

## Fourier : de l'industrie civilisée à une pathocratie associative.

Fourier : une pathocratie associative

Stéphane Peltier

Source : <http://www.lyeuse.fr/> un site portail collaboratif

Le discours de Fourier est-il un discours politique ? Si l'on considère rapidement son analyse de la société dite « civilisée » et les termes dans lesquels s'énonce son projet, on pourrait en douter. La politique apparaît en effet dans ses textes, comme une sorte de mal nécessaire à la survie d'un système aberrant : ce qu'il nomme « civilisation ». Cependant, Fourier propose bien un modèle de société et, à ce titre, sa pensée est une pensée politique, même si ce terme recouvre chez lui une signification particulière. Le projet fouriériste engage donc nécessairement les termes traditionnels de la réflexion politique : l'économie, le pouvoir, le peuple.

Qu'est-ce que le peuple selon Fourier ? Apparemment bien peu de choses, dans la mesure où il n'est que « la classe la plus souffrante » selon la lecture qu'en fera Marx<sup>1</sup>. Il est donc bien question d'une classe sociale, mais celle-ci se définit d'abord en termes économiques : le peuple est constitué de travailleurs, de prolétaires qui à aucun moment ne profitent du fruit de leur labeur. Celui-ci produit donc – de façon aberrante et paradoxale – de la misère, de la frustration et s'oppose très directement à ce qui constitue dans l'esprit de Fourier le moteur de toute activité humaine : la satisfaction du désir, l'expression des passions. Ce dernier terme constitue le pivot de toute la réflexion de Fourier et le socle de son système. Les passions structurent en effet l'organisation de « l'ordre sociétaire » qu'il imagine, de même qu'elles expliquent l'échec du régime civilisé aussi bien que la nécessité de la politique. Cette seule remarque permettrait de dire que les passions intègrent bien, chez Fourier, la dimension politique.

Cependant, penser une organisation sociale dans le seul cadre défini par l'analyse des passions, nécessite une distinction entre ce qui relève de l'affect individuel – et clôt l'analyse autour du sujet – et les passions entendues comme dynamique collective. Or, il semble bien ne pas y avoir chez Fourier de « passions collectives ». Si les passions peuvent en fait constituer ce ciment social qui fonde l'ordre sociétaire, c'est dans la mesure où la dynamique passionnelle individuelle force chacun à entretenir avec autrui une relation dans laquelle il trouve nécessairement une satisfaction à ses désirs. Les passions deviendront donc, dans l'ordre sociétaire, non pas cette puissance qu'il faut refouler ou contraindre à la raison, mais bien cette *force* qu'il s'agit d'utiliser et donc d'exprimer. Seul l'exercice des passions peut faire du désir l'agent d'une organisation sociale harmonieuse et productive. Seul l'exercice des passions peut faire de la puissance du désir individuel une force collective.

Cette conception veut s'opposer de manière radicale à l'ordre politique qui régit l'ordre civilisé. Qu'est-ce, en effet, que la politique en régime civilisé ? Il s'agit avant tout d'un outil de répression et de coercition, destiné à prévenir les conséquences du refoulement des passions dans l'organisation de la société. Il s'agit donc d'une répression seconde, faisant suite à celle qui est imposée par la morale. Car c'est la morale qui fait des passions le mal absolu. La politique est un artifice, un dispositif construit de toute pièce dans le seul but d'organiser l'incohérence du monde et des principes qui le gouvernent. Mais un artifice qui confirme clairement, dans la logique fouriériste, la dimension éminemment politique des passions. C'est la raison pour laquelle, plus que la politique et ceux qui la font, Fourier s'attaque à la morale entendue comme fondement de la politique.

La morale, donc, apparaît comme agent de l'oppression des individus et de répression du désir. Mais qui oppresse-t-elle ? Non pas une classe particulière ; non pas le peuple spécifiquement, car elle s'impose à tous individuellement. La collectivité, le peuple en tant que groupe et classe, n'est pas directement visé dans la mesure où le danger que représente l'expression des passions, du point de vue de la morale, n'est pas relatif à un groupe social. Ainsi ces passions semblent-elles échapper, dans l'ordre civilisé, à la dimension politique.

Du moins est-ce précisément ce vers quoi tend l'application de la morale : extraire les passions du politique. Or c'est bien l'inverse qu'envisage Fourier : la question politique est celle de l'économie passionnelle.

Le régime politique oppressif de l'ordre civilisé et de sa morale engendre certes souffrance et misère du peuple, mais à aucun moment celui-ci ne semble devoir réagir en opposition aux causes de son malheur. Le peuple souffre, subit mais ne se révolte pas : « le peuple, dit Fourier, est encore plus raisonnable qu'on ne l'exige. Il consent à la soumission, à l'inégalité, aux servitudes, pourvu que vous avisiez aux moyens de le secourir quand les vicissitudes politiques l'auront privé de son industrie, réduit à la famine, à l'opprobre et au désespoir »<sup>2</sup>. Il n'est pas question de révolution chez Fourier. Ce qui pose un problème : quel danger tente de prévenir la morale et l'action-coercition de l'Etat, si le refoulement des passions ne produit aucun effet, c'est à dire aucune revendication d'un corps social constitué ? Autrement dit, pourquoi l'Etat si le peuple non seulement ne réagit pas, mais encore s'il n'a pas d'existence sociale au-delà de sa définition la plus factuelle (l'ensemble de ceux qui souffrent et subissent misère et exploitation) ?

Si l'un des objectifs déclarés de Fourier est bien de donner au peuple "du travail et du pain"<sup>3</sup>, on voit pourtant que la fondation de l'ordre sociétaire ne repose à aucun moment, dans son esprit, sur l'intervention directe du peuple comme force sociale et politique. La souveraineté populaire est d'ailleurs une fable au yeux de Fourier qui y voit d'abord une invention de la politique et non une revendication sociale : « pourquoi, demande Fourier, la Politique persiffle-t-elle [sic] ces malheureux en leur donnant des droits à la souveraineté, quand ils ne demandent que des droits à la servitude, que le droit de travailler pour le plaisir des oisifs ? »<sup>4</sup>. L'ordre sociétaire doit donc être fondé selon un acte raisonnable et raisonné tentant de penser l'économie naturelle des passions. La fondation exige donc un fondateur qui est aussi un inventeur : en l'occurrence Fourier qui n'aura de cesse que de protéger sa découverte contre toutes les formes de plagiat. Par cet acte fondateur, Fourier rejoint de façon finalement assez traditionnelle les projets utopiques tels qu'ils sont énoncés dans les textes de More et Campanella, qui tous deux font reposer la réalisation de leur modèle de société sur la volonté initiale d'un seul individu. S'il doit pouvoir bénéficier de la production de richesses dans l'ordre sociétaire, le peuple est bel et bien exclu de l'acte fondateur de la nouvelle société. Nous y reviendrons.

En fait, le peuple est cet acteur passif qui ne doit pas être gouverné de manière autoritaire, mais qui doit être mis en action selon les principes d'une économie des passions. N'agissant pas de lui-même en tant que peuple, c'est à dire en tant que groupe constitué le peuple doit être agi, c'est à dire guidé, nous le verrons, d'une façon parfois autoritaire. Le problème politique de la puissance du peuple face à la puissance, à la force et à l'autorité de l'Etat et de la morale, ce problème doit être posé en termes économiques. En ce sens, la question du politique est celle de l'organisation rationnelle et naturelle de l'activité humaine en vertu du principe dans lequel s'enracine toute force productive : l'existence collective des passions individuelles. C'est pourquoi, par exemple, l'apologie de certains vices dans les écrits de Fourier ne doit pas être comprise au regard des catégories du bien et du mal, mais bien dans une perspective qui fait des passions, du désir, du plaisir, les moteurs d'une énergie soudant le corps social. Il ne s'agit donc pas d'énoncer des principes qui, par définition, doivent s'appliquer au comportement individuel et fondent la norme sociale sur l'inhibition du désir, mais bien de laisser à ce dernier le soin d'organiser les rapports sociaux. Car il s'agit bien ici d'organisation et d'ordre. Si le principe de désir est exclu de la morale traditionnelle parce qu'il y est envisagé en tant que débordement incontrôlable (et, au sens étroit du mot, pathogène) ; si donc le désir est communément l'origine du désordre, il est au contraire pour Fourier le garant d'un ordre nécessairement harmonieux, parce que fondé non en raison mais, dirions-nous, en réalité – c'est à dire sur le constat de ce que les déviances et les pratiques marginales constituent en faits les signes d'une recherche naturelle du plaisir. Fourier rompt à ce niveau avec la tradition utopiste inaugurée par More ou Campanella, dont les systèmes s'efforçaient au contraire de penser une norme du comportement passionnel, en particulier par la mise au point d'une norme du comportement amoureux et des mœurs sexuelles<sup>5</sup>. C'est que Fourier conçoit la recherche du plaisir et l'expression du désir comme des ciments sociaux et finalement comme moteurs de l'activité humaine. Méconnaître ce principe, c'est nécessairement faire du travail une activité pénible parce que rigoureusement opposée au libre exercice de "l'attraction passionnée"<sup>6</sup>. Seule concession de Fourier aux systèmes utopiques de More et Campanella : l'idée selon laquelle le travail doit être distribué d'abord en fonction des compétences, mais surtout en fonction des inclinations *naturelles* de chacun. Sans quoi il n'y a pas de plaisir et donc, dans l'esprit de Fourier, pas de rentabilité productive. Le travail doit donc devenir attrayant, source de plaisir (et finalement disparaître en tant que travail).

Car Fourier s'intéresse moins au pouvoir qu'aux richesses et aux plaisirs, ainsi qu'aux meilleurs moyens de satisfaire ceux-ci grâce à celles-là. L'originalité de Fourier est sur ce point remarquable : lorsque les utopies traditionnelles marquaient une très nette dévalorisation de l'attrait pour les biens matériels, au prix d'une négation du statut de l'individu, Fourier affirme la nécessité du profit. De même, l'inégalité des conditions et des fortunes n'est pas remise en cause ("car l'état sociétaire n'admet point l'égalité"<sup>7</sup>) et se présente comme une garantie apportée au respect des libertés individuelles<sup>8</sup>. Mieux, l'inégalité est précisément à l'origine de la diversité nécessaire au fonctionnement de la société. Le terme qui s'oppose directement à l'égalité n'est donc pas l'inégalité, mais l'uniformité, qui interdit toute tentative de répartition naturelle des fonctions de chacun. *Le nouveau monde industriel et sociétaire* n'est pas l'exposé d'une organisation collectiviste et égalitaire. C'est même du contraire dont il s'agit : si Fourier propose d'organiser la société sur la base des phalanges, c'est à dire d'unités sociales composées d'un groupe relativement restreint d'individus (précisément 1800 personnes), c'est d'abord au regard d'une rentabilité attendue en terme de production de richesses.

L'inégalité sociétaire est donc double. Anthropologique et sociale. Anthropologique car ce sont bien les individus, avec leurs penchants naturels, leurs désirs irréductibles à une volonté collective – que l'on ne trouve finalement nulle part envisagée – qui agissent dans le but de satisfaire ces mêmes désirs ; et sociale, car les passions individuelles restent en elles-mêmes impuissantes à satisfaire l'individu. Elles n'ont de valeur et d'existence réelle que dans la mesure où elles trouvent dans l'échange les moyens de se réaliser, de se satisfaire.

Mais il y a là une réelle difficulté. Car Fourier ne pense pas le peuple. Pas plus qu'il ne pense l'individu en tant que tel. Si le peuple n'existe effectivement que dans et par la politique, c'est à dire dans et par la civilisation, l'individu n'est pas plus un être politique en régime sociétaire. Il n'existe paradoxalement qu'au-delà de son isolement. Ses passions, pour intimes qu'elles puissent être, sont impensables en dehors de l'échange par lequel justement elles renoncent à cette intimité. Autrement dit, il n'existe pas de passions individuelles, pas plus qu'il n'existe de passions collectives. Bref, le peuple n'est ni un corps constitué par l'exercice des passions – puisqu'il n'y a de peuple que civilisé –, ni la somme des individus engagés dans l'attraction passionnée. Le peuple, alors, est une sorte de non-lieu théorique et politique.

Mais cette impasse théorico-politique permet justement d'envisager un système socio-économique tout à la fois parfaitement inégalitaire et parfaitement légitime. Car l'égalité n'est pas un enjeu en régime sociétaire. Elle apparaît plutôt, sinon comme un danger, du moins comme un obstacle à la réalisation d'une harmonie qui passe, non par la justice sociale, mais par la satisfaction. Or, celle-ci est ici la figure de l'altérité : il n'y a pas de désir commun, mais un libre jeu des caractères individuels. On ne peut donc envisager d'apporter une réponse une et univoque à ce que nous appellerions la nécessité d'une justice sociale. Il n'y a pas de justice sociale chez Fourier, car cette question est tout simplement hors de propos. La question politique n'est pas d'ordre législatif, elle est d'ordre économique. Ce qui fait dire à Fourier que son modèle social pourrait se concrétiser sous n'importe quel régime, et se répandre indépendamment d'une volonté politique affirmée, par un mimétisme motivé par la seule démonstration des possibilités quasi infinies du système. Le problème est alors d'inventer le nouvel ordre économique de l'attraction passionnée sans pour autant réduire ce qui fait le ressort de cette économie : la dynamique intersubjective des passions individuelles. Maintenir, donc, une inégalité indispensable<sup>9</sup> à cette complémentarité qui alimente l'économie sociétaire, sans pour autant imposer une hiérarchie impliquant une quelconque forme de subordination.

Hiérarchie et inégalité ne sont donc pas synonymes de domination, mais nécessitent néanmoins une régulation dont on voit cependant assez mal d'où elle pourrait venir, dans la mesure où la figure de l'autorité (contraignante) est ici exclue. Si personne en harmonie ne subit l'oppression du pouvoir, personne, à l'inverse, ne l'exerce. Le système étant autorégulé par la dynamique propre des passions, le problème ne se pose pas – ou ne devrait pas se poser. Si Fourier se repose sur ce principe afin de disqualifier la politique – marquée du sceau de l'incohérence et de la duplicité en régime civilisé –, il ne peut cependant éviter de se confronter aux problèmes posés par l'acte fondateur du régime. Tout d'abord parce que, à la différence des modèles de More et Campanella, qui rejettent tous deux cet acte dans un passé mythique, Fourier envisage de le réaliser historiquement. Il ne peut donc faire l'économie de l'examen des conditions expérimentales, matérielles et contextuelles de l'acte fondateur. Ensuite, parce que l'instauration du régime sociétaire est un acte fondé en raison, guidé par des recherches qui se veulent rationnelles : en cela, l'avènement du régime sociétaire ne repose pas sur ce qui assure par ailleurs son fonctionnement, à savoir la dynamique de l'attraction passionnée. Et comment le pourrait-elle, puisque les passions sont justement l'objet de toutes les

répressions de la politique et de la morale civilisées ? En effet, Fourier n'envisage pas un seul instant la possibilité d'une quelconque révolte, d'une quelconque réaction des passions contre l'oppression. Mieux, il est clair que la répression politique est une absolue nécessité en civilisation, car les passions opprimées ne peuvent produire en se libérant que le mal. S'il existe ici une véritable dynamique des passions, celle-ci est posée négativement : la libération unilatérale des passions ne peut produire que le chaos, car elle n'est plus alors productive, mais destructrice. Or, c'est paradoxalement à ce niveau que le peuple apparaît tout à la fois comme dépositaire d'une véritable dynamique passionnée, et comme l'agent du mal absolu, c'est à dire de la révolution, de la destruction et de la lutte des classes : « la classe ouvrière est essentiellement révolutionnaire, ennemie de la classe riche, et celle-ci est essentiellement ennemie du peuple »<sup>10</sup>. Les passions populaires, ou plus exactement les passions du peuple représentent donc bel et bien un danger, car leur libération serait immédiatement synonyme d'exactions : le peuple « n'userait de son indépendance que pour spolier et égorger ses supérieurs »<sup>11</sup> prophétise Fourier. La seule dynamique passionnée historiquement et socialement constituée est donc parfaitement inutilisable et le peuple disqualifié.

Il existe à ce niveau une hésitation, voire une contradiction dans le discours de Fourier. Car d'une part il affirme l'impossibilité de fonder l'harmonie sur une révolution populaire motivée par une dynamique passionnée ; et d'autre part il insiste sur le caractère irraisonné des révoltes du peuple guidé justement par ses seules passions. D'un côté, le peuple est « raisonnable » et soumis ; d'un autre côté il est passionné et violent. Il faut, pour comprendre cette contradiction, considérer l'origine des poussées révolutionnaires, qui n'ont pas leur origine dans une volonté populaire (même passionnée) : « les révolutions, dit Fourier, annoncent la lassitude et l'impatience de la nature : elle s'agite pour se débarrasser de la Civilisation et de Barbarie »<sup>12</sup>. Ce n'est donc pas le peuple, mais la nature contrariée par la duplicité de la condition des hommes, qui s'exprime dans les révolutions. Cette « duplicité » qui contraint l'homme à « résister à ses passions »<sup>13</sup> grâce à la raison qui s'exprime par la morale. On comprend que, dans ces conditions, les mouvements sociaux, les révoltes et les révolutions ne soient à ses yeux que les conséquences d'un état de tension permanente de l'homme avec lui-même. Une tension qui ne produit que violence et chaos, dans une logique qui ne peut être constructive. Le peuple qui se révolte n'affirme pas une volonté raisonnable et raisonnée, il exprime l'impossibilité de fonder un modèle social durable sur une duplicité contre nature.

Il n'y a donc pas de réelle contradiction. Le peuple qui se révolte et agresse les riches et le même que celui qui travaille à nourrir leur oisiveté. Simplement dans le premier cas il est soumis aux passions qui régissaient nature tout entière ; dans l'autre cas, il est soumis à la morale des hommes qui masque la duplicité de la condition humaine. Dans les deux cas il est impossible de fonder un régime harmonieux : soit parce que la violence de la révolte s'oppose à l'utilisation raisonnée et productive des passions ; soit parce que la morale s'oppose à l'utilisation de la raison pour quitter les passions « sens vient changer et comme Dieu les a données »<sup>14</sup>.

Que reste-t-il alors à l'acte raisonnable qui doit fonder l'Harmonie, sinon de s'en remettre à la volonté politique des puissants, c'est à dire des riches ? C'est ce que fera Fourier, qui toute sa vie cherchera auprès de ceux-ci les moyens de lancer l'expérience inaugurale de l'Harmonie.

Ces questions n'ont cependant pas échappées à Fourier qui considère la possibilité, afin de réaliser son modèle de société, de recourir à la contrainte, c'est à dire à l'oppression. Laquelle s'appliquerait en priorité aux classes inférieures et miséreuses – au peuple, donc, selon la terminologie adaptée à l'ordre civilisé. Fonder le nouvel ordre social ne passe donc pas par l'expression d'une volonté populaire, fut-elle passionnée, mais bien par l'oppression du peuple. Car justement le peuple n'a pas de volonté rationnelle<sup>15</sup>. Il ne pense pas – ce qui explique à la fois son exclusion de la politique en régime civilisé et son impuissance à inventer un nouveau modèle, propre à assurer son bonheur. On le voit, malgré ses appels réitérés à la libération des forces passionnelles, l'enjeu du modèle sociétairereste identique à ce qu'il est dans les solutions extrêmement formalisées imaginées par More et Campanella : l'ordre. Un ordre qui suppose que soit réglée la question des déviations – qu'elles soient individuelles ou collectives. Question qui dans l'esprit de Fourier trouve sa solution dans la satisfaction de tous selon son rang social. Car Fourier n'est pas un révolutionnaire. Son projet n'est pas fondé sur une revendication sociale, mais sur un désir de conciliation. C'est pourquoi il ne s'agit pas de privilégier dans le nouveau régime une classe sociale particulière, mais de prévenir le désordre par le respect du statut acquis par chacun des groupes sociaux et, à l'intérieur de chacun d'entre eux, par chaque individu.

- [1](#) Marx, K. et ENGELS, F., *Manifeste du parti communiste*, Editions Sociales, 1960, p. 44.
- [2](#) Charles FOURIER, *L'ordre subversif. Trois textes sur la civilisation*, Paris, Aubier-Montaigne, 1972, p. 103.
- [3](#) *Le nouveau monde industriel et sociétaire*, in Gian Mario Bravo, *Il socialismo prima di Marx*, 1966 ; *Les socialistes avant Marx*, Paris, Maspero, 1970, p. 113
- [4](#) Charles FOURIER, *L'ordre subversif*, op. cit., p. 104.
- [5](#) Cf. notre communication au GEMR du 27 janvier 1997.
- [6](#) *Le nouveau monde industriel et sociétaire*, in Gian Mario Bravo, *Il socialismo prima di Marx*, 1966 ; *Les socialistes avant Marx*, Paris, Maspero, 1970, p. 107.
- [7](#) Idem, p. 109.
- [8](#) Idem, p. 110.
- [9](#) Encore que le terme de « maintenir » soit inadapté, puisqu'il implique l'idée d'une « volonté de maintenir », et donc d'un pouvoir opérant arbitrairement, alors que l'on sait qu'il ne s'agit pas d'imposer l'inégalité, mais de constater qu'elle est une conséquence directe et absolument naturelle du libre jeu des passions.
- [10](#) Fourier, *La fausse industrie*, in *Œuvres complètes*, tome VIII, p. 413 ; cité par Morihlat, op. cit., p. 53.
- [11](#) Fourier, *Théorie de l'unité universelle*, in *Œuvres complètes*, tome II, p. 175 ; cité par Morihlat, op. cit., p. 53
- [12](#) Charles Fourier. *L'ordre subversif*, Aubier Montaigne, 1972, p. 106
- [13](#) Fourier, *traité de l'association domestique et agricole*, 1<sup>ère</sup> édition, Paris-Londres, Bossange, 1822, t. i, p. XXVIII ; et Fourier, *Textes choisis*, Coll. Les classiques du peuple, Paris, Editions Sociales, 1953, p. 56
- [14](#) Idem, p. 57.
- [15](#) « Le peuple, en tout pays, barbare ou civilisé, est sans raison », dit Fourier (Fourier, *Textes choisis*, op. cit., p. 56).