La Propagande, journal des intérêts populaires, Paris, 1839 (oct. et nov.), mensuel dirigé par Wahry (collaboration de Laponneraye, publication d'article de Pierre Leroux et Chevé).

Revue démocratique, Paris, 1840 (fermé après deux numéros pour condamnation du gérant par la court d'assises).

Revue du Progrès politique, social et littéraire, Paris, 1839-1842, fondée et dirigée par Louis Blanc.

La Revue encyclopédique, Paris, 1819-1835, période sous la direction de Pierre Leroux : 1831-1835.

Revue indépendante, 1841-1848, publiée par Pierre Leroux, George Sand et Louis Viardot dans la période 1841-1842.

Revue Nationale, mai 1847- juillet 1848, fondée et dirigée par Buchez.

Revue Sociale, ou solution pacifique au problème du prolétariat, publiée par Pierre Leroux, Boussac, 1845-1850.

La Ruche Populaire. Journal des ouvriers rédigé par eux-mêmes, Paris, décembre 1840-décembre 1842, octobre 1843-mars 1845, 1847-1849, fondée et éditée par un groupe d'ouvriers hétérogène (saint-simoniens, républicains etc.)

Le Travail. Organe de la rénovation sociale, Lyon, 1841, mensuel, trois numéros.

L'Union. Bulletin des ouvriers rédigé et publié par eux-mêmes, Paris, 1843-1846 (mensuel fondé par l'ancien comité de *La Ruche Populaire*).

Tirages moyens par numéro des journaux principaux :

- *La Ruche Populaire*, en 1840 : 3800 exemplaires ;

- *Le Populaire de 1841*, en 1845 : 3000 exemplaires ;
- *L'Intelligence*, en 1837 : 1200/2000 exemplaires ;
- *La Revue du progrès*, en 1840 : 1150 exemplaires ;
- *La Fraternité de 1845*, en 1845 : 1590 exemplaires, en 1846 : 800/2000 exemplaires ;
- *L'Atelier*, en 1840 : 1000 ; en 1846 : 500 exemplaires ;
- *L'Union*, en 1846 : 250 exemplaires⁴.

Almanach icarien astronomique, scientifique, pratique, industriel, statistique, Politique et Social pour 1843, 1844... , 1851, publiés à Paris l'année précédente, chaque almanach p. 192.

Almanach de la Communauté 1843, p. 192, articles de Dézamy, Navel, Jules Gay; réédité l'année suivante avec le titre : *Almanach de l'Organisation Sociale 1844*.

Pierre Leroux et Jean Reynaud (dirigée par), *Encyclopédie nouvelle ou Dictionnaire philosophique, scientifique littéraire et industriel, offrant le tableau des connaissances humaines au dix-neuvième siècle par une société de savants et de littérateurs*, (titre de premiers deux tomes : *Encyclopédie pittoresque à deux sous*, publiée en livraisons de 1834 à 1841, édition citée Paris, Charles Gosselin, 1843, réimpression Genève, Slatkine, 1991⁵).

⁴ Cf. R. Gossez, *Presse parisienne à destination des ouvriers 1848-1851*, in Jacques Godechot (études présentées par), *La presse ouvrière 1819-1850*, Paris, Société d'histoire de la Révolution de 1848, 1966, p. 123-190.

⁵ Cette *Encyclopédie* compte six volumes (I, II, III, IV, V et VII) dont les premiers – comprenant les articles de la A à la C – sont beaucoup plus complets des derniers. Les articles écrits par Pierre Leroux sont les suivants : Abbaye - Abbé - Abeilard - Abstraction - Appel (comme d'abus) - Accent - Accident - Accius - Activité - Adjectif - Adrien - Adverbe - Aetius - Affranchis - Agobard - Agricola (Jean) - Agricola (Rodolphe), Agrippa - Alexandre Sévère - Alexandrins - Allégorie - Ammonius Saccas - Analyse - Apollonius de Perse - Appolonius de Tyane - Arianisme - Aristote - Arminianisme - Arnaud de Bresse - Arnaud (Antoine) Arnobe - Art - Athanase (Saint) - Athénagoras - Aubigné - Augustin (Saint) - Augustin (ordre des) - Autorité - Bacon (Roger) - Bacon (François) - Baptême - Basile (Saint) Baumgarten - Bayle - Bazard - Beausobre - Beggards - Bénédiction - Bénéfices - Bentham - Béranger de Tours - Béranger de Poitiers - Bergoer - Berkeley - Bernard (Saint) - Bertrand (Alexandre) - Bessarion - Bien - Blasphème - Bollingbroke - Bollandistes - Bonaventure (Saint) - Bonheur - Bossuet - Brahmanisme et Bouddhisme - Bulle - Calvin - Cambyse - Campanella - Canonisation - Cardan - Cardinal - Carnéade - Casaubon - Cassien - Cassiodore - Castes - Catéchisme - Certitude - Charité - Christianisme - Conciles - Condillac - Confession - Confirmation - Conscience - Consentement - Contemplation - Culte - Démocrite - Eclectisme - Egalité - Sommeil - Symbole - Synthèse - Voltaire.

Jean-Jacques Pillot, *La tribune du peuple. Recueil philosophique et historique* en livraisons incomplète (éditées uniquement les premières 224 pages)

• **Œuvres**

Louis Blanc, *L'Organisation du travail*, (1839), éditions citées : Paris, Cauville, 1845 et Paris, Bureau de l'Industrie Fraternelle, 1847 (augmentée d'une préface et d'une série de réponses aux objections).

Louis Blanc, *Histoire de dix ans. 1830-1840*, (1841-1844) édition citée : Paris, Germer Baillière, 1877¹².

Louis Blanc, *Histoire de la Révolution française*, (1847-1862), édition citée : Paris, Librairie du Progrès – édition citée Paris, Librairie du Progrès, [1890].

Adolphe Boyer, *De l'état des ouvriers et de son amélioration par l'organisation du travail*, Paris, 1841*.

Auguste Boulland, *Histoire des transformations religieuses et morales des peuples*, Paris, Debécourt, 1839.

Auguste Boulland, *Doctrine politique du Christianisme*, Paris, Labitte, 1845.

Philippe Joseph Benjamin Buchez, *Introduction à la science de l'histoire, ou science du développement de l'humanité*, Paris, Paulin, 1833 ; édition citée : deuxième édition revue et augmentée Paris, Guillaumin, 1842.

Philippe Joseph Benjamin Buchez, *Essai d'un traité complet de philosophie du point de vue du catholicisme et du progrès*, Paris, Eveillard, 1838-1840.

Philippe Joseph Benjamin Buchez, *Souveraineté. Extrait de la dix-huitième livraison de l'Encyclopédie du XIX^e siècle*, Paris, 1844.

Philippe Joseph Benjamin Buchez et Prosper-Charles Roux, *Histoire parlementaire de la Révolution française*, Paris, Paulin, 1834-1838, 40 vol.

Etienne Cabet, *Histoire populaire de la Révolution Française de 1789 à 1830 précédé d'un précis de l'histoire des Français depuis leur origine*, Paris, 1839, 4 vol.

Etienne Cabet, *Voyage en Icarie*, (1839-1840), éd. cité Paris, 1842, reproduite par Slatkine, Genève, 1979.

Etienne Cabet, *Le vrai christianisme suivant Jésus-Christ*, (1846), édition citée : Paris, Populaire, 1847².

Henry Celliez, *Codes populaires. Code des ouvriers*, Paris, Marchant, 1836.

Charles-François Chevé, *Programme démocratique, ou Résumé d'une organisation complète de la Démocratie radicale*, Paris, Rouanet, 1840.

Charles-François Chevé, *Catholicisme et démocratie, ou le Règne du Christ*, Paris, Capelle, 1842.

Théodore Dézamy, *Code de la communauté*, Paris, 1842, réimprimé par Edhis, Paris, 1967.

Théodore Dézamy, *Le jésuitisme vaincu et anéanti par le socialisme, ou les constitutions des jésuites et leurs instructions secrètes en parallèle avec un projet d'organisation du travail*, Paris, 1845.

Théodore Dézamy, *Organisation de la liberté et du bien-être universel*, Paris, 1846.

Richard Lahautière, *De la loi sociale*, Paris, 1841.

Albert Laponneraye, *Histoire de la Révolution Française. Depuis 1789 jusqu'en 1840*, (1838), édition citée : Paris, Cajani, 1848.

Pierre Leroux, *Discours aux philosophes*, (1831-1841), in *Œuvres (1825-1850)*⁶, Paris, Nétré, 1850-1851, réimprimé par Genève, Slatkine, 1978, tome I, p. 7-57.

Pierre Leroux, *Discours aux politiques*, (1832-1841), in *Œuvres...*, *op. cit.*, tome I, p. 91-288.

Pierre Leroux, *De la doctrine de la perfectibilité*, (1833-1835), in *Œuvres...*, *op. cit.*, tome II, p. 1-224.

Pierre Leroux, *Réfutation de l'éclectisme*, (reproduction de trois articles de l'*Encyclopédie nouvelle*), Paris, Gosselin, 1839, réimprimé par Paris-Genève, Slatkine, 1979.

Pierre Leroux, *De l'humanité, de son principe et de son avenir, où se trouve exposée la vraie définition de la religion et où l'on explique le sens, la suite et l'enchaînement du mosaïsme et du christianisme*, (Paris, 1840), éd. cité : Paris, Fayard, 1985.

Pierre Leroux, *Le carrosse de M. Aguado. Fragment*, (reproduction de trois articles de la *Revue sociale* de 1847 ; je cite à partir de la revue), Boussac, Leroux, 1848.

Pierre Leroux, *De la plutocratie, ou du gouvernement des riches*, (1848, reproduction de deux articles *Revue indépendante* de 1842), édition citée : Paris, Sandré, 1849 réimprimée par Paris, Editions d'Aujourd'hui, 1976.

Pierre Leroux, *Projet de Constitution Démocratique et Sociale fondée sur la loi même de la vie, et donnant, par une organisation véritable de l'Etat, la possibilité de détruire à jamais la Monarchie, l'Aristocratie, l'Anarchie, et le moyen infaillible d'organiser le Travail national sans blesser la liberté*, Paris, 1848.

⁶ Il s'agit d'un ouvrage projeté par Pierre Leroux lui-même visant à reproduire tous les écrits publiés entre 1825 et 1850 ; la publication, par livraisons hebdomadaires, des huit volumes s'arrêta à la moitié du deuxième.

Pierre Leroux, *La grève de Samarez. Poème philosophique*, (1863-1865), édition citée : Paris, Klincksieck, 1979.

Pierre Moreau, *Un mot aux ouvriers sur le compagnonnage*, Auxerre, 1841.

Auguste Ott, *Manuel d'histoire universelle*, Paris, Paulin, 1840.

Auguste Ott, *Hegel et la philosophie allemande, ou exposé et examen critique des principaux systèmes de la philosophie allemande depuis Kant, et spécialement de celui de Hegel*, Darmstadt, Scientia Verlag Aalen, 1984 (réimpression de l'édition Paris, 1844).

Constantin Pecqueur, *Économie sociale ; des intérêts du commerce, de l'industrie et de l'agriculture, et de la civilisation en général, sous l'influence des applications de la vapeur*, Paris, Desessart, 1839, 2 volumes, p. 508 et 528 (ouvrage couronné en 1838 par l'Institut de France)

Constantin Pecqueur, *Des Améliorations matérielles dans leurs rapports avec la liberté ; introduction à l'étude de l'économie sociale et politique*, Paris, Gosselin, 1840.

Constantin Pecqueur, *De la législation et du mode d'exécution des chemins de fer*, Paris, Desessart, 1840.

Constantin Pecqueur, *De la Paix, de son principe et de sa réalisation*, Paris, Capelle, 1842, (ouvrage couronné en 1842 par la Société de la morale chrétienne).

Constantin Pecqueur, *Des Armées dans leurs rapports avec l'industrie, la morale et la liberté, ou des Devoirs civiques des militaires*, Paris, Capelle, 1842.

Constantin Pecqueur, *Théorie nouvelle d'économie sociale et politique, ou études sur l'organisation des sociétés*, Paris, 1842.

Constantin Pecqueur, *De la République de Dieu ; union religieuse pour la pratique immédiate de l'égalité et de la fraternité universelles*, Paris, Charpentier, 1844.

Jean-Jacques Pillot, *Le Code religieux ou le Culte chrétien*, Paris, Valant, 1837.

Jean-Jacques Pillot, *Histoire des Égauls ou moyens d'établir l'égalité absolue parmi les hommes*, Paris, 1840 (publiées uniquement les premières 60 pages du premier volume)*.

Robert (du Var), *Histoire de la classe ouvrière depuis l'esclavage jusqu'au prolétariat de nos jours*, Paris, 1845-1846.

Robert (du Var), *Éléments de philosophie sociale, rédigés d'après les écrits de Pierre Leroux*, Paris, Prévot, 1843.

Xavier Sauriac, *Un système d'organisation sociale*, Paris, de Beulé, 1850 (introduction consacrée au pamphlet de 1834).

Flora Tristan, *Nécessité de faire un bon accueil aux femmes étrangères*, (1835), Paris, L'Harmattan, 1988.

Flora Tristan, *Promenades dans Londres*, Paris, 1840 – deuxième édition populaire et remaniée en 1842 : *Promenades dans Londres, ou L'aristocratie et les prolétaires anglais* (reproduite par Paris, La Découverte, 2003). En 1840 deux éditions sont parues sous le titre : *La ville monstre*.

Flora Tristan, *Union ouvrière*, Paris, 1844³.

Flora Tristan, *Le tour de France. Journal 1843-1844*, Paris, Maspero, 1980.

François Vidal, *De la répartition des richesses ou de la justice distributive en économie sociale*, Paris, Capelle, 1846.

• Pamphlets

Adresse de la commission parisienne pour Le Populaire aux communistes lyonnais, Paris, 1844.

Biographie de M. Cabet et réponse aux ennemis du communisme publiées par des Actionnaires du Populaire, Mars 1846.

De l'affranchissement du travail, Paris, 1840*.

Dialogue sur l'Association ouvrière, Paris, 1841 (écrit par les ouvriers de « L'Atelier »)*.

Doctrines de l'Humanité, Paris, [1847] (édité par la *Revue sociale*).

Persécutions de police à Blois, Blois, 1847 (par « Les communistes de Tours »)*.

Petite communauté de dévoués et petite colonie fraternelle, 1844 (extrait du *Populaire de 1841*).

Premier banquet communiste - le 1^{er} juillet 1840, Paris, s.d. (publié par Pillot, Dézamy, Dutilloy, Homberg)*.

Procès de T. Thoré, auteur de la brochure intitulée La vérité sur le parti démocratique, Paris, 1841.

Protestation des ouvriers de Paris contre le duel, les bastilles, le monopole de la presse et la peine de mort, Paris, 1841*.

Quelques lignes en réponse à son pamphlet. A M. Cabet, Paris, 1846 (écrit par « une partie des anciens fondateurs de la *Fraternité de 1845* »)*.

Système politique et social des Égaux. Extrait du livre de Philippe Buonarroti, Paris, 1842 (publié par *La Fraternité*).

Adolphe Boyer, *Les conseils de prud'hommes au point de vue de l'intérêt des ouvriers, et de l'égalité de droits*, [1841, première édition (posthume) en 1845], Paris*.

Etienne Cabet, *L'émigration de M. Guizot à Gand est-elle gloire ou infamie ?*, Paris, 1840.

Etienne Cabet, *Lettres sur la crise actuelle*, 1840.

Etienne Cabet, *Comment je suis communiste*, Paris, 1840*.

Etienne Cabet, *Dialogue sur les bastilles entre M. Thiers et un courtisan*, Paris, 1841.

Etienne Cabet, *Credo communiste*, Paris, 1841*.

Etienne Cabet, *Ma ligne droite ou vrai chemin du Salut pour le Peuple*, Paris, 1841.

Etienne Cabet, *L'embastillement est la ruine de Paris et de la France*, Paris, s.d..

Etienne Cabet, *Le National traduit devant le tribunal de l'opinion publique*, Paris, 1841.

Procès de M.Cabet contre Le National au sujet des Bastilles et duel proposé, Paris, 1841.

Etienne Cabet, *Nouvelle réponse de M.Cabet aux nouvelles attaques du National*, Paris, 1841.

Etienne Cabet, *Prospectus. Bibliothèque sociale rédigée par une société d'écrivains*, Paris*.

Etienne Cabet, *Pourvoi en cassation devant la postérité contre l'arrêt de la Cour des Pairs sur l'attentat Quenisset*, Paris, 1841.

Etienne Cabet, *Réfutation de trois ouvrages de l'Abbé Constant*, Paris, 1841*.

Etienne Cabet, *Réfutation de l'Humanitaire (demandant l'abolition du Mariage et de la Famille)*, Paris, 1841*.

Etienne Cabet, *Douze lettres d'un communiste à un réformiste sur la Communauté*, Paris, 1842*.

Etienne Cabet, *Propagande communiste, ou questions à discuter et à soutenir ou à écarter*, Paris, 1842*.

Etienne Cabet, *Guide du citoyen aux prises avec la police et la justice dans les arrestations, les visites domiciliaires, la détention provisoire, le secret, et devant le juge d'instruction et le tribunal, après l'acquiescement ou la condamnation*, Paris, 1842*.

Etienne Cabet, *Toute la vérité au Peuple, ou Réfutation d'un pamphlet calomniateur*, Paris, 1842.

Etienne Cabet, *Le Démocrate devenu Communiste malgré lui, ou Réfutation de la brochure de M.Thoré intitulée Du communisme en France*, Paris, 1842*.

Etienne Cabet, *Réfutation du dictionnaire politique et de la Revue des Deux Mondes*, Paris, sept. 1842.

Etienne Cabet, *Réfutation des doctrines de l'Atelier*, Paris, 1842*.

Etienne Cabet, *Utile et franche explication avec les communistes lyonnais sur des questions pratiques*, Paris, 1842*.

Etienne Cabet, *Petits dialogues populaires sur la Communauté*, Paris, 1842*.

Etienne Cabet, *Bombardement de Barcelone, ou voilà les Bastilles !*, Paris, 1843.

Etienne Cabet, *État de la question sociale en Angleterre, en Écosse, en Irlande et en France*, Paris, juin 1843*.

Etienne Cabet, *L'ouvrier ; ses misères actuelles, leur cause et leur remède ; son futur bonheur dans la communauté ; moyens de l'établir*, Paris, juin 1844.

Etienne Cabet, *Les masques arrachés*, Paris, 1844.

Etienne Cabet, *Réponse sur le communisme à M.Fournier de Virginie*, Paris, 1844*.

Etienne Cabet, *Le gant jeté au communisme par un riche jésuite, académicien à Lyon, ramassé par M.Cabet*, Paris, 1844.

- Etienne Cabet, *Eau sur feu, ou réponse à Timon*, Paris, mai 1845.
- Etienne Cabet, *Salut par l'Union ou ruine par la division. La paix ou la guerre entre le « Populaire » et la « Reforme »*, Paris, 1845.
- Etienne Cabet, *Le cataclysme social ou conjurons la tempête*, Paris, 1845*.
- Etienne Cabet, *Le voile soulevé sur le procès communiste à Tours et à Blois*, Paris, 1847*.
- Etienne Cabet, *Réalisation de la Communauté Icarienne*, Paris, 1847-1851, (en livraisons, recueil des articles de « Le Populaire » concernant le projet d'émigration).
- Étienne Cabet et Théodore Dézamy, *Patriotes lisez et rougissez de honte. Opinions des journaux français et étrangers sur la question d'Orient*, 1840.
- Étienne Cabet et Richard Lahautière, *Biographie populaire de l'armée*, Paris, 1840.
- Étienne Cabet, *Colonie icarienne aux Etats-Unis d'Amérique: sa constitution, ses lois, sa situation matérielle et morale après le premier semestre 1855*, Paris, 1856.
- Henry Celliez, *Devoir des Révolutionnaires*, Paris, 1840*.
- Louis Cottu, *Du sort des travailleurs, en réponse à M. Bon Ch. Dupin*, Paris, 1841*.
- Coutant, *Organisation du travail. Discussion entre le Journal Le Globe et un ouvrier typographe*, Paris, 1844. [extrait de la Ruche Populaire]*.
- Théodore Dézamy, *Question proposée par l'Académie des Sciences Morales et Politiques. Les nations avancent plus en connaissances, en lumières qu'en pratique. Rechercher la cause de cette différence dans leurs progrès et indiquer le remède*, Paris, 1839*.
- Théodore Dézamy, *Conséquences de l'embastillement et de la paix à tout prix*, Paris, 1840*.
- Théodore Dézamy, *M. Lamennais réfuté par lui-même ou examen critique du livre intitulé : Du passé et de l'avenir du peuple*, Paris, 1841*.
- Théodore Dézamy, *Dialogue sur la réforme électorale entre un communiste, un réformiste, un doctrinaire, un légitimiste*, Paris, 1842. Extrait du *Code de la communauté**.
- Théodore Dézamy, *Calomnies et politiques de M. Cabet. Réfutation par des faits et par sa biographie*, Paris, 1842*.
- Théodore Dézamy, *Examen critique des huit discours sur le catholicisme et la philosophie prononcés à Notre-Dame, en décembre et en janvier 1845, par M. l'Abbé Lacordaire, précédé d'une notice historique sur l'ordre des dominicains et de la biographie de M. l'Abbé Lacordaire*, Paris, 1845.
- Théodore Dézamy, *Histoire physiologique de la Révolution française, moyen de diriger ou de prévenir les révolutions*, s.d., s.l., [prospectus de 14 pages ; une copie chez la Biblioteca della Fondazione Feltrinelli di Milano, sans couverture].
- René Didier, *Livre des communistes. Conséquence de l'Organisation du travail*, Paris, 1845*.

- Duval, *Le Communisme et M.F.Lamennais*, Paris, s.d.*.
- Aloysius Hubert, *L'Esclavage du riche*, Paris, publié par le soins de M.Cabet, 1845*.
- Richard Lahautière, *Réponse philosophique à un article sur le Babouvisme par M.Thoré dans le Journal du Peuple*, Paris, 1840*.
- Richard Lahautière, *Les déjeuners de Pierre*, Paris, 1841*.
- Richard Lahautière, *Petit catéchisme de la Réforme sociale ; suivi de la relation du procès ; et de quelques notes extraites des défenses présentées en faveur de l'Intelligence par Richard Lahautière et Choron*, Paris, 1839*.
- Albert Laponneraye, *Pétition à la Chambre des députés pour demander la radiation de l'article 291 du Code pénal*, Paris, 1831*.
- Albert Laponneraye, *Prospectus. Œuvres choisies de M. Robespierre avec une notice historique et des notes*, Paris, 1832*.
- Albert Laponneraye, *Lettre aux prolétaires et Deuxième lettre aux prolétaires*, Paris, 1833*.
- Albert Laponneraye, *Catéchisme démocratique*, Paris, 1837, (extrait de « L'Intelligence »)*.
- Albert Laponneraye, *Réfutation des idées napoléoniennes*, Paris, 1839*.
- Albert Laponneraye, *Prospectus de Le Club, journal de discussion politique et philosophique, voulant l'application la plus complète du principe démocratique*, Paris, 1841. (Revue jamais parue).
- Albert Laponneraye, *Histoire de « L'intelligence »*, Paris, s.d. (extrait de « Le Populaire de 1841 »)*.
- Albert Laponneraye, *Catéchisme républicain*, Paris, Surgy, 1848.
- Jules Leroux, *Aux ouvriers typographes. De la nécessité de fonder une association*, Paris, Hernan, 1833.
- Mollot, *De la compétence des Conseils de Prud'hommes et de leur organisation*, Paris, Joubert, 1842.
- Pierre Moreau, *Un mot aux ouvriers de toutes les professions, à tous les amis du peuple, sur le compagnonnage, ou guide de l'ouvrier sur le Tour de France*, Paris, 1841*.
- Charles Noiret, *Aux travailleurs !*, Rouen, 1840*.
- Auguste Ott, *Des associations ouvrières*, [Paris, 1838]*.
- Auguste Ott, *Appel aux hommes de bonne volonté*, Paris, Prévot, 1840*.
- [Auguste Ott], *Des conséquences de l'égoïsme en politique et en industrie*, Paris, Prévot, 1840.
- Constantin Pecqueur, *Appel au peuple à propos du rejet de la pétition des 240 mille*, Paris, Desessart, 1840.

Jean-Jacques Pillot, *Prospectus de La Tribune du Peuple*, Paris, 1839*.

Jean-Jacques Pillot, *Ni châteaux ni chaumières ou État de la question sociale en 1840*, Paris, 1840*.

Jean-Jacques Pillot, *La communauté n'est plus une utopie ! Conséquences du procès des communistes*, Paris, 1841*.

Xavier Sauriac, *Réforme sociale, ou catéchisme du prolétaire*, Paris, 1834*.

Théophile Thoré, *De l'abolition du prolétariat*, Bruxelles, 1842.

Théophile Thoré, *La vérité sur le parti démocratique*, Paris-Bruxelles, 1840.

Autres écrits antérieurs à 1890 cités dans cette thèse

• Périodiques

La Bouche de Fer. Journal patriotique et fraternel, Paris, 1790-1791, journal surveillé et dirigé par le Cercle Social.

L'Echo de la fabrique. Journal industriel de Lyon et du département du Rhône, Lyon, 1831-1834 (le groupe « Echo de la Fabrique » de l'Ens-Lyon est en train de travailler à une édition critique du périodique dont la publication est prévue pour 2006/2007 - on peut déjà consulter la partie accomplie en ligne : <http://echo-fabrique.ens-lsh.fr>).

Le Moniteur des conseils de prud'hommes, journal des industriels, des fabricants et des ouvriers, Paris, 1841-1847.

La Phalange. Journal de la science sociale : politique, industrie, sciences, art et littérature, Paris, 1836-1849 (principal journal fouriériste à la périodicité variable comprise entre un numéro par mois et trois par semaine à selon des périodes).

Revue générale de l'architecture et des travaux publics, Paris, 1840-1873.

Revue Républicaine. Journal des doctrines et des intérêts démocratiques, Paris, 1834-1835 (5 volumes).

• Œuvres et pamphlets

Dictionnaire politique. Encyclopédie du langage et de la science politiques, édité par Pagnerre, Paris, 1842 (œuvre voulue et coordonnée par Garnier-Pagès, Pagnerre et Duclerc publiée en livraisons à partir de septembre 1839)

Affaire des charpentiers. Plaidoyer de M. Berryer, Paris, 1845.

Compte-rendu du banquet typographique du 19 septembre 1847. Cinquième année, Paris, 1847.

Coup-d'œil sur la misère du peuple en France au XIX^e siècle. Poème en deux chants par un travailleur, Paris Rouen, 1847.

Doctrine de Saint-Simon : exposition. Première année, 1828-1829, Paris, s.d.

- Manifeste de la Société des Amis du Peuple*, Paris, 1830.
- Petit catéchisme républicain* par un membre de la Société des droits de l'Homme, Paris, 1832.
- Procès du droit d'association, soutenu et gagné en décembre 1832 par la Société des Amis du Peuple*, Paris, Rouanet, 1833.
- Armand Barbès, *Deux jours de condamnation à mort*, Paris, 1839.
- Gustave de Beaumont, *L'Irlande sociale, politique et religieuse*, Paris, Gosselin, 1839.
- Joseph Benoit, *Confessions d'un prolétaire*, (Lyon, 1871), Paris, Editions Sociales, 1968.
- Jules Burgy, *Présent et avenir des ouvriers par un typographe*, Paris, 1847
- Julien Blanc, *La grève des charpentiers en 1845. Episode de la crise social*, Paris, 1845
- Adolphe-Jerôme Blanqui, *L'histoire de l'économie politique en Europe. Depuis les anciens jusqu'à nos jours*, Paris, Guillaumin, 1882⁵, réimpr. par Genève, Slatkine, 1980.
- Louis-Napoléon Bonaparte, *Extinction du paupérisme*, éd. cit. Paris, 1848.
- Mathieu Briancourt, *L'organisation du travail et l'Association*, Paris, 1845.
- Philippe Buonarroti, *Conspiration pour l'égalité dite de Babeuf*, (1828), Paris, Ed. Sociales, 1957.
- Filippo Buonarroti, *Analisi della dottrina sansimoniana*, (1830) in A. Saitta, *Filippo Buonarroti. Contributi alla storia della sua vita e del suo pensiero*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 1950 et 1951.
- Anthime Carbon, *Le secret du Peuple de Paris*, Paris, Pagnerre, 1863².
- Chambre syndicale des Entrepreneurs de charpenterie de la Ville de Paris, *Observations sur les réclamations des ouvriers charpentiers de la Ville de Paris, en état de grève, et résolution prise à cette occasion par les maîtres charpentiers*, Paris, 1845.
- Emile Chevalier, *Les salaires au XIX^e siècle*, (1887), reproduit Paris, Hachette, 1971.
- Michel Chevalier, *Lettres sur l'organisation du travail*, Paris, Capelle, 1848.
- Marie-Jean-Antoine-Nicolas de Caritat marquis de Condorcet, *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain*, (1793-1794), Paris, Vrin, 1970.
- Victor Considerant, *Principes du socialisme. Manifeste de la démocratie au XIX^e siècle*, réimpression de l'éd. Paris, 1847², par Osnabrück, Zeller, 1978.
- Victor Considerant, *Description du phalanstère et considérations sociales sur l'architecture*, Paris, Librairie Sociétaire, 1848².
- G. Duchène, *Livrets et prud'hommes*, Paris, Société de l'industrie fraternelle, 1847.
- Gustave Dupuynode, *Des lois du travail et des classes ouvrières*, Paris, Joubert, 1845.
- Efrahem, *De l'Association des ouvriers de tous les corps d'état*, Paris, 1833.
- Friedrich Engels, *Le discours de Louis Blanc au banquet de Dijon (1847)* in K. Marx et F. Engels, *Le mouvement ouvrier français. I. Tactique dans la révolution permanente*, Paris, Maspero, 1974.

- Alphonse Esquiros, *L'Évangile du peuple*, (1840), Paris, Bry, 1848.
- Alphonse Esquiros, *L'Évangile du peuple défendu*, Paris, Le Gallois, 1841.
- Alphonse Esquiros, *Paris ou les sciences, les institutions et les mœurs au XIX^e siècle*, Paris, Imprimeurs-Unis, 1847, 2 volumes.
- Charles Fourier, *Théorie de l'Unité universelle*, in *Œuvres complètes*, (1861) réimpression Paris, Anthropos, 1966, tome III.
- Charles Fourier, *Pièges et charlatanisme des deux sectes Saint-Simon et Owen qui promettent l'association et le progrès*, Paris, Bossange, 1831.
- Charles Fourier, *Le nouveau monde industriel et sociétaire*, in *Œuvres complètes*, Paris, Librairie Sociétaire, 1845, tome VI.
- Joseph Garnier, *Étude sur les profits et les salaires*, Paris, Guillaumin, 1848.
- Giraud, *Réflexions philosophiques sur le compagnonnage et le tour de France*, Paris, 1846.
- H.D. Hamon, *Études sur le socialisme, deux volumes : Première et Deuxième considération*, Paris, 1849.
- H. Letellier, *La grève des charpentiers ou solution du problème pour toutes les professions*, Paris, 1845
- Agricole Perdiguier, *Mémoires d'un compagnon*, Paris, La Découverte, 2002.
- Alexandre Auguste Ledru-Rollin, *Mémoire sur les événements de la rue Transnonain dans les journées des 13 et 14 avril 1834*, Paris, 1834.
- Denis Maillet, *Réflexions sur l'arrêté de M. Chanavat, Maire de la commune de Vaise, du 20 juillet 1843, portant règlement du Tarif des salaires dus aux crocheteurs*, Vaise, 1843.
- Joseph Mairet, *Les carnets de Joseph Mairet ouvrier typographique. Histoire de la Société typographique parisienne et du Tarif (1839-1851)*, Paris, Afig, 1995.
- Karl Marx, *Critique de la philosophie politique de Hegel*, (1843) trad. fr. in *Œuvres. III Philosophie*, Paris, Gallimard – Pléiade, 1982.
- Karl Marx, *Ebauche d'une critique de l'économie politique*, in *Œuvres économiques II*, trad. fr. Paris, Pléiade, 1968.
- Karl Marx, *Les luttes de classe en France*, (1850), trad. fr. Paris, Gallimard-Folio, 2002.
- Karl Marx, *Le 18 brumaire de Louis Bonaparte*, (1852) trad. fr. in *Les luttes de classe en France*, Paris, Gallimard-Folio, 2002.
- Karl Marx et Friedrich Engels, *La Sainte Famille, ou critique de la critique critique ; contre Bruno Bauer et consorts*, (1845), in *Œuvres, III Philosophie*, Paris, Gallimard-Pléiade, 1982, p. 419-661.
- Karl Marx et Friedrich Engels, *Manifeste du parti communiste*, (1847), trad. fr. Paris, Flammarion, 1998.
- Karl Marx et Friedrich Engels, *Correspondances*, trad. fr. Paris, Editions Sociales, 1977.
- Alexandre Herzen, *Lettres de France et d'Italie (1847-1852)*, trad. fr. Paris-Genève, Slatkine, 1979 (réimpression de l'édition Genève, 1871).

- Moses Hess, *Socialisme et communisme*, trad. fr. in G. Bensussan, *Moses Hess. La philosophie et le socialisme (1836-1845)*, Paris, Puf, 1985,
- J.-A. Mattabon, *Etudes socialistes. Du communisme. Les Icariens*, Paris, 1849.
- Giovanni Mazzini, *Pensieri sulla democrazia in Europa*, in G. Mazzini, *Scritti politici*, a cura di F. Della Peruta, Torino, 1976.
- Mercier, ouvrier typographe, *Système social pratique, ou Théorie des intérêts matériels*, Paris, Brière, 1848.
- Jules Michelet, *Le Peuple*, (1846), éd. citée Paris, Flammarion-GF, 1992.
- Mollot, *De la compétence des Conseils de Prud'hommes et de leur organisation*, Paris, Joubert, 1842.
- Alfred Nettement, *Histoire de la littérature française sous le gouvernement de juillet*, Paris, Lecoffre, 1859².
- Charles Noiret, *Mémoires d'un ouvrier rouennais*, Rouen, François, 1836.
- Agricol Perdiguier, *Le livre du compagnonnage*, (1839), édition citée : Paris, Pagnerre, 1841², réimprimé par Marseille, Laffitte, 1978.
- Agricol Perdiguier, *Histoire d'une scission dans le compagnonnage*, Paris, 1846.
- Agricol Perdiguier, *Mémoires un compagnon*, (1854-1855), édition citée : Paris, La Découverte, 2002.
- Eugène Poitou, *Les philosophes français contemporains et leurs systèmes religieux*, Paris, Charpentier, 1864.
- Pierre-Joseph Proudhon, *Qu'est-ce que la propriété ? Ou recherches sur le principe du droit et du gouvernement*, (1840), in *Œuvres complètes*, vol. IV, Paris, 1982
- Pierre-Joseph Proudhon, *Système des contradictions économiques, ou philosophie de la misère*, (1846), in *Œuvres complètes*, I, Genève-Paris, Slatkine, 1982.
- Pierre-Joseph Proudhon, *Résumé de la question sociale ; banque d'échange*, Paris, Garnier, 1848.
- Pierre-Joseph Proudhon, « Polémique contre Louis Blanc et Pierre Leroux », in *Œuvres Complètes*, Slatkine, Genève-Paris, 1982, vol. II.
- Pierre-Joseph Proudhon, *Organisation du crédit et de la circulation et solution du problème social*, Paris, Garnier, 1849³.
- Pierre-Joseph Proudhon, *Les confessions d'un révolutionnaire pour servir à l'histoire de la révolution de février*, (1849), in *Œuvres complètes*, Paris, Slatkine, 1982, vol. VII.
- Pierre-Joseph Proudhon, *De la capacité politique des classes ouvrières*, in P.-J. Proudhon, *Œuvres complètes*, III, p. 114-115.
- Pierre-Joseph Proudhon, *Organisation du crédit et de la circulation et solution du problème social*, Paris, Garnier, 1849³.
- Pierre-Joseph Proudhon, *Idée générale de la Révolution au XIX^e siècle*, Paris, 1851.

- Pierre-Joseph Proudhon, *De la création de l'ordre dans l'humanité ou Principes d'organisation politique*, in P.-J. Proudhon, *Œuvres complètes*, Paris, Rivière, 1927, vol. V.
- Élias Regnault, *Histoire de huit ans 1840-1848*, Paris, Pagnerre, 1851-1852.
- Louis Reybaud, *Études sur les réformateurs ou socialistes modernes*, (Paris, 1841) Bruxelles, 1849 (édition augmentée).
- Maximilien Robespierre, *Discours*, Paris, 10/18, 1988.
- Pellegrino Rossi, *Cours de droit constitutionnel*, (1835-1837), Paris, Guillaumin, 1877².
- Jean-Jacques Rousseau, *Contrat social*, in *Œuvres*, Paris, Gallimard-Pléiade, 1964.
- Seigneurgens, *Lettre sur la formation de la Société des ouvriers bonnetiers de Paris, dite Bourse auxiliaire*, Paris, Moessard, 1835.
- Eugène Sue, *Les mystères de Paris*, (1842-1843), éd. citée Paris, Robert Laffont, 1989.
- Charles Teste, *Projet de constitution républicaine et déclaration des principes fondamentaux de la société ; précédés d'un exposé des motifs*, Paris, 1833.
- Alexis de Tocqueville, *Démocratie en Amérique*, (1835-1840) éd. citée Vrin, Paris, 1990 (édition historique critique revue et augmentée par Édouard Nolla).
- Alphonse Toussenel, *Histoire de la féodalité financière. Les Juifs, rois de l'époque*, Paris, de Gonet, 1847².
- Louis-René Villermé, *Tableau de l'état physique et moral des ouvriers employés dans les manufactures de coton, de laine et de soie*, Paris, Rénoard, 1840.
- Alphonse Viollot, *Les poètes du peuple au XIX^e siècle*, Paris, 1846 reproduit par Genève-Paris, Slatkine, 1980.

8 Bibliographie

Sur les socialistes fraternitaires

Sur le contexte social et culturel

Sur la méthode et autres ouvrages cités

- Sur les socialistes fraternitaires¹

Miguel Abensour, *Le procès des maîtres rêveurs. Suivi de Pierre Leroux et l'utopie*, Arles, Sulliver, 2000.

Miguel Abensour, « Philosophie de l'humanité et philosophie politique moderne : Pierre Leroux », in Julie Sabiani (textes réunis par), *Ecrivains de la dissidence. Colloque*, Orléans, Centre Charles Peguy, 1987, p. 11-34.

Miguel Abensour, « L'utopie socialiste : une nouvelle alliance de la politique et de la religion », *Le temps de la réflexion*, Paris, 1981, p. 61-112.

Maurice Agulhon, « A propos de "Néo-robepierrisme" : quelques visages de "Jacobins" sous Louis-Philippe », in K.M. Baker e C. Lucas (edited by), *The French Revolution and the Creation of Modern Political Culture. III The Transformation of Political Culture 1789-1848*, Oxford, Pergamon Press, 1989, p. 527-541.

Francis Ambière, « Qui était Flora Tristan? », *1848. Révolution et mutations au XIX^e siècle*, 1988, p. 21-35.

Naomi J. Andrews, « Utopian Androgyny : Romantic Socialists Confront Individualism in July Monarchy France », *French Historical Studies*, 2003, vol. 26, n° 3, p. 437-457.

Etienne Antonelli, *Constantin Pecqueur*, Paris, Rivière, 1931.

Jean Baelen, *La vie de Flora Tristan. Socialisme et féminisme au XIX^e siècle*, Paris, Seuil, 1972.

Edward Berenson, « A New Religion of the Left : Christianity and Social Radicalism in France, 1815-1848 », in K.M. Baker e C. Lucas (edited by), *The French Revolution and*

¹ Les publications consacrées aux socialistes fraternitaires sont nombreuses et surtout hétérogènes, en comprenant des analyses historiographiques aussi bien que des célébrations militantes, des biographies méthodiques aussi bien que de petites hagiographies. Cette bibliographie n'aspire pas à la complétude, j'ai choisi d'y insérer les travaux que j'ai trouvés utiles pendant ma recherche et quelques ouvrages que, malgré leur valeur scientifique modeste, j'ai cités dans ma thèse.

- the Creation of Modern Political Culture. III The Transformation of Political Culture 1789-1848*, Oxford, Pergamon Press, 1989, p. 543-560.
- Samuel Bernstein, « Le néo-babouvisme d'après la presse (1837-1848) », in *Babeuf et les problèmes du babouvisme. Colloque international de Stockholm. 21 août 1960*, Paris, Editions Sociales, 1963, p. 247-276.
- Franca Biondi Nalis, « Etienne Cabet : dal *Voyage en Icarie* a Icaria », *Il pensiero politico*, 1991, anno XXIV, n° 1, p. 42-66.
- Franca Biondi Nalis, « Democrazia e associazionismo in E. Cabet », in Fabrizio Bracco (a cura di), *Democrazia e associazionismo nel XIX secolo*, Firenze, Centro editoriale toscano, 1990, p. 45-57.
- Fabrizio Bracco, *Louis Blanc dalla democrazia politica alla democrazia sociale 1830-1840*, Firenze, Centro editoriale toscano, 1983.
- Gian Mario Bravo (a cura di), *Il socialismo prima di Marx*, Roma, Editori Riuniti, 1973.
- Jean Bruhat, « Le socialisme français de 1815 à 1848 », in J. Droz, *Histoire générale du socialisme*, Paris, Puf, 1979², vol. I, p. 331-406.
- Maximilien Buffenoir, « Le Communisme à Lyon de 1834 à 1848 », *Revue d'Histoire de Lyon*, 1909, p. 347-361.
- Paul Carré, *Cabet. De la démocratie au communisme*, Lille, Le Bigot Frères, 1903.
- Gaston Castella, *Buchez historien. Sa théorie du progrès dans la philosophie de l'histoire*, Fribourg, Fragnière Frères, 1909 (thèse de doctorat soutenue à Fribourg).
- Vittore Collina, « Pierre Leroux et le droit de communiquer », *Les amis de Pierre Leroux*, 1991, n° 9, p. 53-60.
- Máire Cross and Tim Gray, *The Feminism of Flora Tristan*, Oxford-Providence, Berg, 1992.
- Armand Cuvillier, « Une des premières coopératives de production : l'Association buchézienne des "Bijoutiers en Doré" 1834-1873 », *Revue d'histoire économique et sociale*, 1933, p. 377-392. (réédité in *Hommes et idéologie de 1840*, p. 69-86).
- Armand Cuvillier, « Les doctrines économiques et sociales en 1840 d'après un journal d'ouvriers », *Revue d'histoire des doctrines économiques et sociales*, 1922, n° 1, p. 84-129 (réédité in *Hommes et idéologie de 1840*, p. 95-143 - éd. citée : tirée à part p. 1-46).
- Armand Cuvillier, *Un journal d'ouvriers, « l'Atelier » 1840-1850*, Paris, Félix Alcan, 1914.
- Armand Cuvillier, *Hommes et idéologies de 1840*, Paris, Rivière, 1956.
- Armand Cuvillier, « Les antagonismes de classes dans la littérature sociale française de Saint-Simon à 1848 », *International Review of Social History*, 1956, p. 433-463.
- Armand Cuvillier, « Action ouvrière et Communisme en France vers 1840 et aujourd'hui », *Grande Revue*, 1921 (décembre – *Pages Libres*), p. 25-35.
- Armand Cuvillier, « Buchez. Le fondateur en France de l'association ouvrière de production », *Revue des Études Coopératives*, 1922, p. 356-371.

- Philippe Darriulat, *Albert Laponneraye. Journaliste et militant socialiste du premier XIX^e siècle*, thèse de doctorat - Paris X Nanterre, 1989.
- Jean Baptiste Duroselle, « Buchez et la Révolution française », *Annales historiques de la Révolution française*, 1975, année XXXVIII, n° 183, p. 77-107.
- David Owen Evans, *Le socialisme romantique. Pierre Leroux et ses contemporains*, trad. fr. Paris, Marcel Rivière, 1948.
- Jean-Pierre Ferrier, *La pensée politique de Constantin Pecqueur*, Paris, Pichon et Durand-Auzias, 1969.
- Fernando Fiorentino, *Filosofia religiosa di Leroux ed eclettismo di Cousin*, Lecce, Milella, 1992.
- Alessandra Flores d'Arcais, *Il Voyage en Icarie di Etienne Cabet*, Padova, Cleup, 2002.
- Marisa Forcina, *I diritti dell'esistente. La filosofia della "Encyclopédie nouvelle" (1833-1847)*, Lecce, Mirella, 1987.
- Claudia Giurintano, *L'idea di democrazia in Auguste Ott (1814-1892)*, Torino, Giappichelli, 2003.
- Jean-Jacques Goblot, *Aux origines du socialisme français : Pierre Leroux et ses premiers écrits (1824-1830)*, Presses Universitaires de Lyon, 1977.
- Jesus González Amuchanstequi, *Louis Blanc y los orígenes del socialismo democrático*, Madrid, Centro de investigaciones sociológicas, 1989.
- Eugenio Guccione, *Philippe Buchez e la rivoluzione francese. Pensiero politico e storiografia*, Palermo, La Palma, 1993.
- Eugenio Guccione, *Il problema della democrazia in Philippe Buchez*, Genova, Ecig, 1986.
- Anita Haimon, *Deux penseurs socialistes révolutionnaires face à la question juive : Pierre Leroux et Bernard-Lazare*, Thèse de doctorat inédite, Aix-Marseille, [1979].
- Louis Hincker, Alain Maillard, Claude Mazauric, Michèle Riot-Sarcey, « Mouvements communistes dans la France des années 1830-1840 », *Cahiers d'histoire. Revue d'histoire critique*, 1999, p. 61-76.
- Jean-Michel Humilière, « Louis Blanc et l'organisation du travail par "ateliers sociaux" », *Communauté. Archives de sciences sociales de la coopération et du développement*, 1980, n° 54, p. 28-43.
- François-André Isambert, *Politique, religion et science de l'homme chez Buchez*, Paris, Cujas, 1967.
- François-André Isambert, *De la Charbonnerie au Saint-Simonisme. Etude sur la jeunesse de Buchez*, Paris, Éditions de Minuit, 1966.
- François-André Isambert, « Origines de l'Associationnisme Buchézien », *Archives internationales de sociologie de la coopération*, novembre-décembre 1959, p. 29-66.
- Gaston Isambert, *Les idées socialistes en France de 1815 à 1848. Le socialisme fondé sur la fraternité et l'union des classes*, Paris, Félix Alcan, 1905.

- Jean-François Jacouty, « Robespierre selon Louis Blanc : le prophète christique de la Révolution française », *Annales historiques de la Révolution française*, 2003, n° 331, p. 103-125.
- Christopher H. Johnson, *Utopian communism in France. Cabet and the Icarians 1839-1851*, Cornell University Press, Ithaca and London, 1974.
- Christopher H. Johnson, « Etienne Cabet and the problem of class antagonism », *International Review of Social History*, 1966, p. 403-443.
- Jean-Pierre Lacassagne, « Le fantasme prolétarien de Pierre Leroux », in M. Agulhon (préfacé par), *Les socialismes français. 1796-1866. Formes du discours socialiste*, Paris, Sedes, 1995, p. 95-109.
- Jean-Pierre Lacassagne (texte établi, présenté et commenté par), *Histoire d'une amitié. Pierre Leroux et George Sand*, Paris, Klincksieck, 1973.
- Jean-Pierre Lacassagne, « Pierre Leroux, Saint-Simon et les saint-simoniens », in *Economies et sociétés. Saint-Simonisme et pari pour l'industrie V. Industrie et crise de la civilisation*, 1970, p. 57-91.
- Andrea Lanza, « La dottrina della comunità. Aspetti di un primo discorso repubblicano socialista in Francia (1839-1847) », *Il pensiero politico*, 2005, anno XXXVIII, n° 2, pp. 222-248.
- Leonardo La Puma, *Progetti e bisogni. Contributo all'epistolario di Pierre Leroux*, Firenze, Centro editoriale toscano, 1990.
- Leonardo La Puma, *Il socialismo sconfitto: saggio sul pensiero politico di Pierre Leroux e Giuseppe Mazzini*, Milano, Franco Angeli, 1984.
- Armelle Le Bras-Chopard, « Proudhon, Louis Blanc et Pierre Leroux: polémique sur la question de l'Etat », 1848. *Révolutions et mutations au XIX^e siècle*, 1993, p. 45-56.
- Armelle Le Bras-Chopard, « Pierre Leroux ou l'invitation à la démocratie », *Esprit*, 1991, n° 168, p. 47-58.
- Armelle Le Bras-Chopard, « Le socialisme de Pierre Leroux : une nouvelle conception de la vie », in Julie Sabiani (textes réunis par), *Ecrivains de la dissidence. Colloque*, Orléans, Centre Charles Peguy, 1987, p. 35-51.
- Armelle Le Bras-Chopard, *De l'égalité dans la différence. Le socialisme de Pierre Leroux*, Paris, Presse de la Fondation Nationale de Sciences Politiques, 1986.
- Jong Kwang Li, *Le socialisme et le mouvement ouvrier à travers quatre journaux ouvriers français de 1830 à 1850 : L'Echo de la fabrique, La Ruche populaire, l'Union et L'Atelier*, thèse soutenue à Paris 1, 1988.
- Leo A. Loubère, *Louis Blanc. His life and his contribution to the rise of french jacobin-socialism*, [Evanston], Northwestern UP, 1961.
- Alain Maillard, *La Communauté des Égaux. Le communisme néo-babouviste dans la France des années 1840*, Paris, Éd. Kimé, 1999.
- Léon Maisonneuve, *Pecqueur et Vidal. Contribution à l'histoire du collectivisme en France*, Paris, Arthur Rousseau, 1898 (thèse de doctorat en droit soutenue à Lyon).

- Benoît Malon, *Constantin Pecqueur doyen des écrivains socialistes français. D'après ses œuvres publiées et ses manuscrits*, éd. citée : article de la *Revue socialiste* tiré à part, Paris, 1886.
- G. Marcy, *Constantin Pecqueur fondateur du collectivisme d'État (1801-1888)*, Paris, Recueil Sirey, 1934.
- Joseph Marié, *Le socialisme de Pecqueur*, Paris, Arthur Rousseau, 1906 (thèse de doctorat soutenue à Paris).
- Stéphane Michaud (texte réunis par), *De Flora Tristan à Mario Vargas Llosa*, Paris, Presses Sorbonne Nouvelle, 2004.
- Stéphane Michaud (édité par), *Flora Tristan, George Sand, Pauline Roland. Les femmes et l'invention d'une nouvelle morale 1830-1848*, Paris, Créaphis, 1994.
- Stéphane Michaud (présenté par), *Un fabuleux destin. Flora Tristan. Actes du I Colloque International Flora Tristan, Dijon 3 et 4 Mai 1984*, Dijon, EUD, 1985.
- Stéphane Michaud, « Flora Tristan. Les promenades dans Londres », in Société d'histoire de la Révolution de 1848 et des révolutions du XIX^e siècle (édité par), *1848. Les utopistes sociaux. Utopie et action à la veille des journées de février*, Paris, Sedes Cdu, 1981, 139-150.
- Georges Morange, *Idées communistes dans les sociétés secrètes et dans la presse sous la Monarchie de Juillet*, Paris, Giard et Brière, 1905.
- Bernard H. Moss, « Republican Socialism and the Making of the Working Class in Britain, France and the United States : A Critique of Thompsonian Culturalism », *Comparative Studies in Society and History*, 1993, vol. 35, n° 2, p. 390-413.
- Bernard H. Moss, « Parisian Workers and the Origins of Republican Socialism, 1830-1833 », in John M. Merriman (edited by), *1830 in France*, New York, New Viewpoints, 1975, p. 203-221.
- Henry Mogin, *Pierre Leroux*, Paris, Editions Sociales, 1938.
- Georges Navet, *Pierre Leroux. Politique, socialisme et philosophie*, Paris, Cahiers de la Société Proudhon, 1994.
- Vincent Peillon, *Pierre Leroux et le socialisme républicain. Une tradition philosophique*, Latresne, Le Bord de l'eau, 2003.
- Barbara Patricia Petri, *The Historical Thought of P.-J.-B. Buchez*, Washington DC, Catholic University of America Press, 1958.
- Angelo Prontera, *Leroux religione e politica*, Lecce, Milella, 1991.
- Jules Prudhommeaux, *Icarie et son fondateur Etienne Cabet. Contribution à l'étude du Socialisme Expérimental*, (Paris, 1907), Genève, Slatkine-Megariotis Reprints, 1977.
- Jean Régniez, *L'œuvre économique de Buchez*, Saint-Amand-Les-Eaux, Carton-Dupont, 1938 (Thèse pour le doctorat en droit, soutenue à Lille).
- Fernand Rude (texte établi et édité par), *Voyage en Icarie. Deux ouvriers viennois aux États Unis en 1855*, Paris, Puf, 1952, « Introduction », p. 3-83

- William H. Sewell, « Beyond 1793 : Babeuf, Louis Blanc and the Genealogy of "Social Revolution" », in F. Furet and M. Ozouf (edited by), *The French Revolution and the Creation of Modern Political Culture. III The Transformation of Political Culture 1789-1848*, Oxford, Pergamon Press, 1989, p. 509-526.
- Lynn Sharp, « Metempsychosis and Social Reform : the Individual and the Collective in Romantic Socialism », *French Historical Studies*, 2004, vol. 27, n° 2, p. 349-379.
- Roberto Tumminelli, *Il dogma e la rivolta. Il pensiero politico dell'abbé Constant*, Milano, Cuesp, 1996.
- Roberto Tumminelli, « Etienne Cabet : postilla per una rivoluzione possibile », in Silvia Rota Ghibaudi e Franco Barcia (a cura di), *Studi politici in onore di Luigi Firpo*, Milano, Franco Angeli, 1990, vol. III, p. 193-201.
- Roberto Tumminelli, *Il sangue e la ragione. Il progetto politico del marchese d'Argenson*, Milano, Franco Angeli, 1990.
- Roberto Tumminelli, *Dézamy e l'utopia sociale*, Milano, Giuffré - Quaderni de « Il Politico », 1984.
- Roberto Tumminelli, *Etienne Cabet. Critica della società e alternativa di Icaria*, Giuffré, Milano, 1981.
- Pierre Verlinde, *L'œuvre économique de Louis Blanc*, Bourbourg, Outteryck-Menne, 1940 (thèse pour le doctorat en droit soutenue à Lille).
- Bruno Viard, *Les trois neveux ou l'altruisme et l'égoïsme réconciliés*, Paris, Puf, 2002.
- Bruno Viard, « Pierre Leroux et le socialisme », *Revue du Mauss*, 1997, n° 7, p. 217-226.
- Bruno Viard, « Pierre Leroux : une critique "socialiste" de la Terreur », *Romantisme. Revue du dix-neuvième siècle*, 1996, n° 91, p. 79-87.
- Jacques Viard, « Les origines du socialisme républicain », *Revue d'histoire moderne et contemporaine*, 1986, p. 133-147.
- Jacques Viard, *Pierre Leroux et les socialistes européens*, Arles, Actes Sud, 1982.
- Jacques Viard, « Pierre Leroux, Proudhon, Marx et Jaurès », *Revue d'histoire moderne et contemporaine*, 1982, p. 305-323.
- Vâceslav Petrovic Volguine, « Jean-Jacques Pillot. Communiste utopique », *La pensée*, 1959, n° 84, p. 37-53.

• Sur le contexte social et culturel

Miguel Abensour, *La démocratie contre l'Etat. Marx et le moment machiavélien*, Paris, Puf, 1997 / Félin, Paris, 2004².

Lynn Abrams, *The making of modern woman : Europe 1789-1918*, London, Longman, 2002.

Jean-Pierre Aguet, *Les grèves sous la monarchie de Juillet (1830-1847)*, Genève, Droz, 1954.

Maurice Agulhon, « La tradition politique du peuple de Paris, de Waterloo à la Commune », in J.L. Robert et D. Tartakowsky (sous la direction de), *Paris le peuple. XVIII^e-XX^e siècle*, Paris, Publications de la Sorbonne, 1999, p. 131-145.

Maurice Agulhon, « 1848, le suffrage universel et la politisation des campagnes françaises », trad. fr. in M. Agulhon, *Histoire vagabonde. III. La politique en France, d'hier et aujourd'hui*, Paris, Gallimard, 1996, p. 61-82.

Maurice Agulhon (préfacé par), *Les socialismes français. 1796-1866. Formes du discours socialiste*, Paris, Sedes, 1995.

Maurice Agulhon, « Paris. La traversée d'est en ouest », in Pierre Nora (sous la direction de), *Les lieux de la mémoire*, Paris, Gallimard, 1992, volume III *Les Frances*, tome III, p. 869-909.

Maurice Agulhon, « Classe ouvrière et sociabilité avant 1848 », trad. fr. in M. Agulhon, *Histoire vagabonde. I. Ethnologie et politique dans la France contemporaine*, Paris, Gallimard, 1988, p. 60-97.

Maurice Agulhon, « 1830 dans l'histoire du XIX^e siècle français », in M. Agulhon, *Histoire vagabonde. II. Idéologies et politique dans la France contemporaine*, Paris, Gallimard, 1988, p. 31-48.

Maurice Agulhon (sous la direction de), *La ville de l'âge industrielle*, tome IV de G. Duby (sous la direction de), *Histoire de la France urbaine*, Paris, Seuil, 1983.

Maurice Agulhon, *Marianne au combat. L'imagerie et la symbolique républicaines de 1789 à 1880*, Paris, Flammarion, 1979.

Maurice Agulhon, « Sociabilité populaire et sociabilité bourgeoise au XIX^e siècle », in Geneviève Pujol et Raymond Labourie (sous la direction de), *Les cultures populaires. Permanences et émergences des cultures minoritaires locales, ethniques, sociales et religieuses*, Toulouse, Privat, 1979, p. 81-91.

Maurice Agulhon, « Le problème de la culture populaire en France autour de 1848 », *Romantisme*, Paris, 1975, n° 9, p. 50-64.

Maurice Agulhon, *La République au village. Les populations du Var de la Révolution à la Seconde République*, Paris, Plon, 1970

Maurice Agulhon, *Une ville ouvrière au temps du socialisme utopique : Toulon (1815-1851)*, Paris, Mouton, 1970.

- Varin d'Ainville, *La presse en France. Genèse et évolution de ses fonctions psychosociales*, Paris, Puf, 1965.
- Jean-Pierre Allinne et Michel Lescure, « Pour une étude des appareils économiques d'Etat en France au XIX^e siècle », *Annales ESC*, 1981, année XXXVI, n°2, p. 280-293.
- Ronald Aminzade, *Ballots and barricades. Class formation and republican politics in France. 1830-1871*, Princeton, Princeton UP, 1993.
- Pierre Ansart, *La gestion des passions politiques*, Lausanne, L'Age de l'Homme, 1983.
- Pierre Ansart, *Sociologie de Proudhon*, Paris, Puf, 1967.
- Agnès Antoine, « Politique et religion dans le XIX^e siècle français », *La Pensée politique*, 1993, n° 1, p. 225-241.
- Gérald Antoine, *Liberté égalité fraternité ou les fluctuations d'une devise*, Paris, Unesco, 1981.
- Hebert Applebaum, *The concept of Work. Ancient, Medieval, and Modern*, Albany, State University of New York Press, 1992.
- Michel Armatte, « Une discipline dans tous ses états : la statistique à travers ses traités (1800-1914) », *Revue de synthèse*, 1991, série IV, n° 2, p. 160-206.
- Raymond Aron, *La lutte de classes. Nouvelles leçons sur les sociétés industrielles*, Paris, Gallimard, 1964.
- Philippe Aydolot, Louis Bergeron, Marcel Roncayolo, *Industrialisation et croissance urbaine dans la France du XIX^e siècle*, Paris, Ehess, 1981.
- Bronislaw Baczko, *Espace démocratique et secousses révolutionnaires*, Paris, Société des Amis de François Furet, 2001.
- Bronislaw Baczko, *Lumières de l'utopie*, Paris, Payot, 1978.
- Keith Michael Baker, « Closing the French Revolution : Saint-Simon and Comte », in F. Furet and M. Ozouf (edited by), *The French Revolution and the Creation of Modern Political Culture. III The Transformation of Political Culture 1789-1848*, Oxford, Pergamon Press, 1989, p. 323-339.
- Keith Michael Baker, *Condorcet. Raison et politique*, trad. fr. Paris, Hermann, 1988.
- Renée Balibar, *L'institution du français. Essai sur le colinguisme des Carolingiens à la République*, Paris, Puf, 1985.
- Françoise Battagliola et Danièle Combes, *A propos des rapports sociaux de sexe. Parcours épistémologiques. II. Historicité et dynamique des rapports sociaux de sexe.. vers un effort de périodisation*, Paris, Cnrs, 1986, p. 21-25.
- Anna Maria Battista (a cura di), *Il « Rousseau » dei giacobini*, Urbino, Pubblicazioni dell'Università di Urbino, 1988.
- Jean-Pierre Bayard, *Le compagnonnage en France*, Paris, Payot, 1977.
- Jonathan Beecher, *Fourier. Le visionnaire et son monde*, trad. fr. Paris, Fayard, 1993.
- Claude Bellanger, Jacques Godechot, Pierre Guiral et Fernand Terrou, (sous la direction de), *Histoire générale de la presse française*, Paris, Puf, 1969, t. II.

- Paul Bénichou, *Le temps des prophètes. Doctrines de l'âge romantique*, Paris, Gallimard, 1977.
- Walter Benjamin, *Paris, capitale du XIX^e siècle. Le livre des passages*, trad. fr. Paris, Cerf, 1993.
- Jean Bennet, *1791, un tournant de l'histoire de la mutualité : la loi Le Chapelier*, Paris, Fédération nationale de la mutualité française, 1970.
- Bruno Benoit, *L'identité politique de Lyon. Entre violences collectives et mémoire des élites (1786-1905)*, Paris, L'Harmattan, 1999.
- Gérard Bensussan, *Moses Hess la philosophie le socialisme (1836-1845)*, Paris, Puf, 1985.
- Claude Berger, *Marx, l'association, l'anti-Lénine. Vers l'abolition du salariat*, Paris, Payot, 1974.
- Alain Bergounioux et Bernard Manin, *La social-démocratie ou le compromis*, Paris, Puf, 1979.
- Pierre Bezbakh, *Histoire du socialisme français*, Paris, Larousse, 2005.
- Robert J. Bezucha, *The Lyon Uprising of 1834 : Social and Political Conflict in the Early July Monarchy*, Cambridge, Harvard UP, 1974.
- André Biéler, *Chrétiens et socialistes avant Marx*, Genève, Labor et Fides, 1982.
- Blanqui et les blanquistes* (colloque octobre 1961), Paris, Sedes, 1986.
- Göran Blix, « Charting the "transitional period": the emerge of modern time in the nineteenth century », *History and Theory*, 2006, XLV, n° 1, p. 51-71.
- Carol Blum, *Rousseau and the Republic of Virtue. The Language of Politics in the French Revolution*, Ithaca and London, Cornell UP, 1986.
- Michel Borgetto et Robert Lafore, *La République sociale. Contribution à l'étude de la question démocratique en France*, Paris, Puf, 2000.
- Michel Borgetto, *La notion de fraternité en droit public français. Le passé, le présent et l'avenir de la solidarité*, Paris, Librairie générale de droit et de jurisprudence, 1993.
- Carlo Borghero (a cura di), *La polemica sul lusso nel Settecento francese*, Torino, 1974.
- Yvon Bourdet, « L'autogestion, ou la terreur de la transparence », *Autogestions*, 1980, année XIII, nouvelle série, n° 1, p. 41-60.
- Yvon Bourdet, *La délivrance de Prométhée. Pour une théorie politique de l'autogestion*, Paris, Anthropos, 1970.
- Yvon Bourdet, « Autogestion et démocratie », *Autogestion. Etudes, débats, documents*, avril 1967, n° 2, p. 45-64.
- Philippe Boutry, « Des sociétés populaires de l'an II au « parti républicain ». Réflexions sur l'évolution des formes d'association politique dans la France du premier XIX^e siècle », in Maria Teresa Maiullari (a cura di), *Storiografia francese ed italiana a confronto sul fenomeno associativo durante XVIII e XIX secolo*, Torino, Fondazione Einaudi, 1990, p. 107-135.

- Maïté Bouysson, « Rue Transnonian, n° 12. Histoire d'une bavure annoncée », in A.-E. Demartini et D. Kalifa (sous la direction de), *Imaginaire et sensibilités au XIX^e siècle. Etudes pour Alain Corbin*, Paris, Créaphis, 2005, p. 125-135.
- Frank Paul Bowman, *Le Christ des barricades 1789-1848*, Paris, Cerf, 1987.
- Frank Paul Bowman, *Le Christ romantique*, Genève, Droz, 1973.
- Frank Paul Bowman, « Religion, Politics and Utopia in French Romanticism », *Australian Journal of French Studies*, 1974, vol. XI, p. 307-324.
- Fabrizio Bracco, « La revisione del modello giacobino in Francia nella prima metà dell'800 », in V.I. Comparato (a cura di), *Modelli nella storia del pensiero politico. II La rivoluzione francese e i modelli politici*, Firenze, Olschki, 1989, p. 328-335.
- Gian Mario Bravo, *Storia del socialismo. 1789-1848. Il pensiero socialista prima di Marx*, Roma, Editori Riuniti, 1971.
- Yves Brissaud, *La déchéance de la famille ouvrière sous la Restauration et la Monarchie de juillet, aux origines de la législation sociale*, in [vari], *Le droit non civil de la famille*, Paris, Puf, 1983, p. 65-103.
- Haïm Burstin, « La loi Le Chapelier et la conjoncture révolutionnaire », in Alain Plessis (sous la direction de), *Naissance des libertés économiques. Liberté du travail et liberté d'entreprendre : le décret d'Allarde et la loi Le Chapelier, leurs conséquences, 1791-fin XIX^e siècle*, Paris, Histoire industrielle, 1993, p. 63-75.
- Antonio Cabral Chamorro, *Socialismo utópico y revolución burguesa : el fourierismo gaditano, 1834-1848*, Cádiz, Disputación de Cádiz, 1990.
- Alain Caillé, « La rationalité économique n'existe pas », *Bulletin du Mauss*, 1985, n°13, p. 106-135.
- Alain Caillé, « Comment on écrit l'histoire du marché », *Bulletin du Mauss*, 1982, n°3-4, p. 104-143 et 1983, n°5, p. 47-80.
- Alain Caillé, « Karl Polanyi, le marché et la singularité historique de l'Occident », in *Bulletin du Mauss*, 1982, n° 2, p. 124-128.
- Roger Caillois, « Paris, Mythe moderne », in *Le mythe et l'homme*, (1938), Paris, Gallimard-Folio, 1987, p. 153-175.
- Craig Calhoun, « 'New Social Movements' of the Early Nineteenth Century », *Social Science History*, 1993, vol.17, n°3, p. 385-427.
- Jean-Claude Caron, « Le "tournant" de 1845 et la prise de conscience de Michelet », *Textuel*, 2005, n° 47 (*Comment lire Le Peuple ?*), p. 51-65.
- Jean-Claude Caron, *L'été rouge. Chronique de la révolte populaire en France*, Paris, Aubier, 2002.
- Jean-Claude Caron, *La nation, l'Etat et la démocratie en France de 1789 à 1914*, Paris, Colin, 1995.
- Michel Cartier (textes rassemblés et présentés par), *Le Travail et ses représentations*, Paris, Editions des archives contemporaines, 1984.

- Robert Castel, *Les métamorphoses de la question sociale. Une chronique du salariat*, Paris, Fayard, 1995.
- Robert Castel et Claudine Haroche, *Propriété privée, propriété sociale, propriété de soi. Entretiens sur la construction de l'individu moderne*, Paris, Fayard, 2001.
- Cornelius Castoriadis, *Le contenu du socialisme*, Paris, 10/18, 1979.
- Cornelius Castoriadis, *L'expérience du mouvement ouvrier. I. Comment lutter*, Paris, 10/18, 1974.
- Sylvie Caucanas et Rémy Cazals (édité par), *Armand Barbès et les hommes de 1848. Actes du colloque international tenu à Carcassonne les 6 et 7 novembre 1998*, Carcassonne, Les Audois, 1999.
- Pierre Cayez, *L'industrialisation lyonnaise au XIX^{ème} siècle. Du grand commerce à la grande industrie*, (thèse présentée devant l'université de Lyon II en 1977), Lille, Service de reproduction des thèses Lille III, 1979.
- Simona Cerutti, « Ricerche sul lavoro in Francia: rappresentazioni e consenso », *Quaderni storici*, aprile 1987, anno XXII, n° 64-1, p. 255-274.
- Jean-Pierre Chaline, *Sociabilité et érudition. Les sociétés savantes en France XIX^e et XX^e siècles*, Paris, Editions du C.T.H.S., 1995.
- Philippe Chaniel, *Justice, don et association. La délicate essence de la démocratie*, Paris, la Découverte / M.A.U.S.S., 2001.
- Sébastien Charlety, *Histoire du saint-simonisme (1825-1864)*, Paris, Hartmann, 1931.
- Paul Chauvet, *Les ouvriers du livre en France. II De 1789 à la constitution de la Fédération du Livre*, Paris, Rivière, 1956.
- Louis Chevalier, *Classes laborieuses et classes dangereuses à Paris, pendant la première moitié du XIX^e siècle*, (1958), Paris, Livres de poche, 1978².
- Jean-Noël Chopart, *Le fil rouge du corporatisme. Solidarité et corporations ouvrières havraises au XIX^e siècle*, Paris, Mutualité Française, 1991.
- Carole Christen-Lécuyer, *Histoire sociale et culturelle des caisses d'épargne en France 1818-1881*, Paris, Economica, 2004.
- Pierre Clastres, « La question du pouvoir dans les sociétés primitives », (1976), in P. Clastres, *Recherches d'anthropologie politique*, Paris, Seuil, 1980, p. 103-109.
- Pierre Clastres, « Echange et pouvoir : philosophie de la chefferie indienne », (1962), in *La société contre l'Etat. Recherches d'anthropologie politique*, Paris, Editions de Minuit, 1974, p. 25-42.
- Fernando Claudin, *Marx, Engels et la révolution de 1848*, trad. fr. Paris, Maspero, 1980.
- Mary Ann Clawson, *Constructing Brotherhood : Class, Gender, Fraternalism*, Princeton, Princeton UP, 1989.
- Claude Cohen-Safir, *Cartographie du féminin dans l'utopie. De l'Europe à l'Amérique*, Paris-Montréal, L'Harmattan, 2000.

- Laurent Colantonio, « Daniel O’Connell : un irlandais au cœur du discours républicain pendant la monarchie de Juillet », *Revue d’histoire du XIX^e siècle*, 2000, n° 20-21, p. 39-53.
- Dominique Colas (sous la direction de), *L’Etat et les corporatismes*, Paris, Puf, 1988.
- Serge Collet, « La manifestation de rue comme production culturelle militante », *Ethnologie française*, 1982, année XII, n° 2, p. 167-176.
- Vittore Collina, *Le democrazie nella Francia del 1840*, Firenze, D’Anna, 1990.
- Emile Coornaert, *Les compagnonnages en France du moyen âge à nos jours*, Paris, Ed. Ouvrières, 1966.
- Alain Corbin, « La violence rurale dans la France du XIX^e siècle et son dépérissement : l’évolution de l’interprétation politique », *Cultures & Conflits*, 1993, n° 9-10, p. 61-73.
- Alain Corbin, *Les filles de noce. Misère sexuelle et prostitution (19^e siècle)*, Paris, Champs-Flammarion, 1982
- Auguste Cornu, « Utopisme et marxisme », in Lucy Prenant, Paul Labèrenne etc., *A la lumière du marxisme II*, Paris, Editions Sociales, 1937.
- Alain Cottureau, « La désincorporation des métiers et leur transformation en “publics intermédiaires” : Lyon et Elbeuf, 1790-1815 », in S.L. Kaplan et P. Minard (édité par), *La France, malade du corporatisme ? XVIII^e-XX^e siècle*, Paris, Belin, 2004, p. 97-145.
- Alain Cottureau, « Droit et bon droit. Un droit des ouvriers instauré puis évincé par le droit du travail (France XIX^e siècle) », *Annales HSS*, 2002, année LVII, n° 6, p. 1521-1557.
- Alain Cottureau, « Précarité, pluriactivité et horizons biographiques au XIX^e siècle en France », in Isabelle Billiard, Danièle Debordeaux, Martine Lurol, *Vivre la précarité. Trajectoires et projets de vie*, Editions de l’Aube, 2000, p. 11-36.
- Alain Cottureau, « The fate of collective manufactures in the industrial world : the silk industries of Lyons and London, 1800-1850 », in Charles F. Sabel and Jonathan Zeitlin (edited by), *World of Possibilities: Flexibility and Mass Production in Western Industrialization*, New York, Cambridge UP, 1997, p. 75-152.
- Alain Cottureau, « La gestion du travail, entre utilitarisme heureux et éthique malheureuse. L’exemple des entreprises françaises au début du XIX^e siècle », *Mouvement social*, 1996, n° 175, p. 7-29.
- Alain Cottureau, « ‘Esprit public’ et capacité de juger. La stabilisation d’un espace public en France aux lendemains de la Révolution », *Raisons pratiques*, 1992, n°3 *Pouvoir et légitimité. Figures de l’espace public*, p. 239-273.
- Alain Cottureau, « Justice et injustice ordinaire sur les lieux de travail d’après les audiences prud’homales (1806-1866) », *Mouvement social*, 1987, (n°141), p. 25-59.
- Alain Cottureau, « The distinctiveness of Working-Class Cultures in France, 1848-1900 », in Ira Katznelson and Aristide R. Zolberg, *Working-Class Formation. Nineteenth-Century Patterns in Western Europe and the United States*, Princeton, Princeton UP, 1986, p. 111-154.
- Alain Cottureau, « Usure au travail, destins masculins et destins féminins dans les cultures ouvrières en France, au XIX^e siècle », *Mouvement social*, 1983, n° 124, p. 71-112.

- Marc Crapez, *L'antisémitisme de gauche au XIX^e siècle*, Paris, Berg International Editeurs, 2002.
- Clare Crowston, « Engendering the Guilds : Seamstresses, Tailors, and the Clash of Corporate Identities in Old Regime France », *French Historical Studies*, 2000, vol. 23, n° 2, p. 339-371.
- Daniel Dagenais, *La fin de la famille moderne. Signification des transformations contemporaines de la famille*, Québec, Pul, 2000.
- Ralf Dahrendorf, *Classes et conflits de classes dans la société industrielle*, Paris, Mouton, 1972.
- Philippe Darriulat, *Les patriotes. La gauche républicaine et la nation 1830-1870*, Paris, Seuil, 2001.
- Robert Darton, *La fin des Lumières. Le mesmérisme et la Révolution*, trad. fr. Paris, Perrin, 1984.
- Adeline Daumard, *Les bourgeois et la bourgeoisie en France depuis 1815*, Paris, Aubier, 1987.
- Adeline Daumard, *Les bourgeois de Paris au XIX^e siècle*, Paris, Flammarion, 1970.
- Jean J. Dautry, « La Révolution nécessaire d'après Claude-Henry de Saint-Simon », *Annales historique de la Révolution française*, 1966, année XXXVIII, n° 184, p. 19-51.
- Marcel David, *Le printemps de la Fraternité. Genèse et vicissitudes 1830-1851*, Paris, Aubier, 1992.
- Marcel David, *Fraternité et Révolution française 1789-1799*, Paris, Aubier, 1987.
- Marcel David, « L'évolution historique des Conseils de prud'hommes en France », *Droit social*, 1974, (n° 2, numéro spécial), p. 3-21.
- Hervé Defalvard, « La dérive de l'institution libérale du travail à l'aune des acteurs de la loi de 1841 », in Jean-Pierre Le Crom (sous la direction de), *Les acteurs de l'histoire du droit de travail*, Rennes, Pur, 2004, p. 109-121.
- Antonino De Francesco, *Il sogno della repubblica. Il mondo del lavoro dall'Ancien Régime al 1848*, Milano, Franco Angeli, 1983.
- Franco Della Peruta, « Nel mondo buonarottiano », *Critica Storica*, 1965, p. 585-595 (article avec un inédit de Buonarroti).
- Francis Demier, « L'impossible retour des corporations dans la France de la Restauration, 1814-1830 » in Alain Plessis (sous la direction de), *Naissance des libertés économiques. Liberté du travail et liberté d'entreprendre : le décret d'Allarde et la loi Le Chapelier, leurs conséquences, 1791-fin XIX^e siècle*, Paris, Histoire industrielle, 1993, p.117-142.
- Robert Derathé, *Jean-Jacques Rousseau et la science politique de son temps*, Paris, Vrin, 1997².
- Robert Derathé, *Le rationalisme de Jean-Jacques Rousseau*, Paris, Puf, 1948.
- Henry Desroche, *Histoires d'économies sociales. D'un tiers état aux tiers secteurs. 1791-1991*, Paris, Syros/Alternatives, 1991.

- Henry Desroche, *La société festive. Du fouriérisme écrit aux fouriérismes pratiques*, Paris, Seuil, 1975.
- Alain Desrosières, *La politique des grands nombres. Histoire de la raison statistique*, Paris, La Découverte, 1993.
- Louis Devance, « Femme, famille, travail et morale sexuelle dans l'idéologie de 1848 », *Romantisme. Revue du dix-neuvième siècle*, 1976, n° 13-14, p. 79-103.
- Alain Dewerpe, *Histoire du travail*, Paris, Puf, 2001.
- John Dewey, *Le public et ses problèmes*, (1927), trad. fr. Pau, Editions Léo Scheer, 2003.
- Edouard Dolléans, *Histoire du mouvement ouvrier 1830-1871*, Paris, Armand Colin, 1953.
- Jacques Donzelot, *L'invention du social. Essai sur le déclin des passions politiques*, Paris, Points Seuil, 1994².
- Stéphane Douailler et Patrice Vermeren, « De l'hospice à la manufacture (le travail des enfants au XIX^e siècle) », *Les révoltes logiques*, 1976, n° 3, p. 7-44.
- Jean Dubois, « Lexicologie et analyse d'énoncé », *Cahiers de lexicologie*, 1969, v. XV, p. 115-126.
- Louis Dumont, *Homo aequalis. I. Genèse et épanouissement de l'idéologie économique*, Paris, Gallimard, 1985².
- Georges Dupeux, *Atlas historique de l'urbanisation de la France (1811-1975)*, Paris, CNRS, 1981.
- Catherine Duprat, *Usage et pratiques de la philanthropie. Pauvreté, action sociale et lien social, à Paris, au cours du premier XIX^e siècle*, Paris, Comité d'histoire de la sécurité sociale, 1996.
- Serge Dupuis, *Robert Owen. Socialiste utopique 1771-1858*, Paris, Éd. CNRS, 1991.
- Gustave Dupuynode, *Des lois du travail et des classes ouvrières*, Paris, Joubert, 1845, p.270.
- Emile Durkheim, *Quelques remarques sur les groupements professionnels. Préface de la deuxième édition de De la division du travail social*, (1902), Paris, Puf, 1991, p. i-xxxvi.
- Emile Durkheim, *Le suicide. Etude de sociologie*, (1897), Paris, Puf, 1995.
- Emile Durkheim, *Le socialisme. Sa définition, ses débuts. La doctrine saint-simonienne*, (1895-1896), Paris, Puf, 1971.
- Jean-Baptiste Duroselle, *Les débuts du catholicisme social en France (1822-1870)*, Paris, Puf, 1951.
- Jan Willem Duyvendak, *Le poids du politique. Nouveaux mouvements sociaux en France*, trad. fr. Paris, L'Harmattan, 1994.
- Bernard Edelman, *La légalisation de la classe ouvrière*, Paris, Bourgois, 1978.
- George Fasel, « The Wrong Revolution : French Republicanism in 1848 », *French Historical Studies*, 1974, année VIII, n° 4, p. 654-677.

- Alain Faure, « A propos de Perdiguier : qu'est-ce que le compagnonnage ? », introduction à Agricol Perdiguier, *Mémoires d'un compagnon*, Paris, La Découverte, 2002, p. 7-33.
- Alain Faure, « Mouvements populaires et Mouvement ouvrier à Paris (1830-1834) », *Mouvement social*, 1974, n° 88, p. 51-92.
- Alain Faure et Jacques Rancière (anthologie introduite et commentée par), *La parole ouvrière 1830/1851*, 10/18 Paris, UGE, 1976.
- Octave Festy, *Le mouvement ouvrier au début de la monarchie de Juillet (1830-1834)*, Paris, Cornély, 1908.
- La fête révolutionnaire (Colloque de Clermont-Ferrand, 24-26 juin 1974)*, numéro spécial des *Annales historiques de la Révolution française*, 1975, n° 221.
- Françoise Fichet-Poitrey, *Saint-simonisme, libéralisme et socialisme : la doctrine du Producteur*, Paris, Ehes, 1992.
- Sheila Fitzpatrick, « L'identité de classe dans la société de la NEP », *Annales ESC*, 1989, année XLIV, n° 2, p. 251-271.
- Claude Fohlen et François Bédarida, *L'ère des révolutions (1765-1914)*, volume troisième de Louis-Henri Parias, *Histoire générale du travail*, Paris, Nouvelle librairie de France, 1960.
- Antoine Follain, « De la justice seigneuriale à la justice de paix », in Jacques-Guy Petit, *Une justice de proximité, la justice de paix (1790-1958)*, Paris, Puf, 2003, p. 19-33.
- Françoise Fortunet, « L'amitié et le droit selon Saint-Just », *Annales historiques de la Révolution française*, 1982, année LIV, n° 248, p. 181-195.
- Michel Foucault, *Naissance de la biopolitique. Cours au Collège de France. 1978-1979*, Paris, Gallimard-Seuil, 2004.
- Michel Foucault, *Surveiller et punir. Naissance de la prison*, Paris, Gallimard, 1975.
- Eugène Fournière, *L'individu, l'association et l'état*, Paris, Félix Alcan, 1907.
- Elizabeth Fox Genovese, « The Many Faces of Moral Economy : a Contribution to a Debate », *Past and Present*, 1973, n° 58, p. 161-168.
- Geneviève Fraisse, *Les deux gouvernements : la famille et la Cité*, Paris, Folio-Gallimard, 2000.
- Geneviève Fraisse, *Muse de la Raison. Démocratie et exclusion des femmes en France*, Paris, Folio-Gallimard, 1995².
- Geneviève Fraisse, « Les femmes libres de 48. Moralisme et féminisme », *Les révoltes logiques*, hiver 1975, n° 1, p. 23-50.
- Etienne François et Rolf Reichardt, « Les formes de sociabilité en France du milieu du XVIII^e siècle au milieu du XIX^e siècle », *Revue d'histoire moderne et contemporaine*, 1987, tome XXXIV, p. 453-472.
- Patrick Fridenson, « Le conflit social », in André Burguière et Jacques Revel (sous la direction de), *Histoire de France. L'État et les conflits*, Paris, Seuil, 1990, p. 351-453.
- François Furet, *Penser la Révolution française*, Paris, Gallimard-Folio, 1989³.

- François Furet, *La gauche et la révolution au XIX^e siècle, Edgard Quinet et la question du jacobinisme*, Hachette Pluriel, Paris, 1986.
- François Furet (sous la direction de), *L'héritage de la Révolution française*, trad. fr. Paris, Hachette, 1989.
- François Furet, « La Révolution dans l'imaginaire politique français », *Le Débat*, 1983, p. 1071-1081.
- François Furet et Mona Ozouf (sous la direction de), *Dictionnaire critique de la Révolution française*, Paris, Flammarion, 1988.
- François Furet et Jacques Ozouf, *Lire et écrire. L'alphabétisation des français de Calvin à Jules Ferry*, Paris, éd. de Minuit, 1977.
- Chantal Gaillard, *La Révolution de 1789 et la propriété : la propriété attaquée et sacralisée*, Paris, Ehes, 1991.
- Jeanne Gaillard, « Les associations de production et la pensée politique en France (1852-1870) », *Mouvement social*, 1952, n° 52, p. 59-84.
- Alessandro Galante Garrone, *Filippo Buonarroti e i rivoluzionari dell'Ottocento (1828-1837)*, Torino, Einaudi, 1975.
- Alessandro Galante Garrone, *Buonarroti e Babeuf*, Torino, De Silva editore, 1948.
- Alessandro Galante Garrone, « Filippo Buonarroti e l'apologia del terrore », *Belfagor*, 1947, p. 531-551.
- Renato Galliani, *Rousseau, le luxe et l'idéologie nobiliaire : étude socio-historique*, Oxford, Voltaire Foundation, 1989.
- Jacques Gans, « "Socialiste", "socialisme" », *Cahiers de lexicologie*, 1969, année XIV, n° 1, p. 45-58.
- Jacques Gans, « Les relations entre socialistes de France et d'Angleterre au début du XIX^e siècle », *Mouvement Social*, 1964, n° 46, p. 105-118.
- Roger Garaudy, *Grammaire de la liberté*, Paris, Editions Sociales, 1950.
- Roger Garaudy, *Les sources françaises du socialisme scientifique*, Paris, Editeurs Réunis, 1949².
- Marcel Gauchet, *La condition politique*, Paris, Gallimard, 2005.
- Marcel Gauchet, « Le socialisme en redéfinition », *Le Débat*, 2004, n° 131, p. 87-94.
- Marcel Gauchet, *La condition historique*, Paris, Stock, 2003.
- Marcel Gauchet, « Les tâches de la philosophie politique », *Revue du Mauss*, 2002, n° 19, p. 275-303.
- Marcel Gauchet, *La démocratie contre elle-même*, Paris, Gallimard, 2002.
- Marcel Gauchet (textes réunis et présentés par), *Philosophie des sciences historiques. Le moment romantique*, Paris, Seuil-Points, 2002².
- Marcel Gauchet, *Le désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion*, Paris, Gallimard-Folio, 2005².

- Jean Gaumont, « De l'utopie phalanstérienne à l'associationnisme français de 1848 », in *Etudes sur la tradition française de l'association ouvrière*, Paris, Ed. de Minuit, 1956, p. 20-47.
- Jean Gaumont, *Histoire générale de la Coopération en France. Les idées et les faits. Les hommes et les œuvres. Tome I Précurseurs et Prémices*, Paris, Fédération nationale des coopératives de consommation, 1924.
- Jean-Paul de Gaudemar, *L'ordre et la production. Naissance et formes de la discipline d'usine*, Paris, Dunod, 1982.
- Francesco Gentile, *Dalla concezione illuministica alla concezione storicistica della vita sociale. Saggio sul concetto di società nel pensiero di Saint-Simon*, Padova, Cedam, 1960.
- Marco Geuna, « La tradizione repubblicana e i suoi interpreti: famiglie teoriche e discontinuità concettuali », *Filosofia politica*, 1998, année XII, n° 1, p. 101-132.
- Bertand Gille, « Les saint-simoniens et le crédit », in F. Perroux et P.-M. Schuhl (sous la direction de), *Saint-Simonisme et pari pour l'industrie. II. Saint-Simonisme et pensée contemporaine*, Genève, Cahiers de l'I.S.E.A. – Droz, 1970, p. 309-334.
- Bertrand Gilles, *La banque et le crédit en France de 1815 à 1848*, Paris, Puf, 1959.
- Jeanne Gilmore, *La République clandestine 1818-1848*, trad. fr. Paris, Aubier, 1997.
- Dominique Godineau, *Citoyennes tricoteuses. Les femmes du peuple à Paris pendant la Révolution française*, Paris, Perrin, 2004.
- Ronald Gosselin, *Les almanachs républicains. Traditions révolutionnaires et cultures politiques des masses populaires de Paris (1840-1851)*, Paris, L'Harmattan, 1992.
- Rémi Gossez, *Les ouvriers de Paris. L'organisation 1848-1851*, La Roche-sur-Yon, Bibliothèque de la Révolution de 1848, 1968.
- Rémi Gossez, « Presse parisienne à destination des ouvriers 1848-1851 », in Jacques Godechot (études présentées par), *La presse ouvrière 1819-1850*, Paris, Société d'histoire de la Révolution de 1848, 1966, p. 123-190.
- André Gorz, *Métamorphoses du travail. Quête du sens. Critique de la raison économique*, Paris, Galilée, 1991.
- Jean-Michel Gourden, *Le peuple des ateliers. Les artisans du XIX^e siècle*, Paris, Créaphis, 1992.
- Roger V. Gould, *Insurgent Identities. Class, Community, and Protest in Paris from 1848 to the Commune*, Chicago and London, University of Chicago Press, 1995.
- Jacques Grandjonn, *Communisme / Kommunismus / Communism. Origine et développement international de la terminologie communautaire prémarxiste des utopistes aux néo-babouvistes 1785-1842*, Trier, Schriften aus dem Karl-Marx-Haus, 1989.
- Jacques Grandjonn, *Marx et les communistes allemands à Paris. 1844. Contribution à la naissance du marxisme*, Paris, Maspero, 1974.
- Jacques Grandjonn, « Les étrangers à Paris sous la monarchie de Juillet et la seconde République », *Population*, 1974, année XXIX, p. 61-68.

- David Albert Griffiths, *Jean Reynaud encyclopédiste de l'époque romantique*, Paris, Rivière, 1965.
- Susan K. Grogan, *French Socialism and Sexual Difference. Women and the New Society, 1830-44*, London, MacMillan, 1992.
- Paolo Grossi, « La propriété e le proprietà nell'officina dello storico », in Ennio Cortese (a cura di), *La proprietà e le proprietà*, Milano, Giuffrè, 1988, p. 205-272.
- Robert Gubbels, *La grève, phénomène de civilisation*, Bruxelles, Université libre, 1962.
- Patrice Gueniffey, *Le nombre et la raison. La Révolution française et les élections*, Paris, Editions Ehes, 1993.
- Patrice Gueniffey, « Cordeliers et girondin », in F. Furet et M. Ozouf (sous la direction de), *Le siècle de l'avènement républicain*, Paris, Gallimard, 1993, p. 197-224.
- Bernard Guerrien, « L'introuvable théorie du marché », in M.A.U.S.S., *Pour une autre économie*, Paris, La Découverte, 1994, p. 32-41.
- André Gueslin, *Invention de l'économie sociale. Idées, pratiques et imaginaires coopératifs et mutualistes dans la France du XIX^e siècle*, Paris, Economica, 1998.
- Louis Guespin, « Problématique des travaux sur le discours politique », *Langages*, 1971, n° 23, p. 3-24.
- Jacques Guilhaumou, « La langue politique et la Révolution française », *Langage et société*, 2005, n° 113, p. 63-92.
- Jacques Guilhaumou, *L'avènement des porte-parole de la République (1789-1792). Essai de synthèse sur les langages de la Révolution française*, Villeneuve-d'Ascq, PU du Septentrion, 1998.
- Jacques Guilhaumou, *La langue politique et la Révolution française. De l'événement à la raison linguistique*, Paris, Klincksieck, 1989.
- Yannick Guin, « Au cœur du libéralisme : la loi du 22 mars 1841 relative au travail des enfants employés dans les manufactures, usines et ateliers », in Jean-Pierre Le Crom (sous la direction de), *Deux siècles de droit du travail. L'histoire par les lois*, Paris, Les Editions Ouvrières, 1998.
- Christine Guionnet, « La politique au village: une révolution silencieuse », *Revue d'histoire moderne et contemporaine*, 1998, p. 775-788.
- Christine Guionnet, *L'apprentissage de la politique moderne. Les élections municipales sous la monarchie de Juillet*, Paris, L'Harmattan, 1997.
- George Gurvitch, *Le concept des classes sociales*, Paris, Cdu, 1963.
- Jürgen Habermas, « La souveraineté populaire comme procédure. Un concept normatif d'espace public », *Lignes*, 1989, n° 7, p. 29-58.
- Jürgen Habermas, *L'espace public. Archéologie de la publicité comme une dimension constitutive de la société bourgeoise*, (1962), trad. fr. Paris, Payot, 1997⁵.
- Raphaël Hadas-Lebel, « L'Etat de la République », *Pouvoirs*, 2001, n° 100, p. 95-109.
- Elie Halévy, *Histoire du socialisme européen*, Paris, Gallimard, 1974².

- Casey Harison, « An Organization of Labor : Laissez-Faire and Marchandage in the Paris Building Trades through 1848 », *French Historical Studies*, vol. XX, n° 3, p. 357-380.
- Jill Harsin, *Barricades. The war of the Streets in Revolutionary Paris, 1830-1848*, New York, Palgrave, 2002.
- David Harvey, *Consciousness and the Urban Experience. Studies in the History and Theory of Capitalist Urbanization*, Baltimore, Johns Hopkins UP, 1985.
- Hélène Hatzfeld, « L'autogestion dans la recomposition d'un champ politique de gauche », in Frank Georgi (sous la direction de), *Autogestion. La dernière utopie ?*, Paris, Editions de la Sorbonne, 2003, p.173-185.
- Pierre Hauptmann, *La philosophie sociale de Proudhon*, Grenoble, Presse universitaire de Grenoble, 1980.
- Pierre Hauptmann, *Pierre-Joseph Proudhon. Sa vie et sa pensée (1809-1849)*, Paris, Beauchesne, 1982.
- Michèle Hecquet, « Féminité et espace public chez Georges Sand », in A. Corbain, J. Lalouette, M. Riot-Sarcey, *Femmes dans la Cité. 1815-1871*, Grâne, Créaphis, 1997, p. 333-346.
- Louis Hincker, « Blessures de citoyens : Paris 1848-1851 », in P. Bourdin, J.-C. Caron, M. Bernard (sous la direction de), *La voix et le geste. Une approche culturelle de la violence socio-politique*, Clermont-Ferrand, PU Blaise-Pascal, 2005, 157-170.
- Louis Hincker, « La politisation des milieux populaires en France au XIX^e siècle: constructions d'historiens. Esquisse d'un bilan (1948-1997) », *Revue d'histoire du XIX^e siècle*, 1997, p. 89-105.
- Jean-Pierre Hirsch et Philippe Minard, « "Laissez-nous faire et protégez-nous beaucoup" : pour une histoire des pratiques institutionnelles dans l'industrie française (XVIII^e-XIX^e siècle) », in L. Bergeron et P. Bourdelais, *La France n'est-elle pas douée pour l'industrie ?*, Paris, Belin, 1998, p. 135-158.
- Albert O. Hirschman, *Les passions et les intérêts. Justifications politiques du capitalisme avant son apogée*, trad. fr. Paris, Puf, 1997
- Eric Hobsbawm, « Sexe, symboles, vêtements et socialisme », *Actes de la recherche en sciences sociales*, 1978, n° 23, p. 2-18.
- Francis Horden, *Histoire du droit de travail. Du louage de services au contrat de travail ou de la police au droit*, Aix-en-Provence, Cahiers de l'Institut régional du travail, 1991.
- Francis Horden, *Du louage de services au contrat de travail ou de la police au droit (XVIII^e-XX^e siècle)*, Aix en Provence, Cahiers de l'Institut régional du travail, 1991.
- Olwen H. Hufton, *Women end the Limits of Citizenship in the French Revolution*, Toronto, University of Toronto Press, 1992.
- Lynn Hunt and George Sheridan, « Corporatism, Association, and the Language of Labor in France, 1750-1850 », *The Journal of Modern History*, 1986, vol. 58, n° 4, p. 813-844.
- Abgar Ioannissian, *Les idées communistes pendant la révolution française*, trad. fr. Moscou, Editions du progrès, 1984.

- Guy Ikni, « Sur les biens communaux pendant la Révolution française », *Annales historiques de la Révolution française*, 1982, année LIV, n° 247, p. 71-94.
- Lucien Jaume, *L'individu effacé ou le paradoxe du libéralisme français*, Paris, Fayard, 1997.
- Lucien Jaume, *Le discours jacobin et la démocratie*, Paris, Fayard, 1989.
- Lucien Jaume, « Rousseau e la questione della sovranità », in G. Duso (a cura di), *Il potere. Per una storia della filosofia politica moderna*, Roma, Carocci, 1999, p. 176-195.
- Lawrence C. Jennings, « Associative Socialism and Slave Emancipation in French Guiana, 1839-1848 », *Outre-mers. Revue d'histoire*, 2001, p. 167-188.
- Gareth Stedman Jones, *Languages of Class: Studies in English Working History. 1832-1982*, Cambridge, Cambridge UP, 1983.
- Tony Judt, *Le marxisme et la gauche française*, trad. fr. Paris, Hachette, 1987.
- Paul Kägi, *Biografia intellettuale di Marx*, trad. it. Firenze, Vallecchi, 1968.
- Dominique Kalifa, « Archéologie de l'« Apachisme » : barbares et Peaux-Rouges au XIX^e siècle », maintenant in D. Kalifa, *Crime et culture au XIX^e siècle*, Paris, Perrin, 2005, p. 44-66.
- Steven L. Kaplan, « Idéologies, conflits et pratiques politiques dans les corporations parisiennes au XVIII^e siècle », *Revue d'histoire moderne et contemporaine*, 2002, année 49, n° 1, p. 5-55.
- Steven L. Kaplan, *La fin de corporations*, trad. fr. Paris, Fayard, 2001.
- Steven L. Kaplan, « La lutte pour le contrôle du marché du travail à Paris au XVIII^e siècle », *Revue d'histoire moderne et contemporaine*, juillet-septembre 1989, t. XXXVI, p. 361-412.
- Steven L. Kaplan, « Réflexions sur la police du monde du travail, 1700-1815 », *Revue historique*, 1979, n° 529, p. 17-77.
- Steven L. Kaplan and Cynthia J. Koepp (edited by), *Work in France. Representations, meaning, organization, and practice*, Ithaca-London, Cornell U.P., 1986.
- Steven L. Kaplan et Philippe Minard (édité par), *La France, malade du corporatisme ? XVIII^e-XX^e siècle*, Paris, Belin, 2004.
- Gary Kates, *The Cercle Social, the Girondins, and the French Revolution*, Princeton, Princeton UP, 1985.
- Ira Katznelson, « Working-Class Formation: Construing Cases and Comparisons », in Ira Katznelson and Aristide R. Zolberg, *Working-Class Formation. Nineteenth-Century Patterns in Western Europe and the United States*, Princeton, Princeton UP, 1986, p. 3-41.
- Monique Kieffer, « La législation prud'homale de 1806 à 1907 », *Mouvement social*, 1987, n° 141, p. 9-23.
- Jürgen Kuczynski, *Les origines de la Classe ouvrière*, trad. fr. Paris, Hachette, 1967.
- Georges Labica, *Karl Marx. Les « Thèses sur Feuerbach »*, Paris, Puf, 1987.

- Henry Laborit, *Société informationnelle. Idées pour l'autogestion*, Paris, Cerf, 1973.
- Arturo Labriola, *Il socialismo contemporaneo. Lineamenti storici*, (1914), Napoli, Morano, 1922.
- Ernest Labrousse (d'après les notes du cours de), *Le mouvement ouvrier et les théories sociales en France au XIX^e siècle*, Paris, Centre de documentation universitaire, 1952.
- Joan B. Landes, *Women and the Public Sphere in the Age of French Revolution*, Ithaca, Cornell UP, 1988.
- Mirella Larizza, « Tra virtù e libertà: percorsi dell'idea repubblicana nella Francia ottocentesca (1830-1875) », in Maurizio Viroli, *Libertà politica e libertà civile. Significati e percorsi del repubblicanesimo classico*, Torino, Fondazione Giovanni Agnelli, 2004, p. 199-226.
- Mirella Larizza, *Bandiera verde contro bandiera rossa. Auguste Comte e gli inizi della Société positiviste (1848-1851)*, Bologna, Il Mulino, 1999.
- Mirella Larizza, *Il sansimonismo (1825-1830). Un'ideologia per lo sviluppo industriale*, Torino, Giappichelli, 1976.
- Claude Latta, « L'insurrection de 1839 », in Philippe Vigier (sous la direction de), *Blanqui et les blanquistes*, Paris, Cdu-Sedes, 1986, p. 69-85. (aggiungere nota)
- Armelle Le Bras-Chopard, « Le discours socialiste masculin sur la femme dans la première moitié du XIX^e siècle », in Maurice Agulhon (préfacé par), *Les socialismes français. 1796-1866. Formes du discours socialiste*, Paris, Sedes, 1995, p. 46-62.
- Gérard Leclerc, *L'observation de l'homme. Une histoire des enquêtes sociales*, Paris, Seuil, 1979.
- Jean-Pierre Le Crom, « Le livret ouvrier au XIX^e siècle entre assujettissement et reconnaissance de soi », in Yvon Le Gall, Dominique Gaurier et Pierre-Yannick Legal (sous la direction de), *Du droit au travail aux droits de l'humanité. Etudes offertes à Philippe-jean Hesse*, Rennes, Presse universitaire de Rennes, 2003, p. 91-100.
- Bernard-Pierre Lécuyer, « Les maladies professionnelles dans les "Annales d'hygiène publique et de médecine légale" ou une première approche à l'usure au travail », *Mouvement social*, 1983, n° 124, p. 45-69.
- Bernard-Pierre Lécuyer, « Démographie, statistique et hygiène publique sous la monarchie censitaire », *Annales de démographie historique*, 1977, p. 215-245.
- Andrew Lees, *Cities Perceived. Urban Society in European and American Thought, 1820-1940*, Manchester, M.U.P., 1985.
- Henry Lefebvre, *La production de l'espace*, Paris, Anthropos, 1981.
- Henry Lefebvre, *La Révolution urbaine*, Paris, Gallimard, 1970.
- Henry Lefebvre, « Problèmes théoriques de l'autogestion », *Autogestion. Etudes, débats, documents*, décembre 1966, n° 1, p. 59-70.
- Claude Lefort, « Guizot théoricien du pouvoir », in Marina Valensise (textes rassemblés et présentés par), *François Guizot et la culture politique de son temps. Colloque de la Fondation Guizot-Val Richer*, Paris, Gallimard-Seuil, 1991, p. 95-110.

- Claude Lefort, « L'œuvre de Pierre Clastres », in M. Abensour (sous la direction de), *L'esprit des lois sauvages. Pierre Clastres ou une nouvelle anthropologie politique*, Paris, Seuil, 1987, p. 183-208.
- Claude Lefort, *L'invention démocratique. Les limites de la domination totalitaire*, Paris, Fayard, 1994².
- Georges Lefranc, *Histoire du travail et des travailleurs*, Paris, Flammarion, 1975 -II éd. revue et augmentée-.
- Jacques Le Goff, *Droit de travail et société*, Rennes, PUR, 2001.
- Jacques Le Goff, *Du silence à la parole. Droit du travail, société Etat (1830-1989)*, Quimper, Calligrammes, 1989³.
- Françoise Lelièvre et Claude Lelièvre, *Histoire de l'éducation des filles*, Paris, Natan, 1991.
- Friedrich Lenger, « Beyond Exceptionalism: Notes on the Artisanal Phase of the Labour Movement in France, England, Germany and the United States », *International Review of Social History*, 1991, vol. XXXVI, n° 1, p. 1-23.
- Yves Lequin, « Le métier », Pierre Nora (sous la direction de), *Les lieux de la mémoire*, Paris, Gallimard, 1992, volume III *Les Francs*, tome II, p. 378-419.
- Yves Lequin, *Les ouvriers de la région lyonnaise (1848-1914)*, Lyon, Presse universitaire de Lyon, 1977 ; tome I : *La formation de la classe ouvrière régionale* ; tome II : *Les intérêts de classe et la république*.
- Maxime Leroy, *Histoire des idées sociales en France*, Paris, Gallimard, 1950, 3 tomes (*II. De Babeuf à Proudhon*).
- Pierre Lévêque, « Les campagnes françaises et la Deuxième République : cinquante ans d'historiographie », *Revue d'histoire du XIX^e siècle*, 1997, n° 14 (*Cinquante ans de recherches sur 1848*), p. 73-87.
- André Lichtenberger, *Le socialisme et la Révolution française. Etude sur les idées socialistes en France de 1789 à 1796*, Paris, Félix Alcan, 1899.
- Paul Louis, *Histoire du socialisme en France 1789-1945*, Paris, Rivière, 1946.
- Henri Louvancour, *De Saint-Simon à Charles Fourier. Etude sur le socialisme romantique français de 1830*, Chartres, Durand, 1913.
- David W. Lovell, « The French Revolution and the Origins of Socialism : the Case of Early French Socialism », *French History*, 1992, vol. VI, n° 2, p. 185-205.
- David W. Lovell, « Early french socialism and class struggle », *History of political thought*, 1988, vol. IX, n° 2, p. 327-348.
- Michael Löwy, *La théorie de la révolution chez le jeune Marx*, Paris, éd. Sociales, 1997².
- François Loyer, *Paris XIX^e siècle. L'immeuble et l'espace urbain*, Paris, Atelier parisien d'urbanisme, 1982.
- Judith Lyon-Caen, « Saisir, décrire, déchiffrer : les mises en textes du social sous la monarchie de Juillet », *Revue historique*, 2004, n° 630, p. 303-331.

- Sergio Luzzatto, *Mémoire de la terreur. Vieux montagnards et jeunes républicains au XIX^e siècle*, trad. fr. Lyon, Presse universitaire de Lyon, 1991.
- Martyn Lyons, « La culture littéraire des travailleurs. Autobiographies ouvrières dans l'Europe du XIX^e siècle », *Annales HSS*, 2001, année LVI, n° 4-5, p. 927-946.
- Pierre Macherey, « Aux sources des "rapports sociaux". Bonald, Saint-Simon, Guizot », *Genèses. Sciences sociales et histoires*, 1992, n° 9, p. 25-43.
- Roger Magraw, *A History of the French Working Class. Volume I: The Age of Artisan Revolution, 1815-1871*, Oxford, Blackwell, 1992.
- Benoît Malon, *Histoire du socialisme depuis les temps les plus reculés jusqu'à nos jours*, Paris, Derveux, 1882.
- Benot Malon, *Le socialisme intégral*, Paris, Félix Alcan, 1890-1891.
- Pierre Manent, *Histoire intellectuelle du libéralisme*, Paris, Hachette, 1987.
- Frank E. Manuel, « L'introduction des machines en France et les ouvriers : la grève des tisserands de Lodève en 1845 », *Revue d'histoire moderne*, 1935, n° 18 p. 209-225 et n° 19 p. 352-372.
- Louis Marin, *Une mise en signification de l'espace social : manifestation, cortège, défilé, procession (notes sémiotiques)*, in « Sociologie du Sud-Est, 1983, nn° 37-38, p. 13-27.
- Etienne Martin Saint-Léon, *Histoire des corporations de métiers*, (1922), Genève, Slatkine, 1976.
- Paola Martini, « "Qu'est-ce enfin que la République ?" La risposta polemica di Proudhon a Blanc », *Il pensiero politico*, 1998, anno XXXI, n° 3, p. 515-524.
- Salvo Mastellone, « Il problema della dittatura in Francia nella prima metà dell'Ottocento », *Il pensiero politico*, 1968, anno I, n° 3, p. 386-407.
- Marcel Mauss, « Les idées socialistes. Le principe de la nationalisation [chapitre inédit de l'ouvrage sur la nation, 1920] », in *Ecrits politiques*, Paris, Fayard, 1997, p. 249-266.
- Jean-Luc Mayaud, « Les campagnes et la question sociale au milieu du XIX^e siècle », in J.-L. Mayaud (sous la direction de), *1848. Actes du colloque international du cent cinquantième, tenu à l'Assemblée nationale à Paris, les 23-25 février 1998*, Paris, Créaphis, 2002, p. 231-244.
- Jean-Luc Mayaud, *La petite exploitation rurale triomphante. France XIX^e siècle*, Paris, Belin, 1999.
- Claude Mazauric, « Un républicain néo-babuviste: Napoléon Lebon », *Cahiers d'histoire. Revue d'histoire critique*, 1999, p. 29-38.
- Sean McGraw et Kevin Whelan, « Daniel O'Connell in Comparative Perspective, 1800-50 », *Eire-Ireland*, 2005, année XL, n° 1-2, p. 60-89.
- Peter McPhee, « La révolution au village ? », in J.-L. Mayaud (sous la direction de), *1848. Actes du colloque international du cent cinquantième, tenu à l'Assemblée nationale à Paris, les 23-25 février 1998*, Paris, Créaphis, 2002, p. 299- 313.
- Dominique Méda, *Le travail. Une valeur en voie de disparition*, Paris, Aubier, 1995.

- Françoise Mélonio, *Tocqueville et les français*, Paris, Aubier, 1993.
- Alberto Melucci, « Action patronale, pouvoir, organisation. Règlements d'usine et contrôle de la main-d'œuvre au XIX^e siècle », *Mouvement social*, 1976, n° 97, p. 139-159.
- Alberto Melucci, *Classe dominante e industrializzazione. Ideologie e pratiche padronali nello sviluppo capitalistico della Francia*, Milano, Franco Angeli, 1974.
- Claire Lemercier, « La France contemporaine : une impossible société civile ? », *Revue d'histoire moderne et contemporaine*, 2005, année 52, n° 3, 166-179.
- Maria Grazia Meriggi, *L'invenzione della classe operaia. Conflitti di lavoro, organizzazione del lavoro e della società in Francia intorno al 1848*, Milano, Franco Angeli, 2002.
- Maria Grazia Meriggi, *Forme di sociabilità nelle società tradizionali e nella modernità. Note sull'origine dei partiti politici fra XVIII e XIX sec. a partire dall'esempio francese*, Viareggio, Baroni, 1987.
- John M. Merriman, *Aux marges de la ville. Faubourgs et banlieues en France. 1815-1870*, trad. fr. Paris, Seuil, 1994.
- John M. Merriman (edited by), *1830 in France*, New York, New Viewpoints, 1975.
- Guillaume Métairie, *La justice de proximité. Une approche historique*, Paris, Puf, 2004.
- Henry Michel, *L'idée de l'Etat. Essai critique sur l'histoire des théories sociales et politiques en France depuis la Révolution*, (1895), Paris, Fayard, 2003.
- Philippe Minard, « Les corporations en France au XVIII^e siècle : métiers et institutions », in S.L. Kaplan et P. Minard (édité par), *La France, malade du corporatisme ? XVIII^e-XX^e siècle*, Paris, Belin, 2004, p. 39-51 (ou : « Les communautés de métier en France au XVIII^e siècle : une analyse en termes de régulation institutionnelle », in Clara Eugenia Núñez (editor), *Guilds, economy and society. Proceedings Twelfth International Economic History Congress*, Sevilla, Fundación Fomento de la Historia Económica, 1998, p. 109-119).
- Philippe Minard, « Le métier sans institution : les lois d'Allarde-Le Chapelier de 1791 et leur impact au début du XIX^e siècle », in S.L. Kaplan et P. Minard (édité par), *La France, malade du corporatisme ? XVIII^e-XX^e siècle*, Paris, Belin, 2004, p. 81-95.
- Philippe Minard, « Identité corporative et dignité ouvrière : le cas des typographes parisiens, 1789-1791 », in M. Vovelle (présenté par), *Paris et la Révolution*, Paris, Sorbonne, 1989, p. 23-33.
- Maurice Moissonnier, *La révolte des canuts. Lyon, novembre 1831*, Paris, Editions Sociales, 1958.
- Raymonde Monnier, « Républicanisme et révolution française », *French Historical Studies*, 2003, vol. 26, n° 1, p. 87-118.
- Frédéric Moret, *Les socialistes et la ville. Grande Bretagne, France, 1820-1850*, Fontenay/Saint-Cloud, Editions Ens, 1999.
- John M. Merriman (edited by), *Consciousness and Class Experience in Nineteenth-Century Europe*, New York - London, Holmes and Meier, 1979.

- Antonio Negri, *Le pouvoir constituant. Essai sur les alternatives de la modernité*, trad. fr. Paris, Puf, 1997.
- Claude Nicolet, *La République en France. Etat des lieux*, Paris, Seuil, 1992.
- Claude Nicolet, *L'idée républicaine en France. 1789-1914. Essai d'histoire critique*, Paris, Gallimard, 1982.
- Robert A. Nisbet, « The French Revolution and the Rise of Sociology in France », *The American Journal Sociology*, 1943, 49^e année, p. 156-164.
- Gérard Noiriel, *Les ouvriers dans la société française. XIX^e-XX^e siècle*, Paris, Seuil-Points, 1986.
- Karen Offen, *European Feminism. 1700-1950. A Political History*, Stanford, Stanford UP, 2000.
- Norbert Olszak, « Justice et injustice ordinaire sur les lieux de travail d'après les audiences prud'homales (1806-1866) », *Mouvement social*, 1987, n° 141, p. 101-119.
- Simonetta Ortaggi, *La formazione della classe operaia*, Milano, Unicopli, 1994.
- Mona Ozouf, « L'idée républicaine et l'interprétation du passé national », *Annales HSS*, année LIV, 1999, p. 1075-1087.
- Mona Ozouf, *La fête révolutionnaire. 1789-1799*, (1976), Paris, Gallimard Folio, 1989.
- Mona Ozouf, *La Révolution française au tribunal de l'utopie*, in F.Furet and M.Ozouf (edited by), *The French Revolution and the Creation of Modern Political Culture. III The Transformation of Political Culture 1789-1848*, Oxford, Pergamon Press, 1989, p. 561-574.
- Mona Ozouf, « Fraternité », in F. Furet et M. Ozouf (sous la direction de), *Dictionnaire critique de la Révolution française*, Paris, Flammarion, 1988.
- Giuseppe Panella, « Fraternité. Semantica di un concetto », *Teoria politica*, 1989, p. 143-166.
- Gabriel Perreux, *Aux temps des sociétés secrètes : la propagande républicaine au début de la Monarchie de Juillet (1830-1835)*, Paris, Hachette, 1931.
- Michelle Perrot, *Les ouvriers en grève. France 1871-1890*, (1974), Paris, Editions de l'Ehess, 2001².
- Michelle Perrot, *Les femmes ou les silences de l'Histoire*, Paris, Flammarion, 1998.
- Michelle Perrot, « Les vies ouvrières », in Pierre Nora (sous la direction de), *Les lieux de la mémoire*, Paris, Gallimard, 1992, volume III *Les Frances*, tome III, p. 87-129.
- Michelle Perrot, « On the Formation of the French Working Class », in Ira Katznelson and Aristide R. Zolberg, *Working-Class Formation. Nineteenth-Century Patterns in Western Europe and the United States*, Princeton, Princeton UP, 1986, p. 71-110.
- Michelle Perrot, « De la manufacture à l'usine en miettes », *Mouvement Social*, 1983, p. 2-12.
- Michelle Perrot, « Le tre età della disciplina industriale nella Francia del XIX secolo », M. Salvati (a cura di), *Cultura operaia e disciplina industriale*, Milano, Annali Fondazione

- Lelio e Lisli Basso – Isocco, Franco Angeli, 1983, p. 23-44, déjà édité dans *Movimento operaio e socialista*, 1980, année III, n° 2/3, p. 19-36.
- Michelle Perrot, « Les ouvriers et les machines en France dans la première moitié du XIX^e siècle », *Recherches*, septembre 1978, n° 32/33, p. 347-373.
- Philippe Perrot, *Le luxe. Une richesse entre faste et confort, XVIII^e-XIX^e siècle*, Paris, Seuil, 1995.
- Alain Pessin, *Le mythe du peuple et la société française du XIX^e siècle*, Paris, Puf, 1992.
- Philip Pettit, *Républicanisme. Une théorie de la liberté et du gouvernement*, trad. fr. Paris, Gallimard, 2004.
- François Joseph Picavet, *Les idéologues*, Paris, Félix Alcan, 1891.
- Antoine Picon, *Les saint-simoniens. Raison, imaginaire et utopie*, Paris, Belin, 2002.
- Christine Piette, « Réflexions historiques sur les traditions révolutionnaires à Paris au XIX^e siècle », *Historical Reflections / Réflexions historiques*, 1985, année XII, n° 3, p. 403-418.
- Marie-France Piguet, *Classe. Histoire du mot et genèse du concept des Physiocrates aux Historiens de la restauration*, Lyon, Presses Universitaires, 1996.
- Pamela M. Pilbeam, *Republicanism in Nineteenth-Century France, 1814-1871*, Houndmills, MacMillan, 1995.
- David H. Pinkney, *Decisive years in France, 1840-1847*, Princeton, Princeton UP, 1986.
- Jean-Miguel Pire, *Sociologie d'un volontarisme culturel fondateur. Guizot et le gouvernement des esprits (1814-1841)*, Paris, L'Harmattan, 2002.
- Abel Poitrineau, *Ils travaillaient la France. Métiers et mentalités du XVI^e au XIX^e siècle*, Paris, Armand Colin, 1992
- Karl Polanyi, *La grande transformation. Aux origines politiques et économiques de notre temps*, trad. fr. Paris, Gallimard, 1983.
- Karl Polanyi, « Our obsolete market Mentality. Civilization must find a new thought pattern », *Commentary*, 1947, et reproduit par *The Bobbs-Merrill reprint series in the social sciences*, n° 224, p. 109-117.
- Karl Polanyi, *Economie primitive, arcaïche e moderne*, trad. it. Torino, Einaudi, 1980 (l'édition anglaise est de très difficile consultation en France).
- Krzysztof Pomian, « La crise de l'avenir », *Le Débat*, 1980, n° 7, p. 5-17.
- Krzysztof Pomian, *L'ordre du temps*, Paris, Gallimard, 1984.
- Jeremy D. Popkin, *Press, Revolution, and Social Identities in France. 1830-1835*, University Park, Pennsylvania State UP, 2002.
- Jean Pierre Potier, « L'Assemblée constituante et la question de la liberté du travail : un texte méconnu, la loi Le Chapelier », in Jean-Michel Servet (édité par), *Idées économiques sous la Révolution 1789-1794*, Lyon, PU de Lyon, 1989, p. 235-250.

- Regina Pozzi, « La nascita di un mito : robespierrismo e giacobinismo nella Francia della Monarchia di luglio », in M.L. Salvadori e N. Tranfaglia (a cura di), *Il modello giacobino e le rivoluzioni*, Firenze, La Nuova Italia, 1984, p. 197-222.
- Regina Pozzi, « Il *Moniteur républicain* e l'*Homme libre*. Contributo alla storia delle società segrete sotto la monarchia di luglio », *Rivista storica italiana*, 1971, p. 688-713.
- Giovanna Procacci, *Gouverner la misère. La question sociale en France (1789-1848)*, Paris, Seuil, 1993.
- Christophe Prochasson, *Saint-Simon ou l'anti-Marx. Figures du saint-simonisme français XIX^e-XX^e siècles*, Paris, Perrin, 2004.
- P.-J. Proudhon. *Pouvoirs et libertés. Actes du colloques à Paris et Besançon, les 22 23 24 octobre 1987*, Paris, Ufr, 1987.
- Michel Ragon, *Histoire de la littérature prolétarienne de langue française. Littérature ouvrière, littérature paysanne, littérature d'expression populaire*, Paris, Albin Michel, 1986².
- Jacques Rancière, « La scène révolutionnaire et l'ouvrier émancipé (1830-1848) », *Tumultes*, 2003, n° 20, p. 49-72.
- Jacques Rancière, « Savoirs hérétiques et émancipation du pauvre », in *Les sauvages dans la cité. Auto-émancipation du peuple et instruction des prolétaires au XIX^e siècle*, Seyssel, Editions du Champ Vallon, 1985, p. 34-53.
- Jacques Rancière, « Le bon temps ou la barrière des plaisirs », *Les révoltes logiques*, 1977, n°7, p. 25-66. Repris in J. Rancière, *Les scènes du peuple. Les révoltes logiques 1975-1985*, Lyon, Horlieu, 2003.
- Jacques Rancière, *La nuit des prolétaires. Archives du rêve ouvrier*, Paris, Fayard-Pluriel, 1981.
- Alain Rey, « Révolution ». *Histoire d'un mot*, Paris, Gallimard, 1989.
- Dominique Reynié, *Le triomphe de l'opinion publique. L'espace public français du XVI^e au XX^e siècle*, Paris, Odile Jacob, 1998.
- Michèle Riot-Sarcey, *Le réel de l'utopie. Essai sur le politique au XIX^e siècle*, Paris, Albin Michel, 1998.
- Jean-Louis Robert et Danielle Tartakowsky (sous la direction de), *Paris le peuple. XVIII^e-XX^e siècle*, Paris, Publications de la Sorbonne, 1999.
- Vincent Robert, « Aux origines de la manifestation en France (1789-1848) », in P. Favre (sous la direction de), *La Manifestation*, Paris, Presse de la fondation des Science politiques, 1990, p. 69-89.
- Daniel Roche, « *Le Peuple de Paris*, vingt ans après », in J.L. Robert et D. Tartakowsky (sous la direction de), *Paris le peuple. XVIII^e-XX^e siècle*, Paris, Publications de la Sorbonne, 1999, p. 21-36.
- Patrice Rolland, « La signification politique de l'amitié chez Saint Just », *Annales historiques de la Révolution française*, 1984, année LV, n°257, p. 324-338.

- Marcel Roncayolo et Thierry Paquot (sous la direction de), *Villes et civilisation urbaine. XVIII^e et XX^e siècle*, Paris, Larousse, 1992.
- Pierre Rosanvallon, *Le modèle politique français. La société civile contre le jacobinisme de 1789 à nos jours*, Paris, Gallimard, 2004.
- Pierre Rosanvallon, *La démocratie inachevée. Histoire de la souveraineté du peuple en France*, Paris, Gallimard-Folio, 2003².
- Pierre Rosanvallon, *Le peuple introuvable. Histoire de la représentation démocratique en France*, Paris, Gallimard –Folio, 2002².
- Pierre Rosanvallon, *Le capitalisme utopique. Histoire de l'idée de marché*, Paris, Points-Seuil, 1999³.
- Pierre Rosanvallon, *L'Etat en France de 1789 à nos jours*, Paris, Editions Seuil-Points, 1993².
- Pierre Rosanvallon, « Etat et société », in A. Burguière et J. Revel (sous la direction de), *Histoire de la France*, Seuil, Paris, 1989, p. 489-617.
- Pierre Rosanvallon, *Le moment Guizot*, Paris, Gallimard, 1985.
- Pierre Rosanvallon, « Autogestion et libéralisme », in André Dumas (sous la direction de), *L'autogestion, un système économique ?*, Paris, Bordas, 1981, p. 217-228.
- Pierre Rosanvallon, *L'âge de l'autogestion ou la politique au poste de commandement*, Paris, Seuil, 1976.
- Francis Ronsin, « Les femmes "socialistes" », in A. Corbain, J. Lalouette, M. Riot-Sarcey, *Femmes dans la Cité. 1815-1871*, Grâne, Créaphis, 1997, p. 515-529.
- Fernand Rude, *Les révoltes des canuts 1831-1834*, Paris, Maspero, 1982.
- Fernand Rude, *L'insurrection lyonnaise de novembre 1831. Le mouvement économique et social à Lyon de 1827 à 1832*, Paris, Editions Anthropos, 1969².
- George Rudé, *The Crowd in History*, London, Serif, 1995².
- George Rudé, *Forme di protesta e ideologia popolare alla vigilia della Rivoluzione francese*, in Carlo Capra (a cura di), *La società francese dall'ancien régime alla Rivoluzione*, (Göttingen, 1978), trad. it. Bologna, il Mulino, 1982, p. 159-177.
- Odile Rudelle, « La tradition républicaine », *Pouvoirs*, 1987, p. 31-42.
- Christiane Rumillat, « L'idée professionaliste aux origines du corporatisme républicain », in Dominique Colas (sous la direction de), *L'Etat et les corporatismes*, Paris, Puf, 1988, p. 47-65.
- Michèle Sacquin, *Entre Bossuet et Maurras. L'antiprotestantisme en France de 1814 à 1870*, Paris, Ecoles des Chartes, 1998.
- Giuseppe Santonastaso, *Il socialismo francese da Saint-Simon a Proudhon*, Firenze, Leonardo-Sansoni, 1954.
- Armando Saitta, *Filippo Buonarroti. Contributi alla storia della sua vita e del suo pensiero*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 1950 et 1951.

- Robert Sayre et Michael Löwy, *L'insurrection des Misérables. Romantisme et révolution en Juin 1832*, Paris, Lettres modernes, 1982.
- Judith E. Schlanger, *Les métaphores de l'organisme*, Paris, L'Harmattan, 1995².
- Joan Wallach Scott, *Gender and the politics of history*, New York, Columbia U.P., 1988.
- Georges Sencier, *Le babouvisme après Babeuf. Société secrète et conspirations communistes (1830-1848)*, Paris, Librairie des sciences politiques et sociales, 1912.
- William H. Sewell, « Toward a Post-materialist Rhetoric for Labor History », in Leonard R. Berlanstein (edited by), *Rethinking Labor History. Essays on discourse and class analysis*, Urbana - Chicago, University of Illinois Press, 1993, p. 15-38.
- William H. Sewell, « Artisans, Factory Workers, and the Formation of the French Working Class, 1789-1848 », in Ira Katznelson and Aristide R. Zolberg, *Working-Class Formation. Nineteenth-Century Patterns in Western Europe and the United States*, Princeton, Princeton UP, 1986, p. 45-70.
- William H. Sewell, *Gens de métier et révolutions. Le langage du travail de l'Ancien régime à 1848*, trad. fr. Paris, Aubier, 1983.
- William H. Sewell, « Corporations républicaines: the Revolutionary Idiom of Parisian Workers in 1848 », *Comparative studies in society and history*, 1979, vol. 21, n° 2, p. 195-203.
- William H. Sewell, « La classe ouvrière de Marseille sous la Seconde République : structure sociale et comportement politique », *Mouvement social*, 1971, n° 76, p. 27-65.
- Edward Shorter, « Différences de classe et sentiment depuis 1750. L'exemple de la France », *Annales ESC*, 1974, année XXIX, n° 4, p. 1034-1057.
- Edward Shorter and Charles Tilly (edited by), *Strikes in France (1830-1968)*, Cambridge, Cambridge UP, 1974.
- Michael David Sibal, « The Mutual Aid Societies of Paris, 1789-1848 », *French History*, 1989, vol. III, n° 1, p. 1-30.
- Georg Simmel, *Philosophie de la modernité. La femme, la ville, l'individualisme*, trad. fr. Paris, Payot, 1989.
- Deborah Simonon, *A History of European Women's Work. 1700 to the present*, London and New York, Routledge, 1998.
- Stéphane Sirot, *La grève en France. Une histoire sociale (XIX^e-XX^e siècle)*, Paris, Odile Jacob, 2002.
- Albert Soboul, *Les Sans-culottes parisiens en l'an II. Mouvement populaire et gouvernement révolutionnaire (1793-1794)*, Paris, Ed. de Seuil, 1968.
- Michael Sonenscher, *Work and wages. Natural law, politics and the eighteenth-century French trades*, Cambridge, Cambridge UP, 1989.
- Georges Sorel, *Matériaux d'une théorie du prolétariat*, (1921), réimpr. Paris-Genève, Slatkine, 1981.

- Francine Soubiran-Paillet, *Droit, ordre social et personne morale au XIX^e siècle : la genèse des syndicats ouvriers. Tome I : L'agrégation d'intérêts chez les ouvriers de 1791 au Coup d'État de 1851*, Cepadu, Paris, 1992.
- Jean-Fabien Spitz, *Le moment républicain en France*, Paris, Gallimard, 2005.
- Jean-Fabien Spitz, *L'amour de l'égalité. Essai sur la critique de l'égalitarisme républicain en France 1770-1830*, Paris, Vrin-Ehess, 2000.
- Peter N. Stearns, « Patterns of Industrial Strike Activity in France during the July Monarchy », *American Historical Review*, 1960, p. 371-394.
- Karlheinz Stierle, *La capitale des signes. Paris et son discours*, trad. fr. Paris, MSH, 2001.
- Evelyne Sullerot, *Histoire et sociologie du travail féminin*, [Paris], Gonthier, 1968.
- Alain Supiot, *Critique du droit du travail*, Paris, Puf, 1994.
- Alain Supiot, « Actualité de Durkheim. Notes sur le néo-corporatisme en France », *Droit et Société*, 1987, n° 6, p. 175-192.
- Patrick Tacussel, *Mythologie des formes sociales. Balzac et les saint-simoniens ou le destin de la modernité*, Paris, Klincksieck, 1995.
- Charles Taylor, *Les sources du moi. La formation de l'identité moderne*, trad. fr. Paris, Seuil, 1998².
- Iouda Tchernoff, *Le parti républicain sous la monarchie de Juillet*, Paris, Pédone, 1901.
- Frédéric-Gaël Theuriau, *George Sand et les poètes ouvriers*, Tours, FGT, 2003.
- Edward P. Thompson, « Temps, travail et capitalisme industriel », trad. fr. *Libre*, 1979, n° 357, p. 3-63.
- Edward P. Thompson, « Alcune osservazioni su classe e 'falsa coscienza' », *Quaderni storici*, 1977, n° 36, p. 900-908.
- Edward P. Thompson, « The Moral Economy of the English Crowd in the Eighteenth Century », *Past and Present*, 1971, n° 50, p. 76-136.
- Edward P. Thompson, *La formation de la classe ouvrière anglaise*, (1963), trad. fr. Paris, Gallimard-Seuil, 1988.
- Charles Tilly, *La France contestée. De 1600 à nos jours*, trad. fr. Paris, Fayard, 1986.
- Charles Tilly e Lynn Lees, « Le peuple de juin 1848 », *Annales ESC*, année XXIX, n° 5, 1974, p. 1061-1091.
- Louise A. Tilly, « The Food Riot as a Form of Political Conflict in France », *The Journal of Interdisciplinary History*, 1971, année II, n° 1, p. 23-57
- Louise A. Tilly et Joan W. Scott, *Les femmes, le travail et la famille*, trad. fr. Paris, Payot, 2002².
- Albert Tissier, « Le Code civil et les classes ouvrières », in Jean-Louis Halpérin (présenté par), *Le Code civil. Livre du centenaire*, Paris, Dalloz, 2004, p. 71-94.
- Patricia Toucasan-Truyen, *L'identité mutualiste*, Rennes, Ensp, 2001.

- Maurice Tournier, *Des mots sur la grève. Propos d'étymologie sociale I*, Lyon, Ens. 2002².
- Maurice Tournier, « Quand un mot en cache d'autres : le vocabulaire de «l'Association» en 1848 », *Prévenir*, 1986, n° 13, p. 113-126.
- Jacques Tremolet de Villers, *Aux marches du palais. Pierre-Antoine Berryer avocat*, Paris, DMM, 1997.
- Cynthia M. Truant, « La maîtrise d'une identité ? Corporations féminines à Paris aux XVII^e et XVIII^e siècles », *Clio. Histoire, femmes et société*, 1996, n° 3, p. 55-69.
- Cynthia M. Truant, *The Rites of Labor: Brotherhoods of Compagnonnage in Old and New Regime France*, Ithaca, Cornell UP, 1994.
- Cynthia M. Truant, « Independent and insolent : journeymen end their "rites" in the old regime workplace », in S.L. Kaplan and C.J. Koeppe (edited by), *Work in France. Representations, meaning, organization, and practice*, Ithaca-London, Cornell UP, 1986, p. 131-175.
- Laura Tundo, *L'utopia di Fourier. In cammino verso Armonia*, Bari, Dedalo, 1991.
- Jacques Vallette, « Utopie sociale et utopistes sociaux en France vers 1848 », in Société d'histoire de la Révolution de 1848 et des révolutions du XIX^e siècle (édité par), *1848. Les utopistes sociaux. Utopie et action à la veille des journées de février*, Paris, Sedes Cdu, 1981, p. 11-110.
- Dominique Vanoli, « Les ouvrières enfermées: les couvents soyeux », *Les révoltes logiques*, 1976, n° 2, p. 19-40.
- Christine Veauvy et Laura Pisano, *Paroles oubliées. Les femmes et la construction de l'Etat-nation en France et en Italie*, trad. fr. Paris, Armand Colin, 1997.
- Jean-Baptiste-Albert Vergeot, *Le crédit comme stimulant et régulateur de l'industrie. La conception saint-simonienne, ses réalisations, son application au problème bancaire d'après-guerre*, Paris, Jouve, 1918.
- Anne Verjus, *Les femmes, épouses et mères de citoyens, ou de la famille comme catégorie politique dans la construction de la citoyenneté (1789-1848)*, thèse de doctorat inédite, Paris, Ehes, 1997.
- Cesare Vetter, *Il dispotismo della libertà. Dittatura e rivoluzione dall'Illuminismo al 1848*, Milano, Franco Angeli, 1993.
- Vincent Viet, « L'organisation par défaut des relations sociales : éléments de réflexion sur le rôle et la place de l'Etat dans le système français des relations sociales (1880-1939) », in J.-P. Le Crom (sous la direction de), *Les acteurs de l'histoire du droit de travail*, Rennes, PUR, 2004, p. 189-211.
- Anne Vincent-Buffault, *L'exercice de l'amitié. Pour une histoire des pratiques amicales aux XVIII^e et XIX^e siècles*, Paris, Seuil, 1995.
- Nadine Vivier, « Les biens communaux en France », in Marie-Danielle Demélas et Nadine Vivier (sous la direction de), *Les propriétés collectives face aux attaques libérales (1750-1914). Europe occidentale et Amérique Latine*, Rennes, PUR, 2003, p. 139-155 .
- Nadine Vivier, *Propriété collective et identité communale. Les biens communaux en France 1750-1914*, Paris, Publications de la Sorbonne, 1998.

- Bernard Voyenne, *Proudhon et la révolution*, Paris, Ehess-Atelier Proudhon, 1986.
- Loïc J. D. Wacquant et Craig Jackson Calhoun, « Intérêt rationalité et culture. A propos d'un récent débat sur la théorie de l'action », *Actes de la recherche en sciences sociales*, 1989, n° 78, p. 41-60.
- Jean Walch, *Les maîtres de l'histoire. 1815-1850. Augustin Thierry, Mignet, Guizot, Thiers, Michelet, Edgard Quinet*, réimpr. Paris-Genève, Slatkine, 1986.
- Michael Walzer, *The exclusions of liberal theory*, Frankfurt am Main, Fischer, 1999.
- Eugen Weber, *La fin des terroirs. La modernisation de la France rurale 1870-1914*, trad. fr. Paris, Fayard, 1986.
- Georges Weill, *Histoire du Parti Républicain en France (1814-1870)*, Paris, Félix Alcan, 1928.
- Thomas Welskopp, « L'histoire sociale du XIX^e siècle : tendances et perspectives », *Le mouvement social*, 2002, n° 200, p. 153-162.
- Michel Winock, *Le socialisme en France et en Europe. XIX^e-XX^e siècle*, Paris, Ed. de Seuil-Points, 1992.

• **Sur la méthode et autres œuvres citées**

- Roland Barthes, *L'aventure sémiotique*, Paris, Points-Seuil, 1985.
- Roland Barthes, *Leçon*, Paris, Seuil, 1978.
- Roland Barthes, *Sade, Fourier, Loyola*, Paris, Points-Seuil, 1971.
- Jean-Claude Beacco, *La rhétorique de l'historien. Une analyse linguistique de discours*, Berne, Peter Lang, 1988.
- Lenard R. Berlanstein, *Rethinking Labor History : essays on discourse and class analysis*, Urbana and Chicago, University of Illinois Press, 1993.
- Michael Billig, *Arguing and thinking. A rhetorical approach to social psychology*, Cambridge UP and Editions MSH, Cambridge, 1996².
- Michael Billig, *Ideology and social psychology. Extremism, moderation and contradiction*, Basil Blackwell, Oxford, 1982.
- Pierre Bourdieu, *Langage et pouvoir symbolique*, Paris, Seuil-Points, 2001.
- Rosi Braidotti, *Soggetto nomade. Femminismo e crisi della modernità*, Roma, Donzelli, 1995.
- Judith Butler, *Gender trouble. Feminism and the subversion of identity*, New York, Routledge, 1990.
- Sandro Chignola, « Storia dei concetti e storiografia del discorso politico », *Filosofia politica*, 1997, n° 1, p. 99-122.
- Elisabeth A. Clark, *History, Theory, Text. Historians and the Linguistic Turn*, Cambridge, Harvard UP, 2004.
- Rossella Ghigi, « Ceci n'est pas une femme. Il genre secondo Judith Butler », *Filosofia e questioni pubbliche*, 2001, année VI, n° 2, p. 173-201.
- Maurizio Gribaudo, « A proposito di linguistica e storia », *Quaderni storici*, 1981, année XVI, n° 46, p. 236-266.
- Jean-Blaise Grize (édité par), *Sémiologie du raisonnement*, Berne, Peter Lang, 1984.
- Jean-Blaise Grize, Pierre Vergès, Ahmed Silem, *Salariés face aux nouvelles technologies. Vers une approche socio-logique des représentations sociales*, Paris, CNRS, 1987.
- Jean-Blaise Grize et Gilberte Piéraud-Le Bonnet, *La contradiction. Essai sur les opérations de la pensée*, Paris, Puf, 1983.
- Jacques Guilhaumou, Denise Maldidier, Régine Robin, *Discours et archive. Expérimentations en analyse du discours*, Liège, Mardaga, 1994.
- Hans Ulrich Gumbrecht, Hans-Jürgen Lüsebrink, Rolf Reichardt, « Histoire et langage : travaux allemands en lexicologie historique et en histoire conceptuelle », *Revue d'histoire moderne et contemporaine*, 1983, v. XXX, p. 185-195.
- Iain Hampsher-Monk, Karin Tilmans et Frank Van Vree, *History of concepts: comparative perspectives*, Amsterdam, Amsterdam UP, 1998.

- Eric Hobsbawm, « Edward Palmer Thompson 1926-1993 », *Proceedings of British Academy*, 1995, n° 90, p. 521-539.
- Harvey J. Kaye and Keith McClelland (edited by), *E.P. Thompson. Critical Perspectives*, Cambridge, Polity Press, 1990.
- Reinhart Koselleck, *Le futur passé. Contribution à la sémantique des temps historiques*, trad. fr. Paris, Editions Ehes, 1990.
- Thomas Kuhn, *La structure des révolutions scientifiques*, trad. fr. Paris, Flammarion, 1972.
- Eric Landowski, *La société réfléchi. Essais de socio-sémiotique*, Paris, Seuil, 1989.
- Le Corbusier, *Urbanisme*, (1925), Paris, Flammarion, 1994.
- Giorgio Manganelli, *La favola pitagorica*, Milano, Adelphi, 2005.
- Jean-Baptiste Marcellesi, « Eléments pour une analyse contrastive du discours politique », *Langages*, 1971, n° 23, p. 25-56.
- Serge Moscovici, *La psychanalyse, son image et son public*, Paris, Puf, 1976².
- Octavio Paz, *El peregrino en su patria. Historia y política de México*, México DF, Fondo de cultura económica, 1987.
- John Greville Agard Pocock, *Politics, Language and Time. Essays on Political Thought and History*, London, Methuen & Co. Ltd, 1972.
- Melvin Richter, « Reconstructing the history of political languages : Pocock, Skinner, and the *Geschichtliche Grundbegriffe* », *History and Theory*, 1990, 29-1, p. 38-70.
- Cesare Segre, *Semiotica storia e cultura*, Padova, Liviana, 1977.
- William H. Sewell, « Ideologies and social revolutions: Reflections on the French case », in T. Skocpol, *Social revolutions in the modern world*, Cambridge, Cambridge UP, 1994, p. 169-198.
- William H. Sewell, « A Theory of Structure : Duality, Agency, and Transformation », *American Journal of Sociology*, 1992, vol. 98, p. 1-29.
- Theda Skocpol, « Cultural idioms and political ideologies in the revolutionary reconstruction of state power: A rejoinder to Sewell », in T. Skocpol, *Social revolutions in the modern world*, Cambridge, Cambridge UP, 1994 , p. 199-209.
- Tzvetan Todorov, *L'homme dépassé*, Paris, Seuil, 1996.
- James Tully (edited by), *Meaning and context. Quentin Skinner and his critics*, Cambridge, Polity Press, 1988.

Je remercie

Mon directeur de recherche, M. Pierre Rosanvallon, pour les suggestions et les corrections, et pour son habilité à me faire éviter les impasses.

Les professeurs du Centre Raymond Aron et de l'Ehess dont j'ai suivi les séminaires.

Les doctorant-e-s du séminaire des doctorants du Centre Raymond Aron et les doctorant-e-s de l'atelier « Espace Public » du Centre d'Etude des Mouvements Sociaux.

E et S, pour les corrections de mes bégaiements français.

La bibliothèque Informatique Recherche de la Biusj, son équipe, et ses lecteurs inexistantes qui m'ont permis de travailler (à ma thèse).

Les ami-e-s des pauses à la bnf et à l'msh, des cinémas, des dîners delle cene y de las cenas, dei sorrisi, des photos, des méls et des coups de téléphone, d'ici e di là.

Les compagni/e della Baia, où j'ai appris la pratique de la solidarité e che la lotta è anche nel bailame dei bambini, ils/elles m'ont toujours réaccueilli à Milano – delle domeniche mattina, ancora nella vecchia sede, ascoltando il milanese dei partigiani, la Resistenza, piazzale Loreto, Scelba, piazza Fontana, ho capito la differenza tra la storia celebrata e la storia vissuta.

D, pour les discussions fécondes sur les maîtres, davanti ai caffè mattutini di Karim.

Mon père, pour ses relectures patientes et nos discussions dans les forêts d'Angrogna.

E, qui n' imagine pas combien de fois nous avons parlé de ma thèse (e che sa quanto la mia tesi abbia parlato di me).

“addio bianche *d'ieri montagne dei cinesi*, i cavalieri erranti son trascinati al nord”