

P I E R R E M E R C K L E

*Utopie ou « science sociale » ?  
Réceptions de l'œuvre de Charles Fourier au XIXe siècle*

« Qu'est-ce que le fouriérisme ? Je ne sais pas ».  
Charles Fourier, Lettre à l'éditeur de *La Gazette de France* (décembre 1835)

*Une approche « réceptionniste » de l'histoire des idées*

ENTRE novembre 1895 et mai 1896, Émile Durkheim donna aux étudiants de la Faculté des Lettres de Bordeaux une série de leçons sur Saint-Simon, qu'il concevait comme la première partie d'une plus générale *Histoire du socialisme*<sup>1</sup>, et qui a sans doute contribué à réintégrer l'inventeur de la « physiologie sociale » dans l'histoire des sciences sociales : selon Durkheim en effet, l'œuvre de Saint-Simon avait été injustement tenue dans l'ombre par l'attention jusque là portée à celui qui fut quelques années son secrétaire, Auguste Comte. Ce que l'on sait moins, c'est que Durkheim entendait donner une suite à cette première série de leçons, et avait préparé pour l'année universitaire suivante une deuxième partie sur Proudhon et Fourier, « dont il possédait et avait étudié les œuvres », selon Marcel Mauss<sup>2</sup>. Mais accaparé par l'aventure de *L'Année sociologique*, il ne donna jamais la suite de son cours et, comme l'indique Mauss, « l'Histoire du socialisme est restée inachevée »<sup>3</sup>. Est-ce de cet « accident » historiographique que naissent conjointement la fortune sociologique saint-simonienne, et l'oubli relatif dans lequel est tenu Charles Fourier ? Certes il convient d'en douter, et de ne pas se laisser aller au jeu de la réécriture de l'histoire, qui consisterait à tenter de répondre à la question : « Que se serait-il passé si ?... ». Force est cependant de constater que l'œuvre de Fourier n'a guère été jusqu'à présent considérée comme un objet d'étude pertinent pour l'histoire de la construction de la sociologie<sup>4</sup>. A cet égard, certaines erreurs dans des ouvrages pourtant emblématiques apparaissent

---

<sup>1</sup> Ce cours fut publié en 1928 sous le titre *Le socialisme*, réédité en 1992.

<sup>2</sup> Mauss Marcel, introduction à Durkheim (1992), p. 29. Cette intention est du reste attestée dans le chapitre XI du *Socialisme*, qui contient les « Conclusions critiques du cours » de Durkheim sur Saint-Simon : il y indique en effet, à propos de l'usage que fait Saint-Simon de la référence au modèle newtonien : « Nous verrons que Fourier lui a fait jouer dans son système un rôle non moins important que Saint-Simon » (p. 236).

<sup>3</sup> Mauss Marcel, Introduction à Durkheim (1992), p. 30

<sup>4</sup> Un rapide tour d'horizon des différents ouvrages généraux d'introduction aux sciences sociales apparaîtrait particulièrement révélateur de la « non-appartenance » de Fourier à la tradition sociologique : on pourrait schématiquement les ranger en trois catégories de tailles très inégales, en distinguant ceux, de loin les plus nombreux, qui ne mentionnent pas Fourier, ceux peu nombreux qui se contentent de le mentionner, comme Mendras (1996), Valade (1996) et Delas et Milly (1997), et ceux enfin qui lui font une véritable place dans l'histoire des sciences humaines : dans cette dernière catégorie ne figure en réalité qu'un seul ouvrage, celui de Filloux et Maisonnewe (1991).

symptomatiques de ce dédain : ainsi, Fourier n'est cité qu'une seule fois par Robert Nisbet (1984), en compagnie évidemment de Saint-Simon ; mais il est prénommé François dans l'index, conformément à l'état-civil certes<sup>5</sup>, mais non à l'usage. La faute semble vénielle, elle n'en est pas moins révélatrice : Charles Fourier est absent de la plupart des ouvrages emblématiques qui relèvent de cette discipline — l'histoire de la sociologie — et portent sur cette période — le XIX<sup>e</sup> siècle ; Karl Marx y occupe en revanche une place souvent prépondérante, y compris chez des auteurs qui ne témoignent d'aucune proximité particulière avec la doctrine marxiste : par exemple, Raymond Aron (1967) lui consacre un chapitre entier ; et dans l'introduction de cet ouvrage canonique, il se justifie de l'absence de Saint-Simon, mais non de celle de Fourier<sup>6</sup>.

Est-ce, alors, parce que Fourier appartiendrait en réalité à d'autres traditions intellectuelles que la tradition sociologique ? C'est du moins ce que laisse penser la place relativement importante qu'il occupe en revanche dans les histoires du socialisme ou dans les histoires de l'utopie<sup>7</sup>. L'idée est en effet très profondément enracinée, selon laquelle l'œuvre de Fourier est au cœur de cette rencontre, dans la première moitié du XIX<sup>e</sup> siècle, entre une tradition naissante, celle du socialisme, et une tradition déclinante, celle de l'utopie. Ce que nous voudrions montrer ici, c'est que l'origine de cette « assignation » de Fourier à l'intersection de ces deux traditions intellectuelles peut être reconstitué : la géographie de cette partie de l'espace intellectuel du siècle dernier a pour l'essentiel été tracée par Marx et Engels, avec la distinction qu'ils établirent entre socialisme utopique et socialisme scientifique. Nous essaierons donc de montrer comment les modalités de sa réception ont très largement contribué à nourrir la signification sociale accordée à la doctrine fouriériste qui s'est ainsi trouvée intégrée dans la tradition utopique, alors même que Fourier n'a la plupart du temps employé la notion d'utopie qu'à titre péjoratif pour disqualifier les doctrines concurrentes de Robert Owen ou de Saint-Simon. Et nous tenterons d'évaluer dans quelle mesure l'assimilation du fouriérisme à un utopisme au pire, au socialisme au mieux, peut apparaître comme le résultat de véritables « stratégies » de réception, mises en œuvre en particulier par Marx et Engels, mais aussi dans une certaine mesure, nous le verrons, par Emile Durkheim ensuite. La question générale que nous voudrions donc poser est à la fois celle de l'objectif poursuivi par ce découpage de l'espace des idées, et celle de ses effets sur la réception ultérieure de la doctrine fouriériste.

Enfin, nous nous demanderons si le rejet durable de cette doctrine vers le purgatoire de l'utopie ne s'est pas fait au mépris de son ambition scientifique propre. Le champ au sein duquel

<sup>5</sup> Son nom de baptême est effectivement François Marie Charles Fourier. Les deux premiers prénoms ne furent jamais utilisés, ni par lui-même, ni par sa famille, ni plus tard par ses disciples. Quant à la disparition du second « r » de son patronyme, elle a dû se produire très rapidement : comme le fait remarquer Jonathan Beecher (1993), « la lettre la plus ancienne de Fourier que nous possédions est signée « Fourier » avec un seul « r », mais il lui arriva de signer avec deux « r » jusqu'à trente ans passés » (note 15 du chapitre I, p. 521).

<sup>6</sup> Aron donne de la sociologie une définition qui ne saurait justifier à elle seule l'exclusion de Fourier : selon lui, la sociologie française à ses origines se définit par deux intentions caractéristiques, celle de l'application de la méthode positive aux phénomènes sociaux et celle de la réorganisation de la société par la science. Une partie de notre travail consiste justement à essayer de montrer qu'au moins dans les *intentions* de Fourier, ces deux dimensions sont bel et bien présentes. Voir Mercklé (2001a, b). Par ailleurs, sur la façon dont Aron a contribué à « l'invention de Tocqueville », voir, dans une perspective proche de la notre, Lardinois (2001).

<sup>7</sup> Les ouvrages d'histoire du socialisme ou d'histoire de l'utopie qui donnent une place importante à l'étude de l'œuvre de Fourier sont en effet nombreux, et nous ne citerons ici, dans l'ordre chronologique de leur publication, que quelques unes des références qui ont pu alimenter notre réflexion : Lichtenberger (1898), Bourgin et Bourgin (1912), Mumford (1922), Bouglé (1932), Manuel (1966, 1967), Desanti (1970), Petitfils (1977), Lapouge (1978), Alexandrian (1979), Servier (1982), Russ (1987), Birnberg (1995), Prochasson (1997). Thomas Voet (2001) remarque que Fourier « a retenu l'attention non seulement d'historiens, mais aussi de littéraires et de philosophes, notamment dans les années 1960 et 1970 pendant lesquelles Fourier est à la mode, en lien avec les mouvements pré- ou post-soixante-huitards » (p. 12). S'agissant de la dernière corporation évoquée, il faut ajouter qu'un mouvement récent semble s'être dessiné, par lequel Fourier, qui en pourfendit pourtant si violemment les représentants de son époque, est de plus en plus « reçu » aussi par les philosophes. Voir en particulier : Dagognet (1997), Ricoeur (1997) ou encore Ucciani (2000).

Saint-Simon et Fourier (tous deux rejetés pourtant par Marx et Engels dans la tradition utopique) prétendaient entrer en concurrence l'un avec l'autre, était-ce simplement celui des doctrines sociales et politiques ? N'était-ce pas aussi celui de la science ? Que l'on ne se méprenne pas sur nos intentions, il ne s'agit pas ici de répondre à la question : « le fouriérisme est-il une science ? ». Autrement dit, il ne faut pas attendre de cette étude une démonstration de la scientificité méconnue de l'œuvre de Fourier, qui permettrait de le réintégrer, en tant que figure fondatrice, dans la tradition sociologique ; il ne faut pas en attendre non plus le contraire, c'est-à-dire, après inventaire des faiblesses méthodologiques de la doctrine, la justification de l'ignorance dans laquelle Fourier est tenu par les historiens de la sociologie. Conformément à la « règle méthodologique » énoncée par Durkheim dans son étude sur *Le socialisme*<sup>8</sup>, il ne s'agira donc pas de statuer sur la vérité ou la fausseté des systèmes d'énoncés sur le monde social produits par les différentes doctrines socialistes : il ne serait pas difficile, selon Durkheim, de montrer leur insuffisante rigueur scientifique, ou bien de leur opposer des faits contraires à ceux sur lesquels elles s'appuient ; à cette objection de Durkheim il est possible d'ajouter qu'il serait tout aussi aisé de les confirmer d'un point de vue doctrinal, en complétant les faits sur lesquels elles s'appuient par d'autres faits corroborant les premiers. L'exercice serait tout aussi vain, il fut pourtant aussi largement pratiqué que le premier<sup>9</sup>. Nous ne prétendons donc pas que Fourier est un fondateur ignoré de la sociologie, ni qu'il aurait posé avant d'autres les fondements d'une science sociale qui était alors encore à venir, puisque procéder ainsi reviendrait à s'enfermer dans un questionnement téléologique contre-productif : en effet, comme l'écrit l'historien américain Jonathan Beecher (1993) justement à propos de Fourier, « insister sur la modernité de certaines de ses idées, c'est rendre plus incompréhensibles encore celles que nous aurions aujourd'hui tendance à considérer comme ineptes ou dépassées » (p. 18).

Certes, on ne peut qu'être d'accord avec Pierre-Jean Simon (1991) quand il écrit, dans l'introduction de son *Histoire de la sociologie*, que cette histoire « est faite autant, et sans doute même bien doute même bien davantage, d'oubli que de mémoire » (p. 14) ; et il est important de reconnaître que Fourier est pour les sociologues, en l'occurrence, plutôt du côté de l'oubli que de la mémoire. En même temps, Pierre-Jean Simon surestime le rôle de certains des principes d'après lesquels s'exerce cette « mémoire sélective » de la discipline : certaines œuvres sont-elles retenues parce que, comme il le croit, « elles sont toujours susceptibles de féconder la réflexion et

<sup>8</sup> Durkheim (1992), « Définition du socialisme », chapitre premier, pp. 35-57.

<sup>9</sup> Un exemple spectaculaire de ce type d'entreprise est fourni par l'ouvrage récent consacré à Fourier par Patrick Tacussel (2000). Si elle recèle un certain nombre d'intuitions pertinentes, l'étude de Patrick Tacussel est cependant au service d'une volonté générale de réhabilitation de Fourier, puisqu'il s'y efforce à la fois de faire croire à la solidité méthodologique des observations empiriques sur lesquelles Fourier s'appuie, à la profondeur et la complexité de ses modélisations mathématiques, à la véridicité et l'actualité des propositions sociologiques auxquelles ses observations et ses modélisations conduisent, et en définitive à l'importance de l'influence qu'il aurait eu sur l'ensemble de l'histoire des sciences humaines : Fourier serait ainsi le précurseur tout à la fois de Benjamin et d'Adorno, de Reich et de Marcuse en psychanalyse, de Menger et de l'école marginaliste autrichienne en économie, de Simmel et Weber en sociologie, de Balzac en littérature, de Lévi-Strauss et Balandier en ethnologie, de Piaget en psychologie... Dans sa préface à la réédition du *Nouveau monde industriel* de Fourier (1973), Michel Butor tombait dans le même travers : il y avait décrit Fourier d'abord comme un « précurseur » du socialisme, ensuite comme « un précurseur non seulement du marxisme, mais de la psychanalyse et de toutes sortes de directions de l'art moderne et de la pensée contemporaine » (p. 8). Le plus spectaculaire des exemples de cette entreprise qui consiste à faire de Fourier un « précurseur » est sans doute celui fourni par Paul Ricoeur (1997). Evoquant la démarche de Fourier, il commence par affirmer : « il y a dans cette approche, quelque chose de très moderne. Je tente moi-même ailleurs de parler de la nécessaire conjonction du soupçon et de la recollection ». Dans cette façon de dévoiler une similitude entre sa pensée et celle de Fourier, il n'y aurait somme toute que le constat d'une simple proximité, si la succession historique de ces deux pensées similaires n'était pas présentée de façon littéralement renversante : « En un sens, Fourier est le prophète de ce difficile paradoxe » (p. 402). Bienheureux Fourier, érigé par le philosophe au statut de « prophète » d'une pensée qu'il a su faire aboutir ! Le bon sens aurait voulu, peut-être un peu naïvement, que Ricoeur, homme cultivé et fin lecteur, s'avouât inspiré par la pensée de Fourier... Ce ne sont là évidemment que quelques exemples particuliers parmi tant d'autres.

de stimuler l'imagination sociologique»? Ou bien le sont-elles en réalité parce que la réhabilitation des œuvres oubliées et des «sociologies perdues» sert des intérêts dans la compétition que se livrent entre eux les différents courants de la pensée sociologique? La réponse à une telle question passe par la mise en œuvre d'une conception spécifique de l'histoire des idées, dont le principe est présenté et défendu notamment par l'historien Christophe Prochasson dans un article paru en 1994 dans la revue *Mil Neuf Cent*, qui s'appuie lui-même sur l'approche «réceptionniste» élaborée par Hans Robert Jauss en littérature. En effet, selon Jauss, l'histoire des œuvres littéraires peut être décrite comme un «processus de réception et de production esthétiques, qui s'opère dans l'actualisation des textes littéraires par le lecteur qui lit, le critique qui réfléchit et l'écrivain lui-même incité à produire à son tour»<sup>10</sup>. Autrement dit, la signification sociale d'une œuvre intellectuelle n'est pas arrêtée définitivement lorsque celle-ci est achevée, parce qu'aucune œuvre n'est historiquement figée : le sens qui lui est assigné dépend à la fois des «intentions» ou des «motivations» du producteur et des «réceptions» de ces productions, c'est-à-dire des lectures, des interprétations et des commentaires qui sont faits de cette œuvre. Or, ces interprétations et ces commentaires ne sont que rarement désintéressés, comme l'affirmait Pierre Bourdieu (1975) dans «La critique du discours lettré» : «Le destin d'un texte, les usages dont il fait l'objet, citation, récitation, interprétation, célébration, dépendent de l'intérêt qu'il présente pour ses utilisateurs et qui ne se réduit jamais à cette sorte d'intérêt désintéressé pour la chose même, le seul intérêt reconnu, l'intérêt pur et purement scientifique ou esthétique» (p. 4)<sup>11</sup>. L'approche «réceptionniste», que nous entendons illustrer ici, n'est donc pas une approche «décontextualisée», puisque les «lecteurs», c'est-à-dire les producteurs d'interprétations ou de réinterprétations des œuvres intellectuelles, occupent eux-mêmes une position scientifique, intellectuelle ou sociale dont la défense ou la modification passe en partie par les lectures qu'ils font des œuvres du passé. Même, il s'agit là, en sociologie du moins, d'un des enjeux fondamentaux de ces «lectures», dans la mesure du moins où la lecture ne désigne pas ici seulement l'acte solitaire de confrontation à un texte, mais, au-delà, l'acte public d'émission, de publication d'une interprétation de ce texte, par le biais d'articles, de communications, d'ouvrages, de manuels... Ainsi, d'une part la capacité à rendre publique cette interprétation, à la faire «entendre», à l'imposer donc comme la signification de l'œuvre ainsi lue, et d'autre part les formes mêmes de cette interprétation, dépendent elles-mêmes de la place occupée par le «lecteur» dans le champ intellectuel.

### *Qu'est-ce que l'utopie ?*

Au début de cette réflexion sur les raisons et les enjeux de l'assimilation du fouriérisme à la tradition utopique, un avertissement s'impose d'emblée, concernant la notion même d'utopie : l'utopie n'est pas un objet sociologique traditionnel, simplement dans la mesure où au sein des oppositions classiques qui ont marqué la construction du concept — science contre utopie chez Marx, ou encore idéologie contre utopie chez Mannheim (1956) —, le second terme en fut chaque fois délaissé par les études spécifiquement sociologiques. Comme l'indique par exemple George H. Taylor dans son introduction à *L'idéologie et l'utopie* de Paul Ricoeur (1997), «l'idéologie a traditionnellement été un objet de la sociologie ou de la science politique, et l'utopie était

<sup>10</sup> Jauss (1978), cité par Prochasson (1994), p. 7. Après avoir défini les principes d'une telle approche, il convenait de les illustrer : l'étude de Christophe Prochasson (1997) sur *Les intellectuels et le socialisme* en offre un exemple particulièrement stimulant, appliqué à l'histoire du socialisme depuis le début du XIXe siècle.

<sup>11</sup> p. 4. De cette conception de l'histoire des idées sociologiques, on trouve un exemple intéressant dans le récent ouvrage de Jean-Michel Chapoulie (2001) sur *La tradition sociologique de Chicago*, où il s'efforce de montrer que l'unité de l'École de Chicago est en grande partie le résultat d'un semblable processus de réception, auquel ont contribué de façon intéressée les adversaires, les héritiers, mais aussi les historiens de la sociologie.

étudiée par l'histoire littéraire » (p. 8)<sup>12</sup>. Cette tendance, avérée, révèle en fait une des fonctions fondamentales de la qualification d'utopisme : elle permet de rejeter les œuvres intellectuelles ainsi reçues dans l'histoire de la littérature, donc de les exclure de l'histoire de la sociologie. Comme nous le verrons plus loin, Fourier connaissait d'ailleurs parfaitement les mécanismes de cette entreprise de disqualification, puisqu'il réservait un sort identique à l'ensemble des ouvrages philosophiques produits avant lui. La sociologie, quand elle s'attache pourtant à prendre les utopies comme objet<sup>13</sup>, tranche le domaine en deux, pour ne porter son attention que sur les socialismes utopiques du XIXe siècle. Le reste est rejeté dans le domaine littéraire d'où on l'avait un instant tiré. C'est une erreur : ces utopies sont des textes ; comme telles elles sont soit toutes redevables d'une étude littéraire, soit toutes redevables d'une étude sociologique. L'ambition n'est pas ici d'examiner toutes les utopies spécifiques, encore moins de disséquer un concept d'utopie qui paraît pour le moins problématique. Elle n'est que de porter un regard sociologique sur une œuvre du XIXe siècle souvent qualifiée d'utopie, celle de Fourier. Notre conviction n'en reste pas moins vive cependant qu'une telle approche est parfaitement applicable à tous les autres textes qualifiés d'utopies. Nous essaierons de montrer aussi, à travers cette illustration, que la construction de la tradition sociologique se fait à son origine par un processus radicalement concurrentiel et anti-cumulatif, suivant lequel l'affirmation de la scientificité d'une doctrine a pour condition la négation de la scientificité des doctrines qui la précèdent.

L'utopie, au moins étymologiquement, prend sa source dans l'œuvre fondatrice et éponyme de Thomas More, publiée en 1516<sup>14</sup>. Tout penseur de l'utopie qui se respecte s'empresse toujours de commencer son propos par une étude étymologique du terme : la double origine communément admise est celle suivant laquelle Thomas More lui-même fonda son néologisme : « ou-toπος », c'est-à-dire qui n'a pas de lieu, qui ne peut être trouvé nulle part ; mais aussi et mieux encore « eu-toπος » autrement dit le lieu du bonheur<sup>15</sup>. L'ambiguïté fondamentale sur laquelle joua Thomas More pour constituer son néologisme a été très largement commentée. Mais est passée beaucoup plus inaperçue la volonté de More, ce faisant, de se présenter non pas comme le fondateur d'un genre, mais en réalité déjà comme son continuateur, puisqu'il affirme en effet avoir développé et achevé l'esquisse de la cité idéale que Platon avait présentée dans la *République* (1966). Autrement dit, l'invention de l'utopie par Thomas More est en même temps, simultanément, l'invention d'une « tradition » utopique, par la référence à Platon. Dans le même acte se fixe l'*alpha* et l'*omega* provisoires de l'utopie, puisque la première utopie se donne immédiatement comme la dernière et la plus achevée. Une seule utopie, et déjà une tradition... Le terme définit ensuite un long parcours littéraire, celui du genre vaste et prolifique de la description de cités idéales. Mais si la tradition utopique en littérature dispose avec Thomas More d'un repère chronologique certain, qui en figure le point d'abscisse nulle, son déploiement historique, à partir de cette origine, n'est guère linéaire. La formule par laquelle Thomas More s'inscrit à la suite de Platon le montre, l'histoire de l'utopie en littérature procède par avancées et retours, projections et relectures, anticipations et invocations : en perpétuelle reconstruction, cette histoire se projette dans la science-fiction ou remonte à contre-courant l'histoire de la littérature, bien en deçà de More, pour se trouver des ancêtres jusque dans l'Antiquité. L'histoire

<sup>12</sup> Un colloque qui s'est tenu en 1998 à Besançon fait exception à cette règle, puisqu'il s'efforçait d'interroger les relations possibles entre « Utopies et sciences sociales ». Mais le sens général des interventions consistait à examiner cette relation dans une perspective qui n'est pas celle qui a été retenue ici, comme nous allons le voir, dans la mesure où elle consistait à examiner « l'apport positif de l'utopie » comme méthode de connaissance du social. Voir Péquignot 1998).

<sup>13</sup> Cf. par exemple Duveau (1961), ou bien Levitas (1979).

<sup>14</sup> Pour une édition récente en anglais de *L'Utopie*, voir More (1992).

<sup>15</sup> "For what Plato's pen hath platted briefly / In naked words, as in a glass / The same I performed fully / With laws, with men and treasure fitly / Wherefore not Utopie, but rather fitly / My name is Eutopie : a place of felicity", cité par Manuel (1967), p. 219.



n'avance plus de façon univoque du passé vers le futur, ne se contente pas du déroulement chronologique traditionnel.

Le néologisme de Thomas More est un nom propre, celui de l'île imaginaire dont il entreprend de décrire l'architecture, les institutions et les mœurs. Mais le nom propre ensuite devient un nom commun, voire un concept<sup>16</sup>. Et si l'étymologie suffit pour le nom propre, il faut trouver une définition pour le nom commun. Les définitions de l'utopie sont innombrables, comme le sont les utopies elles-mêmes<sup>17</sup>, et un recensement exhaustif des unes et des autres paraît difficilement envisageable. Mais surtout, proposer une définition, quelle qu'elle soit, revient à supposer une essence de l'utopie, alors que c'est justement cette hypothèse essentialiste, la façon dont elle se construit et s'enracine dans un mot et une tradition, qu'il s'agit au contraire ici de prendre pour objet. Pour rompre avec l'approche essentialiste traditionnelle de l'utopie, il conviendrait donc plutôt d'en retenir une définition provisoire qui permettrait de porter l'accent sur les enjeux qui ont permis l'imposition même de la qualification d'utopie à telle ou telle œuvre. La position la plus raisonnable, en l'occurrence, pourrait être celle adoptée par Ruth Levitas (1979, 1990) dans ses travaux sur la relation entre les utopies et les contextes sociaux de leurs apparitions : elle consiste à en retenir une définition « nominaliste » la plus large possible, en y incluant toute œuvre qui, à un moment ou à un autre de sa réception, a été considérée comme une « utopie ». Une telle définition permettrait d'attirer l'attention sur les usages sociaux de la qualification d'utopie, et donnerait ainsi les moyens de se concentrer directement sur ce qui devrait être au cœur de l'analyse, c'est-à-dire une sociologie de l'invocation de la tradition utopique<sup>18</sup>. C'est dans cette perspective en tout cas que vont être examinées quelques unes des étapes fondamentales de la reconstruction de la tradition utopique au XIXe siècle : l'opposition faite par Marx et Engels entre socialisme utopique et socialisme scientifique ; l'opposition faite ensuite par Durkheim entre socialisme et science sociale.

### *Marx et Engels, lecteurs des socialistes du XIXe siècle*

Les traditions intellectuelles se construisent à travers les relectures qui sont faites des œuvres des penseurs qui sont ainsi institués comme les « précurseurs » de ceux qui procèdent à ces relectures. De cela, l'entreprise de Karl Marx et de Friedrich Engels est un exemple explicite : ils avaient en 1845 fait le projet, rapporte Eric J. Hobsbawm, de traduire et publier un certain nombre d'œuvres pour les réunir dans une collection qui aurait constitué la « bibliothèque des plus grands auteurs socialistes étrangers »<sup>19</sup>. Une telle entreprise supposait, au sein de la tradition ainsi élaborée, l'instauration d'un classement des œuvres et de leurs auteurs, d'un système de « cotes » comme en utilisent toutes les bibliothèques. Aussi Marx et Engels distinguaient-ils, à l'intérieur du corpus envisagé, deux sections bien distinctes : d'un côté étaient placés les auteurs « ouvertement communistes », qui à l'instar de Babeuf et de Buonarrotti, ne présentaient à leurs yeux qu'un faible intérêt théorique ; de l'autre côté, à la cote « Utopie » de la bibliothèque de Marx et d'Engels évidemment inaugurée par l'œuvre éponyme de Thomas More, on aurait trouvé des utopies « classiques » telles que la *République* de Platon ou la *Cité du soleil* de Campanella

<sup>16</sup> Sur ce dernier point, voir Raulet (1992).

<sup>17</sup> Les anthologies de l'utopie sont elles aussi très nombreuses. La plus récente d'entre elles est certainement celle Manguel et Guadalupi (1998).

<sup>18</sup> On trouve chez Michèle Riot-Sarcey (1998), la même volonté de montrer comment le rejet des doctrines de Saint-Simon, d'Owen et de Fourier dans l'utopie est « le produit d'une stratégie politique, saisissable dans son historicité » (p. 266). De notre côté nous voudrions montrer que cette stratégie n'est pas seulement « politique », mais qu'elle est à l'œuvre à l'intérieur même du champ intellectuel, et qu'elle est mise en œuvre aussi par Fourier contre ceux que Michèle Riot-Sarcey lui associe, Saint-Simon et Owen.

<sup>19</sup> Marx Karl, Engels Friedrich, *Collected Works*, vol. 4, p. 719, note 242, cité par Hobsbawm (1982), p. 1.

(1981), mais aussi les socialistes français du XIXe siècle Saint-Simon, Cabet, Proudhon et Fourier, ainsi que l'Anglais Robert Owen. Dans la correspondance entre Marx et Engels, c'est d'ailleurs bien à propos de Fourier que l'on trouve les indices les plus certains de ce projet éditorial, qui ne fut finalement jamais mis en œuvre. Evoquant un texte de Fourier (1845) sur le commerce, Engels écrivait à Marx en mars 1845 : « A Bonn, je voulais faire traduire par quelques personnes que j'y connais, sous mes yeux et sous ma direction, le livre de Fourier, en laissant naturellement de côté les absurdités cosmogoniques »<sup>20</sup>. L'entreprise, on le devine déjà, n'avait rien de désintéressé, puisque Engels entendait bien n'admettre à l'intérieur du corpus socialiste que ce qui dans l'œuvre de Fourier servait la définition qu'il voulait en donner, et pour ce faire prévoyait d'y pratiquer des coupures, selon des critères d'ailleurs très semblables à ceux mis en œuvre, depuis sa mort en 1837, par les propres disciples de Fourier<sup>21</sup>.

S'ils abandonnèrent finalement leur projet éditorial, Marx et Engels n'avaient pas pour autant renoncé à relire les œuvres de ceux qu'ainsi ils instituaient comme leur prédécesseurs : comme l'écrivait Gareth Stedman Jones (1981), « quatre pages du *Manifeste communiste* et un chapitre de l'*Anti-Dühring* d'Engels ont dominé tous les traitements ultérieurs du sujet »<sup>22</sup>. Trois ans après le projet avorté de constitution d'une bibliothèque socialiste, cet effort était très clairement visible en 1848 dans le chapitre III du *Manifeste du parti communiste*, explicitement intitulé : « Littérature socialiste et communiste »<sup>23</sup>. Marx et Engels y distinguent désormais trois sortes différentes de socialismes : le « socialisme réactionnaire », qui regroupe aussi bien la critique réactionnaire de la bourgeoisie par les légitimistes français, que la dénonciation du machinisme, de la division du travail et de l'anarchie dans la production, menée par exemple par Sismondi au nom de la petite bourgeoisie ; le « socialisme conservateur ou bourgeois », celui des économistes et des philanthropes qui n'entendent porter remède à la société bourgeoise que pour la consolider, et auxquels Marx et Engels assimilent désormais Proudhon ; et enfin, « le socialisme et le communisme critico-utopique » de Saint-Simon, Fourier ou Owen. Selon Marx et Engels, le socialisme critico-utopique, ayant fait son apparition dans les premiers temps de la lutte entre le prolétariat et la bourgeoisie, produit une critique souvent radicale de la société bourgeoise au nom des souffrances du prolétariat, et rend ainsi bien compte de l'antagonisme des classes, mais ne peut voir dans le prolétariat le sujet d'aucune initiative politique. A cette initiative qui faisait défaut, ils ont donc substitué l'imagination et la propagande. L'utopie est désignée comme l'enfance du socialisme, parce qu'elle serait apparue pendant l'enfance de la lutte des classes. Dans le second texte évoqué par Gareth Stedman Jones, postérieur de trois décennies, Engels entendait étudier plus précisément la troisième sorte de socialisme désignée dans le *Manifeste* comme celle des « trois grands utopistes » Saint-Simon, Fourier et Owen. Ce faisant, il entend se démarquer des habituels sarcasmes dont leurs systèmes font l'objet, pour y rechercher les éléments que le marxisme se déclarerait ainsi prêt à accepter en héritage : « Que des épiciers littéraires épluchent solennellement ces fantasmagories qui, aujourd'hui, nous font sourire ; qu'ils fassent valoir aux dépens de ces rêves utopiques la supériorité de leur froide raison ; nous, nous

<sup>20</sup> Engels Friedrich, *Lettre à Karl Marx*, 17 mars 1845, in Marx et Engels (1977), vol. I, p. 364.

<sup>21</sup> Sur cette question, voir Mercklé (1995).

<sup>22</sup> « A four page section of the *Communist Manifesto* and a chapter in Engel's *Anti-Dühring* have dominated all subsequent treatment of the subject ». Gareth Stedman Jones fait référence aux deux textes fondateurs de l'appréciation marxiste des « socialismes utopiques » : « Socialisme et communisme critico-utopiques », in Marx et Engels (1983), pp. 65-70 ; et Engels Friedrich, *Herrn Eugen Dühring's Ummwälzung der Wissenschaft, Philosophie, politische Oekonomie, Sozialismus*, Leipzig, Verlag der Genossenschafts-Buchdruck, 1878, 274 pages. Pour une traduction française de ce dernier texte, voir Engels (1973). Le troisième chapitre de l'*Anti-Dühring*, auquel Gareth Stedman Jones fait référence, a été traduit en français sous la supervision d'Engels, et publié à part en 1880 sous le titre *Socialisme utopique et socialisme scientifique* (1880). La plupart des textes écrits par Marx et Engels sur le socialisme utopique, y compris les deux textes évoqués ci-dessus, ont été réunis dans un recueil par Roger Dangeville : voir Engels et Marx (1976).

<sup>23</sup> Marx et Engels (1983), pp. 56-70.

mettons notre joie à rechercher les germes de pensées *géniales* que recouvre cette enveloppe fantastique et pour lesquels ces philistins n'ont pas d'yeux »<sup>24</sup>.

S'agissant plus particulièrement de Fourier, l'étude d'Engels, témoignant d'ailleurs d'une connaissance précise de sa doctrine, prend le ton d'un hommage vibrant rendu à la critique, « faite avec une verve toute gauloise » de la société bourgeoise, du commerce, mais aussi des « relations sexuelles de la bourgeoisie et de la position sociale des femmes ». Et loin de déplorer le ton emprunté par Fourier dans ses attaques, il en souligne au contraire la radicalité, en proclamant que « non seulement Fourier est un critique, mais grâce à la sérénité de sa nature, il est un satirique, et sans contredit un des plus grands satiriques qui aient jamais existé ». Enfin, en point d'orgue de l'hommage ainsi rendu, il conclut que « là où Fourier est le plus grand, c'est dans sa conception de l'histoire de la société » : en démontrant en effet que dans la société bourgeoise, la pauvreté naît de la surproduction, par le mécanisme de ce qu'il appelait les « crises pléthoriques », Fourier avait prouvé qu'il « maniait la dialectique avec autant de puissance que son contemporain Hegel ». En assignant une telle place à Fourier dans la tradition socialiste, Engels signait donc d'abord une reconnaissance de dettes. S'agissant plus particulièrement de Fourier, Eric J. Hobsbawm souligne qu'ils partageaient effectivement avec lui plusieurs grandes thématiques : la critique de la raison des Lumières, qui n'est que la raison bourgeoise, la critique générale de la société bourgeoise, la lutte en faveur de l'émancipation des femmes, l'analyse du travail et la conception essentiellement dialectique du mouvement historique. Cependant, aux yeux de Marx et Engels, ce « socialisme » était affligé de profondes tares : selon eux, les thèmes évoqués ci-dessus étaient mêlés de façon inextricable à toutes sortes d'excentricités, relevant parfois de la vision pénétrante de la nature de la société communiste, beaucoup plus souvent de « la confusion mentale la plus totale ».

L'hommage intéressé et critique rendu par Marx et Engels a fortement contribué, par sa fortune, à reconstruire la perception de la tradition utopique. Comme le souligne Christophe Prochasson dans son étude sur *Les intellectuels et le socialisme*, « en dépit de sa mauvaise réputation, le genre utopique fut annexé par les historiens du socialisme »<sup>25</sup>. Les exemples de cette annexion ne manquent pas : Christophe Prochasson évoque l'introduction qu'Alexandre Zévaès, militant et historien du socialisme à la fin du XIXe siècle, rédigea pour la réédition de la *Cité du soleil* de Campanella, dans laquelle il le présente comme un « communiste avant la lettre »<sup>26</sup>, ou bien encore l'étude que Karl Kautsky consacra à l'*Utopie* de Thomas More. Cela est vrai pour l'utopie en général, cela est vrai bien sûr aussi pour Fourier en particulier : cette façon de représenter les socialismes français de la première moitié du XIXe siècle a effectivement eu une influence relativement forte sur la réception de Fourier en France jusqu'à la fin de la première moitié du XXe siècle. De cette lecture sous influence marxiste de la doctrine de Fourier témoignent particulièrement bien les travaux de Félix Armand<sup>27</sup>, qui terminait l'introduction de son ouvrage sur *Les fouriéristes et les luttes révolutionnaires de 1848 à 1851* par cette formule très révélatrice des fins de la reconstruction marxiste de l'histoire du socialisme : « Morte l'utopie, le socialisme scientifique était né »<sup>28</sup>.

De nombreux auteurs se sont livrés à la critique de la distinction marxiste entre socialisme utopique et socialisme scientifique, s'efforçant de la réduire ou de la rejeter. Janina Rosa Mailer (1975), par exemple, entreprend de dresser l'inventaire des similitudes doctrinales qui apparentent Fourier et Marx : critique de la moralité bourgeoise, de la famille, de la situation de la femme, de l'éducation des enfants, critique de l'État, de la législation et des institutions libérales, anti-

<sup>24</sup> Engels (1880), p. 55-57

<sup>25</sup> Prochasson (1994), p. 114.

<sup>26</sup> Zévaès Alexandre, Introduction à Campanella (1981), p. 30.

<sup>27</sup> Voir en particulier Armand (1929, 1937, 1948), Armand et Maublanc (1937).

<sup>28</sup> Armand (1948), p. 10.



ascétisme. D'autres, plus retors, comme Emile Lehouck (1966), d'une part insistent sur le caractère scientifique de l'œuvre de Fourier, et pour ce faire discutent celui du marxisme, voire essaient de dévoiler sa nature profondément utopique : ainsi Émile Lehouck indique d'abord que « le caractère moderne de la psychologie et de la sociologie de Fourier, l'importance de ses vues économiques ainsi que sa volonté de rigueur dans son travail de recherche nous amènent à utiliser à son égard une formule qui paraîtra contradictoire, mais qui appelle de fait un reclassement des idéologies : celle d'« utopie scientifique » » ; et pour mieux enfoncer le clou, il proclame ensuite que « la faiblesse des prétentions scientifiques de Marx a bien été démontrée par l'échec général de ses prophéties » (p. 122-124). Une telle démarche présente certainement des inconvénients : d'abord, aussi bien en soulignant le caractère scientifique de la théorie de Fourier qu'en discutant celui du marxisme, elle ne fait qu'entériner et reproduire la distinction marxiste en validant ses fondements rhétoriques. Si le fouriérisme est une « utopie scientifique », ce ne peut être, par la façon dont Lehouck construit son propos, qu'au sens où Marx et Engels entendaient ces deux notions. Ensuite, le critère de cette scientificité — le « caractère moderne » de sa sociologie et de sa psychologie, notamment — reste téléologique et réductionniste, puisque ainsi Fourier ne cesse pas d'être perçu comme « précurseur », ancêtre ou prophète. Or, rechercher et distinguer des « précurseurs », des « prédécesseurs », des « accoucheurs »<sup>29</sup> ou des « fondateurs », c'est toujours préjuger pour leur œuvre un sens et une finalité qu'elle n'a pas nécessairement, et que seule sa postérité lui confère éventuellement. Et la postérité, on l'a déjà entrevu, n'est qu'une autre façon de désigner une partie du processus social de construction des traditions intellectuelles.

Même s'il est nécessaire de discuter les critiques adressées à Marx et Engels, il ne faudrait pas croire toutefois que leur reconstruction de l'histoire des doctrines sociales s'est imposée parce qu'elle est plus scientifique que les précédentes, parce que l'utopie qu'ils dévoilent, au cœur des doctrines de Fourier, Saint-Simon et Owen, acquiert avec eux le statut de concept. Ce succès est bien plutôt le résultat de leur position, puis de celle des marxistes, dans le champ politique et intellectuel : la distinction marxiste ne s'est pas imposée parce qu'elle est plus scientifique, elle est considérée comme plus scientifique parce qu'elle s'est imposée... Cette complexité fait que, bien souvent, nous sommes en fait ici confrontés à une notion qui dévoile moins sûrement la nature de son objet, que la démarche du sujet qui l'utilise : une démarche commune au XIXe siècle, une forme rhétorique classique, qui consistait donc à renvoyer la doctrine de l'adversaire dans le domaine de l'utopie, celle du sens commun aussi bien que celle de la tradition littéraire.

### *La « force intrinsèque de l'idée vraie »*

L'entreprise marxiste d'affectation de la qualification d'utopisme aux socialismes de Fourier, mais aussi de Saint-Simon et d'Owen, qu'elle fût ou non discutable, a eu pour effet de transformer la signification donnée auparavant à la notion même d'utopie : elle reste critique, et en dernier ressort péjorative, mais ne désigne plus essentiellement, à partir de ce moment, le caractère fantasmagorique et irréalisable des systèmes ainsi désignés. Marx et Engels ne prenaient pas pour cible principale, chez Fourier, la fantaisie ou l'infaisabilité du système ; leur critique visait, plus profondément, la dimension essentiellement apolitique de sa doctrine, la façon dont elle ne se veut l'expression des intérêts et des combats d'aucun groupe social particulier : les utopistes, ne pouvant s'appuyer sur un prolétariat encore peu conscient de lui-même, auraient prétendu améliorer le sort de la société entière, sans distinction de classes sociales, et pour ce

<sup>29</sup> Le terme est employé par Jean-Michel Berthelot (1994). Cela dit, il ne relève sans doute pas, malgré l'analogie filiale qu'il met en œuvre, de la même imprudence téléologique, dans la mesure où il se contente de désigner ainsi les œuvres qui ont eu le mérite de révéler les difficultés d'« une interrogation épistémologique sur les conditions de possibilité d'une science du social » (p. 16).

faire ils se seraient d'ailleurs adressés « de préférence à la classe régnante ». Ce que leur reprochent Marx et Engels, c'est qu'en conséquence « ils repoussent donc toute action politique et surtout toute action révolutionnaire ; ils cherchent à atteindre leur but par des moyens paisibles et essaient de frayer un chemin au nouvel évangile social par la force de l'exemple, par des expériences en petit, condamnées d'avance à l'insuccès »<sup>30</sup>.

« Utopie » : le qualificatif employé par Marx et Engels pour qualifier le socialisme de Fourier doit donc être compris comme désignant l'irénisme et l'inefficacité politiques d'un idéalisme sans rapport avec les réalités sociales du monde présent, un « a-politisme » d'ailleurs étymologiquement très proche de l'« u-topie ». Les deux critiques sont, évidemment, étroitement liées : dans des termes proches de ceux utilisés trente ans auparavant dans le *Manifeste*, Engels reproche essentiellement à ces « utopistes » de croire que « le socialisme est l'expression de la vérité, de la raison et de la justice absolues, et [qu']il suffit qu'il soit découvert pour qu'il conquière le monde par la vertu de sa force intrinsèque »<sup>31</sup>. Si la représentation d'un ordre idéal reste stérile, c'est-à-dire sans portée pratique, c'est parce qu'elle ne s'appuie sur aucun groupe social particulier. On peut ajouter par ailleurs que cet idéalisme, qu'Engels analyse sous l'angle politique, peut aussi être regardé, dans une perspective épistémologique, comme le signe d'une illusion fondamentale quant aux principes de fonctionnement du champ naissant de la science sociale. Pierre Bourdieu, en utilisant d'ailleurs des termes qui font consciemment ou inconsciemment écho à ceux d'Engels, indiquait en effet que cet idéalisme trouve aussi son expression dans le champ scientifique en général, dont les acteurs tendent à croire ou faire croire que les idées vraies s'imposent par cela seul qu'elles sont vraies. L'illusion politique a pour homologue l'illusion scientifique que trahit « l'idée d'une sorte de « règne des fins » qui ne connaîtrait pas d'autres lois que celle de la concurrence pure et parfaite des idées, infailliblement tranchée par *la force intrinsèque de l'idée vraie* »<sup>32</sup>. De fait, ce principe de l'efficacité politique qu'Engels qualifie d'utopique, est bien celui sur lequel Fourier fondait son action. Cette phrase de Fourier, souvent d'ailleurs invoquée par les dissidents qui s'opposaient aux choix de prudence politique faits par Victor Considerant, le premier des disciples de Fourier, pourrait seule en témoigner : « L'incrédulité aux choses grandes et belles, c'est-à-dire d'une utilité universelle, est souvent leur seule impossibilité. On commence par dire : cela est impossible, pour se dispenser de le tenter ; et cela devient impossible, en effet, parce qu'on ne le tente pas »<sup>33</sup>. L'utopie que décèle Engels chez Saint-Simon, Owen ou Fourier consiste à croire qu' « il suffit de comprendre leur système pour reconnaître que c'est le meilleur de tous les plans possibles de la meilleure des sociétés possibles »<sup>34</sup>.

Cela dit, cette croyance n'est évidemment pas spécifique seulement du fouriérisme : elle caractérise en réalité la très grande majorité des penseurs socialistes de la première moitié du XIXe siècle. En témoigne par exemple cette affirmation de Louis Blanc : « Ce n'est pas la force qui mène le monde, quoi qu'en puissent dire les apparences : c'est la pensée ; et l'histoire est faite par des livres »<sup>35</sup>. Et sous une forme à la fois plus naïve et plus spectaculaire, c'est cette même foi que l'on trouve encore dans l'exclamation fameuse de Proudhon, épinglée par Gustave Flaubert dans son *Sottisier* : « Prie Dieu que j'aie un libraire. C'est peut-être le salut de la patrie »<sup>36</sup>. Quant à Robert Owen, il fit en 1818 le siège du Congrès d'Aix-la-Chapelle, espérant convaincre les souverains de la Sainte-Alliance que seule l'application de son système permettrait de maintenir la

<sup>30</sup> Marx et Engels (1983), p. 67.

<sup>31</sup> Engels (1880), reproduit in Engels et Marx (1976), p. 50.

<sup>32</sup> Bourdieu (1976), p. 89. C'est nous qui soulignons.

<sup>33</sup> Note du 19 septembre 1820, premier cahier manuscrit de la cote 9, cité in Poulat (1960), p. 223.

<sup>34</sup> Marx et Engels (1983), p. 67.

<sup>35</sup> Blanc (1847), t. 1, p. 27, cité par Prochasson (1997), p. 24.

<sup>36</sup> Proudhon Pierre-Joseph, *Lettre à Bergmann*, 22 février 1840, citée par Flaubert (1979).

paix et la stabilité politique en Europe... Selon Christophe Charle, il faut voir dans cette croyance, qui ne fut caractérisée comme une illusion qu'après la mise en perspective opérée de force par le marxisme, le produit de l'élitisme culturel de cette période : les études secondaires ne concernent qu'à peine 1% de chaque classe d'âge, et dès lors, « les deux spécificités du comportement symbolique et social des intellectuels de cette période en sont éclairées qui les distinguent nettement de ceux de la période suivante : leur culte du moi (...) et la croyance répandue, en politique, au rôle des minorités agissantes capables d'entraîner, par la seule vertu de l'exemple, du verbe ou de l'écrit, les autres groupes sociaux »<sup>37</sup>.

### *Fourier contre l'utopie*

La croyance, avérée, de Fourier dans la force intrinsèque de l'idée vraie pourrait évidemment suffire à légitimer son assignation par Marx et Engels dans la tradition utopique. Et pourtant... Ce qui étonne en réalité, c'est que chez Fourier la notion d'utopie n'est jamais invoquée que de façon négative et péjorative, comme un terme du langage commun, qui signifie très simplement : chimère, fantaisie, infaisabilité. La qualification d'utopie, jamais revendiquée pour soi-même mais au contraire systématiquement appliquée à tel ou tel rival ou adversaire, est en réalité une accusation, contrairement à ce que prétend Paul Ricoeur (1997), qui affirme, justement à propos de Fourier et de Saint-Simon, que « les utopies sont plaidées par leurs auteurs mêmes » (p. 17). Ce qui peut être vrai éventuellement chez Thomas More, ne l'est certainement plus chez Saint-Simon et Fourier, auxquels pourtant Paul Ricoeur limite son illustration du concept d'utopie : chez l'un comme chez l'autre, on trouve l'expression d'une semblable défiance contre les utopistes. Surtout, la discussion de l'utopie n'est pas un élément central de l'œuvre de Fourier, loin s'en faut. Les occurrences du terme dans l'ensemble de son œuvre se comptent presque sur les doigts d'une main, et de leur recensement il ressort qu'en réalité les usages du terme obéissent tous à l'une ou l'autre de ces deux logiques complémentaires : d'une part, Fourier l'invoque pour se défendre des accusations d'utopisme portées contre lui ; d'autre part il n'hésite pas en retour à accuser ses adversaires eux-mêmes d'utopisme. Au total, contrairement à ce que les différents usages modernes de la notion, imposés directement ou indirectement par la reconstruction marxiste, pourraient laisser penser, il apparaît que la notion d'utopie est exclusivement invoquée par Fourier non pas pour désigner son projet, mais à titre péjoratif et disqualifiant pour dénigrer ce qui au contraire s'y oppose : les « sciences incertaines » de ceux que Fourier nommait régulièrement les « faiseurs d'utopies »<sup>38</sup> ; en effet, par ce qui ne semble être un retournement que tant que l'on veut croire qu'il est un utopiste, c'est bien le produit de ces sciences incertaines que Fourier qualifie de « rêveries métaphysiques, politiques et morales »<sup>39</sup>. Cela dit, dans l'ensemble de son œuvre, il n'y a qu'un seul texte, très court et de plus resté inédit de son vivant, qui prenne explicitement la notion d'utopie comme objet et s'attarde à en proposer une définition. Cette note de 1818 illustre bien l'usage fondamentalement polémique que Fourier fait de la notion d'utopie :

« Qu'est-ce que l'utopie ? C'est le rêve du bien sans moyen d'exécution, sans méthode efficace. Ainsi toutes les sciences philosophiques sont des utopies, car elles ont toujours conduit les peuples à l'opposé des biens qu'elles promettaient. (...) La morale veut donner au peuple de bonnes mœurs avant de lui donner la subsistance ; elle veut conduire les hommes à la pratique de la vérité avant d'avoir trouvé le moyen de rendre la vérité plus lucrative que le mensonge ; elle veut faire régner la vertu dans l'ordre civilisé, où l'intérêt individuel, toujours en lutte avec l'intérêt collectif, pousse

<sup>37</sup> Charle (1996), pp. 49-51.

<sup>38</sup> Voir notamment Fourier (1822a), p. 33, 157 ; Fourier (1829), p. 21.

<sup>39</sup> Fourier (1808), p. 291.

chaque individu à tromper la masse ; elle veut que l'homme préfère les intérêts d'autrui aux siens, qu'il soit en guerre avec lui-même, qu'il aime à se priver des plaisirs, qu'il dédaigne les richesses pour n'aimer que la vérité. Est-ce là une utopie ? »<sup>40</sup>.

Si l'on s'en tient exclusivement à une approche des sources de l'œuvre de Fourier fondée sur les emprunts explicitement reconnus par l'auteur lui-même, alors il faut d'ailleurs récuser sans appel possible une quelconque filiation utopique. Fourier ne cite pratiquement aucun des auteurs que l'on a pris l'habitude de rattacher à cette tradition : dans l'ensemble de son œuvre, il faut se contenter de quelques allusions très vagues à Bernardin de Saint-Pierre, et surtout des railleries contre Fénelon. Fourier cite en effet à plusieurs reprises le *Télémaque* comme le meilleur exemple de ce qu'il appelle des « sottises dogmatiques »<sup>41</sup>, des « cacographies » sociales ou morales<sup>42</sup> pour « amateurs d'archéologie sociale burlesque »<sup>43</sup>, et plus généralement il définissait l'utopie, on l'a vu, comme « le rêve du bien sans moyen d'exécution »<sup>44</sup>. Ce moyen lui faisant défaut, la philosophie est condamnée à trouver refuge dans l'imaginaire et le romanesque, dans la fantasmagorie impraticable, contrainte à n'accoucher au mieux, selon une autre des définitions données de l'utopie par Fourier, que d'un « rêve d'harmonie sociale en pays fabuleux »<sup>45</sup>. Les philosophes, en trouvant refuge dans l'utopie, se condamnent ainsi à l'impuissance sociale, et condamnent leurs lecteurs au découragement, en perpétuant l'illusion de l'imperfectibilité de la civilisation. Leur tort, précisément, est de prêter à des êtres de fiction les qualités qu'ils refusent de reconnaître dans l'humanité réelle. Fourier en déduit donc que l'utopie n'est pas seulement impuissante, elle est de plus dangereuse : « Nos faiseurs d'utopies, en supposant ainsi des vertus chez des peuples imaginaires, n'aboutissent qu'à prouver l'impossibilité d'introduire la vertu en civilisation »<sup>46</sup>. Si à partir de ces rares éléments disparates on essaye de reconstituer une définition articulée de ce que Fourier désigne par l'utopie, il apparaît alors que dans son esprit, l'utopie est caractérisée par la conjonction de trois éléments distinctifs : elle désigne 1° un plan d'harmonie sociale, 2° établi dans un pays imaginaire, mais 3° impraticable dans la réalité par manque de moyens ou de méthode. Si nulle part dans l'œuvre de Fourier cette définition n'est aussi formellement établie, formulée ainsi elle permet cependant d'ordonner plus systématiquement les différents usages que les fouriéristes font de l'accusation d'utopisme. Qui sont, à leurs yeux, les utopistes ? Les auteurs d'harmonies romanesques, comme Fénelon qui chez Fourier les représente tous, le sont évidemment car leurs fictions réunissent toutes les caractéristiques énoncées ci-dessus. Plus généralement, les philosophes et les moralistes le seraient aussi, car même si leurs systèmes ne présentent pas nécessairement le caractère romanesque, il leur manque toutefois la méthode susceptible d'élever l'humanité à l'harmonie. Les philosophes et les moralistes encourent en réalité un double reproche, dont l'aspect contradictoire n'embarrasse par Fourier : ils sont des utopistes, car ils n'ont pas les moyens de leurs faibles ambitions ; ils ne sont même pas des utopistes, car en réalité ils ne rêvent pas d'harmonie sociale ! Fourier a laissé en suspens la réponse à la question qu'il pose aux moralistes au terme de la note de 1818, reproduite ci-dessus. Après avoir énuméré quelques unes de leurs erreurs les plus fondamentales, il demande en effet : « Est-ce là une utopie ? ». Il attendait bien entendu de son lecteur qu'il réponde par la négative : la morale est utopique par son impuissance, mais elle n'a même pas la consolation de l'être

<sup>40</sup> Fourier (1853-1856), p. 356. L'ensemble des fragments regroupés dans les « Généralités sur l'équilibre composé » date, selon les éditeurs des manuscrits de Fourier, de 1818.

<sup>41</sup> Fourier (1822c), « La déraison politique et morale, ou le piège des ouvrages bien écrits », pp. 485.

<sup>42</sup> Ibid., « Sommaires », p. 22,116.

<sup>43</sup> Ibid., « Métempsychose des bouquins », p. 23.

<sup>44</sup> Cf. Fourier (1822b), p. 34 ; Fourier (1822c), p. 7. Charles Fourier utilise plusieurs fois cette expression, que l'on peut donc considérer comme la définition la plus arrêtée de ce qu'il nomme « utopie ».

<sup>45</sup> Ibid., p. 2.

<sup>46</sup> Ibid., p. 33.



intégralement, car, considérant la civilisation comme seulement perfectible au lieu de chercher à l'abolir, elle ne parvient pas, ne serait-ce qu'en imagination, à s'élever au-dessus de l'état présent, à en trouver une « issue ascendante ». Selon Fourier la philosophie se condamne à l'utopie, on l'a vu, par le manque de « moyen d'exécution » ou de « méthode efficace ».

L'accusation d'utopisme, c'est-à-dire donc d'inefficacité pratique, n'est pas réservée aux ennemis, philosophes, moralistes ou métaphysiciens. Elle est portée aussi contre les rivaux, en particulier bien sûr contre Saint-Simon et Owen : dans un premier temps, Fourier salua par exemple les efforts d'Owen sur la voie de l'Association en leur accordant le rang de « demi-association ». Mais après l'hommage vinrent les critiques : le demi-achèvement d'Owen ne semble pointé dans un premier temps que pour mieux dénoncer son demi-échec, et avec le temps, à mesure qu'ils apparaissaient comme des concurrents de plus en plus directs sur le terrain de l'associationnisme, les attaques des fouriéristes contre les owenistes se firent plus systématiques, et culminèrent avec la publication du texte de Fourier dans lequel il dénonçait de façon extrêmement virulente les *Pièges et charlatanisme des deux sectes Saint-Simon et Owen* (1831). Les rivaux socialistes de Fourier forment certes des plans d'harmonie sociale pour le réel et non pour le seul plaisir de l'imagination, mais selon Fourier les moyens qu'ils mettent en œuvre sont tellement pauvres et dévoyés, qu'à nouveau ils retombent dans l'utopie. L'hommage, chez Fourier à propos d'Owen comme ensuite chez Engels à propos de Fourier, est le point d'appui de la disqualification. Au total, dans le deuxième quart du XIXe siècle qui voit la montée en puissance et l'apogée du mouvement fouriériste, mais aussi des socialismes de Saint-Simon et d'Owen, l'usage de l'accusation d'utopisme semble assez répandu, à la fois dans son sens péjoratif le plus commun et par référence à la tradition littéraire : Fourier qualifie d'utopistes non seulement les philosophes, mais aussi ses adversaires socialistes ; les disciples fouriéristes censurent Fourier en déclarant qu'en dehors de la question de l'association, il n'est pour eux « comme pour d'autres, qu'un utopiste ou un rêveur »<sup>47</sup> ; Proudhon de son côté oppose « l'utopie » de Saint-Simon et Fourier au « socialisme élevé à la hauteur de la science »<sup>48</sup> qui désigne très certainement sa propre doctrine ; Adolphe Blanqui les confond tous sous cette même appellation, qualifiant Owen et Fourier d'« économistes utopistes »<sup>49</sup>. Marx et Engels n'ont donc pas inventé, loin s'en faut, la distinction classique entre socialisme utopique et socialisme scientifique, et cette invention pourrait bien même être attribuée à l'un de ceux qui justement finit par en être la victime...

### *Durkheim, ou la sociologie contre le socialisme*

L'hommage critique rendu par Marx, et surtout par Engels, à Saint-Simon, à Owen et à Fourier, était un hommage intéressé, puisqu'il s'agissait, ce faisant, de tracer une frontière entre des doctrines « pré-scientifiques », condamnées par leur idéalisme à rester dans l'enfance du socialisme, et un socialisme véritablement scientifique, incarné par le marxisme. Cette opération constituait le premier temps de la reconstruction de la tradition utopique, marqué par sa reformulation et son extension aux doctrines socialistes de la première moitié du XIXe siècle. Le deuxième moment historique de cette reformulation est en grande partie attribuable à Emile Durkheim. Selon Philippe Besnard, quand il s'agit d'évaluer le rôle joué par Durkheim dans l'histoire de l'institutionnalisation de la sociologie française, il convient certes de montrer la part qu'il prit à *faire* cette histoire. Mais il convient aussi de souligner la part qu'il prit à *dire* et *écrire* cette histoire, s'y assignant d'une certaine façon lui-même sa propre place. Cela consista en

<sup>47</sup> Anonyme (1847), p. 22.

<sup>48</sup> Proudhon Pierre-Joseph, *Lettre à Ackermann*, 4 octobre 1844, citée in Michel (1896), p. 412.

<sup>49</sup> Blanqui (1837), cité par Jones (1981).

particulier, on va le voir, à disqualifier sur le plan scientifique les entreprises concurrentes<sup>50</sup>. De ce point de vue, les textes et les cours des années 1890, où il s'efforce de commencer l'histoire du socialisme et d'évaluer l'œuvre de Saint-Simon, permettent particulièrement bien de saisir le sens et la portée de l'entreprise durkheimienne d'écriture de l'histoire des sciences sociales. Nous allons essayer de montrer d'abord qu'il y a entre Engels et Durkheim, sur la question du statut à accorder aux doctrines socialistes de la première moitié de ce siècle, un point de divergence essentiel : tandis que le premier entreprend, contre leur volonté, d'assimiler ces doctrines à la tradition utopique, le second entend au contraire prendre acte de ce refus pour les en détacher. Et ensuite, nous verrons que cette opération consacre en réalité l'exclusion de ces doctrines hors du domaine de la science des sociétés.

Cette réécriture de l'histoire des doctrines sociales est entamée par Emile Durkheim avec la publication de sa « Note sur la définition du socialisme » dans la *Revue philosophique* (1893), et parachevée avec la publication en 1928 du cours sur *Le socialisme* (1992). La première partie du cours de 1895-1896 est consacrée à la définition du socialisme, et à un examen de la doctrine saint-simonienne. S'il n'y est pas question précisément de Fourier, il n'en reste pas moins qu'au-delà de ses incarnations particulières, la définition générale que Durkheim proposa du socialisme, et l'opposition qu'il construisit entre le socialisme et la sociologie, imprègnèrent durablement les examens ultérieurs du socialisme français de la première moitié du XIXe siècle. Il n'est pas interdit de penser que le manque de curiosité que l'histoire de la sociologie témoigne pour Fourier trouve son origine dans ce qu'a écrit Durkheim sur le socialisme en général, voire dans ce qu'il n'a pas eu le temps d'écrire sur le socialisme de Fourier en particulier, et c'est aussi à ce titre que son analyse mérite d'être examinée. Durkheim s'efforce de construire une définition opératoire du « socialisme », en procédant en quatre temps successifs. Conformément aux *Règles de la méthode sociologique* établies la même année, le premier temps de ce travail de définition consistait à écarter les prénotions, c'est-à-dire à passer en revue les définitions les plus communément admises du socialisme pour les réfuter successivement : le socialisme ne consiste de façon caractéristique et exclusive ni dans la négation de la propriété individuelle, ni dans une étroite subordination de l'individu à la collectivité, ni dans une « philosophie économique des classes qui souffrent », parce que la question ouvrière peut y être secondaire, comme dans la doctrine saint-simonienne. Une fois écartées les acceptions du sens commun, la définition positive est établie en trois temps successifs : dans un premier temps, les différentes doctrines sont classées en deux genres : d'un côté, les doctrines purement spéculatives ou scientifiques, ne cherchant à exprimer que ce qui est ou ce qui a été ; de l'autre côté, les doctrines ayant comme projet fondamental de modifier ce qui existe. Le socialisme ne peut appartenir évidemment qu'à ce second genre de doctrines sociales.

Dans un second temps, Durkheim distingue à l'intérieur du second genre un certain nombre d'espèces, en fonction de l'objet sur lequel portent les réformes proposées : la politique, l'enseignement, l'administration ou l'économie notamment. Le socialisme est alors défini comme l'ensemble des doctrines sociales qui visent avant tout la transformation de l'état économique. Mais cette définition n'est pas suffisante, parce qu'elle pourrait aussi bien désigner les économistes individualistes. Par conséquent, Durkheim dans un troisième temps établit une dernière distinction, pour aboutir à la définition définitive suivante : « on appelle socialiste toute doctrine qui réclame le rattachement de toutes les fonctions économiques, ou de certaines d'entre elles qui sont actuellement diffuses, aux centres directeurs et conscients de la société » (p. 49). Une fois cette définition établie, il entreprend dans un quatrième et dernier temps, remontant dans la taxinomie ainsi établie, de distinguer au sein du genre des doctrines sociales réformatrices, entre deux espèces qu'il estime trop souvent confondues : le socialisme d'une part, et le communisme d'autre part, auquel il assimile d'emblée les œuvres habituellement identifiées à la tradition utopique, la *République* de Platon, l'*Utopie* de Thomas More et la *Cité du Soleil* de

---

<sup>50</sup> Besnard (1981), p. 311.

Campanella (p. 58), mais aussi la *Basiliade* de Morelly (1753) et *Les droits et les devoirs du citoyen* de Mably (1758) (pp. 73-76), *L'an 2440* de Louis-Sébastien Mercier (1771) et *Le paysan perverti* de Restif De La Bretonne (1776) (p. 78). La différence entre communisme et socialisme réside d'abord dans la relation entre la construction formelle des doctrines et les conditions sociales de leur apparition : les penseurs communistes sont des solitaires et ne font pas école, parce qu'ils expriment plus leur personnalité qu'un état de la société. Et comme ils ne répondent pas à un besoin ressenti par le corps social, leurs systèmes restent des fictions, comme l'indique d'ailleurs leur mode d'exposition, qui se donne pour cadre « un pays absolument imaginaire, placé en dehors de toute condition historique » (p. 60).

Au contraire, les théories socialistes, même si formellement certaines d'entre elles sont en apparence assimilables aux utopies communistes, s'en distinguent pourtant fondamentalement, en cela qu'elles entendent aboutir pratiquement : « Si utopiques qu'elles puissent nous paraître, elles ne le sont pas pour leurs auteurs » (p. 61). Mais s'il y a entre communisme et socialisme cette opposition formelle, c'est qu'il y a entre eux une différence de nature : à partir d'une étude de la politique platonicienne et de l'utopie de More (pp. 61-63), Durkheim s'efforce de montrer que le communisme rejette les fonctions économiques dans les positions les plus marginales de la vie sociale, tandis que le socialisme les considère au contraire comme centrales. Et ce qui unit la différence de nature à la distinction formelle, c'est que pour avoir l'idée de rattacher les fonctions économiques à une organisation étatique, il faut que certaines conditions sociales soient remplies : avènement de la grande industrie, laïcisation de l'État, importance sociale reconnue aux fonctions économiques, telles sont les conditions historiques de l'apparition des doctrines socialistes. Les utopies communistes et les doctrines socialistes du XIX<sup>e</sup> siècle diffèrent donc par leur forme, par leur nature et par le moment de leur apparition, puisque historiquement, les secondes succèdent aux premières, selon une logique de filiation qu'il convient toutefois de préciser. Selon Durkheim en effet, le processus historique qui conduit du communisme au socialisme, tel du moins qu'il les définit, ne se déroule pas selon le principe d'une descendance intellectuelle logique ou naturelle, mais est plutôt le produit d'entreprises de réception « ascendantes », dont on a déjà donné quelques exemples : « Le socialisme s'est ainsi ouvert au communisme ; il a entrepris d'en jouer le rôle en même temps que le sien propre. En ce sens, il en a été réellement l'héritier ; c'est que, sans en être dérivé, il l'a absorbé tout en restant distinct » (p. 83). Autrement dit, il n'y a pas une logique naturelle de la descendance des doctrines sociales qui conduit par filiation d'un ancêtre — le communisme — à un rejeton — le socialisme ; il y a bien plutôt une logique politique et sociale de l'ascendance des doctrines par l'adoption de figures fondatrices, de « précurseurs ». Certes, le socialisme est « réellement l'héritier », mais s'agissant en tout cas des filiations intellectuelles, ce n'est pas le légataire qui choisit son héritier, c'est l'héritier qui choisit le légataire dont il entend prendre l'héritage.

Dès lors, le fait marquant dans cette distinction historique entre communisme et socialisme, c'est que Durkheim, s'il range Platon, More et Campanella dans les « utopies communistes », en détache en revanche Saint-Simon, Fourier et Owen, les « trois grands utopistes » désignés par Engels, pour les assimiler au socialisme. Pierre Birnbaum affirme dans sa préface au *Socialisme* de Durkheim, que la distinction qu'il fait entre socialisme et communisme n'est pas sans rappeler la distinction marxiste entre socialisme utopique et socialisme scientifique. C'est parfaitement discutable, pour plusieurs raisons. En premier lieu, les lignes de démarcation que tracent ces deux distinctions dans l'histoire des idées sont très différentes, et pour notre sujet cette différence est fondamentale : tandis que pour Engels la rupture a lieu au milieu du XIX<sup>e</sup> siècle, avec l'avènement du socialisme scientifique que Marx et lui incarnent, pour Durkheim elle a lieu un demi-siècle avant, à la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle. Par conséquent, alors que l'effort d'Engels visait à rejeter Saint-Simon, Owen et Fourier dans l'utopie, c'est-à-dire dans l'enfance du socialisme, celui de Durkheim, en déplaçant cette frontière historique au début du siècle, a au contraire pour effet de les projeter tous trois, hors de l'utopie, dans le socialisme. S'agissant particulièrement de la doctrine de Saint-Simon, la seule des trois que Durkheim étudia de façon détaillée, il refuse

effectivement d'y voir la mise en œuvre de cet utopisme qui appartient à d'autres temps, ceux de ce qu'il nomme le communisme. La « physiologie sociale » de Saint-Simon poursuit selon lui un objectif pratique, elle est soumise à une action sociale et politique, qui consiste dans la réponse à la question : quel est le système social que réclame l'état des sociétés européennes au lendemain de la Révolution française ? Comme l'écrit Durkheim, pour Saint-Simon « il ne s'agit pas d'inventer un système nouveau, créé de toutes pièces, comme faisaient les utopistes du XVIIIe siècle et même de tous les temps, mais seulement de découvrir par l'observation celui qui est en train de s'élaborer » (p. 137). Et Durkheim cite à l'appui de son propos cette phrase de Saint-Simon : « On ne crée point un système d'organisation sociale, on aperçoit le nouvel enchaînement d'idées et d'intérêts qui s'est formé, on le montre, voilà tout. Un système social est un fait, ou il n'est rien »<sup>51</sup>.

En définitive, Durkheim établit en réalité, on l'a vu, deux distinctions emboîtées, l'une de genres entre science sociale et réformisme social, l'autre d'espèces entre socialisme et communisme, et ni l'une ni l'autre ne recouvre exactement celle que dessinent Marx et Engels entre socialisme utopique et socialisme scientifique. Le pivot commun de cette double distinction, de genres et d'espèces, réside dans l'accent mis par Durkheim sur l'ambition pratique des doctrines sociales de la première moitié du XIXe siècle, qui lui permet d'un côté de les rapatrier dans le socialisme, et de l'autre côté, simultanément, de les rejeter en dehors du domaine de la science. Le seul commentaire de Durkheim sur l'œuvre de Fourier qui soit parvenu jusqu'à nous, contenu dans le compte-rendu de la soutenance de thèse d'Hubert Bourgin, confirme parfaitement cette « intention » : il juge en effet que « la doctrine de Fourier est avant tout une doctrine pratique, faite pour l'action ». Cette redistribution qu'il opère de façon générale dans l'histoire des doctrines sociales apparaît en définitive évidemment aussi intéressée que celle qu'avait effectuée Marx et Engels. Il ne faut pas perdre de vue, en effet, l'enjeu de la question adressée par Durkheim au socialisme : si elle n'est pas posée dans ces mêmes termes à toutes les doctrines sociales et politiques, mais seulement au socialisme, c'est bien à cause de la forte proximité entre socialisme et sociologie, que Durkheim entend reconnaître dans un premier temps, mais pour mieux la récuser dans un second temps. Il s'agissait donc, en rapatriant Saint-Simon, Owen et Fourier dans la même « espèce » de doctrine sociale que celle dans laquelle il classe la doctrine marxiste, de réfuter l'opposition par laquelle Marx et Engels se constituaient contre l'utopie, et ainsi de mieux les récuser toutes ensemble, en distinguant le « genre » auxquelles elles appartiennent de celui auquel lui-même entend s'assimiler : la science sociale.

### *Le phalanstère comme laboratoire d'une science sociale expérimentale*

Dans un dernier temps de cette étude, nous voudrions finalement montrer que, malgré son excommunication hors du domaine des sciences sociales, il y avait pourtant bien chez Fourier une *prétention* à faire œuvre scientifique. Alors qu'au XVIIIe siècle les efforts pour provoquer la pénétration de l'esprit scientifique dans le domaine des études de l'homme en société restent relativement isolés, à partir du XIXe siècle au contraire s'exprime une volonté convergente d'élaborer la « science sociale ». Cette volonté anime une bonne partie du champ intellectuel, et en devient rapidement l'enjeu principal, l'objet autour duquel s'organise la compétition intellectuelle. Et cette volonté d'introduire la science à l'intérieur de l'étude de l'homme en société est au cœur, aussi, des projets de ceux que les contributions intéressées d'Engels et de Durkheim à l'histoire des doctrines sociales ont pourtant contribué à rejeter *a priori* en dehors du domaine de la science. Christophe Prochasson (1997) l'affirme clairement : « Le scientifique obsède même tous les esprits que la postérité a souvent hâtivement placés sur les versants de

<sup>51</sup> Saint-Simon (1819), IV, pp. 179-180, cité par Durkheim (1992), p. 137.



l'utopie. Les premiers socialistes furent des sociologues » (p. 74). Laissant en suspens le second terme de sa proposition, selon lequel ils furent des « sociologues », nous nous attacherons ici simplement à son premier terme, en essayant de montrer l'expression de cette « obsession » scientifique, ici en particulier au cœur du projet fouriériste.

Engels, on l'a vu, reprochait à Fourier sa croyance dans la force intrinsèque des idées vraies. Mais il n'est pas certain qu'en dénonçant ainsi le caractère illusoire ou « utopique » de cette croyance, il en ait rendu compte de façon entièrement satisfaisante. Fourier ne s'est pas contenté en effet de proclamer une telle croyance, et loin d'en faire une vertu magique, un effet pur sans cause explicable, il s'est au contraire systématiquement efforcé de désocculter les principes de la force de l'idée, de théoriser les mécanismes de réalisation de sa pensée, et d'essayer de « pratiquer » ou d'expérimenter cette théorie. L'exigence, clairement perceptible dans son œuvre, qui veut que la théorie ne soit pas seulement vraie ou juste, mais aussi « attrayante », fait partie de cet effort de désoccultation : fondamentalement, c'était d'ailleurs pour répondre à cette exigence que Fourier introduisit dans la théorie sociétaire la « charmante science de l'analogie »<sup>52</sup>. Plus systématiquement encore, c'est à cette volonté d'élucidation des principes de la « force intrinsèque de l'idée » que prétend répondre la « théorie concrète » du Phalanstère : Fourier affirme que « dans le cas où [son] mécanisme serait praticable et démontré par une épreuve sur un village, il est certain que l'ordre civilisé ou morcellement serait abandonné à l'instant pour le régime sociétaire »<sup>53</sup>. Autrement dit, l'idée ne s'impose pas chez Fourier par la seule vertu magique de sa vérité, mais par la contagion des succès de son expérimentation. La théorie concrète de Fourier a pour ambition de soustraire les principes de l'action à l'illusion de la « force de l'idée », pour les appuyer sur la « force de l'exemple ». C'est en ce sens que le Phalanstère est une « idée exemplaire » : il est à la fois idée et pratique, il est à la fois pensée, et réalisation de la pensée dans l'espace. La force de l'exemple, c'est-à-dire de l'idée incarnée dans une réalisation concrète de phalanstère, même à l'échelle la plus réduite, agirait selon Fourier comme « un coup de foudre pour la civilisation et la philosophie »<sup>54</sup>.

Or, si l'on se contente de la dénoncer comme utopique, on manquera certainement une des caractéristiques fondamentales de cette « théorie concrète », qui est justement l'exigence de spectacularité. Dans les pages consacrées au Phalanstère et à l'organisation du travail en son sein, Fourier fait un usage immodéré des termes appartenant au champ lexical de la perception visuelle, adoptant ainsi pour décrire le Phalanstère le « point de vue » d'un visiteur qui contemplerait les « scènes » et les « tableaux » offerts à son regard. L'exigence de spectacularité n'est pas cependant qu'une simple figure rhétorique : le Phalanstère tire en effet nombre de ses caractéristiques organisationnelles et architecturales du fait qu'il est conçu pour être montré comme un spectacle. Par exemple, la proximité du lieu d'implantation avec une grande ville est justifiée autant pour des raisons logistiques que par la volonté d'offrir au grand nombre des curieux la possibilité de visiter le Phalanstère et d'en contempler la réussite<sup>55</sup>. De façon générale, le Phalanstère doit être le lieu de réconciliation des deux principes actifs de la réalisation de l'idée : la vérité d'une part et l'attraction d'autre part, le *bon* et le *beau*<sup>56</sup>. Il y a cependant une forte tension entre la volonté de donner le Phalanstère en spectacle et celle de l'isoler de la Civilisation qui l'entoure. Ainsi, le Phalanstère devra effectivement être « peu éloigné d'une grande ville, mais assez pour éviter les importuns »<sup>57</sup> : d'un côté donc, il est ouvert aux curieux ; mais de l'autre, en

<sup>52</sup> Voir Mercklé (2001a).

<sup>53</sup> Fourier (1822a), « Sommaires », p. 105.

<sup>54</sup> Fourier (1829), « Education des lutins par les bonnins et bonnines », p. 187.

<sup>55</sup> Voir par exemple Fourier (1829), p. 161.

<sup>56</sup> Voir FOURIER, Fourier (1822c), « Corollaires sur l'accord matériel du bon et du beau par alliage des trois ordres », pp. 493-504.

<sup>57</sup> Ibid., p. 427.

raison de la « solitude sociale » où se trouverait une première expérimentation sociétaire au sein de la Civilisation, il doit se protéger « contre la contagion des mœurs civilisées »<sup>58</sup>, et tenir ses visiteurs « consignés en *quarantaine morale* »<sup>59</sup>. Cette tension se traduit concrètement dans l'organisation architecturale du Phalanstère : d'une part, il devra être entouré d'une palissade destinée à le « garantir des curieux importuns »<sup>60</sup> ; d'autre part, l'espace architectural du Phalanstère sera divisé soit horizontalement, soit verticalement, de façon à cantonner les visiteurs à sa périphérie. Ceux-ci seront alors accueillis soit dans un « caravansérail » situé à l'extrémité de l'aile gauche du bâtiment principal, soit dans un « camp cellulaire » situé à la frise du Phalanstère, au-dessus du dernier étage<sup>61</sup>. Il y a donc d'un côté la volonté de montrer le Phalanstère, et de l'autre la nécessité d'empêcher les visiteurs civilisés d'interférer avec le fragile mécanisme sociétaire : le Phalanstère doit être transparent, mais imperméable. Et même si Fourier lui-même ne le fait pas explicitement, ce n'est pas forcer le trait que de comparer en définitive le Phalanstère à une éprouvette<sup>62</sup>, c'est-à-dire à un dispositif matériel qui permet à la fois d'observer l'expérience et de la préserver d'interactions parasites avec l'environnement externe.

Pourtant, dans l'abondante littérature consacrée aux considérations architecturales de Fourier, de façon étonnante, l'accent n'est mis que très rarement sur la soumission de ces règles architecturales à l'exigence expérimentale du projet fouriériste, qui fait du Phalanstère un véritable « laboratoire » scientifique de la théorie sociale. Certes Pierre-Jean Simon (1991) décrit les tentatives de réalisation des doctrines socialistes du XIXe siècle comme des « expérimentations sociales et historiques réelles », que l'on pourrait opposer aux « expériences imaginaires » que constituaient les fictions littéraires des siècles précédents, et il admet qu'il y a là « sous une forme assez souvent, d'ailleurs, quelque peu folklorique, l'équivalent, pour la sociologie, de ce que peuvent être des expériences de laboratoire » (pp. 39-40). Il peut apparaître toutefois particulièrement réducteur de considérer que l'expérimentalisme social de Fourier, tel qu'il se met en scène dans le dispositif phalanstérien, n'est que « folklorique ». Ce qui l'éloigne du folklore en effet, c'est tout d'abord la fonction polémique dont il est systématiquement investi : s'il est certes possible de construire une représentation structurée du champ scientifique en énumérant les disciplines qui s'y trouvent englobées, comme le fait Fourier en plusieurs occasions, le principe le plus simple qui permet de délimiter le champ de la science n'en reste pas moins selon lui la possibilité de soumettre les énoncés produits à la vérification expérimentale :

« Sous le nom de philosophes je ne comprends ici que les auteurs des sciences incertaines, les politiques, les moralistes, économistes et autres dont les théories ne sont pas compatibles avec l'expérience, et n'ont pour règle que la fantaisie des auteurs »<sup>63</sup>.

Ce qui réunit les quatre sciences incertaines désignées collectivement par le terme de « philosophie », et qui par la même occasion les condamne à la littérature, c'est ce que Fourier appelle parfois leur « impéritie », terme par lequel il signifie leur impuissance générale, mais qui étymologiquement désigne justement leur « inexpérience ». C'est donc bien un critère de « vérifiabilité » des énoncés qui fait office de principe fondamental de classification des études de l'homme et de la nature, en traçant la frontière entre le champ de la littérature et le champ de la science. Cet usage polémique de l'exigence expérimentale, présent dès les premiers écrits de Fourier, est resté en permanence au cœur de la doctrine fouriériste, comme en témoigne par exemple le *Petit cours de politique et d'économie sociale* de Victor Considerant, dont le peu

<sup>58</sup> Ibid., p. 430.

<sup>59</sup> Ibid., p. 430. C'est Fourier qui souligne.

<sup>60</sup> Fourier (1829), p. 162. Voir aussi Fourier (1822c), pp. 471-472.

<sup>61</sup> « Du camp cellulaire, et des curieux », Fourier (1822c), pp. 470-486.

<sup>62</sup> Selon le *Dictionnaire historique de la langue française*, l'utilisation du mot « éprouvette » pour désigner un « récipient en forme de tube employé dans les analyses de laboratoire », date de 1803.

<sup>63</sup> Fourier (1808), « Discours préliminaire », p. 2. Voir aussi Fourier (1829), p. 375.

d'empressement à expérimenter le phalanstère ne rendait d'ailleurs que plus « rhétorique » sa promptitude à « invoquer » cette exigence expérimentale : « Nous ne demandons pas à être crus sur parole. Nous faisons peu de compte, en général, de toute affirmation vague, mal assise, non démontrée, et résultant d'une foi simple qui ne repose pas sur de bonnes preuves (...). Ce que l'on invoque ici, c'est l'examen d'abord, l'expérience ensuite »<sup>64</sup>. La dénonciation des sciences incertaines se focalise sur leur refus d'une mise à l'épreuve pratique des doctrines qu'elles présentent, et des réformes qu'elles proposent. Et c'est bien par cette spécificité méthodologique affichée que Fourier s'efforce de distinguer sa doctrine de celles dont il entreprend la critique : « Les auteurs politiques, en négligeant de provoquer les essais méthodiques et partiels, donnent à penser qu'ils ajoutent peu de foi à leurs propres théories, et c'est être indulgent que de les accuser d'étourderie pour un oubli qui n'est peut-être pas un oubli »<sup>65</sup>. Telle est donc en réalité la première des fonctions de l'exigence expérimentale : elle est d'abord — et cette préséance semble autant logique que chronologique — une pièce maîtresse du dispositif polémique mis en place par Fourier contre celles qu'il nomme les « sciences incertaines ». A travers la façon dont il la formule, il transparait que l'expérimentation sociale vise à faire la preuve autant de la validité de sa propre théorie que de la nullité de celles de ses adversaires : « Le moindre essai de l'Association sur une centaine de familles et un tiers de lieue carrée, suffira à prouver que les sophistes n'ont jamais eu aucune notion régulière sur le bonheur social »<sup>66</sup>.

Toutefois, l'application de la méthode expérimentale à la science sociale dont Fourier se veut l'inventeur ne semble pas être seulement de l'ordre d'une rhétorique *ad hoc*, dont la valeur tiendrait exclusivement à son instrumentalisation polémique. En effet, si elle n'était que cela, si l'exigence expérimentale restait exclusivement de l'ordre du discours, elle ne pourrait suffire, à terme, à asseoir la prétention du fouriérisme à faire œuvre scientifique. Par ses caractéristiques particulières, « l'expérimentalisme » social de Fourier relève d'une analogie méthodologique qui contraint à sa mise en œuvre et lui interdit donc de rester purement rhétorique, sous peine d'annuler justement toute son efficacité polémique : les fouriéristes ne sauraient indéfiniment reprocher à leurs adversaire de refuser l'expérimentation, sans eux-mêmes expérimenter leur propre doctrine. L'élaboration d'une théorie de la pratique contraignait les fouriéristes à la mise en œuvre d'une pratique de la théorie. Il n'est pas interdit alors de faire l'hypothèse que l'ambition épistémologique spécifique du fouriérisme trouve son plein développement dans la mise en œuvre d'une véritable pratique expérimentale, qui fut conduite soit directement et officiellement par l'Ecole sociétaire, avant comme après la mort de Fourier, soit à titre plus ou moins individuel par des disciples de Fourier, au nom ou selon certains des principes de sa doctrine. L'histoire de l'expérimentation sociale fouriériste peut être découpée en quelques grandes périodes : la première période, celle de la progressive constitution de l'Ecole sociétaire autour de la figure centrale de Charles Fourier, qui s'étend de 1823 à 1833, commence par l'élaboration par Just Muiron d'un projet qui ne fut pas expérimenté, celui du Comptoir communal pour la Société d'agriculture de Besançon, et se termine par une expérience que l'histoire du fouriérisme caractérisa comme un échec, celle de Condé-sur-Vesgre. La deuxième période, centrale aussi bien pour l'histoire de l'expérimentation sociale fouriériste que pour celle plus générale de l'Ecole sociétaire, est celle qui, à la suite de l'échec de Condé-sur-Vesgre, voit les disciples de Fourier se déchirer autour de la question de l'expérimentation, jusqu'à l'opposition ouverte entre une orthodoxie regroupée, après la mort de Fourier, autour de Victor Considerant, et une dissidence qui l'accuse d'immobilisme et réclame la « réalisation » de la théorie. Durant cette période qui s'étend de 1837 à 1847, les expériences fouriéristes furent exclusivement conduites, soit en France, au Brésil ou en Algérie par ces « réalisateurs » dissidents, soit aux États-Unis par des associationnistes américains qui tout en se réclamant de Fourier n'entretenaient

<sup>64</sup> Considerant (1847), pp. 47-49.

<sup>65</sup> Fourier (1851), p. 220.

<sup>66</sup> Fourier (1822a), « Avant-propos », p. 19.

aucune relation avec une Ecole sociétaire restée extrêmement sceptique et méfiante à leur rencontre. La troisième période présente enfin, sur une échelle élargie, une structuration chronologique étrangement similaire à la première, puisqu'elle aussi commence, après la réunification de l'Ecole sociétaire autour de Considerant, par l'élaboration en 1848 d'un projet resté lettre morte, celui du Ministère du Progrès et de l'Expérience, et se termine une décennie plus tard par une expérience caractérisée elle aussi par un échec, celle de Réunion au Texas. Il faut enfin faire état d'une ultime expérience fouriériste, celle du « Familistère » créé par Jean-Baptiste Godin à Guise : certes, le Familistère fut conçu et mis en œuvre bien après la désintégration de l'Ecole sociétaire ; mais par sa volonté d'expérimenter certains des principes de la doctrine fouriériste, par certains des succès qu'il a rencontrés aussi, il reste un observatoire privilégié des relations mouvementées entre la théorie de l'expérimentation sociale et sa mise en œuvre pratique, dont l'examen général permet de montrer que l'exigence expérimentale du fouriérisme ne fut pas seulement une « métaphore » par lequel il mimait un des attributs fondamentaux de la scientificité pour appuyer une stratégie polémique de distinction vis-à-vis des doctrines sociales concurrentes.

### *Pour refaire l'histoire de l'utopie*

En examinant comment Engels d'abord et Durkheim ensuite ont contribué, dans la seconde moitié du XIXe siècle, à la reconstruction de la place accordée à la tradition utopique dans l'histoire des doctrines sociales, nous avons essayé de montrer de quelle façon cette tradition se trouvait, au XIXe siècle du moins, profondément enchevêtrée avec l'histoire générale des idées, et comment donc chaque prétendue « utopie », loin de sortir d'imaginaires éthérées, s'enracinait profondément dans un état donné du champ intellectuel. Le propos de cette étude, dans son ensemble, n'était pas pour autant, à notre tour, de produire ou de revisiter une histoire générale de l'utopie ; toutefois, l'examen du cas particulier que constitue Charles Fourier suggère, sur ce sujet, un certain nombre de remarques et de commentaires, que nous voudrions rassembler ici en guise de conclusion. En fonction de ce qui a été dit précédemment, il apparaît que faire l'histoire de l'utopie ou du socialisme, comme sans doute de toute tradition intellectuelle, impose avant tout d'examiner la façon dont cette tradition se constitue peu à peu à travers les relectures qui en sont successivement proposées. S'agissant de la tradition utopique, si l'on s'en tient à l'approche nominaliste définie plus haut, on pourrait peut-être du reste s'entendre sur un point : l'histoire de l'utopie commence avec Thomas More, certes non parce qu'il est le premier à rassembler les caractéristiques qui sont constitutives d'une improbable définition substantielle de l'utopie, mais parce que, très simplement, il est l'inventeur du mot, parce qu'il est le premier à l'utiliser pour qualifier un système ou une œuvre, la sienne en l'occurrence. Mais c'est juste ensuite que tout se complique. Comme l'écrit Frank E. Manuel, « le livre de Thomas More constitue *par définition* une utopie, mais il y a débat sur la question de savoir ce qu'il faut inclure d'autre dans cette catégorie »<sup>67</sup>. C'est bien à partir de ce point unique que s'étend la tradition utopique, mais d'une façon qui est, on l'a vu, particulièrement ambivalente.

La notion de tradition, ici comme dans de nombreux autres domaines historiographiques, désigne donc, aussi bien étymologiquement — le terme vient du latin *tradere*, qui signifie « remettre » ou « transmettre » — que dans le sens commun, un principe de « transmission » : une tradition, c'est un processus de transmission, qu'il s'agisse de doctrines religieuses, de croyances populaires, d'un ensemble de valeurs, ou de règles coutumières. Dans ce sens, la tradition, considérée comme héritage du passé, impliquerait la conservation. Mais en réalité, on devine bien

<sup>67</sup> « Thomas More's book is *ex definitione* a utopia, but what else to include under this rubric may be subject to debate ». Manuel (1966), p. 69.



que ce qui modèle une telle « transmission », contre le sens implicite de la métaphore avec la transmission d'un patrimoine matériel, ce sont moins les actes par lesquels les éléments constitutifs d'une tradition sont « transmis », que ceux par lesquels ils sont reçus<sup>68</sup>. Les traditions se construisent donc moins par transmissions que par réceptions successives, ce qui ne suppose aucune passivité, aucune soumission conservatrice, mais au contraire l'appropriation et la transformation. Aucune tradition ne saurait, de ce point de vue, se faire passer pour une conservation, une soumission au passé, qui résulterait d'une « transmission » à l'identique. Evoquant dans *Tableaux de familles*, puis dans *L'homme pluriel*, un autre genre de « transmission », celle par laquelle un « capital culturel » parental s'actualise dans les dispositions scolaires et culturelles des enfants, Bernard Lahire s'efforçait de discuter la notion de « transmission » selon des termes qui nous paraissent pouvoir faire sens ici aussi : il soulignait en effet qu'elle renvoyait à l'idée d'une « reproduction à l'identique » qui ne changerait rien à la nature ni au contenu de ce qui est transmis. En ce sens elle ne lui paraissait pas décrire convenablement les processus visés, dans la mesure où elle « rend compte ainsi relativement mal du *travail d'appropriation* et de *construction* effectué par l'« apprenti » ou l'« héritier » »<sup>69</sup>.

Pour ce qui nous occupe ici particulièrement, il apparaît que la tradition utopique a en très grande partie été construite par une succession d'entreprises d'invocation, ou en l'occurrence de « révocation ». On pourrait alors montrer que ces processus de révocation des entreprises intellectuelles se font en trois temps : il y a d'abord la relecture des « prédécesseurs », qui semble d'abord ambitionner, simplement, d'en dire la signification. Mais cette relecture souvent se fait historique, subrepticement, en replaçant la doctrine dans l'histoire, ou plus exactement dans la préhistoire des idées, dans « l'avant » (« avant » le socialisme scientifique, « avant » la sociologie durkheimienne). Presque immédiatement suit donc le deuxième temps, celui du rejet, de la réfutation. C'est ainsi que procédèrent Marx et Engels, chez qui l'hommage rendu à Fourier ne précédait que de peu sa disqualification. Vient enfin le troisième temps, celui de l'oubli, dans lequel on pourrait considérer que s'achève le processus. Cela dit, il semble que le processus de réhabilitation des « inventeurs oubliés »<sup>70</sup> ne peut constituer qu'une illusion de la rupture avec le processus général de révocation : il le prolonge en fait, n'en est qu'un quatrième temps, puisque réhabiliter c'est souvent, pour rendre justice à une doctrine ou à une œuvre que l'on croit injustement oubliée, d'une part chercher son « actualité » dans un effort de relecture souvent téléologique, et d'autre part s'efforcer d'en révoquer une autre, représentée comme celle qui se rendit coupable de la révocation originelle. Dans le cas de Fourier, comme on l'a vu, nombreux sont ceux qui, cherchant à le réhabiliter, s'efforcèrent de disqualifier Marx en lui renvoyant l'accusation d'utopisme... De fait, dans le cas précis de l'utopie, c'est par une succession de processus d'excommunication que son domaine s'est constitué en accueillant peu à peu les « révoqués » de la science, et il apparaît alors que la tradition utopique s'est progressivement construite par les excommunications successivement emboîtées des doctrines sociales du XIXe siècle hors du domaine des sciences sociales : Fourier renvoie dans l'utopie ses concurrents Saint-Simon et Owen ; Proudhon envoie Fourier les y rejoindre, tandis que Marx et Engels y assimilent Fourier et Proudhon ; enfin, Durkheim ne les y « repêche » tous que pour mieux les assimiler à une « tradition socialiste » exclue du domaine de la « science » sociologique.

Autrement dit, c'est l'invocation — ou la révocation — qui construit la tradition ; celle-ci n'a rien de naturel, elle est construite par une relecture permanente de l'histoire littéraire et politique,

<sup>68</sup> L'heureuse formule de Charles Gide citée par Henri Desroche (1975), à propos de la façon dont le mouvement coopératif a revendiqué son appartenance à la tradition fouriériste, illustre parfaitement le processus général que nous voudrions ici éclairer : « L'idéologie de ce réinvestissement ne saurait pour autant escamoter une sociologie de la récupération moyennant laquelle la coopération est moins la fille naturelle de Fourier que Fourier n'est son père adopté » (p. 169).

<sup>69</sup> Lahire (1995), p. 277 ; Lahire (1998), p. 206.

<sup>70</sup> Cf. Kalaora et Savoye (1989).

et on ne saurait faire l'économie d'une histoire de ces réceptions sans courir le risque de faire croire à une accumulation sans heurt de la doctrine utopique, comme en règle générale de toutes les doctrines sociales. C'est à combattre une illusion essentialiste particulièrement forte que doivent servir ces mises en garde. En effet, les dérives que permet cette illusion sont connues : l'idéologie de la « filiation naturelle » permettait par exemple à Pierre-Jean Simon (1991) d'écrire que « certaines idées courent ainsi à travers l'histoire et on peut suivre l'esprit d'utopie comme un fil rouge qui se déroule à travers les siècles, du rêve par Platon d'une société parfaite à la tentative de réalisation d'une société analogue par les doctrinaires du Parti Communiste Cambodgien en passant par l'utopie marxiste d'une société sans classe » (pp. 40-41) ; cette même idéologie avait d'ailleurs auparavant servi au contraire à justifier ce que Pierre-Jean Simon entendait dénoncer : c'est bien en procédant à ce genre d'affiliations que J.-J. Hémardinquer (1964) se laissait aller à écrire à propos des principes de la doctrine de Fourier : « Ne revivent-ils pas, aujourd'hui ou hier, dans l'expérience chinoise ? » (p. 58). Il importe donc de démonter les mécanismes de l'idéologie de la filiation naturelle, pour se donner les moyens de renvoyer dos à dos ceux qui voient dans l'utopie les germes d'une dérive totalitaire, et ceux qui s'autorisent de Fourier pour accueillir dans le Panthéon socialiste les dictatures de l'Est ou de l'Orient. Or, n'est-ce pas justement une conception « essentialiste » de l'utopie qui fonde et permet l'une et l'autre de ces dérives ? Une dernière fois, nous voudrions réaffirmer ici qu'une histoire de la sociologie qui se donnerait pour vocation unique la recherche et la détermination des fondateurs de la sociologie, encoure très souvent le risque de n'être qu'une tautologie : les « pères fondateurs » de la sociologie sont ceux qui ont été reconnus et désignés comme tels par les historiens de la sociologie qui s'assignent ce genre de mission performative, du moins par ceux d'entre eux qui, à un moment donné de l'histoire de la discipline, occupent une position intellectuelle et institutionnelle qui leur permet d'imposer leur vision de l'histoire de la sociologie. Par conséquent, le panthéon des « précurseurs » et des « fondateurs » de la sociologie, à un moment donné, n'est en grande partie que l'expression de l'état des rapports de force qui structurent la discipline à ce moment. S'il est nécessaire cependant de faire l'histoire de la sociologie, c'est alors peut-être, d'abord, pour montrer comment on fabrique des pères fondateurs ; c'est surtout, dans la perspective qui nous occupait ici précisément, pour montrer comment la pensée de Fourier, et l'Ecole qui s'est constituée autour d'elle, mettaient en œuvre des conceptions méthodologiques spécifiques, dont l'examen permet de mieux saisir certains des enjeux fondamentaux de la lutte pour la construction d'une « science sociale » au XIXe siècle.

## R E F E R E N C E S

- Birnberg Jacques (dir.) (1995), *Les socialismes français, 1796-1866. Formes du discours socialiste*, actes du colloque de la revue *Romantisme*, tenu en mai 1986, Paris, SEDES
- Péquignot Bruno (dir.) (1998), *Utopies et sciences sociales*, actes du colloque de Besançon, 22-23 mars 1998, Paris, L'Harmattan
- Alexandrian Sarane (1979), *Le socialisme romantique*, Paris, Seuil, 463 p.
- Anonyme (1847), *Exposé critique de la théorie sociétaire de Fourier*, Bruxelles, chez tous les libraires, Imprimerie de F. Marchal, 22 p.
- Armand Félix (1929), "Proudhon et le fouriérisme", *Revue d'histoire économique et sociale*
- Armand Félix (1937), *Fourier et les analogies avec le marxisme-léninisme*, Paris, coll. "Socialisme et culture"
- Armand Félix (1948), *Les fouriéristes et les luttes révolutionnaires de 1848 à 1851 (Centenaire de la Révolution de 1848)*, Paris, Presses Universitaires de France, coll. "Centenaire de la Révolution de 1848", 83 p.
- Armand Félix et Maublanc René (1937), *Fourier*, Paris, Ed. sociales internationales, coll. "Socialisme et culture", 2 vol., 263 et 262 vol.

- Aron Raymond (1967), *Les étapes de la pensée sociologique*, Paris, Gallimard, bibl., chronologies
- Beecher Jonathan (1993), *Fourier. Le visionnaire et son monde*, Paris, Fayard, bibl., trad. H. Perrin et P.-Y. Pétilion, 618 p.
- Berthelot Jean-Michel (1994), " Sociologie : histoire de la discipline ", in Van Metter Karl M. (dir.), *La sociologie*, Paris, Larousse, pp. 11-26
- Besnard Philippe (dir.) (1981), "Sociologies françaises au tournant du siècle. Les concurrents du groupe durkheimien", *Revue française de sociologie*, vol. XXII, n° 3, juillet-septembre
- Blanc Louis (1847), *Histoire de la Révolution française*, Paris, Langlois
- Blanqui Adolphe (1837), *Histoire de l'économie politique depuis les anciens jusqu'à nos jours en Europe*, 2 vol.
- Bouglé Célestin (1932), *Socialismes français. Du "socialisme utopique" à la "démocratie industrielle"*, Paris, Armand Colin, 200 p.
- Bourdieu Pierre (1975), "La critique du discours lettré", *Actes de la recherche en sciences sociales*, n° 5-6, pp. 4-8
- Bourdieu Pierre (1976), "Le champ scientifique", *Actes de la recherche en sciences sociales*, n° 2-3, juin, pp. 88-104
- Bourgin Hubert et Bourgin Georges (1912), *Le socialisme français de 1789 à 1848*, Paris, Librairie Hachette et Cie, 111 p.
- Campanella Tomaso (1981), *La cité du Soleil*, Paris, J. Vrin, trad. et prés. Alexandre Zévaés, 123 p.
- Chapoulie Jean-Michel (2001), *La tradition sociologique de Chicago, 1892-1961*, Paris, Seuil
- Charle Christophe (1996), *Les intellectuels en Europe au XIXème siècle. Essai d'histoire comparée*, Paris, Seuil, coll. "L'Univers historique", bibl., chronologie, tabl., index, 370 p.
- Considerant Victor (1847), *Petit cours de politique et d'économie sociale, à l'usage des ignorants et des savants*, Paris, Librairie sociétaire, 4ème tirage de la 2ème éd., 52 p.
- Dagognet François (1997), *Trois philosophies revisitées. Saint-Simon, Proudhon, Fourier*, Hildesheim, coll. "Europaea memoria", 171 p.
- Delas Jean-Pierre et Milly Bruno (1997), *Histoire des pensées sociologiques*, Paris, Sirey, coll. "Synthèse +", index, 327 p.
- Desanti Dominique (1970), *Les socialistes de l'utopie*, Paris, Payot
- Desroche Henri (1975), *La société festive. Du fouriérisme écrit aux fouriérismes pratiqués*, Paris, Seuil, 415 p.
- Durkheim Emile (1893), "Note sur la définition du socialisme", *Revue philosophique*, vol. XXXVI, reproduit dans Durkheim Emile (1987), *La science sociale et l'action*, Paris, Presses universitaires de France, coll. " Le sociologue ", 1987, pp. 226-235, pp. 506-512
- Durkheim Emile (1992), *Le socialisme. Sa définition, ses débuts, la doctrine saint-simonienne*, Paris, Presses Universitaires de France, coll. "Quadrige", préf. Pierre Birnbaum, introd. Marcel Mauss, 267 p.
- Duveau Georges (1961), *Sociologie de l'utopie et autres essais*, Paris, Presses Universitaires de France, coll. "Bibliothèque de sociologie contemporaine", Introd. André Canivez, 195 p.
- Engels Friedrich (1880), *Socialisme utopique et socialisme scientifique*, Paris, Derreaux, coll. "Librairie de la Revue socialiste", trad. par Laura Lafargue, 35 p.
- Engels Friedrich (1973), *Anti-Dühring. M. E. Dühring bouleverse la science*, Paris, Ed. sociales, trad. et préf. d'Emile Botigelli, 501 p.
- Engels Friedrich et Marx Karl (1976), *Les utopistes*, Paris, François Maspéro, coll. "FM/petite collection maspéro", introd., traduction et notes de Roger Dangeville, 181 p.
- Filloux Jean-Claude et Maisonneuve Jean (1991), *Anthologie des sciences de l'homme. Des précurseurs aux fondateurs*, Paris, Dunod, tome I, 363 p.
- Flaubert Gustave (1979), *Bouvard et Pécuchet. Avec un choix des scénarios, du sottisier ; L'Album de la Marquise ; et le Dictionnaire des idées reçues*, Paris, Gallimard, coll. "Folio", prés. Claudine Gothot-Mersh, 570 p.
- Fourier Charles (1808), *Oeuvres complètes 1. Théorie des quatre mouvements et des destinées générales. Prospectus et annonce de la découverte*, Paris, Anthropos, 1966, planche, reproduction de la 3ème éd. de 1846, introd. Simone Debout-Oleszkiewicz, 338 p.
- Fourier Charles (1822a), *Oeuvres complètes 2. Théorie de l'unité universelle t. 1*, Paris, Anthropos, 2ème éd. 1841, 353 p.
- Fourier Charles (1822b), *Oeuvres complètes 3. Théorie de l'unité universelle t. 2 : Introduction et théorie en abstrait*, Paris, Anthropos, 1967, reproduction de la 2ème éd. 1841, 452 p.
- Fourier Charles (1822c), *Oeuvres complètes 4. Théorie de l'unité universelle t. 3 : Théorie mixte et premier livre de la Théorie en concret ou Association composée*, Paris, Anthropos, 1966, reproduction de la 2ème éd. 1841, 595 p.
- Fourier Charles (1829), *Oeuvres complètes 6. Le nouveau monde industriel et sociétaire ou Invention du procédé d'industrie attrayante et naturelle distribuée en séries passionnées*, Paris, Anthropos, 1966, reproduction de la 2ème éd. 1845, 490 p.
- Fourier Charles (1831), *Pièges et charlatanisme des deux sectes : Saint-Simon et Owen, qui promettent l'association et le progrès. Moyen d'organiser en deux mois le progrès réel, la vraie association, ou combinaison des travaux agricoles et domestiques donnant quadruple produit et élevant à 25 milliards le revenu de la France, borné aujourd'hui à 6 milliards un tiers*, Paris, Bossange et chez l'auteur, Imprimerie de Lachevardière, VIII-72 p.

- Fourier Charles (1845), "Section des trois unités externes", *La Phalange*, tome 2, vol. 1
- Fourier Charles (1851), "Politique et commerce", in *Publication des manuscrits de Fourier*, Paris, Librairie phalanstérienne, pp. 217-316
- Fourier Charles (1853-1856), *Oeuvres complètes 11. Manuscrits publiés par la Phalange, revue de la Science sociale 1853-1856*, Paris, Anthropos, 1967, vol. III-IV, 361 p.
- Fourier Charles (1973), *Le nouveau monde industriel et sociétaire. Invention du procédé d'industrie attrayante et naturelle distribuée en séries passionnées*, Paris, Flammarion, coll. "Nouvelle bibliothèque romantique", préf. Michel Butor. Première édition : Paris, Bossange Père, 664 pages, 570 p.
- Hémardinquer Jean-Jacques (1964), "La "découverte du Mouvement social", notes critiques sur le jeune Fourier", *Le Mouvement social*, pp. 49-70
- Hobsbawm Eric J. (1982), " Marx, Engels and pre-Marxian socialism ", in Hobsbawm Eric J. (dir.), *The history of marxism*, Londres, pp. I, 1-28
- Jauss Hans Robert (1978), *Pour une esthétique de la réception*, Paris, Gallimard
- Jones Gareth Stedman (1981), " Utopian socialism reconsidered. Science and religion in the early socialist movement ", in Samuel R. (dir.), *People's History and Social Theory*, Londres, pp. 138-145
- Kalaora Bernard et Savoye Antoine (1989), *Les inventeurs oubliés. Le Play et ses continuateurs aux origines des sciences sociales*, Seyssel, Champ Vallon, coll. "Milieux", préf. Michel Marié, bibl., index, 293 p.
- Lahire Bernard (1995), *Tableaux de familles. Heurs et malheurs scolaires en milieux populaires*, Paris, Gallimard, Le Seuil, coll. "Hautes Etudes", bibl., 297 p.
- Lahire Bernard (1998), *L'homme pluriel. Les ressorts de l'action*, Paris, Nathan, coll. "Essais & Recherches", bibl., 271 p.
- Lapouge Gilles (1978), *Utopie et civilisations*, Paris, Flammarion, coll. "Champs", bibl., 310 p.
- Lardinois Roland (2001), "L'invention de Tocqueville", *Actes de la recherche en sciences sociales*, février, pp. 76-88
- Lehouck Emile (1966), *Fourier aujourd'hui*, Paris, Denoël, coll. "Dossiers des Lettres nouvelles", bibl., index, 279 p.
- Levitas Ruth (1979), "Sociology and utopia", *Sociology*, vol. 31, n° 1, pp. 19-33
- Levitas Ruth (1990), *The Concept of Utopia*, Syracuse (N.Y.), Syracuse University Press, coll. "Utopianism and Communitarianism", bibl., index, 224@ p.
- Lichtenberger André (1898), *Le socialisme utopique. Etudes sur quelques précurseurs inconnus du socialisme*, Paris, Félix Alcan, 276 p.
- Mably Gabriel Bonnot De (1758), *Des droits et des devoirs du citoyen*
- Mailer Janina Rosa (1975), " Fourier et Marx ", in Lefebvre Henri (dir.), *Actualité de Fourier. Colloque d'Arc-et-Senans*, Paris, Anthropos, pp. 239-290
- Manguel Alberto et Guadalupi Gianni (1998), *Dictionnaire des lieux imaginaires*, Paris, Actes Sud, index, 550 p.
- Mannheim Karl (1956), *Idéologie et utopie*, Paris, Marcel Rivière, trad. P. Rollet
- Manuel Frank Edward (1966), " Toward a Psychological History of Utopias ", in Manuel Frank E. (dir.), *Utopias and Utopian Thought*, Boston (Mass.), Beacon Press, pp. 69-98
- Manuel Frank Edward (1967), *Utopias and Utopian Thought*, Boston (Mass.), Beacon Press, index, 321 p.
- Marx Karl et Engels Friedrich (1977), *Correspondance*, Paris, Ed. sociales
- Marx Karl et Engels Friedrich (1983), *Manifeste du parti communiste*, Paris, Champ libre, trad. de l'allemand par Laura Lafargue, éd. revue et annotée par F. Engels, 72 p.
- Mendras Henri (1996), *Eléments de sociologie*, Paris, Armand Colin, coll. "U", index, 248 p.
- Mercier Louis-Sébastien (1771), *L'an 2440. Rêve s'il en fut jamais*, Paris, La Découverte, coll. "Littérature", 1999, 375 vol.
- Mercklé Pierre (1995), "Le testament perdu de Fourier", *Cahiers Charles Fourier*, n° 6, pp. 31-45
- Mercklé Pierre (2001a), "Le foisonnement analogique dans la " science sociale " de Charles Fourier", *Cahiers Charles Fourier*, n°12, pp. 57-71
- Mercklé Pierre (2001b), *Le socialisme, l'utopie ou la science ? La " science sociale " de Charles Fourier et les expérimentations sociales de l'Ecole sociétaire au XIXe siècle*, thèse de doctorat de sociologie sous la direction de M. Yves Grafmeyer, Université Lumière Lyon-2, soutenue le 17 décembre 2001
- Michel Henry (1896), *L'idée de l'Etat. Essai critique sur l'histoire des théories sociales et politiques en France depuis la Révolution*, Paris, Hachette et Cie, 659 p.
- More Thomas (1992), *Utopia*, New York, Londres, Norton, trad. et prés. de Robert M. Adams, 260 p.
- Morelly (1753), *Naufrage des îles flottantes. Ou Basiliade du célèbre Pilpai, poème héroïque traduit de l'indien*, Messine, 2 vol.
- Mumford Lewis (1922), *The story of utopias*, New York, Boni and Liveright
- Nisbet Robert A. (1984), *La tradition sociologique*, Paris, Presses Universitaires de France, coll. "Sociologies", trad. Martine Azuelos, 409 p.
- Petitfils Jean-Christian (1977), *Les socialismes utopiques*, Paris, Presses Universitaires de France, coll. "L'Historien", bibl., 211 p.



- Platon (1966), *République*, Paris, Flammarion, coll. "GF", introd., traduction et notes de Roland Baccou, index, 507 p.
- Poulat Emile (1960), "Ecritures et tradition fouriéristes", *Revue Internationale de philosophie*, vol. XVI, n° 2, pp. 221-223
- Prochasson Christophe (1994), "Héritage et trahison : la réception des oeuvres", *Mil neuf cent. Revue d'histoire intellectuelle*, n° 12, pp. 5-18
- Prochasson Christophe (1997), *Les intellectuels et le socialisme. XIXe-XXe siècle*, Paris, Plon, 298 p.
- Raulet Gérard (1992), "L'utopie est-elle un concept ?" *Lignes*, n° 17, pp. 102-117
- Restif De La Bretonne Nicolas (1776), *Le paysan perverti ou les Dangers de la ville*, La Haye
- Ricoeur Paul (1997), *L'idéologie et l'utopie*, Paris, Seuil, coll. "La couleur des idées", introd. George H. Taylor, avant-propos Myriam Revault d'Allonnes, trad. Myriam Revault d'Allonnes et Joël Roman, 413 p.
- Riot-Sarcey Michèle (1998), *Le réel de l'utopie. Essai sur le politique au XIXe siècle*, Paris, Albin Michel
- Russ Jacqueline (1987), *Le socialisme utopique français*, Paris, Bordas, coll. "Pour connaître", bibl., chronologie, 217 p.
- Saint-Simon Claude-Henri De (1819), *L'Organisateur*
- Servier Jean (1982), *Histoire de l'utopie*, Paris, Gallimard, coll. "Idées"
- Simon Pierre-Jean (1991), *Histoire de la sociologie*, Paris, Presses Universitaires de France, coll. "Fondamental", 522 p.
- Tacussel Patrick (2000), *Charles Fourier, le jeu des passions. Actualité d'une pensée utopique*, Paris, Desclée de Brouwer, coll. "Sociologie du quotidien", 252 p.
- Ucciani Louis (2000), *Charles Fourier ou la peur de la raison*, Kimé, coll. "Philosophie Epistémologie"
- Valade Bernard (1996), *Introduction aux sciences sociales*, Paris, Presses Universitaires de France, coll. "Premier Cycle", bibl., index, 634 p.
- Voet Thomas (2001), *Le Phalanstère de Cîteaux : les fouriéristes aux champs*, Dijon, Editions universitaires de Dijon, 224 p.



### *Abstract*

Using the specific case of the reception of a doctrine and its assimilation to an intellectual tradition, the author tries to sketch the boundaries and the principles of a re-reading, with a "receptionist" approach, of some of the key issues of the construction of the history of ideas. The study focuses on the ways in which the works of Charles Fourier (1776-1837) were received after his death and until the end of the 19th Century: ignored for the most part by the history of sociology, Fourier benefits on the contrary from a rather important position in the fields of the history of socialism and of utopias. It will be demonstrated that this classification of Fourier among these two intellectual traditions is essentially the result of two processes of reconstruction of the history of social doctrines; the one developed by Marx and Engels with its famous distinction between utopian socialism and scientific socialism first, and the one operated by Emile Durkheim afterwards with the distinction between sociology and socialism. Assimilating Charles Fourier to the utopian tradition, as a result of these interested receptions, raises several questions: first, it hides the fact that Fourier never defined himself as an "utopian" but on the contrary used this label in an exclusively pejorative fashion, to denounce the "incapacity" of his rivals and adversaries, Saint-Simon and Robert Owen in particular; second, it hides Fourier's explicit ambition to found an experimental "social science", of which the "Phalanstère" was conceived as the laboratory. The purpose of this study is not to rehabilitate a "lost sociology" but, by bringing into light what they contributed to hide, to contribute to a better comprehension of the general economy of the acts of construction of the history of ideas, in the sociological field in particular.

### *Résumé*

A travers un exemple particulier de réception d'une doctrine et de son assimilation à une tradition intellectuelle, il s'agit de dessiner les contours et les principes d'une relecture, selon une approche « réceptionniste », de certains des enjeux fondamentaux de la construction de l'histoire des idées. L'étude porte ici sur la façon dont les œuvres de Charles Fourier (1776-1837) ont été reçues après sa mort et jusqu'à la fin du XIXe siècle: largement ignoré par l'histoire de la sociologie, Fourier occupe en revanche une place relativement importante dans les ouvrages d'histoire du socialisme ou de l'utopie. On s'attachera à montrer que cette assignation de Fourier à ces deux traditions intellectuelles est essentiellement le résultat de deux processus de reconstruction de l'histoire des doctrines sociales, celui mis en œuvre d'abord par Marx et Engels avec la fameuse distinction entre socialisme utopique et socialisme scientifique, celui mis en œuvre ensuite par Emile Durkheim avec la distinction entre sociologie et socialisme. Or, l'assimilation de Charles Fourier à la tradition utopique, qui résulte de ces réceptions intéressées, soulève un certain nombre de questions: d'une part, elle occulte le fait que Fourier ne s'est jamais présenté comme un « utopiste », mais qu'il utilisait au contraire cette qualification de façon exclusivement péjorative, pour dénoncer « l'impéritie » de ses adversaires et de ses rivaux, en particulier Saint-Simon et Robert Owen; d'autre part, elle masque la prétention explicite de Fourier à fonder une « science sociale » expérimentale, dont le Phalanstère est conçu comme le « laboratoire ». L'objectif de cette étude n'est pas de réhabiliter une « sociologie perdue » mais, en montrant ce qu'ils contribuent à masquer, d'aider à une meilleure appréhension de l'économie générale des actes de construction de l'histoire des idées, notamment dans le champ sociologique.