



HAL
open science

Le travail et l'utopie. Analyse du travail dans les théories de Sismondi, Fourier, Proudhon, Marx, Engels, Godin et Lafargue

Sophie Boutillier, Abdourahmane Ndiaye, Nathalie Ferreira

► To cite this version:

Sophie Boutillier, Abdourahmane Ndiaye, Nathalie Ferreira. Le travail et l'utopie. Analyse du travail dans les théories de Sismondi, Fourier, Proudhon, Marx, Engels, Godin et Lafargue. *L'économie sociale et solidaire et le travail*, XIèmes Rencontres du RIUESS, Jun 2011, Poitiers, France. halshs-00596757

HAL Id: halshs-00596757

<https://shs.hal.science/halshs-00596757>

Submitted on 30 May 2011

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

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

Le travail et l'utopie¹
**Analyse du travail dans les théories de Sismondi, Fourier, Proudhon, Marx, Engels,
Godin et Lafargue**

Version provisoire

Sophie BOUTILLIER
UMR 8019-Clersé - Université du Littoral / Lille Nord de France
Abdourahmane NDIAYE
UMR 5185 ADES-CNRS-Université Bordeaux 3
Nathalie FERREIRA
Institut de Gestion Sociale
Réseau de recherche sur l'innovation

Depuis la nuit des temps, le travail est synonyme de torture et de contrainte dans nombre de sociétés humaines. Chez les Grecs de l'antiquité il était réservé aux esclaves. Symbolisé par des activités généralement manuelles, le travail engendrait aussi une forme de dégradation physique, à l'image d'Héphaïstos, dieu des forgerons et des artisans dans le panthéon grec. Il était boiteux et d'aspect repoussant. Il vivait sous terre, loin du regard des autres. Pourtant, Héphaïstos occupait un poste stratégique puisqu'il avait pour fonction de forger les armes des dieux.

Quelques siècles plus tard, Thomas More (1478-1535) dénonce les déboires d'une société industrielle en gestation. L'Angleterre, dit-il en substance, est le seul pays au monde où les moutons mangent les hommes. Le pays a en effet fait le choix du développement de l'industrie de la laine et privilégie l'élevage des moutons au détriment des cultures vivrières. Il imagine dans *Utopia* (1516) une société reposant sur l'abondance matérielle et l'égalité où en l'absence de discriminations sociales, tout le monde travaille. La participation de tous à la production des richesses favorise une nette diminution du temps de travail qui n'était plus que de six heures par jour et par personne. L'État se substitue au marché et assure par un système de planification et de redistribution des richesses d'après le mode du « à chacun selon ses besoins ».

La société industrielle fondée sur le salariat qui, au prix de conflits sociaux souvent très violents, est devenu un mode de mise au travail dans les pays industrialisés relativement confortable (cf. droit du travail). Mais, pendant la révolution industrielle, face aux maux générés par une industrialisation brutale (cf. Tableau de Villermé de 1840), confrontant les avancées introduites par le pouvoir de la machine à vapeur, nombre de penseurs ont imaginé une autre société où le travail ne serait plus synonyme de contrainte physique, mais d'épanouissement et de créativité.

Les Classiques, au XVIII^è siècle, retiennent le travail comme étalon de valeur. Non parce qu'ils compatissent avec le sort de la classe laborieuse (même s'il importe de distinguer les définitions d'Adam Smith – valeur travail commandé – et de David Ricardo – valeur travail incorporé). Mais, parce que le travail (contrairement à la monnaie) constitue un étalon de

¹ Nous adoptons la définition suivante de l'utopie : « c'est un modèle abstrait d'organisation du monde qui bouscule les pratiques et les représentations ». Pour une discussion approfondie de la notion d'utopie, voir Servier ([1979] 1985).

mesure stable. Plusieurs décennies plus tard, Karl Marx s'inscrit dans la même trajectoire (sa définition est plus proche de celle de Ricardo que de Smith) et fait jouer à la classe ouvrière un rôle révolutionnaire.

A partir du XIX^e siècle, alors que la révolution industrielle contribue à démultiplier la force productive des individus, les utopistes prédisent une société nouvelle reposant sur l'abondance de biens et où le travail (contraint) ne constituerait qu'une infime part de l'existence des individus ou bien encore la frontière entre travail et loisir aurait disparu : 1/ Jean Charles Léonard Sismonde de Sismondi (1773-1842) ; 2/ Karl Marx (1818-1883) et Friedrich Engels (1820-1895) ; 3/ Pierre-Joseph Proudhon (1809-1865), Charles Fourier (1772-1834), Jean-Baptiste André Godin (1817-1888) et 4/ Paul Lafargue (1842-1911).

La société communiste, telle qu'elle est imaginée par Marx et Engels, repose sur l'abondance de biens et l'abolition du salariat. Paul Lafargue milite pour *Le droit à la paresse* (1880). Jean-Baptiste André Godin et Charles Fourier se démarquent des autres penseurs car ils ont fait l'expérience de la mise en pratique de leurs idées. Les «équivalents de la richesse » sont le principe sur lequel reposent leurs analyses. Pourquoi les ouvriers qui créent la richesse ne pourraient-ils en jouir en termes d'amélioration de leur vie matérielle ? Fourier imagine le Phalanstère, Godin le Familistère. Le premier est un échec économique et social, mais le second est une réussite, qui survivra bien au-delà de la mort de son créateur. Cependant, le Familistère reste une expérience de faible ampleur qui se limite à l'entreprise Godin, même du temps de son vivant, son expérience suscita un large intérêt. En revanche, nombre de points communs unissent le Familistère d'alors et les stratégies de responsabilité sociale des entreprises actuelles.

L'idée fondamentale qui unit ces différents penseurs réside dans les espoirs qu'ils placent dans le progrès technique. Un jour, les machines se substitueront aux hommes. Ce seront-elles qui peineront à leur place. Mais, pour que le temps libre soit synonyme de loisirs et non de chômage, il convient d'opter pour un autre modèle social et politique. Comment produire des richesses ? Comment créer les conditions de l'abondance et quel est le sens de l'abondance (en termes de besoins fondamentaux) ? Comment répartir les fruits de travail ? Quelle serait la répartition des tâches entre les sexes ? Quel serait le temps consacré à l'éducation ? Sur quels critères reposerait la division du travail ?

Les penseurs actuels de l'ESS se sont référés implicitement ou explicitement à ces auteurs pionniers. L'objectif de cette contribution est de montrer à partir des travaux de quelques auteurs utopistes clés quels ont été les projets de transformations sociales, et quelle était pour eux la place que devait tenir le travail, en nombre d'heures, mais aussi de répartition des tâches entre les individus d'une manière générale. Quels sont les enseignements que l'on pourrait en tirer aujourd'hui dans un contexte de remise en cause de la loi sur les 35 heures ? En revenant sur les analyses de ces auteurs pionniers, quelles idées utiles à la réflexion au regard de la situation contemporaine peut-on en prélever ?

Dans un premier temps, notre objectif est de retracer dans ses grandes lignes l'histoire du travail en tant que concept dans la pensée économique afin de replacer les économistes utopistes que nous avons évoqués plus haut dans une dynamique historique et de montrer l'évolution de la place du travail à partir de la révolution industrielle, en d'autres termes de la fin du XVIII^e siècle, période à partir de laquelle l'économie politique s'institutionnalise en tant que discipline scientifique à part entière en soustrayant des champs de la morale ou de la philosophie. Dans la deuxième partie, nous présenterons les analyses de Sismondi et de Godin qui pour l'une se place sous la protection de l'État, sans remettre en question l'ordre capitaliste établi, et pour l'autre qui cherche à humaniser l'entreprise. Dans la troisième partie, nous nous focaliserons sur les travaux de Fourier et de Proudhon, qui prônent l'un et l'autre le

modèle associatif pour remplacer l'organisation capitaliste, tout en cherchant à préserver les libertés individuelles. Dans la quatrième partie, nous concluons par les thèses de Marx et Engels d'une part, de Lafargue, d'autre part. Les premiers imaginent une société entièrement nouvelle, le communisme, où à l'image du modèle de Fourier, les individus auront la possibilité de vivre selon leurs goûts et leurs capacités. Le second s'inscrit dans le même schéma d'analyse, il condamne avec force une société qui repose sur la servitude volontaire. En dépit de leurs différences, ces analyses ont un point en commun : la réduction du temps de travail et le travail obligatoire pour tous.

PARTIE 1 – LE TRAVAIL DANS LA PENSÉE ECONOMIQUE

1.1. La période préindustrielle ou la malédiction du travail

Dès l'antiquité le travail a mauvaise presse et doit être réservé à une sous-catégorie d'individus, les esclaves. Le travail était une activité dégradante qui ne pouvait être le fait des hommes libres. C'est l'idée que partage Aristote (384-322 av JC) qui affirme aussi si chaque outil pouvait exécuter de lui-même sa propre fonction, des chefs d'œuvre pourraient être réalisés. Les métiers, le travail artisanal est décrié parce qu'il ruine « les corps et brisent les âmes » (Aristote, cité par Migeotte, 2003, p. 17). Chez les penseurs grecs, notamment chez Xenophon (426 ou 430-355 av JC), on trouve aussi une réflexion approfondie sur les avantages de la division du travail qui constitue une avancée en termes de civilisation puisque les individus spécialisés dans des métiers précis sont capables de maîtriser des savoirs avancés. Ce qui n'est pas le cas lorsque l'on doit être à la fois boucher, cordonnier, tailleur... pour subvenir à ses propres besoins (cité par Migeotte, 2003, p. 19). Les avantages de la division du travail au niveau de la société est un sujet récurrent, que ce soit au niveau de l'entreprise comme le conçoit Smith, mais aussi les Encyclopédistes, ou bien pour jeter les bases d'une société idéale comme le fera Fourier, l'inventeur du Phalanstère.

Pourtant, le travail n'a jamais vraiment été au centre des préoccupations des économistes. Sans doute parce que pendant plusieurs siècles, le travail a été considéré comme relevant uniquement d'une sous-catégorie d'individus ou considérés comme tels. Dans ces conditions, le travail en tant que catégorie conceptuelle ne pouvait être digne du penseur. Certes, des Mercantilistes ou des Physiocrates (Bodin, Montchrestien ou de Boisguilbert) considérant que l'homme doit vivre dans une activité permanente, que l'homme doit pouvoir consommer et pour consommer, il doit produire. Mais, la teneur des analyses économiques sur ce sujet change de façon considérable avec la révolution industrielle.

À la fin de l'empire romain d'occident (début de l'ère chrétienne), la malédiction du travail se poursuit, synonyme de dégradation physique et morale. Pourtant, le travail n'a pas été depuis cette période au centre des préoccupations des économistes. Pour Schumpeter, depuis l'Antiquité seuls trois sujets ont concentré l'attention des économistes : la valeur, la monnaie et l'intérêt (Schumpeter, 1954 ; Boutillier, 2004). C'est par conséquent au travers d'une lecture approfondie que l'on découvre la place du travail dans le processus de création de richesse, avec l'idée sous-jacente qu'il est réservé à une catégorie particulière de la population.

Pour Saint Augustin (354-430), l'homme est sur terre pour souffrir, condamné par le péché originel, et doit se soumettre aux institutions sociales existantes, y compris l'esclavage, sans se poser de questions (Béraud, Faccarello, 1992, tome 1). Le repos viendra après la mort. Gardons-nous cependant de caricaturer à outrance la pensée de Saint Augustin car ses écrits montrent un intérêt manifeste pour le progrès technique et les bénéfices qui en ressortent pour le bien-être des individus : « à quelles œuvres merveilleuses, surprenantes, l'activité humaine

est parvenue en matière de vêtements et de bâtiments ; quels progrès dans l'agriculture, dans la navigation ; quelles merveilles d'invention et d'exécution dans la fabrication d'objets de toutes sortes (...) (cité par Salamito, 2003, p. 35). Quelques décennies plus tard, Saint Thomas d'Aquin (1235-1274) cherche à définir les conditions de vie et sociales nécessaires pour que l'homme ait une vie vertueuse. Dans le monde de l'économie, Saint Thomas d'Aquin utilise un certain nombre des thèses d'Aristote pour en faire des arguments en faveur de la moralisation de la vie humaine. Il accepte le principe de l'économie marchande (mais en moralisant son fonctionnement). Il emprunte à Aristote l'idée que l'homme est un animal politique (la communauté est naturelle à l'homme). L'organisation politique ne relève pas de la religion et de la foi, mais de la raison. Contrairement à Aristote qui considère que le travail manuel est indigne du citoyen et doit être confié aux esclaves, Saint Thomas d'Aquin affirme que le travail est une activité naturelle de l'homme libre. C'est l'esclavage qui est condamnable et anormal. Saint Thomas d'Aquin défend la propriété privée comme un droit naturel. L'individu s'occupe mieux de ce qui lui appartient. Il travaille plus fort pour son propre compte que pour celui des autres. L'ordre naturel est mieux préservé si on évite les conflits liés à la propriété collective. Mais, si les individus sont en état de besoin n'ayant pas de quoi se nourrir, les biens deviennent communs afin que personne ne meure de faim. Pour Montchrestien (1575-1621), l'homme est né pour vivre dans un continuel exercice et une occupation perpétuelle et que l'oisiveté est dangereuse pour la stabilité sociale. Les hommes réduits à ne rien faire sont induits à faire le mal. Celui-ci est source de richesse et de bonheur pour les hommes. La division du travail provoque l'augmentation de la productivité, d'où l'accroissement de la richesse.

Des voix discordantes se font entendre. Notamment celle de Thomas More (1478-1535) qui dénonce la politique des *enclosures* qui chassent de leur terre des dizaines de milliers de paysans (Valier, 2005). Ils sont remplacés par des moutons dont la laine est destinée à l'industrie lainière naissante. More écrit que l'Angleterre est le seul pays où les moutons mangent les hommes. Il dénonce les conséquences sociales de ces mesures qui transforment les paysans en vagabonds, en mendiants, en voleurs. Il décrit et dénonce avec la même vigueur l'exploitation dont sont victimes les classes pauvres exploités par les riches qui tirent le plus de travail et de profit pour les laisser ensuite mourir de faim quand ils ne sont plus en état de travailler. Il dénonce le discours de l'État, censé représenter l'intérêt général, mais qui défend les intérêts des classes riches. Tous ces maux sont liés, selon More, à l'existence de la propriété privée. Il faut la supprimer et fonder une autre société présentée comme une île bienheureuse qu'il nomme « Utopie », qui reposera sur les principes suivants : 1/ la propriété est commune. Les maisons changent d'habitants par tirage au sort tous les dix ans et leurs portes n'ont pas de serrures ; 2/ tout le monde travaille, ainsi la durée du travail peut diminuer. La journée de travail est de six heures. Personne n'est spécialisé dans un travail particulier ; 3/ la grande tâche du gouvernement est de diriger la production et la répartition des biens. Il a donc pour fonction de planifier l'économie ; 4/ dans cette société règne l'abondance de biens répartis gratuitement. Dans ces conditions, la nécessité de l'achat / vente sur un marché et par conséquent la monnaie disparaît. La répartition se fait selon le principe « à chacun selon ses besoins ». Chacun vient chercher dans les greniers et les entrepôts publics ce dont il a besoin, et l'emporte sans paiement. Les socialistes du XIX^e siècle partagent pour la plupart cette analyse. Les inégalités sociales résident fondamentalement dans le marché et la propriété privée. Dans la société idéale de More, la richesse devient sociale et elle est répartie entre les différents membres de la société de manière à ce que chacun ait le nécessaire. Enfin, la durée du travail diminue parce que tous les membres de la

société contribuent à la création de richesse. Tout le monde travaille et dispose de loisir. L'accès aux loisirs n'est plus fonction de l'appartenance à une classe sociale particulière.

À l'heure de la révolution industrielle, l'économie est en train de se constituer en tant que discipline scientifique. La place de la machine et du rôle qu'elle est susceptible de jouer dans l'allègement de la peine du travailleur est manifeste. Mais, alors que la machine prend de plus en plus d'importance dans la vie des hommes, à partir de la fin du XVIII^e siècle, il n'est plus question de réduire le temps de travail, mais de redéfinir le rôle de l'individu vis-à-vis de la machine. En bref, la révolution industrielle va de pair avec l'augmentation de la durée du travail.

1.2. *La révolution industrielle ou la reconnaissance de la valeur travail*

L'économie, en tant que discipline scientifique, s'institutionnalise à la fin du XVIII^e siècle avec la publication par Adam Smith (1723-1790) de *Recherches sur la nature et les causes de la richesse des nations* (1776). A peu près au même moment, en France, les Economistes (que l'on nommera par la suite Physiocrates), comme Turgot, focalisent leur attention sur les modalités d'augmentation de la productivité du travail. La question nodale à laquelle il faut alors répondre est de faire face à l'état endémique de disette (voire de famine) qui touchait de façon régulière les populations européennes.

Selon Adam Smith, la richesse des nations repose sur deux principes nodaux : 1/ la division du travail dans la manufacture (augmentation de la productivité du travail via la simplification des tâches) et 2/ le principe de la valeur travail commandée (le travail a de la valeur par ce qu'il permet d'obtenir en échange). Quelques années plus tard, David Ricardo (1772-1823) définit le concept de la valeur travail incorporée (la valeur d'un bien est fonction de la quantité de travail nécessaire à sa production). Ricardo pose également la question, comme bien d'autres en son temps, de l'impact des machines sur le chômage. L'évolution de sa réflexion est des plus singulière puisque dans ses œuvres de jeunesse, il affirme (conformément aux principes du libéralisme) que la classe ouvrière n'a pas à avoir peur de la machine, dont la productivité importante entraîne l'augmentation de la productivité du travail, donc des coûts de production qui se répercute sur le prix de vente des biens. A la fin de sa vie, en revanche, Ricardo affirme qu'il s'est trompé et que la machine est synonyme de chômage dans l'économie telle qu'elle est organisée.

Les utilitaristes, comme Jeremy Bentham (1748-1832), se réfèrent aussi à la valeur travail. Bentham voit dans l'utilité le principe de l'intelligibilité de tout échange, partant la condition nécessaire de la valeur des biens. La condition mais non la mesure, car seul le travail permet, selon ses dires, de créer de la richesse et ainsi de fonder la valeur d'échange des marchandises. Tout accroissement de la richesse a donc pour origine une dépense de travail : en termes de calcul, tout plaisir nouveau a pour équivalent une dépense de peine et cette équivalence est ce qui définit le principe même de la valeur.

Au milieu du XIX^e siècle, Karl Marx (1818-1883) et Friedrich Engels (1820-1895) s'inscrivent dans la lignée classique (Ricardo) et développent une analyse approfondie de la valeur travail. L'augmentation du travail industriel, via la place grandissante de la classe ouvrière donne à cette dernière un rôle quasi messianique, de transformateur de l'ordre capitaliste établi. Marx et Engels se présentent comme les fondateurs du socialisme scientifique, pas opposition à Fourier, Saint-Simon, Proudhon et bien d'autres qu'ils étiquettent de socialistes utopistes. Quoiqu'il en soit les transformations économiques et sociales qui ont cours pendant le XIX^e siècle constituent un terreau propice à l'émergence d'idées nouvelles, qui s'inscrivent dans un schéma intellectuel bien plus ancien.

1.3. La contestation de l'ordre capitaliste établi ou une multiplication d'expériences et d'idées nouvelles

Le XIX^e siècle est marqué par des bouleversements économiques, sociaux et technologiques majeurs : développement de l'industrie et du salariat ouvrier sur une grande échelle. Les conditions de travail des ouvriers sont difficiles. Ils doivent faire le lent apprentissage de la discipline de l'usine dans des conditions très difficiles (absence de droit du travail, puis rapports de force conflictuels entre le patronat et les organisations syndicales). Les machines ont été installées dans les ateliers mus par la force nouvelle de la vapeur et du charbon. L'industrialisation s'accompagne aussi d'un important développement urbain. Les villes s'agrandissent et logent pour une large part en leur sein des populations misérables venues des campagnes ou des ateliers artisanaux qui ont fait faillite.

Les romanciers dénoncent également les dures conditions de vie de la classe ouvrière (Hugo, Sue, Zola, London, etc.). À la fin du XIX^e siècle, la « question sociale » devient primordiale pour les élites politiques. Nombre de penseurs prônent le socialisme (Reynaud, 2001a, 2001b), une société nouvelle qui repose sur les principes d'équité et de justice sociale. Ils sont pour nombre d'entre eux issus d'un milieu modeste (souvent ouvrier) et sont déçus par la révolution française si riche de promesses pour laquelle certains ont combattu. Ils imaginent (exceptés Marx et Engels) une société reposant sur de petites entités de production et de consommation fonctionnant selon le principe de la coopération entre les parties sur une base égalitaire. Nombre d'entre eux comme Owen, Fourier ou Godin, ont cherché à mettre leurs idées en pratique. Chronologiquement Godin est le dernier des trois, disciple de Fourier, il s'inspire de ses idées tout en cherchant à tirer les leçons de l'échec du Phalanstère du Texas¹. Mais, comme Owen, c'est un industriel qui conçoit son entreprise selon des principes éthiques allant jusqu'à interférer sur la vie privée de ses salariés (ex. réglementation de la vente d'alcool). Avant eux, Claude Henri de Rouvroy de Saint-Simon avait appelé de ses vœux une « science de l'humanité » (Hunt, 2009, page 95). Ses héros sont les industriels (Pétré-Grenouilleau, 2001). Une élite technocratique devait avoir la responsabilité d'organiser la société moderne. Dans la société nouvelle qu'il imagine, les hommes ne s'exploiteront plus. Tout le monde travaillera. La société sera dirigée par un Conseil en chef de Newton, présidé par un mathématicien, garantirait son fonctionnement harmonieux (Hunt, 2009, p. 96).

Robert Owen (1771-1858) comme Jean-Baptiste André Godin (1817-1888), est un industriel qui cherche à humaniser l'entreprise. Charles Fourier ne le juge pas crédible. Il est vrai que ses différentes expériences se solderont par des échecs. Mais, on doit au moins lui reconnaître le mérite d'avoir cherché à imaginer autre chose. Il est installé en Ecosse où il expérimente une nouvelle forme d'organisation du travail industriel. Il avait mis en place une « sorte de dictature bienveillante » aux dires de ses détracteurs (Hunt, 2009, p. 125) : réduction du temps de travail, abolition du travail des enfants, restriction de la vente d'alcool, gratuité de l'enseignement primaire, amélioration des conditions de travail et de vie en général. Il expose ses idées dans un ouvrage, *Nouveaux points de vue sur la société ou essai sur la formation du caractère humain* (1813-1814), et explique comment ses idées peuvent être étendues à la société toute entière. Ce qui l'aida à faire aboutir le *Factory Act*, législation industrielle de 1819 limitant la durée du travail dans l'industrie textile. Il fonde au début des années 1830 un marché national et équitable du travail, sorte de bourse du travail où s'échangent des bons de travail. Il sera imité en cela par Proudhon, l'un des fondateurs du

¹ Pour un souci de cohérence de notre propos, nous dérogeons à la règle de la lecture linéaire de l'histoire, privilégiant non pas une chronologie historique mais un regroupement des auteurs en fonction de la proximité de leurs préoccupations, en fonction de la nature de leurs utopies. C'est pour cette raison que Godin est présenté avant Fourier dont il est pourtant le disciple.

mouvement anarchiste et bien connu pour la célèbre formule : « la propriété, c'est le vol » (voir partie 2). Mais, progressivement Owen définit les principes d'une révolution morale qui le conduit à créer, comme Fourier, des communautés fondées sur l'industrie et l'agriculture conçues sur le mode de la coopération et de la solidarité. Engels fit une description positive de la première colonie owéniste située dans le Hampshire. Mais, ces diverses expériences furent des échecs, bien qu'elles contribuèrent à en faire naître une multitude d'autres. Les socialistes qui se réclamèrent de ses idées élaborèrent dans les années 1830 un programme politique construit autour de la coopération et d'une conception éthique de la valeur fondée sur le temps de travail et « le juste transfert plutôt que la 'doctrine des salaires' » (Hunt, 2009, p. 127). Ces idées débouchèrent sur l'ouverture de magasins coopératifs à Londres et à Brighton, de « banques d'échange » où les marchandises étaient échangées sans intermédiaires, des syndicats et un réseau de Palais des sciences pour aider les hommes à progresser vers la raison, la solidarité et le socialisme. Owen, comme Fourier et Godin, prônant la fin de l'union contre nature et artificielle des sexes dans le mariage ; concepts libertaires qui furent souvent mal compris.

Aux maux engendrés par l'industrialisation, mais aussi face aux opportunités nouvelles qu'offre la machine, les imaginations sont dopées. Tous les espoirs sont permis. Mais, rien n'est moins simple en raison de l'inertie des structures du passé.

PARTIE 2 – LES PENSEURS D'UNE NOUVELLE UTOPIE, D'UN ETAT PROTECTEUR A L'ENTREPRISE PROTECTRICE

Comment transformer la société ? Sismondi et Godin ont en commun de ne pas chercher à reconstruire une nouvelle société de toutes pièces. Pour le premier, il faut protéger les riches contre les pauvres et par conséquent veiller à une répartition plus juste de la richesse. Pour Godin, face à l'échec des mouvements révolutionnaires depuis 1789 (1830, 1848), il décide d'entreprendre de changer la société, non à une échelle globale, mais à une échelle plus réduite, celle d'une entreprise, le Familistère où la classe ouvrière pourrait comme la bourgeoisie bénéficier du confort que le progrès technique place désormais à portée de tous.

2.1. *Sismondi, valeur travail et protection de l'État*

Jean de Sismondi est d'abord influencé par les thèses libérales, bien qu'il s'oppose à la loi de Say. Mais, à partir de 1819, année de la publication des *Nouveaux principes d'économie politique*, il évoque une nécessaire redistribution des richesses. Les historiens expliquent avec difficulté ce changement de cap intellectuel. Sont-ce les conséquences de la crise économique de 1816-1817 en Europe ? Sa rencontre avec Owen en 1818 (Gillard, 2011, p. 169) ? Il désigne deux maux : 1/ la concurrence qui fait pression à la baisse sur les coûts de production et par conséquent sur les salaires et 2/ le rythme élevé du progrès technique qui favorise l'augmentation du chômage. La solution réside dans un programme d'intervention de l'Etat, non dans un changement radical de la société. Sismondi a un grand respect des institutions.

Il considère que la machine ne profite qu'aux industriels puisque les profits augmentent alors que les salaires baissent. Les capacités de production se développent dans des proportions considérables alors que le pouvoir d'achat des salariés est dans l'incapacité d'accéder aux biens de consommation qu'ils contribuent à créer. Ce qui provoque des crises de surproduction, qui réside dans un déséquilibre entre la production et la consommation. Cette relation mise en évidence conduisit Joan Robinson à affirmer que Sismondi était le précurseur par excellence de la théorie keynésienne de la demande effective (Bridel, 2009, p. 132).

Sismondi considère que la valeur vient du travail. Mais, il critique Smith quant à la théorie de la valeur travail commandé. Cependant, Sismondi reconnaît le caractère social de la richesse et donc de la division du travail qui est en quelque sorte un signe de civilisation. La pauvreté n'est pas la conséquence d'un manque de biens, mais d'une dépendance vis-à-vis du marché. Il étudie le salariat dans une perspective historique, comme « la conséquence de l'élimination des corporations et des garanties associées à la condition du paysan (Bridel, op. cit., p. 139).

Pour le bonheur de tous, il faut que le revenu augmente avec le capital. La consommation doit croître comme la population. Si à la fin du XVIII^e siècle, le bonheur apparaît comme une idée neuve en Europe, la question est de savoir comment le réaliser concrètement. Pour Sismondi, la réponse réside dans la façon dont les relations sociales seront transformées par le progrès dans la production de richesses. Il existe ainsi un certain seuil de consommation à partir duquel la consommation de marchandises est tirée par le désir. Cette question renvoie au temps de travail de la classe ouvrière, car « pour peu que le partage des richesses soit équitable, la seule jouissance, le seul luxe auquel la classe ouvrière peut aspirer ne relève pas de la marchandise, mais du temps disponible pour développer ses facultés personnelles. C'est ce que pourraient, en droit, lui procurer les applications du progrès technique, mais c'est ce dont l'organisation sociale la prive sous l'effet du progrès économique » (Gillard, 2011, p. 177).

Le but de tout législateur doit être d'améliorer le bonheur de tous. Pour améliorer le « bonheur national » (selon l'expression de Sismondi), toutes les parties qui composent la société doivent avoir intérêt à vivre ensemble. Au risque de disparaître : « l'association des hommes en corps politique n'a pu avoir lieu autrefois, et ne peut se maintenir encore aujourd'hui qu'en raison d'un avantage commun qu'ils en retirent. Aucun droit n'a pu s'établir entre eux s'il n'est fondé sur cette confiance qu'ils se sont réciproquement accordée, comme tendant tous au même but » (Sismondi, 1819, p. 5).

Pour parvenir à cet état de confiance entre les différentes parties de la société, il suggère de commencer par améliorer celui de la classe la plus nombreuse, la classe ouvrière, car les riches utilisent une partie de leurs revenus très importants non pour subvenir à leurs besoins de base, mais pour consommer des produits de luxe qui ne sont nécessaires qu'à leur vanité. Les industriels doivent par conséquent augmenter les salaires des ouvriers qui sont les principaux consommateurs des produits manufacturés. Mais, si Sismondi semble prendre à cœur la situation dramatique de la classe laborieuse, ce n'est pas parce qu'il s'inquiète sur son sort par pitié ou par compassion. Ce qui lui importe c'est la reproduction de l'ordre social établi. Une population misérable très importante constitue un danger pour les dominants. En tant que libéral, il considère que l'État ne doit pas intervenir sur la production et les échanges, mais en élaborant un cadre juridique pour conditionner les comportements humains : droit de la propriété, des successions, du travail, de la concurrence et de la famille. Pour Sismondi, il ne s'agit donc pas de changer la société, mais de l'aménager de manière à assurer sa pérennité : « le dépositaire du pouvoir de la société est appelé à seconder l'œuvre de la Providence, à augmenter la masse du bonheur sur terre, et à encourager la multiplication des hommes qui vivent sous ses lois qu'autant qu'il peut multiplier pour eux les chances de félicité » (Sismondi, op. cit., p. 9). Sismondi ne remet pas en cause la propriété privée car elle garantit l'effort au travail : « ce n'est point par le partage des propriétés qu'il [l'ordre social] procure ce bonheur, car il détruirait ainsi l'ardeur pour le travail, qui seul doit créer toute propriété, et qui ne peut trouver de stimulant que dans ces inégalités mêmes, que le travail renouvelle sans cesse ; mais c'est au contraire en garantissant toujours à tout travail sa récompense : c'est en entretenant l'activité de l'âme et l'espérance, en faisant trouver au

pauvre aussi bien qu'au riche une substance assurée, et en lui faisant goûter les douceurs de la vie dans l'accomplissement de sa tâche » (Sismondi, op. cit., p. 11).

2.2. *Godin, le Familistère de Guise ou un fouriérisme pragmatique*

Godin reprend l'idée du Phalanstère de Fourier (voir point 3.1) tout en cherchant à l'adapter à l'entreprise capitaliste qui pour exister doit être bénéficiaire. Les différences entre le Phalanstère et le Familistère sont nombreuses. Le Phalanstère est une communauté qui vit en vase clos, alors que le Familistère est une entreprise qui produit pour vendre, en bref qui a des marchés. De plus, le concept de Phalanstère de Fourier est basé sur le travail et la vie collective (cuisines, ateliers, fermes, loisirs collectifs), celui de Familistère de Godin a pour objectif de préserver la vie familiale (chaque famille a son propre appartement) et de baser l'économie domestique sur la cellule familiale. Le blanchissage était basé à la fois collectivement (lavoirs communs) et individuellement (pour des raisons d'hygiène chaque famille avait son propre lavoir). Fourier était très fortement influencé par Rousseau et la vie à la campagne (Freitag, 2005, p. 106). Il était d'origine bourgeoise et mieux doté sur le plan financier. Godin était le fils d'un ouvrier modeste. C'est grâce à la fortune qu'il accumula dans le cadre professionnel qu'il peut réaliser ses ambitions sociales. Mais, aussi et surtout, Godin chercha à tirer les leçons de l'échec économique et social des Phalanstères. Son entreprise, le Familistère, est d'abord une entreprise et doit faire des profits. Elle ne peut faire fi de l'environnement concurrentiel dans lequel elle est insérée. Godin est un entrepreneur innovateur, au sens schumpétérien du terme, en inventant un nouvel appareil de chauffage domestique grâce auquel il conquiert des marchés au niveau national et international.

Les apports de Godin à l'organisation du travail industriel ne se limitent pas au logement ouvrier. Telle n'était pas son ambition, quoique le fait de loger les salariés sur place ne soit pas sans conséquence sur leur productivité et leur efficacité (gain de temps en matière de transport). Son ambition était beaucoup plus large, puisqu'il s'agissait de travailler à l'édification d'une société nouvelle par le biais de l'éducation et son prolongement : l'innovation. L'ensemble de ces dispositifs a porté ses fruits puisque la stabilité du travail est très forte. On note également l'absence de mouvements de grève (sauf en 1880¹) ou de mesures collectives de répression. Godin ne prétend cependant avoir créé un Phalanstère. Il explique en substance qu'il n'a pas créé le bonheur, mais qu'il a simplement cherché à alléger les souffrances des ouvriers. Il garde un souvenir amer de l'échec du Phalanstère du Texas, où Victor Considérant (1808-1893) avait fait de lourdes erreurs de gestion. Il ne doit pas perdre de vue que le succès de son activité sociale dépend étroitement de celui de ses activités économiques et que dans ce domaine il doit être tout aussi rigoureux et performant. Son succès est officiellement reconnu puisqu'en 1882, il reçoit la croix et les palmes d'officier d'académie.

Pour Godin, l'organisation du travail qu'il imagine, à l'image de Fourier, doit permettre d'aimer le travail, alors que l'amour du travail est un commandement bourgeois et moraliste. L'homme ne peut être heureux s'il souffre physiquement dans l'exercice de son travail. S'il souffre dans son corps, il souffre dans son âme. Pour être en bonne santé, il doit bénéficier de bonnes conditions de travail. Aussi, en dehors de la vie au travail, il doit pouvoir bénéficier de bonnes conditions de vie et avant tout de logement. Celui-ci doit être clair, propre et bien aéré. Il doit également pouvoir se reposer en dehors de son travail. D'où la présence d'une piscine dans le Familistère, mais aussi d'un théâtre, d'un jardin, etc.

¹ Dans l'ensemble de la documentation consultée et citée en bibliographie, nous n'avons eu mention qu'une seule fois d'une grève, en 1880. Ce point semble demeurer assez flou.

Godin s'appuie dans ses réalisations sur le concept fouriériste et définit les « Équivalents de la Richesse » de la manière suivante : « l'amélioration du sort des classes laborieuses n'aura rien de réel, tant qu'il ne leur sera pas accordé les Équivalents de la Richesse, ou, si l'on veut, des avantages analogues à ceux que la fortune accorde : armé de cette boussole, on peut marcher constamment dans la voie des choses qui sont à faire, on a un guide sûr de sa conduite » (cité par Lallement, 2009, p. 42). Quels sont les « Équivalents de la Richesse ? L'accès à un logement calme et propre est pour Godin le premier « Équivalent de la Richesse ». Les salariés du Familistère et leurs familles sont logés sur place (mais il ne s'agit pas d'une obligation) dans des appartements à usage privatif. Ces appartements ont été construits de manière à ce que les ouvriers bénéficient de tous les avantages du progrès technique de cette fin de XIX^e : eau courante (froide et chaude), égout, salle de bain, chauffage, etc.

Disposer d'un logement propre et sain constitue pour Godin, très influencé par le discours des hygiénistes, un moyen indispensable pour être en bonne santé. La qualité des logements est déterminée selon trois critères : la qualité de l'eau et de l'air et la lumière. « (...) À l'extérieur comme à l'intérieur du Familistère, égouts et citernes recueillent et font circuler les matières en putréfaction ainsi que l'eau usagée. Grâce aux conduits d'évacuation, aucune émanation ne vient souiller l'air ambiant. Mais l'innovation la plus originale est un système de ventilation des cours et des appartements » (Lallement, 2009, p. 133). Les familles peuvent faire leur lessive dans un lavoir collectif alimenté en eau froide et chaude. Les Familistériens ont aussi accès à des salles de bain dont l'eau est chauffée grâce à la vapeur de la machine qui organise « sa circulation dans les étages » (Lallement, 2009, p. 135). Dans ce contexte, chacun doit prendre soin de son corps. Godin y veille. L'hygiène doit être une morale quotidienne : maintenir son logement en parfait état, propreté corporelle et du linge de chacun. Un médecin vient au Familistère tous les matins. La vie au Familistère se construit progressivement. Après vingt ans d'existence, le Familistère se dote d'un règlement intérieur, un petit livret de 62 pages (découpés en 25 chapitres) délivrés à tous les habitants du lieu. Il comprend un ensemble d'instructions qui portent sur tous les aspects de la vie individuelle et collective : devoirs envers soi et autrui, conditions d'entretien de l'espace commun, éducation des enfants... Godin formule également des conseils aux ménagères afin qu'elles lavent correctement le carrelage de leur appartement. Cette opération doit se faire avec de l'eau pure. Il convient de ne pas utiliser l'eau sale pour d'autres opérations. Pour garder des aliments sains, le garde-manger doit être nettoyé régulièrement (Lallement, 2009, p. 162). Ainsi, Godin ne se contente pas de veiller au bon fonctionnement de l'entreprise, il intervient aussi directement dans la vie de ses salariés.

Les « familistériens » bénéficient d'un ensemble de magasins de proximité (qui ouvrent à partir de 1860), l'économat, qu'ils ne sont pas obligés de fréquenter. L'objectif est de réduire le nombre d'intermédiaires pour obtenir des prix plus bas. Au début, il fonctionne mal. Godin a des difficultés à trouver une personne capable de le prendre en charge. Des détournements de marchandises sont constatés. Godin accroît les contrôles. Mais, peu à peu l'activité se développe. C'est une véritable ville dans la ville : épicerie (avec dépôt de pain), mercerie et vente d'étoffe, magasin de combustible, buvette (permet aux ouvriers de se retrouver mais les règles sont strictes), restaurant où il est possible d'acheter des plats préparés. Plus tard, de nouveaux commerces ouvrent : une charcuterie, une boucherie, un magasin de fruits et légumes, magasins de vêtements et de chaussures, puis une bijouterie et un magasin de meubles. L'économat assure aussi des fonctions gestionnaires : collecte des loyers et des assurances, distribution des salaires (Lallement, 2009, pp. 123-124).

Sismondi réfléchit sur une répartition plus équitable de la richesse produite dans le labeur parce qu'il craint une réaction violente de ceux qui n'ont rien. Il reste donc un libéral car il ne remet pas en question de façon fondamentale le libéralisme, à l'image de Keynes plus d'un siècle plus tard. A défaut de pouvoir changer la société, Godin en revanche crée une microsociété, le Familistère, sur le modèle du Phalanstère de Fourier. En dépit, du caractère innovant du Familistère, celui-ci reste expérimental. Toute chose égale par ailleurs, le Familistère est assez proche dans son esprit du concept de la RSE qui s'est développé au Etats-Unis depuis le milieu du XX^e siècle. Si pour Sismondi, l'intervention de la puissance publique est nécessaire pour réduire les inégalités, pour Godin, on tourne le dos à l'État en formant une communauté de destin qui « dé-marchandise » une bonne part de l'activité sociale. Dans le Familistère, le marché ne joue qu'un rôle incident. Godin s'inscrit ainsi dans la lignée des utopistes qui préconisent une société sans défaut qui se réalise dans une microsociété.

PARTIE 3 – LES PENSEURS D'UNE NOUVELLE UTOPIE, L'ASSOCIATION

Fourier et Proudhon, en revanche, souhaitent tout remettre en cause. Pour Fourier, le travail doit être un plaisir et non plus une torture. Il importe par conséquent de réorganiser la société de manière à ce que les individus prennent du plaisir à travailler. Pour Proudhon, le travailleur doit pouvoir jouir du fruit de son travail, d'où la conception d'une société où les individus pourraient bénéficier du produit de leur travail. Ce qui suppose aussi une nouvelle définition de la propriété car celle-ci est la pierre angulaire de l'ordre social bourgeois.

3.1. Charles Fourier, le Phalanstère et l'Harmonie sociale

Charles Fourier (1772-1837), que nous avons évoqué plus haut, rejette l'héritage révolutionnaire (en raison des violences qu'il a engendré) et refuse l'idée d'égalité qui lui semble contraire à la nature (Vergnioux, 2002). Il se considère comme un nouveau Christophe Colomb et consacre en 1799 une année à étudier les sciences naturelles à la Bibliothèque nationale. Il se définit tel le Newton de l'attraction passionnée ou de la mécanique des passions. Il affirme avoir découvert « la véritable science de l'humanité capable de mettre d'un seul coup un terme à la misère » (Hunt, 2009, p. 97). Il publie en 1808 *Théorie des quatre mouvements et des destinées générales*. Il est aussi opposé à l'industrialisme et à la concurrence. Sa solution est l'association volontaire qui supprimera la concurrence et abolira le salariat tout en renforçant la liberté. Les Phalanstères qu'il imagine sont de petites associations de producteurs agricoles et industriels, comprenant 1620 hommes et femmes. C'est une sorte d'hôtel coopératif au milieu d'un domaine de plusieurs hectares dans lequel on cultive principalement des fleurs et des fruits. La répartition de la richesse est déterminée par le talent, le capital et le travail. Il eut de nombreux disciples, outre Godin, Victor Considérant qui abandonne la carrière militaire en 1831 pour se consacrer entièrement à la diffusion de la pensée de Fourier. Il dirige aussi plusieurs journaux (*Le phalanstère*, *La Phalange* et *la Démocratie pacifique*). Il publie de nombreux ouvrages dont *Destinées sociales* (le premier volume est mis à l'index par le pape Grégoire XVI). En 1848, il est élu député à l'Assemblée constituante et participe à l'insurrection populaire¹. Il se réfugie en Belgique, puis au Texas où il fonde une société communautaire qui périclita.

Fourier, comme Owen et Saint-Simon, réprovoque la morale bourgeoise. Dans la société qu'il imagine, les individus peuvent jouir d'un « minimum sexuel » et d'un « minimum social » : liberté sexuelle totale, les enfants peuvent choisir entre un père biologique et un père

¹ Godin fut également élu député à l'Assemblée constituante et prit part à l'insurrection populaire.

adoptif. Dans le Phalanstère, les individus auront la possibilité de s'épanouir par le travail en effectuant jusqu'à huit tâches différentes par jour au sein de groupes spontanément composés d'amis et d'amants. Le travail devient un plaisir. Les hommes et les femmes pourraient ainsi se rendre aux champs ou à l'usine avec enthousiasme. Cette émulation au travail favorisera l'éclosion de nouveaux talents et d'innovations. Trois Phalanstères sont créés aux Etats-Unis dans le Massachusetts, dans le Texas et dans le New Jersey.

Fourier se veut être le Newton de l'attraction passionnée ou de la mécanique des passions (Debout-Oleszkiewicz, 1995). On ne peut créer une association sur la fraternité et la sympathie selon ses dires. Ce n'est pas réaliste, compte tenu de la réalité de la nature humaine en proie aux passions et aux désirs. Il faut utiliser réciproquement des discordes et antipathies pour créer l'association. La morale veut changer les hommes et leurs passions. La mécanique sociétaire emploie les hommes tels qu'ils sont. Pour créer une association, il faut étudier les lois de l'attraction. Il faut que les pauvres et la classe ouvrière soient heureux sans le cadre de l'association sinon on court le risque de voir se développer le vol, la malveillance, etc.

D'un autre côté, Fourier ne souhaite pas mettre sur pied une organisation sociale reposant sur l'assistantat. En effet, si pour satisfaire la classe pauvre, on lui assure un minimum copieux, on court un autre risque, celui de voir se développer la « fainéantise ». Pour éviter ce problème, il faut rechercher et étudier le mécanisme de l'« attraction industrielle », qui transforme les travaux en plaisirs et garantir le travail. Fourier critique Owen en l'accusant d'avoir fondé une secte. C'est à ses yeux un « régime monastique et communauté de biens » : « loin de ces fadeurs morales que met en jeu la secte Owen, il faut, en régime sociétaire, autant de discordes que d'accords (...) » (Fourier, 1829, p. 46).

Fourier croit découvrir entre les passions des rapports analogues à ceux qui existent entre les termes des proportions mathématiques. Il peut donc former des séries de groupes d'individus, comme on forme des séries mathématiques, trouver un ordre des caractères et des goûts, qui les posent les uns par rapport aux autres et démultiplie sans fin leurs discriminations. Des séries simples, on passe aux puissantielles, susceptibles d'intégrer des milliards de variables. On ne peut comprendre l'Harmonie sociale de Fourier si on ne prend pas en compte l'analyse des variables infinitésimales du désir ou les différentes modalités de l'ordre. La question centrale de Fourier est de rendre le travail attrayant.

Par l'Association, on doit pouvoir offrir à chacun des activités répondant à ses goûts, c'est-à-dire l'ordre « sériaire », où les travaux « parcellaires » et les « courtes séances » donnent aux Harmoniens le loisir de s'essayer et d'exercer leurs diverses vocations. Il en existe au moins trente par individu.

Les hommes contrairement aux animaux n'ont pas un instinct fixe, mais des facultés illimitées qui se développent au cours du temps. C'est pourquoi l'individu privé d'éducation ne peut devenir l'égal de ses semblables. Dès l'enfance, il faut pouvoir déterminer les goûts et les tendances de chacun de manière à ce que la société puisse s'en enrichir.

Un Phalanstère compte 1620 caractères différents des deux sexes (soit 810 caractères différents pour chaque sexe), qui représentent l'âme humaine intégrale. Chaque individu n'est que le 810^e partie de l'âme : il possède le fonds commun des 12 passions primitives¹, mais en une proportion et répartition singulières, et ce n'est que par le jeu des accords et des oppositions qui naissent de ces différences que se constitue l'âme entière entre les hommes (non par l'individu isolé). De la satisfaction de toutes ces passions résulte l'harmonie parfaite

¹ Il existe selon Fourier douze passions : 1/ cinq appétits qui correspondent aux cinq sens du goût, du tact, de la vue, de l'ouïe et de l'odorat ; 2/ quatre passions affectueuses qui lient les êtres humains entre eux, l'amitié, l'ambition, l'amour, le familisme (sentiment de paternité) ; 3/ trois passions distributives ou mécanisantes : la cabaliste qui porte l'humain à l'intrigue aux rivalités, aux cabales ; la papillonne, qui le porte à changer d'occupation, à varier ses travaux et ses plaisirs ; la composite, entraînement des sens et de la conscience qui résulte de l'assemblage de plusieurs plaisirs.

des forces des êtres humains. Mais, cette harmonie ne saurait se produire dans l'ordre capitaliste. La Phalanstère est donc divisé en séries et en groupes composés de sept personnes au moins. Chaque série représente un type de travail, et chaque groupe une des variétés de ce genre. Il y a par exemple le groupe de ceux qui cultivent des poires. La rivalité se développe entre les différents groupes d'une même série. Le travail devient alors plus actif et plus productif. Chaque groupe ne travaille qu'un petit nombre d'heures, et chaque membre du Phalanstère fait partie de plusieurs groupes (il papillonne). Jamais la satiété ne vient ralentir son ardeur au travail. Chaque individu est libre de choisir les groupes qui lui conviennent. Il le fait selon ses penchants et trouve toujours le moyen de satisfaire ses goûts. Tout le monde travaille sans aucune contrainte parce que chacun trouve dans son travail la satisfaction de toutes ses passions et par conséquent son plaisir. L'indépendance individuelle est toujours respectée parce que les individus choisissent leurs activités en fonction de leurs goûts et de leurs aptitudes dans tels ou tels domaines. Le choix dans un métier (voire plusieurs) n'étant pas contraint, chacun a l'ambition de la faire du mieux possible, et surtout d'y prendre plaisir. D'un autre côté, la solidarité qui règne entre les membres du Phalanstère (conséquence de ce qui précède) est aussi l'assurance pour chaque Phalange d'avoir toujours suffisamment d'approvisionnements « qui la mettront à l'abri de la famine pour deux ans » (Fourier, 1822-1823, tome 3, p. 569)

Les passions jettent l'individu hors de soi, le décentrent et l'agrandissent. Ce qui est présent dans l'individu l'est aussi au niveau de l'ensemble de la société. Un Phalanstère aura des frontières sans limite. Elle va gagner de proche en proche tout le globe.

Pour Fourier, il faut réunir activités utiles et loisirs, de telle sorte que la distinction travail-loisir s'efface. La question fondamentale est de pouvoir maîtriser des dons individuels. Cet accomplissement ne peut se faire en marge de la société réelle, mais dans la production des biens utiles à tous que s'allient les travaux et les jeux.

En revanche, pour Marx, le socialisme ne tend pas à la seule transformation des rapports de production et du statut de la propriété, mais à une réappropriation de l'humanité, enfin maîtresse de son destin. Pour Fourier, en revanche, « les attractions sont proportionnelles aux destinées », c'est-à-dire que notre destin dépend de l'ampleur et de l'intensité de nos désirs. Mais, c'est un jeu d'appels et de réponses. La vie communicative et les qualités singulières sont indissociables : il n'y a pas de salut individuel.

3.2. Proudhon, le mutualisme ou une société de petits propriétaires

Ne croyant pas au pouvoir d'une révolution violente, Proudhon recommande une réforme sociale au sein même du système capitaliste. Cette anti-société doit appliquer les principes d'association, de mutuelle (Ferreira, 2005). La révolution de 1848 engendre une explosion d'associations ouvrières. Pour Proudhon, l'acte révolutionnaire se trouve dans la volonté même des travailleurs de s'organiser par leurs propres moyens. Il déplore par contre l'ingérence de l'État et de son autorité dans la gestion de ces associations. L'autoritarisme étatique lui paraît incompatible avec une gestion libre. Proudhon rejette ainsi toute organisation sociale imposée par le sommet. Dans son Manifeste électoral de novembre 1848, il écrit à ce sujet : « nous, producteurs associés ou en voie d'association, nous n'avons pas besoin de l'État (...). L'exploitation par l'État, c'est toujours de la monarchie, toujours du salariat (...). Nous ne voulons pas plus du gouvernement de l'homme par l'homme ». Puis, dans *Les Confessions d'un révolutionnaire* (1849), une ébauche de l'autonomie de gestion est affirmée : « dans une société d'hommes libres, qui se groupent suivant la nature de leurs industries ou de leurs intérêts, et chez lesquels la souveraineté, collective et individuelle, ne

s'abdique ni ne se délègue jamais, c'est le contrat ». Proudhon refuse toute tendance à la centralisation et au monopole, et critique les bureaucraties publique et privée.

La position adoptée par Proudhon à l'égard de la propriété constitue un autre élément clé de la pensée proudhonienne. Celle-ci semble être définitivement arrêtée lorsque dans son premier mémoire sur la propriété, intitulé *Qu'est-ce que la propriété ?* (1840), il répond : « la propriété, c'est le vol ». Pourtant son intention n'est pas de nier la propriété mais de la restaurer sur de nouvelles bases. Ainsi, peut-on constater que la propriété qu'il condamne est la propriété privée dans la mesure où elle est contraire à la justice, il s'agit de la propriété qui « reçoit différents noms selon les choses qui la produisent : fermage, loyer, rente, intérêt, bénéfice, gain, profit » et qui repose sur « la somme des abus », comme il le précise en 1841 dans sa *Lettre à Blanqui*. Ce « droit d'aubaine » en quelque sorte, se fait sur le travail des ouvriers et sans effort du propriétaire. Bien qu'il reconnaisse que la propriété n'est pas condamnable en soi, en tant que fruit du travail et de l'épargne et comme expression de la liberté, Proudhon considère néanmoins qu'elle vole les fruits du travail, l'unique élément productif. Dès lors, il faut rendre aux travailleurs ce qui leur appartient : la clé du problème social est dans la restitution au travailleur de la totalité du produit de son travail. Proudhon se situe ainsi dans la lignée de ceux pour qui seul le travail, définit comme l'action intelligente de l'homme sur la matière, est producteur de richesses. La valeur humaine du travail est aussi une idée très présente chez Proudhon. Il en donne une définition dans *De la création de l'ordre dans l'humanité* (1843, p. 153) : « le travail est l'action intelligente de l'homme sur la matière. Le travail est ce qui distingue aux yeux de l'économiste l'homme des animaux ; apprendre à travailler, telle est notre fin sur la terre ».

En reconstruisant la société à partir de la base, c'est-à-dire des activités productives, Proudhon veut faire du travail la source de l'autonomie personnelle. Le travailleur, en redevenant maître de ses actes et de ses décisions, doit se reconnaître dans un travail qui aura, à son tour, retrouvé sa pleine signification. Contre l'atomisation des tâches, Proudhon propose de faire parcourir au travailleur la série entière. Dans *Idee générale de la Révolution au XIX^e siècle* (1851, p. 44), il écrit sur ce point : « (...) la division des tâches ne peut plus être pour l'ouvrier une cause de dégradation ; elle est au contraire l'instrument de son éducation et le gage de sa sécurité ».

Le sentiment de frustration des travailleurs autrefois cantonnés à un seul geste, disparaît avec l'enrichissement des tâches. Une fois le travail réhabilité, la désaliénation des travailleurs est obtenue dans le travail même. Du « droit d'aubaine », il tire les éléments d'une solution constructive. Certes, le capitaliste entrepreneur rend à l'ouvrier une contrepartie de son apport ; mais il conserve pour lui le supplément qu'ajoute le travail fait d'une manière collective. Proudhon comme Smith pense que la division du travail engendre une productivité accrue. Dans *De la création de l'ordre de l'humanité* (1843, p. 284), il écrit : « l'association, de plusieurs hommes qui mettent en commun leur industrie, multiplie leurs moyens dans une telle progression que le dividende de chacun d'eux s'en accroît d'une manière prodigieuse. La diversité des talents, la division du travail, l'addition des forces, le concours des inventions, les échanges forment des combinaisons incalculables dont chacune est moyen de faire (...). Que la force collective étant incomparablement plus grande que celle d'un travailleur élevée au centuple, cette force n'était pas payée par le salaire de 100 individus ; conséquemment qu'il y avait aujourd'hui erreur de compte entre ouvriers et maîtres, et que la loi sur les coalitions était à refaire ».

Proudhon dénonce ainsi l'appropriation par le capitaliste de la force collective : « Le capitaliste, dit-on, a payé les journées des ouvriers ; pour être exact il faut dire que le capitaliste a payé autant de fois une journée qu'il a employé d'ouvriers chaque jour, ce qui

n'est point du tout la même chose. Car cette force immense qui résulte de l'union et de l'harmonie des travailleurs, de la convergence et de la simultanéité de leurs efforts, il ne l'a point payé » (1840, p. 76).

Pour Proudhon, les capitalistes entrepreneurs « volent » le supplément de valeur qu'engendre la force collective par rapport à la force individuelle. L'unique solution permettant au travailleur de récupérer ce que le capitaliste propriétaire prélève, réside dans la constitution d'associations ouvrières. Comme Buchez, Proudhon refuse les intermédiaires. Seuls les travailleurs doivent s'accaparer la valeur supplémentaire, fruit de leur coopération : « les seuls agents de la production étant l'intelligence et les bras de l'homme, il est dès lors possible d'organiser la production, d'assurer la circulation des produits et leur consommation normale, par le seul fait de la communication directe des producteurs et des consommateurs, appelés, par la suite de la suppression d'un intermédiaire onéreux et de l'établissement de rapports nouveaux, à recueillir les bénéfices que s'attribue actuellement le capital, ce souverain dominateur du travail, de la vie et des besoins de tous » (1851, p. 99).

Mais l'association n'est pas une vertu en soi ; elle doit être dominée par le droit et la justice, et fondée sur la mutualité (ou mutuellisme), « contrat social par excellence à la fois politique et économique, qui embrasse l'individu, la famille et la cité ». La mutualité, formule de justice, fait que les membres de la société, de quel que rang qu'ils soient, se garantissent réciproquement service pour service, crédit pour crédit, propriété pour propriété. Proudhon ne souhaite pas pour autant substituer à la propriété privée la propriété collective, car cette dernière contredit aussi la justice. Le régime social qui devra succéder à la propriété est la possession. Opposé au droit d'user et d'abuser qui caractérise la propriété, Proudhon souligne les avantages d'une propriété soumise au contrôle de la société. Si pour la pensée proudhonienne la propriété est un vol, nous remarquons que la possession y est cependant considérée comme une condition indispensable au maintien et au développement d'un travail libre et créateur : « Il faut qu'elle reste au cœur de l'homme comme stimulant perpétuel du travail, comme l'antagoniste dont l'absence ferait tomber le travail dans l'inertie et la mort » (1840, p. 89).

Pour les mêmes raisons, Proudhon souhaite maintenir une économie de marché : la concurrence a un rôle incitatif, elle est « l'expression de la spontanéité sociale », le garant de la « liberté » des associations. Contre Louis Blanc (1811-1882), partisan du socialisme d'État, pour qui « greffer l'association sur de la concurrence est une pauvre idée ; c'est remplacer les eunuques par les hermaphrodites », Proudhon met en avant la fonction motrice de la concurrence dans le mécanisme social : « ôtez la concurrence (...), la société, privée de force motrice, s'arrête comme une pendule dont le ressort est détendu » (1849, p. 89).

Selon Proudhon, l'échec de l'associationnisme de 1848 est la conséquence directe du maintien des rapports de domination et de soumission liant l'État et la société. Partant de ce constat, il tente de définir une organisation fédérative dont le principal avantage serait d'équilibrer la liberté et l'autorité. Il propose alors un système contractuel et mutualiste. Proudhon reprend la théorie du contrat social de Rousseau¹ et souhaite l'appliquer à la société. Dans son ouvrage *Idée générale de la Révolution au XIX^e siècle* (1851), il considère que « le contrat social est l'accord de l'homme avec l'homme, accord duquel doit résulter ce que nous appelons la société (...). Le contrat est l'acte suprême par lequel chaque citoyen engage à la société, son amour, son intelligence, son travail, ses services, ses produits, ses biens ; en retour de l'affection, des idées, travaux, produits, services et biens de ses

¹ Précisons que pour Proudhon, la justice se pose comme le fondement des relations humaines et comme la base de toute société future. Cette conception de la justice l'oppose à Rousseau pour qui la justice se fonde sur un contrat social entre les hommes et l'État.

semblables : la mesure du droit pour chacun étant déterminée toujours par l'importance de son apport, et le recouvrement exigible au fur et à mesure des livraisons (...). Ainsi, le contrat social doit embrasser l'universalité des citoyens, de leurs intérêts et de leurs rapports » (1851, p. 213-214).

Les principes mutualistes découlent logiquement du contrat social. De ces principes, dans son dernier ouvrage *De la capacité politique des classes ouvrières* (1865) : « les entreprises ont un réseau d'échange et de garanties régi par un système d'équilibration entre forces libres, dans lequel chacune est assurée de jouir des mêmes droits à la condition de remplir les mêmes devoirs, d'obtenir les mêmes avantages en échange des mêmes services, systèmes par conséquent essentiellement égalitaire et libéral, qui exclut toute acceptation de fortunes, de rang et de classes (...). Service pour service (...) produit pour produit, prêt pour prêt, assurance pour assurance, crédit pour crédit, caution pour caution, garantie pour garantie, etc. elle est la loi [...] de là découlent toutes les institutions du mutualisme : assurances mutuelles, crédit mutuel, secours mutuel, enseignement mutuel ; garanties réciproques de débouché, d'échange, de travail, de bonne qualité et de juste prix des marchandises, etc. » (1865, p. 191).

Les idées de l'auteur sur le mutualisme, exprimées à partir des années 1843-1844, reposent sur la centralité de l'idée de justice, de réciprocité, de l'égalité dans l'échange. Son projet « d'associations progressives », véritable ébauche du mutualisme, est réalisé en 1845. L'adhésion est volontaire et la gestion est assumée par les membres eux-mêmes ou sous leur contrôle, cette organisation fonctionnant par et pour eux : « il y a mutualité, en effet, quand dans une industrie, tous les travailleurs, au lieu de travailler pour un entrepreneur qui les paye et garde leurs produits sont censés travailler les uns pour les autres, et concourent ainsi à un produit commun dont ils partagent les bénéfices. Or, étendez aux associations travailleuses prises pour unité le principe de la mutualité qui unit les ouvriers de chaque groupe, et vous aurez créé une forme de civilisation qui, à tous les points de vue, politique, économique, esthétique, différera totalement des civilisations antérieures, et qui ne pourra plus redevenir féodale, ni impériale » (1853, p. 79).

Comme d'autres auteurs, Tristan ou Buchez, Proudhon anticipe le slogan de la Première Internationale pour qui, l'émancipation « sera l'œuvre des travailleurs eux-mêmes », et les propositions marxistes ultérieures. Il est cependant le premier à poser les bases de l'utopie du travailleur-producteur autonome. Et son utopie anti-étatiste rejoint certaines idées de Saint-Simon sur le dépérissement de l'État et devance une nouvelle fois les idées marxistes. Enfin, comme Fourier auparavant, Proudhon respecte une forme de commerce équitable (véridique selon Fourier) et une union entre capital et travail (et implicitement le talent).

L'auteur insiste particulièrement sur la préservation de l'individu au sein du collectif, et sur l'autonomie de celui-ci par rapport à tout gouvernementalisme et à tout contrôle étatique. Si le terme même de l'autogestion n'existe pas au XIX^e siècle, l'idée d'autogestion est ainsi progressivement étayée et s'affirme par les notions d'auto-émancipation des classes ouvrières chez Proudhon. Cette conception repose « sur la liberté de mouvement et de rotation des tâches, par tous ; et sur la capacité de contrôle par les producteurs en vertu d'une connaissance qui d'individuelle s'est faite collective, gestion de l'entière série des processus de production à travers une reconnaissance intégrale opérant un équilibre entre science et travail, théorie et praxis, idée et action » (Berti, 1998, p. 204).

La première concrétisation se rapporte à l'organisation du crédit et des banques au moment de la révolution de 1848. La banque d'échange devenue la banque du peuple est une première ébauche de mutualisme, spontané, associatif (appui des syndicats et autres associations) et indépendant vis-à-vis de toute institution : une première « véritable alternative » : « la société de la Banque du Peuple et ses annexes témoignèrent de la volonté populaire de constituer une

solidarité sociale ne reposant que sur les travailleurs et indépendante de l'Etat. Si le crédit gratuit n'a jamais existé, le mutualisme trouva dans la banque du peuple les sources de son essor » (Chaïbi-Lescarcelle, 2002, p. 32).

Le système proudhonien doit s'appliquer à la fois aux domaines économique et politique. L'autonomie de ces domaines est une condition sine qua none du dynamisme de son système. La gestion globale de la société économique doit se réaliser indépendamment de l'État, et Proudhon n'hésite pas à affirmer que « l'atelier remplacera l'État ». La société de production et la société politique sont organisées à partir de la base, de manière ascendante. Proudhon fait reposer la première société sur des associations ouvrières. Il prévoit plus particulièrement une organisation séparée et couplée de l'industrie et de l'agriculture, éléments constitutifs d'une fédération agricole-industrielle qui débouchera, au niveau international, sur la création d'une confédération mutualiste. Cette fédération aura pour mission de solidariser ces deux branches de la production par l'organisation coopérative des services d'assurances, de retraites et de crédit à taux nul.

Dans le domaine économique, la base mutualiste proudhonienne naît de l'équilibre des principes autogestionnaires et de l'organisation fédéraliste, appliqués dans l'industrie et l'agriculture. L'industrie, où la division du travail nourrit une force collective, doit être une société de travailleurs, propriété collective et indivise : chaque travailleur y devient associé et participe à la direction ainsi qu'aux profits et pertes. Soumises aux lois de la concurrence, ces sociétés n'en sont pas moins solidaires à l'intérieur de la fédération. L'agriculture se démarque de l'industrie par la nature des choses, état de fait qui crée entre la terre et le paysan des rapports particuliers ne pouvant exister entre l'atelier et l'ouvrier. Dès lors, le paysan doit devenir propriétaire exploitant. Mais tous les propriétaires exploitants doivent s'associer en groupes ou communes rurales pour éviter le morcellement et le démembrement des terres.

La démocratie politique fédérative est complémentaire à la démocratie économique mutualiste. S'insurgeant contre les gouvernements centralisés au pouvoir oppressif et aux exigences démesurées, Proudhon recommande plutôt des « régions qui s'auto-administrent en des républiques fédérales qui, à leur tour, constitueront des confédérations ». Pour cela, le mot clé est celui de convention « par laquelle un ou plusieurs chefs de famille, une ou plusieurs communes, un ou plusieurs groupes de communes ou Etat s'obligent respectivement et également, les uns envers les autres, pour un ou plusieurs objets particuliers, dont la charge incombe spécialement alors à la Fédération ».

Parmi les innovations des utopistes de l'association (Fourier et Proudhon), certaines constituent encore aujourd'hui des progrès. Notamment la coopérative dont Proudhon détient la paternité (Draperi, 2009 ; Gianfaldoni, Llana, 2010), on peut également signaler les coopératives de consommateurs et les circuits courts, le prêt à taux zéro. Fourier et Proudhon ont été qualifiés par Marx et Engels de socialistes utopistes. Leur schéma de réflexion ne s'inscrit pas, selon leurs dires, dans un véritable schéma scientifique. Le capitalisme, constitue un progrès par rapport au système féodal. Le capitalisme a certes mis l'homme au travail salarié, mais il a aussi développé de nouveaux moyens de production, dont il faut tirer profit. Au bénéfice de ceux qui travaillent. En ce sens, l'analyse converge. Mais, la réponse est différente quand il s'agit de réfléchir sur les moyens d'y arriver.

PARTIE 4 – LES PENSEURS D'UNE NOUVELLE UTOPIE, DU COMMUNISME AU « DROIT A LA PARESSE »

Marx et Engels ont fait du travail l'essence même de l'homme, ce dernier se distingue de l'animal parce qu'il doit produire ses moyens d'existence. La question centrale est par

conséquent d'organiser la société de manière à ce que chacun ait selon ses besoins, selon ses capacités. Lafargue, pour sa part, condamne avec force cet abrutissement de la classe ouvrière face à la machine. Mais, l'unique solution qu'il propose est de réduire le temps de travail.

4.1. *Marx et Engels, le communisme, de « à chacun selon son travail », à « à chacun selon ses besoins »*¹

Pour Karl Marx, la marche du progrès économique passe par le développement de la grande industrie. Dans *Le manifeste du parti communiste* (1848), Karl Marx et Friedrich Engels expliquent que ce processus est sans fin : la grande industrie supplante la manufacture et se développe en suivant une dynamique historique. À mesure que la bourgeoisie grandit, c'est-à-dire le capital, le prolétariat se développe également. Dans ces conditions, « l'industrie moderne a fait du petit atelier du maître-artisan patriarcal la grande fabrique du capitaliste industriel », puis « petits industriels, marchands et rentiers, artisans et paysans, tout l'échelon inférieur des classes moyennes de jadis, tombent dans le prolétariat ; d'une part, parce que leurs faibles capitaux ne leur permettent pas d'employer les procédés de la grande industrie, ils succombent dans leur concurrence avec les grands capitalistes ; d'autre part parce que leur habileté technique est dépréciée par les méthodes nouvelles de production. De sorte que le prolétariat se recrute dans toutes les classes de la population ». Le prolétariat est la classe révolutionnaire. Mais, *Le manifeste du parti communiste* est une œuvre de vulgarisation et de propagande, l'analyse scientifique de Marx est plus subtile car le concept de « l'armée industrielle de réserve » (ces travailleurs surnuméraires dont le nombre augmente en fonction de l'activité économique) tend à montrer que s'il existe une tendance globale expliquant l'évolution du capitalisme et à la concentration / centralisation du capital (via la loi de la baisse tendancielle du taux de profit), d'un autre côté, l'expansion du capitalisme est saccadée (phases d'expansion et de récession). À certains moments, de nouvelles activités industrielles apparaissent, tandis qu'à d'autres, elles périssent. L'armée industrielle de réserve augmente, puis régresse. Le mouvement du capitalisme est ainsi marqué par un processus de concentration / centralisation du capital. La taille des entreprises augmente alors que le nombre de ces dernières diminue. Avec, « la fin de l'histoire » qui se manifeste par la disparition du marché, la planification étatique et la fin du salariat. La fin de l'histoire, c'est aussi pour Marx, la disparition de la propriété privée.

La taille des entreprises augmente. Celles-ci emploient un nombre croissant de travailleurs, dont un nombre de plus en plus important travaillent sur des machines. La division du travail se complexifie, formant un travailleur collectif : « (...) la combinaison d'un grand nombre d'ouvriers parcellaires qui constitue le mécanisme spécifique de la période manufacturière. Les diverses opérations que le producteur d'une marchandise exécute tour à tour et qui se confondent dans l'ensemble de son travail, exigent, pour ainsi dire, qu'il ait plus d'une corde à son arc. Dans l'une, il doit déployer plus d'habileté, dans l'autre plus de force, dans une troisième plus d'attention, etc., et le même individu ne possède pas toutes ces facultés à un degré égal » (Marx, 1976, livre 1, p. 254).

Laissons de côté, le processus (révolutionnaire ou autre, les interprétations sont multiples) qui doit conduire à un changement de société, pour nous intéresser à ce que pourrait être le

¹ Le projet socialiste ne consiste pas en la mise en application de tel ou tel système utopique, mais plutôt de prendre part au mouvement révolutionnaire historique de la société. En fait, les projets socialistes s'inscrivent dans la société qu'ils veulent améliorer, ils tendent à la changer de l'intérieur, alors que les utopies sont des modèles résolument extérieurs à la société, et leurs auteurs ne se soucient pas sur les chances d'une mise en pratique généralisée. D'ailleurs, bien que le marxisme ait certainement eu une influence sur certains créateurs d'utopies, les utopistes ne se préoccupent pas des questions de faisabilité ou des bouleversements sociaux qu'induirait l'application de leur projet.

communisme sous la plume de Marx et Engels. Marx (mais aussi Engels) se place du côté d'Epicure et de Spinoza, un « philosophe de la joie » (Berthoud, 2010, p. 147).

Le communisme, c'est l'abondance. Dans le communisme, le lien entre richesse et travail devient si étroit que la pauvreté disparaît. Les classes sociales disparaissent car la propriété privée est abolie. L'État, en tant qu'instrument de domination d'une classe sur une autre, en tant que pouvoir de coercition, disparaît. Mais, aussi le travail devient le « premier besoin de la vie » dans le sens où il offre à chaque individu, le moyen de son émancipation physique et intellectuelle : « dans une phase supérieure de la société communiste, quand auront disparu l'asservissante subordination des individus à la division du travail et, par la suite, l'opposition entre travail intellectuel et travail corporel ; quand le travail sera devenu non seulement le moyen de vivre, mais encore le premier besoin de la vie ; quand, avec l'épanouissement universel des individus, les forces productives se seront accrues et que toutes les sources de la richesse coopérative jailliront avec abondance, alors seulement on pourra s'évader une bonne fois de l'étroit horizon du droit bourgeois, et la société pourra écrire sur ses bannières : 'de chacun selon ses capacités, à chacun selon ses besoins' » (Marx 1965-1968, tome 1, p. 1420). Cette évolution se fera en deux étapes, d'abord celle où le travail collectif reste contraint et sous nécessité, puis celle où apparaît la phase véritable de son épanouissement. C'est sur cette dernière étape que nous allons porter notre attention.

Marx conçoit le travail à la fois sur un aspect objectif et subjectif. Objectif, parce que le travail permet de construire des routes, des ponts, etc. et subjectif, parce que « le travail est vécu comme le premier besoin de la vie au long d'un temps linéaire sans souci ou ramassé dans une suite d'instantanés » (Berthoud, 2010, p. 157). Le marxisme est une théorie matérialiste, d'où l'importance du travail : « (...) les hommes doivent être à même de vivre pour pouvoir 'faire l'histoire'. Mais, pour vivre, il faut avant tout boire, manger, se loger, s'habiller (...) Le premier fait historique est donc la production des moyens permettant de satisfaire ces besoins, la production de la vie matérielle elle-même, et c'est même là un fait historique (...) » (Marx, Engels, 1982, p. 86). Le travail n'est pas la satisfaction d'un besoin, mais plutôt un moyen de satisfaire un certain nombre de besoins essentiels en dehors du travail. Marx s'insurge contre le travail aliéné dont la disparition passe par l'abolition de la propriété privée des moyens de production, la fin de la production marchande et de la monnaie et la construction d'une société de « libres producteurs associés ». Le travail est vu comme émancipateur de toute forme de domination, y compris idéologique, la réappropriation collective de la vie sociale en tant qu'elle peut enfin devenir l'œuvre d'hommes librement associés, agissant consciemment et maîtres de leur propre mouvement social. Mais ce n'est pas n'importe quel travail qui libère l'homme et l'émancipe, c'est le travail abstrait qui l'autorise. Puisqu'il est le fondement de la valeur et du produit, alors que le travail concret sert à produire de la marchandise destinée au marché¹.

Pour Marx, le communisme est une société de liberté. Elle débute à partir du moment où le travail n'est plus dicté par la nécessité et les fins extérieures ; il se situe donc par sa nature même, au-delà de la sphère de la production matérielle. Avec le développement de la société, l'empire de la nécessité naturelle s'élargit parce que les besoins se multiplient ; mais en même temps se développe le processus productif pour les satisfaire. Dans ces conditions, « les producteurs associés – l'homme socialisé – règlent de manière rationnelle leurs échanges organiques avec la nature et les soumettent à leur contrôle commun au lieu d'être dominés par la puissance aveugle des échanges et ils les accomplissent en dépensant le moins d'énergie

¹ Le produit peut être destiné à satisfaire les besoins du producteur alors que la marchandise elle est conçue pour être vendue sur un marché. En cela, pour Marx, le travail concret qui fabrique des marchandises ne revient pas au travailleur, il est accaparé par le propriétaire des moyens de production, qui les destine au marché.

possible dans les conditions les plus dignes, les plus conformes à leur nature humaine. Mais l'empire de la nécessité n'en subsiste pas moins. C'est au-delà que commence l'épanouissement de la puissance humaine qui est sa propre fin, le véritable règne de la liberté qui cependant ne peut fleurir qu'en se fondant sur ce règne de la nécessité. La réduction de la journée de travail est la condition fondamentale de cette libération » (Sobel, 2010, p. 195). Les rapports économiques ne sont plus réglés par un principe d'échange de marchandises, mais collectivement organisé en vue de satisfaire les besoins. Il n'y a plus ni commerce, ni monnaie, ni rapport marchand, les besoins de chacun étant couverts par la production communiste. La division du travail est organisée selon d'autres principes : chacun peut se livrer aux occupations de son choix. Le communisme reposera sur la communauté : « c'est seulement dans la communauté (avec d'autres) que chaque individu a les moyens de développer ses facultés dans tous les sens ; c'est seulement dans la communauté que la liberté personnelle est donc possible. Dans les succédanées de communautés qu'on a eus jusqu'ici, dans l'État, etc., la liberté personnelle n'existait que pour les individus qui s'étaient développés dans les conditions de la classe dominante et seulement dans la mesure où ils étaient individus de cette classe » (Marx, Engels, 1982, p. 138). Le communisme « bouleverse la base de tous les rapports de production et d'échanges antérieurs ... » (Marx, Engels, 1982, pp. 142). L'organisation du communisme a une double dimension économique et politique. Marx distingue un étage du bas (organisation socio-économique de la société communiste que forme la communauté des hommes libres) et un étage du haut (lieu de l'accomplissement et d'épanouissement de la liberté individuelle). Si l'étage du bas se focalise essentiellement sur l'organisation d'une sphère économique, l'étage du haut s'interroge sur la problématique des libertés, des conditions de faire société, sur le contrat social, dimension spécifiquement non économique de l'existence de tout un chacun au sein de la société communiste à laquelle il prend part (Sobel, 2009).

Par l'abolition de la division du travail et de la propriété privée, les individus pourront dans le cadre de la société communiste se livrer à une large variété d'activités. En effet, « dans la société communiste, chacun n'a pas une sphère d'activité exclusive, mais peut se perfectionner dans la branche qui lui plaît, la société régleme la production générale, ce qui crée pour moi la possibilité de faire aujourd'hui telle chose, demain telle autre, de chasser le matin, de pêcher l'après-midi, de pratiquer l'élevage le soir, de faire de la critique après le repas, selon mon bon plaisir, sans jamais devenir chasseur, pêcheur, berger ou critique » (Marx, Engels, 1982, p. 94). L'esthétique est une préoccupation de Marx, car elle englobe la distinction aristotélicienne entre action, ou *praxis* et production ou *poièsis* (Sobel, 2009, p. 168).

Marx est intéressé par les travaux de Fourier, mais il ne le juge pas crédible. Le travail ne peut devenir un jeu comme le veut Fourier (Marx, 1980, tome 2, p. 199). Néanmoins, en décrivant la société communiste, Marx développe des thèses proches de la papillonne de Fourier.

4.2. Paul Lafargue, le droit au travail ou le droit à la misère ?

Paul Lafargue est autant connu pour avoir été l'un des gendres de Karl Marx que pour avoir rédigé *Le droit à la paresse* (1880). Ce que l'on omet en revanche, c'est qu'il a été le fondateur avec Jules Guesde du parti ouvrier français (1880). Il fut également député de Lille (1891), et emprisonné à plusieurs reprises.

Dans cet essai incisif d'une cinquantaine de pages, Lafargue, sous un ton ironique, sarcastique et dont la prose semble tout à fait maîtrisée dénonce ce qu'il appelle l'amour du travail. Il dit à ce propos qu'une « étrange folie possède les classes ouvrières des nations où

règne la civilisation capitaliste ». Il accuse les prêtres, les économistes et les moralistes d'être à l'origine de cet état de fait. La machine, au lieu de libérer l'homme du travail le plus pénible, entre en concurrence avec lui. Il en résulte une augmentation du temps de travail par la suppression des jours fériés et l'allongement des journées de travail. D'où une augmentation de la production. Pour écouler ce trop plein de production, la bourgeoisie est « contrainte » de surconsommer, mais ce n'est pas suffisant, d'où la recherche d'autres débouchés vers les colonies par exemple ou en diminuant la qualité des produits afin d'accélérer leur renouvellement. Le droit au travail n'est que le droit à la misère. Les droits de l'homme ne sont que les droits de l'exploitation capitaliste. Lafargue prend à son compte, mais en les adaptant à son idéologie, les critiques qu'Aristote formulait sur le travail (de détruire les corps et les âmes) : « (...) les hommes, les femmes, les enfants du Prolétariat gravissent péniblement depuis un siècle le dur calvaire de la douleur : depuis un siècle, le travail forcé brise leurs os, meurtrit leurs chairs, tenaille leurs nerfs ; depuis un siècle, la faim tord leurs entrailles et hallucine leurs cerveaux !... O Paresse, prends pitié de notre longue misère ! O Paresse, mère des arts et des nobles vertus, sois le baume des angoisses humaines ! » (Lafargue, 2000, p. 56). Lafargue veut démontrer que la paresse peut être « productive ». Selon lui, l'augmentation de la productivité se traduit non par des journées de travail plus courtes mais par une concurrence acharnée entre l'homme et la machine et à une surconsommation et des crises de surproduction. Depuis la seconde guerre mondiale, la productivité du travail a été multipliée par 4 alors qu'on peine à réduire le temps de travail. Bien au contraire, les avancées que constituaient les 35 heures sont en passe d'être abolies. L'une des difficultés indépassables des sociétés postmodernes¹ est la réduction du temps de travail.

Pour faire face à cette situation, la solution consiste à réduire le temps de travail et à augmenter les salaires. Le temps de travail journalier serait alors de trois heures, permettant aux travailleurs de se consacrer aux loisirs. La réflexion de Lafargue sur le droit à la paresse, aux loisirs et à la réduction du temps de travail renouvelle les dialectiques travail/liberté et travail/émancipation, considérées pendant un temps comme définitivement tranchées. Il cherche à montrer que le travail n'est pas forcément émancipateur et rédempteur tel que Karl Marx l'a présenté dans son œuvre sur le communisme. Au contraire, il pense qu'il expose les hommes, les femmes et les enfants à une institutionnalisation du droit d'exploitation capitaliste. Ainsi, comme Marx, il observe que le travail est un processus d'aliénation de la liberté dans la sphère économique capitaliste, mais il va plus loin en pensant qu'il faut le réenchâsser dans le système social et non le sanctuariser en l'élevant au rang de principe de haute nécessité. Il montre de ce fait l'ambivalence, voire même l'ambiguïté du travail comme processus de libération. Puisque la régulation du monde du travail a une dimension hétéronome incompressible. C'est le contrat social qui définit la place du travail, en propose les normes et les principes. La partie autonome du travail devient auxiliaire. Comme la dimension hétéronome l'emporte sur la dimension autonome, le travail ne peut être émancipateur.

Par ailleurs, Paul Lafargue est un critique éclairé de la société de consommation (société consumériste) en gestation au moment où il écrit son pamphlet en 1880. Aujourd'hui, compte tenu des mouvements nombreux grandissants de la simplicité volontaire, de la sobriété heureuse, de la simplicité heureuse, de la décroissance et de l'écosocialisme (Brugvin, 2009), il est permis de penser qu'il faut sortir de l'accélération de la vie sociale, qu'il faut donner une priorité au temps intérieur, à la quête de la lenteur, à l'éloge de la paresse comme une

¹ La postmodernité est définie par Ignacy Sachs (1993, p. 21) comme « la civilisation centrée sur l'homme et favorable à la nature ».

opportunité de convivialité¹ (Illich, 1973). Cette quête de la lenteur et cet éloge de la paresse nous ramènent directement à l'idée de Lafargue, au droit à la paresse. Pour nous, « Le droit à la paresse » de Paul Lafargue est une ironie dans le sens qu'il tire des leçons des principes et des lois qui voudraient sacraliser le travail. Comme le pense Dominique Méda, nous sommes dans des sociétés fondées sur le travail, or cet état de fait est une construction sociale qui a duré des siècles, par sédimentation. Chez les utopistes, hormis Lafargue, le travail est la valeur sacrée qui fait société, alors que pour Méda (2001, page 22) : « Il ne s'agit ici pas de soutenir que le travail n'aurait pas existé à un moment puis aurait brutalement fait son apparition, mais bien plutôt que, si les hommes ont toujours dû se confronter à la nature pour survivre et ont toujours transformé leurs conditions de vie, ces activités, d'une part, n'ont pas toujours été rassemblées sous une catégorie unique et, d'autre part, n'ont pas toujours été au fondement de l'ordre social. Comprendre le concept de travail comme le résultat d'une construction mais aussi d'une certaine illusion devrait nous permettre, aujourd'hui, non seulement de le reconnaître comme un bien premier fondamental auquel tout individu doit avoir accès, mais aussi de comprendre qu'il ne peut pas épuiser l'ensemble des manières pour l'être humain de s'exprimer ou de mettre le monde en valeur. » Ce qui devrait nous conduire à reconsidérer la centralité du travail. Le sens du message de Dominique Méda était perceptible chez Paul Lafargue (1880). Pourtant l'utopie du travail conçoit toujours celui-ci non seulement comme central, car étant le socle du contrat social, mais aussi obligatoire pour tous. En effet, les utopistes proposent que le travail soit réduit, avec des journées courtes mais obligatoires pour tous. Ironie du sort, alors qu'on revisite les aménagements du temps et des modalités du travail proposés par les utopistes du XIX^e siècle, Devetter (2008) rappelle que le thème de la réduction du temps de travail est en partie écarté par celui de « la liberté du temps du travail ». Qui ne se rappelle pas du slogan du Medef, « tout le monde ne chausse pas du 35 » ? La problématique soulevée par ce débat est implicitement liée au fameux « travailler plus pour gagner plus ». Ces débats récents en France cherchaient à faire sauter le verrou du plafond du travail réglementaire. D'ailleurs, malgré les réglementations, les très longues durées de travail qui peuvent aller jusqu'à plus de 48 heures par semaine n'ont pas disparu en France et en Europe (Devetter, 2008).

À partir des réflexions de Paul Lafargue, on peut introduire le débat intéressant entre travail, activité et engagement. Le bénévolat tout en étant un engagement a tendance à réinterroger le discours sur le travail, en produisant un appareil discursif militant, enchanté mais aussi critique. Cette discussion entre travail et activité rejoint à bien des égards le débat opposant les partisans du travail avec ou sans but lucratif. Le travail étant considéré comme codifié, rémunéré et essentiellement hétéronome alors que l'activité engagée bénévole est libre, non rémunérée et autonome.

PARTIE 5 – LE TRAVAIL ET L'UTOPIE

5.1. *Le travail dans les utopies*

La pensée utopique pose selon nous la question de savoir comment assurer l'égalité entre tous les citoyens tout en garantissant leur bonheur individuel. La pensée utopique repose sur la triangulation entre « identité », « communauté » et « stabilité », triptyque qui interroge l'intégrité de chacun et son appartenance à la communauté, à l'œuvre collective et à la stabilité du contrat social, du vivre ensemble. L'homme donne son travail à la communauté et

¹ La convivialité est définie par Ivan Illich comme étant l'inverse de la productivité, c'est-à-dire comme le processus qui permet de remettre l'outil ou la machine à sa place. Inverser le processus d'aliénation de l'homme et de l'outil sensé le libérer des travaux pénibles.

reçoit en contrepartie le bonheur (Martin, Skilling, Arcand, 2002). Les utopistes, qui garantissent le travail et le bonheur de tous peuvent être classés dans trois catégories qui, sans être figées, peuvent être une grille de lecture possible¹.

Le premier type est l'utopie « classique » ou « idéaliste ». Ce type, apparu depuis l'aube des temps et opératoire jusqu'à la Renaissance, vise à décrire une société idéale qui n'existe pas à l'image de l'*Utopie* de Thomas More, de *La cité du Soleil* de Tommaso Campanella, de *La Nouvelle Atlantide* de Francis Bacon et de certains textes de Nicolas Restif de la Bretonne. L'utopie classique est une critique radicale de la société et la proposition d'une société idéale dont l'existence n'est pas possible, c'est donc une boussole, un espoir que la vie ne s'arrête pas à nos réalités sociales. L'utopie classique se situe souvent en dehors du temps historique, c'est une *uchronie*. C'est finalement la société de l'ailleurs, atemporelle, qui n'existe pas.

Le second type d'utopie est l'utopie expérimentale, à l'image de celles de Charles Fourier, d'Étienne Cabet, de Robert Owen, de Jean-Baptiste André Godin, entre autres. L'utopie expérimentale est l'inverse de l'utopie idéaliste ou classique, en ce qu'elle se réalise dans le temps et dans l'espace. Les tenants de l'utopie expérimentale proposent presque tous des microsociétés qui vivent en quasi autarcie. Cette perspective consiste à réaliser une société idéale où l'égalité est une règle d'or. Néanmoins, cette société idéale constitue une exception d'égalité et de justice dans une société d'inégalités et d'injustices. Une fois atteint l'idéal, la société se fige, c'est en cela que la réalisation des utopies marque ce que Karl Marx a appelé la fin de l'histoire.

Un troisième type est l'utopie pessimiste ou *dystopies*, qui consiste à pousser à la caricature les utopies. Les tenants de cette thèse, tout en proposant une critique radicale de la société fordiste dans ses travers et effets pervers, n'adhèrent pas pour autant aux utopies qu'ils considèrent comme un modèle sociétal non souhaitable. *1984* de Georges Orwell, *Le meilleur des mondes* d'Aldous Huxley et *Ravages* de René Barjavel en sont des illustrations pertinentes. Voyons maintenant comment les utopistes étudiés perçoivent le travail.

Le travail en communauté où la propriété de l'outil de production est collective produit du bonheur et non les dérives du capitalisme combattu. Dans cette perspective, le travail est une activité de production, mais aussi un principe d'action de la société sur elle-même (Touraine, 1965). Le travail comprend les deux termes d'un même binôme : le travail destiné à la production d'objets nécessaires à la survie et le travail créateur des conditions du vivre ensemble, c'est-à-dire de la communauté quand on est utopiste.

¹ Cette typologie est tirée de Martin, Skilling, Arcand (2002). Cette typologie est certes contestable à de nombreux égards, mais elle constitue une grille de lecture instructive des utopies. On peut par exemple objecter que les « dystopies », notamment celle de Georges Orwell ou celle d'Aldous Huxley ne sont pas à classer dans les utopies.

La conception du travail chez les utopistes

Auteur	Jean Charles Léonard Sismonde de Sismondi 1773-1842	Charles Fourier 1772-1837	Pierre-Joseph Proudhon 1809-1865	Karl Marx 1818-1883 Friedrich Engels 1820-1895	Jean-Baptiste André Godin 1817-1888	Paul Lafargue 1842-1911
Conception du travail et sa valeur dans l'utopie	Valeur travail. Critique de Smith. Le capital est du travail accumulé. Critique de l'État mais respect des institutions en place.	Rendre le travail attrayant. Répartir la richesse entre capital, travail et talent. Unir activité et loisir pour effacer la distinction entre travail et loisir.	Comme Locke, la légitimité de la propriété est le travail. Ce que chacun produit est sa propriété. Le travailleur est propriétaire des moyens de production. Rejet du capitalisme et du socialisme au profit du mutualisme. Artisans indépendants, paysans et coopératives échangent sur un marché. Direction des usines par des syndicats fonctionnant en démocratie directe et abolition de l'État. Organisation de la société par une fédération de « communes libres ».	Valeur travail. Chacun peut se livrer aux activités de son choix. Abolition de la division sociale du travail.	Répartition de la richesse entre capital, travail et talent.	Trois heures de travail par jour. Les hommes pourraient ainsi se consacrer aux loisirs. La machine est le rédempteur de l'humanité.

Source : Boutillier, Ndiaye, Ferreira, 2011

Pour Jean Charles Léonard Sismonde de Sismondi, le capital est du travail accumulé. Cette perception du travail est assez proche de celle de Marx quand il évoque le travail mort. Le travail mort représente le capital qui cristallise du travail antérieurement effectué, appelé travail mort, en opposition au travail vivant. D'une certaine manière, Sismonde de Sismondi met en exergue le fait que le capital n'existe pas *ex nihilo*, mais est le résultat du travail. Charles Fourier quant à lui rêve d'un effacement entre loisir et travail, en rendant ce dernier attrayant. Le travail serait même devenu un loisir, au travers de la papillonne. Pierre-Joseph Proudhon pour sa part tout en rejetant le capitalisme et le socialisme opte pour une socialisation des moyens de production et une organisation mutualiste de la société. Dans son utopie, le travail deviendrait rédempteur et salutaire. Karl Marx et Friedrich Engels proposent l'abolition de la division sociale du travail et la propriété privée des moyens de production. Pour eux, le travail est ce qui fonde la valeur des biens. Jean-Baptiste André Godin, à l'instar de Charles Fourier, considère le travail comme attrayant par son rapprochement avec le loisir. Enfin, Paul Lafargue pense qu'il faut profiter de l'accroissement de la productivité pour réduire le temps de travail à 3 heures par jour. Il conçoit que les progrès technique induits par les machines devraient libérer le travailleur des tâches pénibles.

Ainsi, comme nous pouvons le constater, les innovations introduites par les utopistes, à l'exception de Paul Lafargue, ne sont pas la remise en cause du travail comme socle du contrat social mais plutôt sa sacralisation et la réforme du statut des moyens de production. En voulant que les travailleurs soient propriétaires des moyens de production, les utopistes militent en faveur d'une autre répartition des richesses issues de la production. Ils sont pour une répartition égalitaire des richesses produites.

Pour les utopistes, seule la rationalité peut sortir l'humanité du chaos et engendrer la communauté idéale. Dans cette perspective, une sorte de sacralisation est observée. Les

sciences permettent de remodeler l'organisation sociale dans sa totalité. Les progrès techniques exercent chez les utopistes une irrésistible fascination. Ils pensent ainsi qu'ils doivent être mis au service de la solidarité et de l'égalité. Les deux premiers types d'utopies, contrairement au troisième proposent un modèle de société, considéré comme idéal et souhaitable. Seuls les deux premiers types nous interpellent en ce qu'ils proposent des sociétés idéales dans lesquelles, le travail est sanctuarisé. Dans les utopies présentées ici, le travail est considéré comme le socle du contrat social. La citoyenneté dépend de ce fait de la participation au travail, qui en est l'opérateur principal. Les utopistes définissent des mondes où le travail régit tous les rapports sociaux offrant une sorte de bien-être général à une communauté désincarnée sans pour autant offrir les conditions du bonheur individuel à ses membres. Robert Owen évoque le plaisir dans le travail couplé à une redistribution égalitaire des biens et Charles Fourier parle d'Harmonie sociale liée au travail. En effet, « Pour recréer une communauté originelle, les utopistes proposent de reformuler l'ensemble des domaines d'activités et de croyances à l'exception toutefois du travail qui est maintenu dans sa forme actuelle et consacrée. (...) Le travail fonde, aux yeux des utopistes, les liens sociaux les plus essentiels et qu'ils en font la base même de la communauté. » (Martin, Skilling, Arcand, 2002, p. 5). Ils proposent des cités de verre dans lesquelles il est impossible d'échapper au contrôle social. C'est d'ailleurs ce que l'écrivain Georges Orwell montre dans son ouvrage *1984*. On pourrait en inférer l'idée selon laquelle l'idéal d'égalité est favorisé au détriment de celui de la liberté. Si cela semble louable à priori, il peut déboucher sur une société totalitaire où la liberté, tout en étant une variable discursive forte dans l'attelage conceptuel et théorique des utopies, n'en est pas moins vidée de son sens. Puisque la liberté est celle qui est octroyée aux citoyens dans le cadre de la cité de verre.

« Le travail peut être alors vécu comme une confrontation, un dépassement, une réconciliation. Le travail est souvent appréhendé comme un rapport à la nature et aux autres à même de favoriser la reproduction économique, l'intégration sociale et la construction de soi » (Lallement, 2001, p. 34). Le travail n'est pas uniquement réduit à sa dimension économique, plus qu'une source de revenus, c'est un facteur de sociabilité. Mais pour aller plus loin on peut se demander, à la suite de Michel Lallement si le travail est une composante ou une condition du bonheur ? L'économie sociale et solidaire est-elle capable de véhiculer des valeurs du travail comme composante du bonheur ? Est-elle capable de réenchanter le travail ?

5.2. *L'économie sociale et solidaire et le travail*

En revendiquant l'héritage des utopistes, les acteurs de l'économie sociale et solidaire ne rompent pas avec la tradition selon laquelle le travail est l'institution qui cimente les individus en société. Mais tout en restant dans la lignée des utopistes pragmatiques, les acteurs de l'ESS cherchent à adapter le travail à des formes spécifiques, sans verser à la tentation de bâtir des microsociétés d'égalité et de justice. Néanmoins, ils prétendent réenchanter le travail en l'enchâssant dans le reste de la société. Les acteurs de l'économie sociale et solidaire inscrivent leur paradigme du travail dans l'ambition d'en faire un facteur d'accomplissement de soi. Selon eux, il s'agit de réenchanter le travail, de le rendre plus attrayant, de faire en sorte qu'il (re)devienne une valeur ancrée dans l'esprit du don (Godbout, 1992). En cela, l'économie sociale et solidaire ajoute une dimension supplémentaire en cherchant à faire du travail salarié, notamment dans sa partie gratuite ou faiblement rémunérée, un facteur qui donne sens à la vie dans un monde où le marchand est devenu la seule logique. Il s'agit alors de reconsidérer la notion de richesse, en insistant sur le fossé grandissant entre richesses monétaires, richesses symboliques et bonheur (Ndiaye, 2011). Le travail peut être dans un tel

contexte une composante du bonheur¹. Au-delà des valeurs portées ou souhaitées par les uns et les autres, les positions sociales interfèrent sur l'analyse de la place que l'on peut donner au travail. Les dimensions subjective, spirituelle et immatérielle qui fondent le bonheur sont ignorées par la comptabilité formelle, mais bien présentes dans les comptes des individus soucieux de leur bien-être, du sens de leur vie, de leur utilité à la société.

En dénonçant une surexploitation du travail salarié dans l'économie sociale et solidaire, Matthieu Hély (2008) montre dans le même temps (à ses dépens !) que la gratification du travail dépasse la seule dimension monétaire et marchande. Paradoxalement, il met en exergue le fait que le don de travail (ou de soi) et la servitude volontaire sont des valeurs qui justifient le différentiel de rémunération entre secteur privé et économie sociale et solidaire. C'est comme si ce différentiel de salaire (prime) était justifié par une compensation symbolique et morale que procure la satisfaction de la participation à l'accomplissement d'une finalité sociale à but non lucratif. On voit que les valeurs qui fondent (justifient) le travail ont fait un pas de côté. Il ne s'agit plus de considérer le travail salarié comme libérateur, rédempteur ou émancipateur, mais plutôt de trouver dans le travail des valeurs de partage, de don, de bénévolat dans le salariat. Le passage à la société postindustrielle provoque une porosité, voire même une assimilation du travail au rapport salarial (Boyer, 1986), à l'emploi (Castel, 1998) et à l'insertion dans un réseau (Boltanski, Chiapello, 1999), qui tout en accusant les métamorphoses du travail, marquent l'évolution de la perception du travail dans la société.

CONCLUSION

Les utopies sont conçues comme des *modèles opératoires* construits dans l'optique d'inspirer ceux qui peuvent implanter des réformes sociales (Martin, Skilling, Arcand, 2002), plus que comme des ailleurs en dehors du temps et de l'espace. Les utopistes retenus dans notre corpus ont en commun de s'insurger contre le fonctionnement de la société dans laquelle ils ont vécu. Ces derniers mettent en exergue le fonctionnement injuste des rapports sociaux de production et des institutions sociales et politiques. Ils proposent des transformations de la société dans tous les domaines sauf le statut du travail qui est maintenu comme « le » socle d'un contrat social nouveau.

Pour tenter de libérer l'homme de ce nouvel esclavage introduit par l'industrialisation, ils se projettent dans des sociétés imaginaires, dans lesquelles paradoxalement le travail reste le socle du contrat social. Au lieu de libérer l'homme du travail, les utopistes le centralisent en en faisant l'opérateur fondamental organisant tout l'espace social. Ces sociétés offrent en contrepartie du travail, les conditions du bonheur individuel à ses membres. Travail contre bonheur individuel et collectif est alors la nouvelle devise. Le travail repensé et réorganisé selon de nouveaux canons est sensé affranchir l'homme de l'exploitation et de l'aliénation, en l'humanisant et en le rendant attractif. Pour les utopistes, supprimer l'exploitation du travail signifie imaginer des sociétés égalitaires. Pour assurer l'égalité entre tous les citoyens tout en veillant à leur offrir un bonheur individuel, les utopistes de notre corpus proposent le contrôle du travail, activité de production fondamentale. Nous constatons alors que les utopies, sociétés idéales, n'autorisent pas de perspective de changement dès lors que l'utopie s'est réalisée. Pourquoi chercher à transformer une société idéale où les hommes naissent égaux et le demeurent ? Elles signent ainsi la fin de l'histoire. Tout en critiquant de manière plus ou

¹ Selon Riffault, Tchernia, 2000, p. 86, « Le facteur le plus explicatif des positions prises [pour le travail comme composante ou condition du bonheur ?] est le niveau d'instruction : plus il est élevé et plus la protection du temps libre apparaît important, plus il est faible et plus c'est la primauté du travail qui domine ». Ce qui signifie qu'en haut de l'échelle sociale, le travail est une composante du bonheur alors que plus bas, il en est une condition (Baudelot, Mollac, 1999).

moins radicale le fonctionnement de la société, qu'elle soit féodale, agraire ou industrielle, les utopistes semblent se confronter tous à une impasse. Ils ne peuvent imaginer une société où le contrat social serait fondé sur d'autres principes que celui du travail. Les utopies expérimentales, à l'image du Familistère de Guise réalisé par Jean-Baptiste André Godin, autorisent à penser que leurs perspectives bien qu'audacieuses, faisaient courir le risque de déboucher sur des sociétés totalitaires dans lesquelles les individualités s'effacent au profit de l'œuvre collective. En préférant le principe d'« égalité » à celui de la « liberté », les utopies ont pu être perçues comme des systèmes castrateurs dans lesquels l'inspiration, le talent et la prise d'initiative risquaient d'être inhibés. Pourtant, des penseurs contemporains n'ont pas manqué de s'interroger sur les mutations du travail et sur des solutions idoines envisageables. Dans *La fin du travail*, Jeremy Rifkin montre au travers de plusieurs indicateurs - tels que licenciements massifs, sous prolétarianisation - l'augmentation de la précarité des emplois¹. Compte tenu de l'ampleur des mutations du travail, ces analyses suggèrent que le travail comme socle du contrat social est dangereusement menacé. Ce processus qui ébranle les fondements de la légitimité et de l'organisation travail pourrait constituer une menace redoutable à la cohésion sociale. Comment continuer à faire société autour du travail dans une société où au moins 10 % de la population active en est exclue, voire même disqualifiée ? La conclusion de Jeremy Rifkin est fortement nuancée par Jean-Marie Harribey (2000) et par Michel Lallement (2001). Ces derniers estiment en effet que l'on est encore bien loin d'assister à la fin du travail. C'est plutôt une nouvelle rationalisation de celui-ci qui est à l'œuvre, avec tout ce qu'un tel processus peut induire de novateur mais aussi de brutal et contradictoire. À salaires constants, ne peut-on pas généraliser la réduction du temps de travail et le partage du travail, dans une société hors travail ? C'est là une des problématiques au cœur du contrat social de la société postmoderne.

Références bibliographiques

Baudelot C., Gollac M. 1999. « Faut-il travailler pour être heureux? », in Travail-activité-emploi. Une comparaison France-Allemagne, La Documentation française, cahier « Travail et emploi », Paris, p. 15-23.

Béraud A., Faccarello G. (dir.) 1992. *Nouvelle histoire de la pensée économique. Des scolastiques aux classiques*, La découverte.

Berthoud A. 2010. Travail et pauvreté chez Marx, *Cahiers d'économie politique*, n° 59, pages 141-162.

Berti G. 1998. Realtà antinomica e giustizia immanente : Pierre-Joseph Proudhon, dans *Il pensiero anarchico : dall settecento al novecento*, éd. Lacaïta, Manduria.

Boltanski L., Chiapello È. 1999. *Le Nouvel Esprit du capitalisme*, Gallimard, Paris.

¹ Ce que Robert Castel nomme le « précarier » est la généralisation de la précarité de l'emploi, aussi bien dans ses statuts que dans ses formes. Selon les données de l'INSEE, hors intérim, l'emploi de l'ensemble des secteurs marchands diminue de -43 900 postes (-0,3 %), après -104 800 (-0,7 %) au troisième trimestre 2009. Dans l'industrie, la baisse des effectifs s'atténue : -1,0 % après -1,4 % au trimestre précédent. Dans la construction, le repli de l'emploi se poursuit : -0,8 % après -1,0 % au troisième trimestre 2009. Dans le tertiaire marchand, les effectifs sont en légère hausse ce trimestre (+0,2 %, après -0,2 % au troisième trimestre 2009), sous l'effet de la poursuite du rebond de l'intérim (+5,0 %) et de la stabilisation de l'emploi tertiaire marchand hors intérim (+0,0 %). Dans les secteurs non marchands, l'emploi privé s'accroît à un rythme un peu moins rapide (+0,5 % après +0,7 %). Sur l'ensemble de l'année 2009, l'emploi salarié des secteurs concurrentiels diminue de -322 000 postes, l'emploi des secteurs marchands diminuant de -357 600 postes.

Boutillier S. 2004. « Economie et économistes face à l'innovation », dans Uzunidis D. (dir.), *L'innovation et l'économie contemporaine. Espaces cognitifs et territoriaux*, de Boeck, pages 21-44.

Boyer R. (dir.) 1986. *La Flexibilité du travail en Europe*, La Découverte, Paris.

Bridel P. 2009. Théorie économique et philosophie politique : quelques réflexions préliminaires sur la réédition de l'œuvre scientifique de Sismondi, *Cahiers d'économie politique*, N° 57, pages 131-150.

Brugvin T. 2009. « L'écosocialisme de la simplicité volontaire : une alternative postmoderne au capitalisme du nord au sud », communication aux 3^{èmes} journées du développement du GRES, « Les Suds confrontés au développement soutenable », Bordeaux du 10-12 juin 2009, GREThA Groupe de recherche en économie théorique et appliquée, (UMR CNRS 5113).

Capron M., Draperi J.-F. 2003. « Jean-Baptiste Godin, entrepreneur de son siècle ou bâtisseur du futur ? », Journées d'histoire de la comptabilité et du management, Université de Paris Dauphine, 20-21 mars.

Castel R. 1995. *Les Métamorphoses de la question sociale. Une chronique du salariat*, Fayard, Paris.

Chaïbi-Lescarcelle O. 2002. « La banque du peuple : pour quel peuple ? », in *Le crédit, quel intérêt. Actes du colloque de la Société P.-J. Proudhon de décembre 2001*, Les Cahiers de la Société P.-J. Proudhon.

Chaïbi-Lescarcelle O. 2010. *Proudhon et la banque du peuple -1848-1849*, Connaissances et Savoirs, Paris.

Debout-Oleszkiewicz S. 1995. Fouriérisme, *Encyclopédie universaliste*, tome 9, pages 751-754.

Devetter F.-X. 2008. « Travailler au-delà de 48 heures par semaine », *Travail et emploi*, 2008/2 n° 114, p. 59-70.

Draperi J.-F. 2008. *Godin, inventeur de l'économie sociale. Mutualiser, coopérer, s'associer*, Éditions Repas.

Draperi J.-F. 2009. « Au bénéfice de la crise de la crise ? Pour un projet d'économie sociale et solidaire, *RECMA – Revue Internationale de l'Économie Sociale*, n° 313, p. 19-35.

Engels F. 1963. *Socialisme utopique et socialisme scientifique*, Paris, Editions sociales, édition originale 1880.

Ferreira, N. 2004. *Autogestion et économie sociale : une nouvelle approche organisationnelle et institutionnelle de la firme*, Thèse de doctorat soutenue à l'UPJV d'Amiens.

Fourier C. 1822-1823. *Théorie de l'unité universelle*, volume 3, Paris.

Fourier C. 1829. *Le nouveau monde industriel et sociétaire*, Paris.

Fourier C. 1830. *Le nouveau monde industriel*, Paris.

Gianfaldoni P., Llena C. 2010. « À la recherche d'une alternative. Confronter économie solidaire et économie populaire », communication aux X^{èmes} Rencontres du Réseau Inter-Universitaire de l'Économie Sociale et Solidaire (RIUESS) – « Elaborer un corpus théorique de l'économie sociale et solidaire pour un autre modèle de société » – Université du Luxembourg – 3 et 4 Juin 2010, 18 p.

- Gillard L. 2011. « Sismondi et la question du progrès », *Revue économique*, Vol. 62, N° 2, pages 163-186.
- Godbout J.T. 1992. *L'esprit du don*, La Découverte, Collection « Textes à l'appui », Paris.
- Godin J.-B. A. 1871. *Solutions sociales*, Paris.
- Harribey J.-M. 2000. « De la fin du travail à l'économie plurielle : quelques fausses pistes » in Appel des économistes contre la pensée unique, *Le bel avenir du contrat de travail, Alternatives au social-libéralisme*, Syros, p. 19-40.
- Hély M. 2008. « À travail égal, salaire inégal : ce que travailler dans le secteur associatif veut dire », *Sociétés contemporaines* 69 (2008), p. 125-148.
- Hunt T. 2009. *Engels, le gentleman révolutionnaire*, Fayard.
- Illich I. 1973. *La Convivialité*, Seuil, Paris.
- Jung J. 2000. *Le travail*. GF Flammarion.
- Lafargue P. 2000. *Le droit à la paresse*, Editions mille et une nuits, édition originale 1880.
- Lallement M. 2001. « Daedalus Laborans », *Revue du MAUSS*, 2001/2 n° 18, p. 29-49.
- Lallement M. 2009. *Le travail de l'utopie. Godin et le Familistère de Guise*, Belles lettres.
- Martin T., Skilling P., Arcand S. 2002. « De l'Île de Nulle Part à la fin du travail : une réflexion sur la place du travail dans la pensée utopique », *Aspects Sociologiques*, vol. 9, n° 1, p. 5-40.
- Marx K. 1867. *Le capital*, Paris.
- Marx K. 1965-1968. *Œuvres économiques*, tomes et 2, Gallimard.
- Marx K. 1980. *Manuscrits de 1857-1858 (« Grundrisse »)*, Tomes 1 et 2, éditions sociales.
- Marx K., Engels F. 1848. *Manifeste du parti communiste*, Paris.
- Marx K., Engels F. 1982. *L'idéologie allemande*, Éditions sociales/Essentiel, Paris.
- Méda D. 2001. « Centralité du travail, plein emploi de qualité et développement humain », *Cités*, 2001/4 n° 8, p. 21-33.
- Mercklé P. 2006. « La « science sociale » de Charles Fournier », *Revue d'histoire des sciences humaines*, n°15, pp. 69-88.
- Mercure D., Spurk J. 2003. *Le travail dans l'histoire de la pensée occidentale*, Les presses de l'Université de Laval.
- Migeotte L. 2003. « Les philosophes grecs et le travail dans l'Antiquité », dans Mercure D., Spurk J. *Le travail dans l'histoire de la pensée occidentale*, Les presses de l'Université de Laval, pages 11-32.
- Nataf A. 1970. *Dictionnaire du mouvement ouvrier*, Editions Universitaires, Paris.
- Ndiaye A. 2011. « Économie sociale et solidaire : animation et dynamiques des territoires », in Ndiaye A. (dir), *Économie sociale et solidaire : Animation et dynamiques des territoires*, L'Harmattan, collection « Animation et Territoires », p. 15-29, à paraître.
- Paquot T. 2005. « Utopie : uniformité sociale ou hétérogénéité. Thomas More, Robert Owen, Charles Fourier et André Godin revisités », *Informations sociales*, 2005/5 n° 125, p. 112-119.

- Pétre-Grenouilleau O. 2001. *Saint-Simon. L'utopie ou la raison en actes*, Paris, Payot.
- Proudhon P.-J. 1840. *Qu'est-ce que la propriété*, Paris.
- Proudhon P.-J. 1840. *Qu'est-ce que la propriété ? ou Recherche sur le principe du Droit et du Gouvernement*, éd. M. Rivière, 1926, Paris.
- Proudhon P.-J. 1843. *De la création de l'ordre dans l'humanité, Œuvres complètes*, éd. Lacroix, Verboeckhoven et Cie (1867-1870), 26 tomes, t.VI, Paris-Bruxelles.
- Proudhon P.-J. 1849. *Les confessions d'un révolutionnaire. Parvenir à l'histoire de la révolution de février*, éd. Tops-Trinquier, 1996, Antony.
- Proudhon P.-J. 1851. *Idée générale de la révolution au XIXe siècle, Œuvres complètes*, éd. Lacroix, Verboeckhoven et Cie (1867-1870), 26 tomes, t.VI, Paris-Bruxelles.
- Proudhon P.-J. 1853. « Manuel du spéculateur à la bourse », in *Le petit livre noir*, les Editions Libertaires, 2005.
- Proudhon P.-J. 1865. *De la capacité politique des classes ouvrières, E. Dentu, libraire-éditeur, Paris*.
- Reynaud L. 2001a. *Etudes sur les réformateurs ou socialistes : tome 1. Saint-Simon, Charles Fourier, Robert Owen*, Paris, BookSurge.
- Reynaud L. 2001b. *Etudes sur les réformateurs ou socialistes : tome 2. La société et le socialisme, les communistes, les charistes, les utilitaires, les humanistes*, Paris, BookSurge.
- Riffault H., Tchernia J.-F. 2000. « Sens du travail et valeur économique », in Bréchon P. (dir), *Les Valeurs des Français. Évolutions de 1980 à 2000*, Colin-U, Paris, p. 84-104.
- Rifkin J. 1996. *La fin du travail*, La Découverte & Syros, Paris.
- Sachs I. 1993. *L'écodéveloppement*, Syros, Paris.
- Salamito J.-M. 2003. « Travail et travailleurs dans l'œuvre de Saint Augustin », dans Mercure D., Spurk J. *Le travail dans l'histoire de la pensée occidentale*, Les presses de l'Université de Laval, pages 33-59.
- Schumpeter J.A. 1983. *Histoire de l'analyse économique. L'âge des fondateurs*, Gallimard, première édition 1954.
- Servier J. 1985. *L'Utopie*, Presses universitaires de France, coll. « Que sais-je ? », Paris.
- Sismonde de Sismondi J. 1819. *Nouveaux principes d'économie politique*, Paris.
- Sobel R. 2009. « Travail, liberté et nécessité dans l'utopie communiste : André Gorz lecteur de Marx », *Actuel Marx*, 2009/2 n° 46, p. 163-176.
- Sobel R. 2011. « Le règne de la nécessité » borne-t-il l'émancipation sociale ? Deux lectures croisées de l'utopie communiste chez Marx, *Revue économique*, Vol 62, N° 2, p. 187-214.
- Touraine A. 1965. *Sociologie de l'action*, Seuil, Paris.
- Valier J. 2005. *Brève histoire de la pensée économique d'Aristote à nos jours*, Champs Essais, Flammarion.
- Vergnioux A. 2002. Une théorie énergétique de l'association : Charles Fournier, *Connexions*, 77/2002/-1, p. 25-30.

Annexe 1 : les utopistes et le travail

Jean-Charles Léonard Sismonde de Sismondi, valeur travail et protection de l'État

Principes fondateurs de l'analyse	Le travail crée la richesse
Analyse de la société et des modalités du changement	Intervention de l'État pour protéger la classe ouvrière contre le patronat et la concurrence Les institutions existantes ne sont pas remises en cause La propriété privée est maintenue
Problématique de l'auteur	Comment humaniser le capitalisme sans changer ses institutions La propriété privée et le marché ne sont pas remis en question L'inégale répartition des richesses provoque des crises de surproduction L'introduction de nouvelles machines ne profite qu'au patronat La concurrence incite les entreprises à investir (automatisation) sans cesse, d'où des faillites en chaîne et l'augmentation du chômage
Une nouvelle organisation sociale	Rôle protecteur de l'État et de l'entreprise
Principes de fonctionnement	Augmenter les salaires en réduisant le temps de travail Interdiction du travail des enfants

Source : Boutillier, Ndiaye, Ferreira, 2011

Charles Fourier, le « phalanstère » et l'« harmonie sociale »

Principes fondateurs de l'analyse	Le Newton de l'attraction passionnée ou de la mécanique des passions Étudier les « lois de l'attraction » Rapports mathématiques entre les passions Harmonie sociale
Analyse de la société et des modalités du changement	La morale veut changer les hommes. La mécanique sociétaire les emploie tels qu'ils sont avec leurs passions et leurs désirs Créer une nouvelle organisation économique et sociale
Problématique de l'auteur	Comment rendre le travail attrayant ? Comment supprimer la distinction travail-loisir ?
Une nouvelle organisation sociale	Le Phalanstère
Principes de fonctionnement	Importance de la division du travail et de la spécialisation du travail qui accroît les compétences de chacun en fonction de sa spécialisation et la productivité du travail au niveau de la société 1620 personnes (parité hommes/femmes) Soit 810 caractères différents qui représentent l'âme humaine intégrale chaque individu possède un fonds commun des 12 passions primitives en proportion et répartition différentes ce qui est présent dans l'individu l'est aussi au niveau de l'ensemble de la société le phalanstère va gagner de proche en proche tout le globe

Source : Boutillier, Ndiaye, Ferreira, 2011

Pierre-Joseph Proudhon, le mutualisme ou une société de petits propriétaires

Principes fondateurs de l'analyse	La seule légitimité de la propriété est le travail (comme Locke) Ce que chacun produit est sa propriété.
Analyse de la société et des modalités du changement	Remise en question totale de l'ordre social et politique établi mais sans révolution Remise en question de l'Etat Une nouvelle forme de propriété privée
Problématique de l'auteur	Créer une société nouvelle reposant sur la liberté individuelle
Une nouvelle organisation sociale	Le mutualisme
Principes de fonctionnement	L'économie doit être organisée sur la base de petits propriétaires dans l'agriculture. Dans l'industrie doit être composé de petites propriétés collectives concurrentes entre elles mais associées en une même fédération industrielle.

Source : Boutillier, Ndiaye, Ferreira, 2011

Karl Marx et Friedrich Engels, le communisme, à chacun selon son travail, à chacun selon ses besoins

Principes fondateurs de l'analyse	Le travail crée la richesse
Analyse de la société et des modalités du changement	Remise en question totale de l'ordre social et politique établi par la révolution (« l'histoire, c'est l'histoire de la lutte des classes ») Remise en question de l'État (instrument de domination d'une classe sur une autre) Théorie du matérialisme historique Le développement du capitalisme (via le machinisme et la division du travail) repose sur une division du travail de plus en plus complexe – processus de socialisation du travail
Problématique de l'auteur	Créer une nouvelle société reposant sur le principe suivant : « à chacun selon ses moyens, à chacun selon ses besoins » La classe ouvrière en tant que classe exploitée est porteuse de changement – force révolutionnaire de la classe ouvrière
Une nouvelle organisation sociale	Le communisme ou la fin de l'histoire
Principes de fonctionnement	Disparition de l'État Disparition des classes sociales Disparition du marché Disparition de la monnaie Echange des biens basé sur la gratuité Avènement de l' « individu intégral » Lien étroit entre richesse et travail Le travail est un travail collectif = usage des forces humaines et de la nature selon deux formes d'intelligence : 1/ intelligence technique commune contrôlant le processus entière de production, et 2/ l'intelligence artiste et poète de chacun multipliant les inventions, les produits et les formes de vie. La richesse signifie alors propriété et jouissance des biens. Abondance de richesses car le travail collectif est richesse commune. Disparition entre temps de travail contraint et temps de loisir et de liberté. La liberté se trouve dans le travail qui est à la fois nécessité et spontanéité, production et invention, activité vitale et « épanouissement de la puissance humaine ».

Source : Boutillier, Ndiaye, Ferreira, 2011

Jean-Baptiste André Godin, le familistère ou un fouriérisme pragmatique

Principes fondateurs de l'analyse	Les équivalents de la richesse
Analyse de la société et des modalités du changement	Déçu par l'action politique Cherche à mettre en pratique les principes du phalanstère à une échelle réduite
Problématique de l'auteur	La classe ouvrière doit pouvoir accéder par son travail au progrès matériel, tout comme la bourgeoisie qui y accède par le capital.
Une nouvelle organisation sociale	Le principe de l'Association de Fourier à l'échelle de son entreprise Le Familistère
Principes de fonctionnement	Les principes d'un socialisme paternaliste dans une entreprise innovante

Source : Boutillier, Ndiaye, Ferreira, 2011

Paul Lafargue, le droit au travail ou le droit à la misère

Principes fondateurs de l'analyse	Le travail crée la richesse, pourtant la classe sociale qui travaille est dans la misère
Analyse de la société et des modalités du changement	Changer la société par l'action révolutionnaire Le capitalisme repose sur des contradictions fortes en termes de répartition de la richesse – crises de surproduction à répétition Les capitalistes doivent chercher de nouveaux débouchés dans les colonies, diminuer la qualité des produits pour accélérer leur renouvellement, et créer de nouveaux besoins factices. Ces mesures ne suffisent pas pour écouler toute la surproduction, le chômage est inévitable.
Problématique de l'auteur	Comment organiser la société pour endiguer le chômage et la misère
Une nouvelle organisation sociale	Le communisme mais sans plus de précision
Principes de fonctionnement	Réduire le temps de travail et augmenter les salaires Journée de travail de trois heures Les machines travailleront pour les hommes Du temps pour les loisirs

Source : Boutillier, Ndiaye, Ferreira, 2011

Annexe 2 : Tableau synthétique – travail et utopie

Auteur	Jean Charles Léonard Sismondi de Sismondi 1773-1842	Charles Fourier 1772-1837	Pierre-Joseph Proudhon 1809-1865	Karl Marx 1818-1883 Friedrich Engels 1820-1895	Jean-Baptiste André Godin 1817-1888	Paul Lafargue 1842-1911
Influences et lignes de pensée	D'abord influencé par Smith, il est libéral. A partir de 1819, il critique le libéralisme	Inventeur du « phalanstère » Critique R. Owen Principe d'harmonie sociale	Premier intellectuel à se qualifier d'anarchiste Député (assemblée constituant en 1848) Fondateur de la Banque du Peuple (échec) Emprisonnement	Fondateurs du socialisme scientifique Fondateurs de la première Internationale	Ouvrier puis entrepreneur-fondateur de l'entreprise Godin Député fouriériste Inventeur du « familistère » Participe à la révolution de 1848	gendre de Karl Marx Fait la connaissance de Proudhon Elu au conseil général de l'Internationale Participe à la commune de Paris. Fonde avec Jules Guesde en France le Parti ouvrier (1880) Emprisonnement. Député de Lille
Ouvrage principal	« Nouveaux principes d'économie politiques » (1819)	« Le nouveau monde industriel » (1830)	« Qu'est-ce que la propriété ? ou Recherche sur le principe du droit et du Gouvernement » (1840)	« Le capital » tome 1 (1867) « Le manifeste du PC » (1848) « Situation de la classe laborieuse en Angleterre » (1845)	« Solutions sociales » (1871)	« Le droit à la paresse » (1880)
Caractéristiques et principes directeurs	Socialiste utopiste « socialisme petit-bourgeois » selon Marx et Engels « Socialisme romantique » selon Lénine	Fondateur de l'Ecole sociétaire « socialisme crítico-utopiste » selon Marx et Engels	Mutualiste. Défenseur de la liberté individuelle contre toute force dominante (Eglise, religion, ou toute espèce de dictature) « anarchie positive » « fédéralisme autogestionnaire » Socialiste libertaire « La propriété c'est le vol » puis « la propriété c'est la liberté » La propriété est une création spontanée de la société et une défense contre le pouvoir insatiable de l'Etat	Communisme	S'inscrit dans l'œuvre de Fourier Cherche à trouver une solution à l'échec du « phalanstère » Forme de paternalisme social. Principe de l'association et de la coopération Culte du travail	Communisme. Mais ne se revendique pas comme « marxiste » Pour Marx, Lafargue est le « premier des bakouninistes »
Mode d'organisation sociale	L'état doit intervenir pour protéger la classe ouvrière, lutter contre les excès de la concurrence et réguler le progrès	Un Phalanstère regroupe 1620 personnes (hommes/femmes) réunis par identité de goût pour quelques fonctions.	Confiance dans la « science économique » qu'il considère comme la seule qualifiée pour changer la société. Critique du machinisme, de la concurrence. La révolution est vaine ? Il faut	Les moyens de production sont à la collectivité pour subvenir aux besoins de chacun. « De chacun selon ses moyens, à chacun selon ses besoins ».	Les travailleurs doivent pouvoir profiter du confort matériel par leur travail, au même titre que la bourgeoisie y accède par la propriété du capital et le profit.	« Une étrange folie possède les classes ouvrières des nations où règne la civilisation capitaliste. Cette folie traîne à sa suite des misères individuelles et sociales qui, depuis deux siècles, torturent la triste humanité. Cette folie est l'amour du

	<p>pour éviter le chômage. L'introduction des machines ne profite qu'au patronat. Les entreprises doivent prendre en charge les périodes de maladie et de vieillesse des ouvriers. Opposé à la loi de Say.</p>	<p>Chaque individu représente l'ensemble des qualités présentes dans l'ensemble de l'humanité.</p>	<p>chercher une solution pour considérer les rapports économiques fondés sur le droit et le contrat. Le socialisme est une utopie. L'économie doit être organisée sur la base de petits propriétaires dans l'agriculture. Dans l'industrie doit être composé de petites propriétés collectives concurrentes entre elles mais associées en une même fédération industrielle. Groupements d'unions de consommateurs. Il imagine une confédération qui regrouperait tous les marchés du monde.</p>	<p>Echange de biens basé sur la gratuité. Absence de commerce, de monnaie. Abolition de la propriété privée. Mise en commun des moyens de production pour répondre aux besoins de chacun et répondre aux besoins de chacun et gérés par la population travailleuse. Absence de classes sociales. La société n'est plus dirigée par l'Etat (suppression de l'armée et de la police). Démocratie directe pour juguler les conflits, notamment ceux relatifs à la production</p>		<p>travail... » Les prêtres, les économistes, les moralistes sont à l'origine de cet amour du travail. Les machines travaillent automatiquement et pourraient libérer l'homme du travail, mais elles créent de la misère. Le droit au travail n'est que le droit à la misère.</p>
<p>Conception du travail et sa valeur dans l'utopie</p>	<p>Valeur travail Critique Smith Le capital est du travail accumulé. Critique de l'Etat mais respect des institutions en place</p>	<p>Comment rendre le travail attrayant. Répartition de la richesse entre capital, travail et talent. Union de l'activité et du loisir pour effacer la distinction entre travail et loisir.</p>	<p>Comme Locke, la seule légitimité de la propriété est le travail. Ce que chacun produit est sa propriété. Le travailleur doit être propriétaire de ses moyens de production. Rejet du capitalisme et du socialisme au profit du mutualisme (contrôle des moyens de production par les travailleurs). Des artisans indépendants, des paysans et des coopératives échangeraient leurs produits sur un marché. Les usines seraient dirigées par des syndicats fonctionnant en démocratie directe. Abolition de l'Etat. Organisation de la société par une fédération de « communes libres ».</p>	<p>Valeur travail Chacun peut se livrer aux activités de son choix. Abolition de la division sociale du travail.</p>	<p>Répartition de la richesse entre capital, travail et talent.</p>	<p>Trois heures de travail par jour. Les hommes pourraient ainsi se consacrer aux loisirs. La machine est le rédempteur de l'humanité.</p>

Source : Boutillier, Ndiaye, Ferreira, 2011