

UNIVERSITE PARIS X - NANTERRE
Unité de Formation et de Recherche
de Sciences Economiques, Gestion, Mathématiques et Informatique

**L'ISOLEMENT SOCIALISTE - UNE VARIANTE DE
L'AUTARCIE**
Esquisse d'une Histoire de l'Idée d'Autarcie
volume I

Thèse pour le Doctorat en Sciences Economiques
présentée et soutenue publiquement par

Paulo Henrique DE ALMEIDA

Directeur de Recherche:
M. Le Professeur Jacques VALIER

Jury:
MM. Les Professeurs Pierre SALAMA et François CHESNAIS
Université Paris XIII

Septembre 1994

UNIVERSITE PARIS X - NANTERRE
Unité de Formation et de Recherche
de Sciences Economiques, Gestion, Mathématiques et Informatique

**L'ISOLEMENT SOCIALISTE - UNE VARIANTE DE
L'AUTARCIE**

Esquisse d'une Histoire de l'Idée d'Autarcie
volume I

Thèse pour le Doctorat en Sciences Economiques
présentée et soutenue publiquement par

Paulo Henrique DE ALMEIDA

Directeur de Recherche:

M. Le Professeur Jacques VALIER

Jury:

MM. Les Professeurs Pierre SALAMA et François CHESNAIS
Université Paris XIII

Septembre 1994

L'ISOLEMENT SOCIALISTE - UNE VARIANTE DE L'AUTARCIE

Esquisse d'une Histoire de l'Idée d'Autarcie

Errata du Volume I

Page	Ligne	Au lieu de	Lire
123	08	sous les échanges	sur les échanges
169	05	restent beaucoup	sont beaucoup
187	15	De même, les justifications	Les justifications
142	27	Ajouter: l'embargo américain de 1941; en Europe de l'est, dans un certain sens, dès les années	

**"L'économie s'est développée principalement comme le résultat de l'étude et de la
réfutation de propositions utopiques successives."**

Friedrich von HAYEK

REMERCIEMENTS

Nous voudrions remercier le *Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico - CNPq* (Brasília, Brésil), qui nous a accordé l'aide financière nécessaire à la réalisation de cette thèse.

Nous sommes très reconnaissants à l'égard de M. le Professeur Jacques Valier, notre directeur de recherche et ami, pour ses suggestions, pour ses encouragements et pour ses critiques.

SOMMAIRE

L'ISOLEMENT SOCIALISTE - UNE VARIANTE DE L'AUTARCIE

Introduction

Première Partie - Les Utopies Sociales et l'Autarcie

L'utopie sociale: définition

Platon et le premier paradigme d'utopie autarcique

Utopie et les autres îles de nulle part

Phalanstères, communes et autarcie

Deuxième Partie - Les Théories Economiques et les Politiques Autarciques

Chapitre premier - Mercantilisme, protectionnisme et autarcie

Des distinctions nécessaires

Les débuts de la théorie autarcique

Chapitre II - Le discours autarcique à droite

Pangermanisme et nazisme: l'espace vital et l'autarcie

Fascisme et autarcie: d'autres variantes

D'autres politiques et théories autarciques plutôt à droite

Chapitre III - Le discours autarcique à gauche

La pensée non autarcique de Karl Marx

Le socialisme austro-allemand et l'autarcie

Les bolcheviques et l'autarcie

L'après-guerre, le socialisme, le développement et l'autarcie

Conclusions générales

TABLE DES MATIERES

Introduction

01. Autarchie et autarcie: l'étymologie, l'économie et la politique	11
02. Notre sujet, son actualité et son importance.....	18
03. Le traitement du sujet, nos questions et nos hypothèses.....	20
03.1. Note sur les variantes à "gauche" et les variantes à "droite"	24

Première Partie - Les Utopies Sociales et l'Autarcie

01. <i>L'utopie sociale: définition</i>	26
02. <i>Platon et le premier paradigme d'utopie autarcique</i>	30
02.1. Platon contre le grand commerce.....	33
02.2. La "cité possible", cité autarcique.....	39
02.3. Platon, l'ordre dirigé et la taille de la société idéale	43
02.4. L'utopie platonicienne: sources et influences.....	46
03. <i>Utopie et les autres îles de nulle part</i>	53
03.1. Les utopies sociales modernes: sources	53
03.2. La frugalité comme condition de l'abondance	58
03.3. L'abondance frugale et l'autosuffisance utopique.....	63
04. <i>Phalanstères, communes et autarcie</i>	77
04.1. Fourier, Owen et leurs communes autosuffisantes	83
04.2. Interlude: le point de vue cosmopolite de Saint-Simon	92

04.3. La "taille" pour le socialisme: de la commune à l'Etat national	103
04.4. L'anarchisme entre la commune et la fédération internationale.....	111
05. <i>Conclusions de la première partie</i>	118
05.1. Révolution industrielle, abondance et "taille"	118
05.2. La centralisation utopique, entre l'association et l'Etat total	120
05.3. Le commerce extérieur utopique; commerce étatique.....	122
05.4. Internationalisme, socialisme national et utopie	123
05.5. Note sur certaines utopies contemporaines	127

Deuxième Partie - Les théories économiques et les politiques autarciques

Chapitre premier - Mercantilisme, protectionnisme et autarcie

01. <i>Des distinctions nécessaires</i>	131
01.1. Le libre-échange utopique et la protection réelle	131
01.2. L'autarcie utopique et l'autarcie historique	139
01.3. Le dirigisme pour le marché et l'étatisme autarcique.....	146
01.4. Le protectionnisme classique et la fermeture autarcique	154
01.5. La territorialisation de l'économie: où les concordances apparaissent.....	162
01.6. Note sur Montchrétien	167
02. <i>Les débuts de la théorie autarcique</i>	170
02.1. Le Blocus Continental en tant qu'expérience autarcique	170
02.2. Les <i>french wars</i> et les réactions contre le libre-échangisme	186
02.3. Fichte et l'Etat commercial fermé.....	189
02.3.1. Les fondements de la conception fichtéenne	191
02.3.2. L'Etat commercial fermé: éléments fondamentaux	201
02.3.3. La fermeture de l'Etat: programme d'exécution	204
02.3.4. La théorie des "frontières naturelles" selon Fichte	209

Chapitre II - Le discours autarcique à droite

01. <i>Pangermanisme et nazisme: l'espace vital et l'autarcie</i>	213
01.1. Fichte, List et la théorie de l'espace vital	214
01.2. Les pangermanistes et l'autarcie	219
01.3. L'impact de l'expérience de 1914-1918	225
01.4. La géopolitique allemande, l'espace vital et l'autarcie	234
01.5. Le nazisme de gauche et l'autarcie	239
01.6. Sombart, Fried et la théorie de l'autarcie de grands espaces	248
01.6.1. L'autarcie nationale selon Fried	256
01.6.2. Fried et l'avenir du commerce mondial	259
01.7. L'apogée de la théorie de la <i>Grossraumautarkie</i>	266
01.8. La pratique nazie d'autarcie	270
01.8.1. 1933-1939: des ersatz pour la guerre	274
01.8.2. 1939-1944: le "Nouvel Ordre Européen"	278
02. <i>Fascisme et autarcie: d'autres variantes</i>	284
02.1. Le fascisme italien: du libre-échange à l'autarcie	285
02.2. Le Japon et la "Sphère de Co-prospérité Asiatique"	293
02.3. <i>British fascism</i> , franquisme, etc.	300
03. <i>D'autres politiques et théories autarciques plutôt à droite</i>	307
03.1. La crise de 1929, Ottawa et l'autarcie d'ordre colonial	307
03.2. Keynes et les avantages de l'autarcie	317
03.2.1. Keynes, plein emploi et autarcie	321
03.3. Les conceptions autarciques nord-américaines	328
03.3.1. L'autarcie d'après Simon Nelson Patten	333
03.3.2. 1929 et le discours autarcique nord-américain	341

Chapitre III - Le discours autarcique à gauche

01. <i>La pensée non autarcique de Karl Marx</i>	348
--	-----

01.1. Marx et l'Etat-nation	357
01.2. Marx et le marché mondial.....	362
01.3. Pour le libre-échange, contre le protectionnisme	373
01.4. Le colonialisme, facteur de progrès.....	378
01.5. Marx, deux questions non résolues	385
02. <i>Le socialisme austro-allemand et l'autarcie</i>	389
02.1. Lassalle et le programme de Gotha	391
02.2. L'influence du <i>Kathedersozialismus</i>	402
02.3. Von Vollmar et l'hypothèse du socialisme isolé.....	405
02.4. Erfurt et le socialisme autarcique d'après Kautsky	408
02.5. Le SPD, le protectionnisme et le pangermanisme autarcique	417
02.6. Hilferding et le "protectionnisme socialiste"	425
02.7. Otto Bauer: de la DIT socialiste à l'autarcie stalinienne.....	431
03. <i>Les bolcheviques et l'autarcie</i>	435
03.1. La révolution de 1917 et le blocus occidental	437
03.2. Lénine: du socialisme "isolé" au socialisme dans un pays "écarté"	443
03.3. Staline et la défense de la voie autarcique	461
03.4. Trotsky pour et contre l'autarcie.....	476
03.5. Le Comecon: essai d'autarcie de grands espaces	488
04. <i>L'après-guerre, le socialisme, le développement et l'autarcie</i>	494
04.1. Quand l'échange inégal justifie l'autarcie.....	496
04.2. Socialisme, développement et "déconnexion"	504
05. <i>Conclusions de la deuxième partie</i>	516
05.1. L'ère de l'autarcie, l'ère d'un autre consensus	516
05.2. Les sources du stalinisme, sont-elles toutes russes?	518
Conclusions générales	522

Références bibliographiques.....	527
Bibliographie supplémentaire sur l'autarcie	541

INTRODUCTION

Cette thèse traite de l'évolution de l'idée d'autarcie dans la pensée économique, et plus particulièrement du développement d'une conception d'autarcie singulière, à savoir celle qui aboutit à la doctrine stalinienne du "socialisme dans un seul pays". Mais qu'entendons-nous par autarcie? Pour commencer l'examen de notre sujet, il nous paraît utile de penser d'abord aux origines de ce très ancien mot.

01. Autarcie et Autarchie: l'étymologie, l'économie et la politique

Du point de vue étymologique, "autarcie" dérive du mot grec *autarkeia*, c'est-à-dire de *autos* (soi-même) et de *arkeia* (de *arkein*, se suffire). Ce terme a un double sens en grec classique: "qualité de celui qui se suffit à soi-même", d'où "qualité de celui qui se contente de ce qu'il a".^{1*}

Chez les anciens grecs, *autarkeia* ne semble signifier d'abord qu'autosuffisance en général ou, dans une acception plus stricte, autosuffisance individuelle. C'est ainsi que ce mot apparaît dans *L'Ethique de Nicomaque* d'Aristote. *L'autarkeia* y est comprise comme un idéal moral pour l'individu: elle est la condition préalable du bien-être individuel, car la vie heureuse est celle qui se soustrait des dépendances extérieures et qui permet à l'individu d'être libre dans la mesure où il se suffit à soi-même.

¹ Sur les origines du mot "autarcie", voir, par exemple, CNRS, *Trésor de la langue française: dictionnaire de la langue du XIX^e et du XX^e siècle, 1789-1960*, Paris: Editions du CNRS, 1974; Charles BURKY, Jean DE LA HARPE, Jacob WACKERNAGEL, *La suisse et l'autarcie*, Neuchâtel/Paris: impr. P. Atturger/Sirey, 1939, p. 11 et 97-99; Alan G. B. FISCHER, *L'Autarcie*, éd. française, Etudes Internationales, Oxford: University Press, 1944, p. 4-5.

* La numérotation des notes bibliographiques et des notes de bas de page est faite de manière continue tout au long des principales sections de cette thèse.

La littérature théologique et philosophique anglaise ou allemande utilise les termes *autarky* et *autarkie*, en tant que synonymes d'autosuffisance personnelle, dès le XVII^e. Elle reste ainsi fidèle au premier sens - éthique - d'*autarkeia*. En France, par contre, le mot équivalent, qui devient "autarcie", n'a d'abord qu'un emploi limité à la littérature médicale. Il apparaît en 1793 dans le *Dictionnaire portatif de médecine* de Lavoisien. Il garde en français, entre la fin du XVIII^e et la deuxième moitié du XIX^e siècle, le sens de frugalité, de tempérance, de sobriété, de modération ou encore de "satisfaction intérieure", c'est-à-dire des sens opposées à ceux d'avidité ou de convoitise. Le *Larousse du XIX^e siècle* publié en 1866 continue à définir "l'autarcie" de cette même manière: "sentiment de satisfaction intérieure, bien-être, contentement de son état".

Pourtant, les grecs de l'antiquité accordent au substantif *autarkeia* et au adjectif correspondant, *autarkes*, des acceptions qui s'étendent bien au-delà de la simple existence personnelle. Si *L'Éthique* traite de l'*autarkeia* en tant qu'un idéal moral pour l'individu, Aristote utilise, dans la *Politique*, le même mot pour exprimer un concept fondamental de sa théorie de l'Etat.

La *Politique* affirme que de la même façon que l'individu, la communauté qui constitue un Etat doit chercher son *autarkeia*. En un mot, la cité idéale est la *polis autarkes*. Ce qui est encore plus important du point de vue qui nous occupe: si cet idéal d'autosuffisance doit s'appliquer à tous les aspects de l'activité communautaire, y compris la vie intellectuelle, c'est surtout l'autonomie économique de la cité qui est au centre des préoccupations d'Aristote.

Comme nous le verrons plus tard, ce dernier reprend les inquiétudes de Platon au sujet du rôle, supposé néfaste, du grand commerce. Ce commerce "extérieur" est aussi pour Aristote un facteur de dissolution des traditions morales qui seraient le fondement de la civilisation grecque. D'où la nécessité de l'*autarkeia* dans une *polis* idéale: il faut que les citoyens puissent satisfaire leurs besoins économiques sans recourir au

commerce avec l'étranger, car l'importation de marchandises implique l'importation de mœurs exotiques et constitue, de cette façon, la source principale des bouleversements et des conflits sociaux.

Aristote reprend encore certaines des recommandations de Platon à propos des conditions sociales et économiques nécessaires à la *polis autarkes*. Il s'agit, avant tout, d'une "taille" optimale du point de vue démographique et territorial. Cette "taille" doit permettre d'assurer la préservation d'une économie à la fois fermée et diversifiée. "La norme de grandeur la meilleure pour une cité", écrit Aristote, "c'est le nombre d'habitants le plus élevé possible qui assure une vie 'autarcique', tout en permettant une bonne vie de l'ensemble." Et à cela le philosophe ajoute ce que Platon avait déjà souligné dans *Les Lois*:

"En ce qui concerne ses caractères particuliers, tout le monde évidemment fera l'éloge du territoire les plus 'autarcique' (et telle est nécessairement la terre fertile en tout, car avoir tout à sa disposition et ne manquer de rien, c'est cela l'autarcie); son étendue et sa grandeur doivent être telles que les habitants puissent mener une vie de loisir comme des hommes libres, mais avec tempérance."²

Remarquons ainsi que la "taille" optimale est une dimension d'équilibre. Platon ou Aristote n'admettent pas la résolution du problème de la croissance de la cité au moyen d'une politique de conquêtes, puisque l'extension territoriale ou l'augmentation de la population peuvent signifier la rupture de l'équilibre nécessaire à l'*autarkeia*. Une notion telle que celle de "l'espace vital" est complètement étrangère à leur logique. Une tribu n'est pas un Etat, mais un empire, observe Aristote, n'est pas non plus un Etat. L'Etat n'est pas n'importe quel nombre d'hommes rassemblés; il est une communauté de citoyens capable de se suffire à elle-même. C'est dans ce sens qu'il affirme: "nous appelons Cité la collectivité de ces gens (qui peuvent avoir part au pouvoir délibératif et ju-

² ARISTOTE, *Politique*, Livre VII, 1326b. Paris: Société d'Édition "Les Belles Lettres", 1986. p. 72.

diciaire), en nombre suffisant pour vivre, en un mot, en autarcie".³ Le problème posé par la croissance démographique doit, selon cette perspective, être réglé par l'établissement de nouvelles colonies, c'est-à-dire par la création de nouvelles - et toujours petites - *polis autarkes*.

Outre cela, il est question, comme nous le venons de voir, d'une existence sociale sans abondance, c'est-à-dire fondée sur le "loisir" des "hommes libres", mais dans un cadre de sobriété. Dans les chapitres suivants, nous reviendrons à plusieurs reprises sur cet élément essentiel aux conceptions de Platon ou d'Aristote. Ceux-ci savent déjà qu'une société d'abondance - en ce sens qu'elle permet aux citoyens l'accès aux biens indispensables à une vie raffinée ou "civilisée" - exige le grand commerce. Cependant, Platon et Aristote sont intéressés surtout aux avantages moraux et sociaux de l'*autarkeia*. Ils sont ainsi décidés à reconnaître que l'une des conditions préalables de l'isolement économique est l'acceptation d'une certaine austérité. Ce qui n'est absolument pas en désaccord avec leur propre logique. Pour paraphraser le discours de certains défenseurs contemporains des Etats *autarkes*, nous pouvons dire qu'aussi d'après Platon et Aristote l'homme "nouveau" ne peut être qu'un homme sobre.

Mais suivons encore les deux philosophes pour noter que tout cela ne concerne que l'Etat idéal. Dans le monde concret des cités grecques, il est nécessaire de constater que l'isolement absolu est impossible. Il en résulte que pour l'Etat réel ce qu'importe est la réalisation d'une *autarkeia* relative, c'est-à-dire d'un isolement le plus proche possible du modèle utopique, a fin de réduire le commerce extérieur au strictement nécessaire. Platon, notons-le au passage, remarque que même dans ce cas le danger représenté par le trafic avec l'étranger ne peut être écarté qu'au moyen d'un sévère contrôle étatique du commerce extérieur. Nous y reviendrons.

En somme, pour ce qui concerne l'économie, les philosophes grecs de l'antiquité appellent *polis autarkes* la cité-état qui n'a pas besoin d'importations et qui peut vivre

³ ARISTOTE, *op. cit.*, Livre V, 1303a.

exclusivement (ou quasi exclusivement) des ressources fournis par son propre territoire et par sa propre population.

Au cours du Moyen Age et de l'époque moderne, nous retrouverons cette même proposition - la *cité* idéale est *autarkes* - dans l'oeuvre de nombreux théoriciens de l'Etat. St. Thomas d'Aquin reprend le postulat platonicien-aristotélicien au sujet de l' *autarkeia* . Marsile de Padoue (*Defensor Pacis* , 1324) affirme que la *perfecta communitas* est la communauté capable de se suffire à elle-même. Hugo de Groot, dit Grotius (1583-1645), en dépit du fait d'avoir fondé la moderne théorie du droit international, va insister sur l'idée selon laquelle l' *autarkeia* est une caractéristique essentielle de l'Etat (*De Jure Belli ac Pacis*).⁴

Et pourtant, au début du XX^e siècle, quand nombre d'économistes européens ont le besoin de construire un concept similaire pour désigner les Etats commercialement fermés, c'est-à-dire qui cherchent à limiter leur propre commerce extérieur, le mot qu'ils choisissent est "autarchie", qui correspond à *autarchy* en anglais, à *autarchia* en italien, et cetera.

Suivant ce choix, les auteurs de plusieurs ouvrages publiés en Europe entre la guerre de 1914-1918 et le début des années 1930 emploient le mot "autarchie" pour désigner les systèmes d'économie où le protectionnisme prend une forme extrême. On parle alors d'"autarchie économique". Ainsi, par exemple, les thèses de doctorat de l'Université de Paris soutenues à la suite de la Première Guerre mondiale, dont le sujet est l' *autarkeia* , font usage de cette même expression.

Mais "autarchie" vient des mots grecs *autos* et *arkhia* (de *arkhein* , commander). Dans la Grèce antique, *autarkhia* peut ainsi signifier le gouvernement d'une communauté par elle-même, c'est-à-dire sans l'ingérence d'un pouvoir étranger. En Europe, ce terme est employé dès le XVII^e siècle comme synonyme de despotisme, d'autocratie,

⁴ Voir J. WACKERNAGEL, "La Suisse et l'Autarchie", dans Ch. BURKY, J. DE LA HARPE et J. WACKERNAGEL, *op. cit.* , p. 99.

d'autonomie politique ou encore de souveraineté absolue. En France, il apparaît en 1896 avec cette même signification, dans un ouvrage de Reveillère intitulée "*Tutelle et autarchie*".⁵ Ce sont des acceptions toujours plus ou moins proches de l'idée originelle: commander sans contrainte extérieure, diriger à soi-même.

Par contre, l'usage du mot "autarchie" pour exprimer l'idée d'autosuffisance économique ne semble pas tout à fait précis. Les premiers athéniens semblent déjà savoir que l'*autarkeia* et l'*autarkhia* loin d'être synonymes, constituent souvent deux principes contradictoires. N'utilisent-ils des mots différents pour exprimer cette opposition? N'oublent-ils pas les conseils de Platon ou d'Aristote pour faire d'une cité économiquement ouverte (l'Athènes non autarcique) la plus souveraine (la plus autarchique) des villes grecques?

Il y a une première explication - étymologique - pour l'usage incorrect du terme "autarchie" en France ou en Angleterre jusqu'à la décennie 1930 (et dans quelques pays jusqu'à aujourd'hui). Le mot autarchie, en tant que synonyme d'économie fermée, se serait surtout répandu après la Première Guerre mondiale, c'est-à-dire après l'expérience de l'économie allemande de repliement de 1914-1918. Il y a alors une très grande influence de la littérature économique germanique à l'égard de ce sujet. Or, cette littérature utilisait (comme utilise encore) le mot *autarkie*: l'élément suffixe du mot allemand aurait été assimilé aux terminaisons d'origine grecque "*archy*" et "archie". A l'influence littéraire allemande, qui demeure très forte dans la période d'entre-deux-guerres, s'ajoute encore l'empreinte du discours "autarcique" italien. Sans disposer d'un "k" dans leur propre langue, les économistes italiens auraient mis à sa place un "ch".

Quoi qu'il en soit, les philologues anglais et français restituent le sens économique du mot convenable d'après l'étymologie grecque dès les années 1930. Pour l'allégresse des économistes de langue anglaise ou française, l'on distingue, en anglais,

⁵ D'après A. DAUZAT, *Etudes de linguistique française*, Paris, 1943.

autarchy d'*autarky*, et, de la même façon, l'on différencie, en français, l'autarchie de l'autarcie. Nous ne plaisantons pas. Qu'on imagine l'embarras d'un économiste libéral italien ou brésilien qui n'a qu'un mot pour exprimer ces sens divers. Il doit admettre que l'*autarchia* ou l'*autarquia* (l'autosuffisance économique) de son pays est un absurde, mais il peut penser, en même temps, que l'*autarchia* ou l'*autarquia* (l'indépendance politique ou administrative) de son Etat demeure nécessaire.

En anglais, la forme *autarky* (*policy of economic self-sufficiency in a political unity*) devient définitive depuis 1934; en français, le terme autarcie (système où le pays doit se suffire à lui-même) triomphe vers 1930-31. En 1936, le Congrès des Economistes de Langue Française condamna l'expression "autarchie" et cette forme ne subsista plus dans la littérature économique de la France pour exprimer la fermeture commerciale d'un Etat.

Mais il y a une deuxième explication pour l'origine de toute cette confusion. Elle est proposée par des économistes tels que Allan G. B. Fischer, auteur de langue anglaise, à la fin des années 1930. Ce dernier suggère que le problème se présente parce que généralement l'effort d'un Etat pour obtenir "l'autarcie" (l'autosuffisance économique) est fonction de son dessein d'établir "l'autarchie" (l'autonomie politique), c'est-à-dire de sa volonté de maîtriser son propre destin.⁶

L'interprétation de Fisher est en effet pertinente. Ce rapport entre l'autarcie et l'autarchie, qui est toujours un rapport de subordination de l'économie à la politique, est la clef pour comprendre aussi bien la pensée autarcique que l'histoire concrète des politiques économiques dites d'autarcie.

Nous pouvons comprendre ainsi le discours de l'économiste nazi qui défend l'*autarkie* pour soutenir, après Versailles, la primauté de la volonté politique sur les besoins économiques et, dans ce sens, la chimère d'un Etat tout à fait indépendante. Nous pouvons ainsi comprendre la politique stalinienne, qui essaye de construire une nouvelle

⁶ Voir Alan G. B. FISHER, *op. cit.*, p. 4-5.

société "autarchique" sans se soucier de la fragilité d'une économie "autarcique". Et nous pouvons aussi demander à l'économiste latino-américain, converti au credo du libre-échange, ce qui le pousse à dénoncer l'"*autarquia*". Renonce-t-il à l'*autarkeia* ou à l'*autarkhia*?

"Lorsque les mots perdent leurs sens, les hommes perdent leur liberté", aurait dit Confucius.⁷

02. Notre sujet, son actualité et son importance

Le débat au sujet de l'autarcie appartient-il au passé? Peut-être. L'histoire, qu'elle soit celle de l'ultra-protectionnisme de la période d'entre-deux-guerres ou celle du "socialisme dans un seul pays", ne se répétera jamais. Mais si l'histoire ne se répète pas, elle n'exclue pas pour autant les permanences.

En France, en 1994, à l'occasion des élections européennes, la liste de M. de Villiers, partisan de "la forteresse Europe", obtient 12,38 % des voix, alors que celle de M. Le Pen, partisan de la "forteresse gauloise", arrive aux 10,57 %. Au Brésil, dans cette même année, la gauche du Parti des Travailleurs propose un programme économique qu'on peut résumer en un mot d'ordre: "nous allons compter avant tout sur nos propres forces". Son candidat aux élections présidentielles brésiliennes totaliserait, selon les sondages, 30 % des voix au premier tour. Pendant que des faits pareils se produisent, la Banque Mondiale s'inquiète: un spectre hante les nouveaux "blocs" régionaux de commerce, celui de l'autarcie.

Certes, dans ce monde qui vient de sortir de la "guerre froide", où la suprématie du discours libéral semble être définitivement acquise et qui est ainsi, selon certains philosophes, celui de "la fin de l'histoire", l'autarcie n'est pas à la bonne heure. Mais il

⁷ Cité par Friedrich A. HAYEK, *La présomption fatale: les erreurs du socialisme*, Paris: PUF, 1993, p. 147.

faudrait quand même s'en préoccuper. Le fascisme n'est pas mort, le stalinisme non plus. Une révolution sociale dans un pays arriéré peut encore impliquer une certaine "déconnexion". L'arrivée d'un mouvement "néo-fasciste" au pouvoir est une hypothèse à ne pas écarter. De même, il n'est pas exclu que devant une nouvelle crise internationale, quelques Etats recourent de nouveau à des politiques économiques ultra-nationalistes.

Il est vrai que l'effondrement des régimes autarciques en Europe de l'Est et ailleurs coïncide avec la renaissance d'un certain libéralisme et, en particulier, avec le retour d'un discours radicalement "libre-échangiste". Pour les apologistes de la "mondialisation" à l'outrance, la disparition de toutes les barrières douanières est à l'ordre du jour. Mais nous pouvons toujours demander: les Etats nationaux renonceront-ils à toute protection extérieure pour céder aux pressions d'un GATT devenu Organisation Mondiale du Commerce?

Nous en doutons. Force est de reconnaître que le discours des libre-échangistes radicaux et celui des partisans de l'autarcie sont thèse et antithèse d'un même imaginaire. Si l'autarcie est une utopie, le libre-échange pur est de la même façon introuvable. Le monde réel demeure celui de la rénovation et donc de la persistance des politiques protectionnistes. Nous devons ainsi admettre que le protectionnisme restera la règle et non l'exception dans l'avenir, et surtout si nous considérons l'emploi des "nouveaux" mécanismes de protection qui vont bien au-delà des simples droits de douane.

Cela dit, admettons encore ceci: une certaine extrême droite et une certaine extrême gauche n'ont rien de nouveau à opposer à l'hégémonie du discours ultra-libéral du "bon" et "doux" commerce. Cette extrême gauche et cette extrême droite tendent à revenir ainsi à ce pis-aller qui est l'autarcie. Or, nous savons que le fascisme et le stalinisme ne sont pas de phénomènes singuliers, en ce sens qu'ils appartiennent exclusivement à la période de l'entre-deux-guerres. Pourquoi alors admettre que les politiques à

tendance autarcique, qu'elles soient d'inspiration fasciste ou d'inspiration stalinienne, appartiennent-elles uniquement au passé?

L'analyse rétrospective des théories autarciques peut être justifiée d'abord en raison de l'actualité de certaines questions qu'elle évoque. A la fin du XX^e siècle, l'on continue à sous-estimer aussi bien la persistance du protectionnisme que la force du nationalisme économique. La Banque Mondiale n'a pas tort quand elle insiste sur les menaces posées par un éventuel renforcement des tendances protectionnistes actuelles et même par le "retour", toujours possible, des politiques à caractère autarcique.

Qui plus est, l'autarcie est devenue au XX^e siècle l'idéal du stalinisme et des "fascismes". Nous pensons que s'opposer au stalinisme et au fascisme d'aujourd'hui signifie aussi faire face aux survivances probables ou possibles des doctrines qui confondent l'autarchie - la nécessaire et juste défense de l'autonomie politique des Etats et des nations - avec l'autosuffisance économique des "forteresses", le développement "autocentré" ou encore la "déconnexion".

Mais faire la critique des doctrines autarciques ne signifie pas souscrire obligatoirement les doctrines fondées sur un libre-échange béat. Ce que nous proposons est d'ailleurs l'inverse. Nous pensons qu'une recherche sur les doctrines autarciques peut servir aussi à démontrer, a contrario, la faiblesse des théories qui proposent une "ouverture" tout à fait naïve.

03. Le traitement du sujet, nos questions et nos hypothèses

Pour l'étude de l'évolution de la pensée autarcique nous proposons d'abord deux niveaux d'analyse. Le premier se rapporte à l'histoire des idées; le deuxième, à l'histoire concrète.

Pour ce qui concerne l'histoire des idées, l'autarcie est premièrement un des éléments fondamentaux dans la construction de la plupart des utopies sociales. La

République idéale de Platon, qui constitue le premier paradigme utopique de l'autarcie, est éloignée de la mer et n'importe que des marchandises nécessaires à la guerre. Les chevaux philosophes de Swift, les Honyhnhams de son *Gulliver*, vivent sans contact avec les autres nations du monde. Les phalanstères de Fourier ou les communes d'un certain anarchisme "expérimental" sont des villages presque autosuffisants. En bref, les utopies sont généralement des communautés fermées, où l'on produit et consomme en vase clos.

Il nous semble important de montrer que certaines des idées chères aux défenseurs de l'autarcie sont déjà présentes dans les utopies qui proposent (ou qui supposent) l'isolement économique. Parmi ces idées on retrouve, par exemple, la proposition du contrôle étatique d'un commerce extérieur limité, la défense d'une monnaie "nationale" inconvertible ou encore l'apologie d'un modèle de consommation "spartiate". Ces idées sont déjà présentes dans l'oeuvre de Platon ou dans l'*Utopie* de Thomas More. Elles réapparaissent dans le discours "prospectif" d'un Karl Kautsky (*Le programme socialiste*) ou d'un Werner Sombart (*Le socialisme allemand*). La frontière entre le "nationalisme utopien" et ce "socialisme national", dit scientifique, où est-elle?

Lorsque nous examinons le discours d'un certain marxisme au sujet du commerce extérieur, nous sommes frappés d'y reconnaître les propositions autarciques d'un Platon, d'un Morelly ou d'un Babeuf. Lorsque nous étudions le discours d'un certain fascisme, nous y redécouvrons les thèses de Platon telles qu'elles sont exposées par le philosophe allemand Johann Gottlieb Fichte. En bref, *si les économistes partisans de l'autarcie se présentent comme champions d'une nouvelle conception du monde, ils semblent être en vérité les héritiers d'une très ancienne tradition antic cosmopolite*. Voilà notre première hypothèse de travail.

Du point de vue de l'histoire des idées, l'autarcie, comme nous venons d'avancer, est aussi l'axe fondamental de certaines théories économiques. Ces théories constituent

à la fois une contestation de la doctrine libérale et une tentative de réponse aux problèmes posés par le développement combiné et inégal du capitalisme.

Bien qu'une certaine idée d'autosuffisance soit déjà présente dans la pensée d'un Montchrétien ou d'un List, on ne peut pas confondre le discours mercantiliste ou protectionniste avec le discours autarcique. Les partisans du mercantilisme ou du protectionnisme industriel ne nient pas l'utilité et la nécessité du commerce international. Leurs doctrines sont des doctrines d'affirmation du commerce extérieur. En revanche, pour les partisans de l'autarcie, le commerce international est un anachronisme de plus en plus évident. "L'autarcisme", comme le disent Charles Gide et Charles Rist, "constitue une conception originale, entièrement opposée à celle qui a guidé jusqu'ici et depuis les temps les plus reculés, la politique commerciale internationale. Il ne se propose rien de moins que de remonter le cours de l'évolution qui, depuis deux millénaires, n'a cessé de multiplier les échanges entre nations [...]".⁸

Suivant cette perspective, qui est celle du refus à la formule ultra-libérale selon laquelle l'autarcisme n'est que "néo-mercantilisme", nous pouvons affirmer que le premier paradigme théorique de l'autarcie est *L'Etat commercial fermé* de Fichte, essai publié en 1800. Après Fichte, la théorie de l'autarcie influence nombreux économistes et politiciens en Europe (notamment parmi les pangermanistes et les sociaux-démocrates allemands) et aux Etats-Unis (Nelson Simon Patten par exemple), mais l'apogée de son prestige a lieu à la suite de la Première Guerre mondiale. C'est l'effondrement du marché mondial à partir de 1914 et au cours des années de l'entre-deux-guerres qui renforce la position des défenseurs de l'autarcie.

En Angleterre, en France ou au Japon, plusieurs économistes considèrent les accords d'Ottawa (1932), qui établissent le système de "préférence" dans le

⁸ Charles GIDE et Charles RIST, *Histoire des doctrines économiques*, vol. 2, "De l'Ecole historique à John Maynard Keynes", 7^{ème} éd., Paris: Sirey, 1947, p. 803.

Commonwealth, comme le début d'une nouvelle période d'isolement pour les Empires coloniaux - c'est la théorie de "l'autarcie d'ordre colonial".

Keynes, lui-même, suit d'une certaine manière le courant et écrit, en 1933, un essai qui fait l'apologie de l'autosuffisance nationale.

En Italie, Mussolini, qui "enterre le libéralisme" en 1933 et qui crée l'économie "corporative" en 1934, recourt à la doctrine autarcique en 1935. Il est alors soutenu par des économistes qui sympathisent avec le fascisme en Italie et ailleurs.

En Allemagne, les militaires pangermanistes et leur "Ecole de la géopolitique" redécouvrent les "avantages" stratégiques de l'autarcie à la suite de la défaite de 1918. Gregor et Otto Strasser, et encore d'autres représentants de l'aile gauche du national-socialisme, redécouvrent les thèses autarciques de Fichte. En 1932, l'économiste Ferdinand Fried, disciple de Sombart et défenseur de l'alliance entre les mouvements nazi et communiste, publie un essai devenu classique dont le titre est *Die Autarkie*.

Aux Etats-Unis ou dans l'Amérique Latine, la conjoncture des années 1930, favorable à la défense des thèses ultra-protectionnistes, va aussi renforcer l'influence des doctrines autarciques.

Un certain discours bolchevique, devenu "marxiste-léniniste", n'échappe pas à ces influences.

Nous pensons que la doctrine du "socialisme dans un seul pays", qui devient la doctrine des "deux marchés mondiaux" après la Seconde Guerre mondiale, n'a aucun rapport avec la théorie marxiste, qui est héritière de la tradition cosmopolite libérale, c'est-à-dire de celle de Smith.

Mais il nous semble important de rappeler que le bolchevisme est directement influencé par certaines conceptions issues de la doctrine social-démocrate allemande. Dans quelle mesure la vision léniniste du développement de l'économie nationale est-elle imprégnée par les thèses autarciques d'un Kautsky? La conception autarcique "créée" par Staline et Boukharine n'est-elle pas analogue à celle issue du discours d'un

Fichte? En quoi cette même conception se distingue-t-elle des notions de "socialisme national" qu'on retrouve dans la pensée d'un Ferdinand Lassalle ou d'un social-démocrate allemand tel que Georg H. von Vollmar? S'agit-il d'une simple convergence?

Voici notre deuxième hypothèse: *la doctrine stalinienne du "socialisme dans un seul pays" à des racines profondes dans une certaine pensée autarcique, qui se développe à l'intérieur de la social-démocratie allemande; pour ce qui est de l'autarcie, les sources théoriques du stalinisme ne sont pas à chercher en Russie.*

Mais nous avons affirmé que notre deuxième niveau d'analyse se rapporte à l'histoire concrète. Chose banale à dire, la pensée autarcique est à la fois cause et représentation de politiques ultra-protectionnistes réelles.

D'où la nécessité de construire un "arrière-plan" pour évaluer l'influence des conjonctures économiques et sociales sur l'évolution de la pensée autarcique et, à l'inverse, pour apprécier la contribution des doctrines autarciques aux crises du commerce mondial. Bien entendu, nous prétendons nous limiter aux références indispensables à l'histoire des rapports économiques internationaux des pays qui firent usage de politiques à tendance autarcique.

Pour ce qui concerne la doctrine stalinienne, particulièrement, il faut non seulement rechercher ses racines au plan théorique, mais encore considérer l'environnement économique et politique de la période située entre la Première et la Seconde Guerre mondiale. *La doctrine du "socialisme dans un seul pays" n'est pas une exception; elle est une variante à gauche des doctrines autarciques proposées dans cette époque.*

Ces dernières propositions complètent notre cadre de recherche.

03.1. Note sur les variantes à "gauche" et les variantes à "droite"

Notre thèse est divisée en deux parties.

La première est consacrée à l'investigation des fondements utopiques des théories économiques de l'autarcie.

La deuxième traite de l'évolution de ces théories.

Cette deuxième partie comprend deux grandes sections; l'une est intitulée "Le discours autarcique à droite", l'autre est intitulée "Le discours autarcique à gauche". Comme nous le verrons plus tard, il s'agit d'un clivage souvent formel. En effet, le discours "national-socialiste" d'un Sombart ou d'un Ferdinand Fried, n'est de "droite" que dans la mesure où le discours du "socialisme national" à la façon de Staline peut être considéré de "gauche". Etant donné qu'ils partagent la même opposition à l'"internationalisme" d'un Marx et au "cosmopolitisme" d'un Adam Smith, ils sont, du point de vue qui nous occupe, plutôt deux discours qui se rapprochent.

PREMIERE PARTIE

LES UTOPIES SOCIALES ET L'AUTARCIE

01. L'utopie sociale: définition

Utopie vient du latin moderne *Utopia*, mot créé par Thomas More en 1516 pour dénommer un Etat imaginaire fondé sur l'égalité des hommes, qu'il décrit dans son ouvrage *L'Utopie - Discours sur la meilleure constitution d'une république*. More associa, en latin, deux termes d'origine grecque - *ou* (ne pas) et *topos* (lieu) - dans le sens de "lieu qui n'existe pas", ou plutôt "pays de nulle part".¹

Traduit en anglais et en français depuis le XVI^e siècle, le mot utopie devint synonyme de toute société idéale, de tout système ou projet irréalisable. Or, pour ce qui concerne notre thèse, ce sens est trop large. En effet, comme le rappelle Jean-Christian Petitfils, il peut englober au moins trois catégories de conceptions "utopiques".²

Il y a, premièrement, des conceptions purement "littéraires" ou "romanesques" qui, selon Petitfils, n'ont aucune signification politique. Le meilleur exemple de cette catégorie d'utopie est L'Abbaye de Thélème créée par Rabelais (1494-1533) dans *Vie inestimable du grand Gargantua*. Dans ce texte, ainsi que dans la littérature utopique analogue, on ne peut pas trouver de système économique au sens propre du terme. C'est pourquoi il est inutile d'y chercher les réponses à nos questions sur les rapports entre l'autarcie et l'utopie.

¹ Albert DAUZAT, Jean DUBOIS, Henri MITTERAND, *Nouveau dictionnaire étymologique et historique*, 2^e éd., Paris: Larousse, 1971, p. 778.

² Jean-Christian PETITFILS, *Les socialismes utopiques*, Paris: PUF, 1977, p. 11.

Au sujet du commerce international, par exemple, les propositions de Rabelais sont tout à fait vagues. Les Thélémites "[...] reçoivent leurs précieuses matières premières du seigneur Nausiclete qui leur fait parvenir, chaque année, 'des îles de Perlas et Canibales, sept navires chargées de lingots d'or, de soie crue, de perles et pierreries"³.

La deuxième catégorie d'utopie est constituée par les conceptions dont le but est la critique morale. Il s'agit de conceptions similaires à celles que nous pouvons trouver dans les *Aventures de Télémaque* de Fénelon (1651-1715), dans les *Voyages de Gulliver* de Swift (1688-1772), dans *L'Histoire comique des Etats et Empires de la Lune* de Cyrano de Bergerac (1619-1665), dans *L'Histoire des Troglodytes* de Montesquieu (1689-1755) et encore dans beaucoup d'autres ouvrages. Il est question, pour ces textes du XVII^e et du XVIII^e siècles, d'échapper à la censure de l'époque par le moyen de la fantaisie. La critique des fondements de la structure sociale y est présente, mais comme l'affirme Petitfils, "ces satires sont loin de prétendre se poser en modèles de société"⁴.

C'est la troisième catégorie suggérée par Petitfils qui nous intéresse. Elle est composée par les utopies sociales qui exposent "un véritable projet politique, systématique et cohérent"⁵.

Dans l'antiquité, l'exemple majeur de ce dernier type de conception utopique est *La République* de Platon. Dans la Renaissance, c'est *L'Utopie* de More. Ces deux textes inspirent, au cours des XVIII^e et XIX^e siècles, un grand nombre d'utopies sociales.

Bien qu'on puisse différencier les utopies, il faut reconnaître l'existence d'un trait commun à la plupart des sociétés imaginaires. Ce trait est l'isolement. L'utopie est, généralement, une île, une abbaye fermée, une communauté agraire retirée, une ville en-

³ Cité par Jean SERVIER dans *Histoire de l'utopie*, 2^e éd., Paris: Editions Gallimard, 1991, p. 125.

⁴ Jean-Christian PETITFILS, *op. cit.*, p. 11.

⁵ Jean-Christian PETITFILS, *ibid.*, p. 11.

tourée de murailles ou même une planète éloignée qui appartient à une autre galaxie... De plus, cet isolement est souhaité: l'utopie de More, située dans la terre d'Abraxa, devient une île parce que le roi Utopus "fit couper l'isthme de quinze mille pas qui l'éloignait au continent".⁶

Comment peut-on expliquer cette tendance à l'insularité, qui cache souvent un dessein d'isolationnisme?

Il faut d'abord rappeler, comme le fait Samuel Albert, que toute utopie est une négation du monde réel. Pour les utopistes, la société réelle est pervertie. C'est pourquoi les utopiens doivent d'elle s'éloigner. L'île, l'abbaye ou la ville idéales, apparaissent ainsi comme signes à la fois de refus et de refuge.⁷

En outre, toute utopie est la représentation d'une société intègre et sage. Or, le contact avec le monde réel peut corrompre. L'éloignement est toujours une condition de la réussite de toute collectivité utopique.

"L'île est favorable aux petites communautés. C'est un foyer d'expériences. Les sages peuvent plus aisément y éduquer, voire y conditionner les futurs sociétaires du royaume nouveau. Ils y sont préservés de la contamination des sociétés anciennes. Le succès de l'utopie a besoin d'un vase clos pour s'élaborer. Ensuite seulement, elle pourra essaimer et s'étendre".⁸

Cette dernière observation de Samuel Albert est pertinente. Les utopistes ne prétendent pas renverser la société existante par la révolution. L'utopie doit se reproduire par l'exemple: "il suffit de montrer que, quelque part, c'est possible; la contagion fera le reste."⁹

⁶ Thomas MORE, *L'Utopie*, Paris: Messidor/Éditions Sociales, 2^e éd., 1982, p. 124.

⁷ Samuel ALBERT, *Le socialisme: histoire, courants, pratiques*, Lyon: Chronique Sociale, 1981, p. 39.

⁸ Samuel ALBERT, *ibid.*, p. 39.

⁹ Samuel ALBERT, *ibid.*, p. 40.

Disons, cependant, que si cette observation de Samuel Albert est appropriée, elle n'est pas originale. Au sujet de certains utopistes du XIX^e siècle, Fourier et Owen par exemple, Marx et Engels affirmaient déjà dans le *Manifeste Communiste*:

"[...] ils rejettent toute action politique, notamment révolutionnaire et cherchent à atteindre leur but par des moyens pacifiques. C'est par la force de l'exemple, au moyen de petites expériences, naturellement vouées à l'échec, qu'ils veulent frayer la voie à leur nouvel évangile social."¹⁰

Pour conclure cette petite introduction aux chapitres suivants de notre texte, il faut encore souligner que toutes les utopies sociales ne sont pas des "îles". S'il est vrai que la majorité des utopies présentent un discours "nationaliste", voire franchement autarcique, il y a, certainement, des conceptions de sociétés imaginaires qui s'attachent à un autre type de tradition, qui sont plutôt universalistes ou cosmopolites.

Les deux partis sont très anciens: les disciples utopistes de Socrates se divisaient déjà entre partisans d'un monde sans frontières et défenseurs des cités-Etats fermées.

¹⁰ Karl MARX et Friedrich ENGELS, *Les utopistes*, textes choisis et présentés par Roger DANGEVILLE, Paris: Maspero, 1976, p. 95.

02. Platon et le premier paradigme d'utopie autarcique

Analysant les origines de la pensée autarcique en 1939, Henry Lauffenburger cite comme prédécesseur des économistes autarciques Caton l'Ancien (234-149 av. J.-C.).¹ L'exemple ne convient pas. Le vieux Caton, représentant des grands propriétaires fonciers romains, propose dans son traité *De Agricultura* quelques règles pour une administration agricole rentable. Parmi ses conseils, on trouve celui qui est qualifié par Moses I. Finley "d'économie de bouts de chandelles": "produits et fabrique tout ce que tu peux sur la propriété pour répondre à tes besoins de consommation".² Or, il s'agit dans ce cas de la défense d'une conception d'autarcie "organisationnelle", conformément au point de vue typique et traditionnel du propriétaire terrien. L'échelle est celle des *latifundia*.

Le premier paradigme utopique de l'autarcie fut conçu, en vérité, deux siècles avant Caton. Il est la Cité imaginée par Platon (428-347 av. J.-C.), dont la constitution, esquissée d'une façon radicale dans *La République*, est nuancée dans un des derniers dialogues du philosophe - *Les Lois*. La conception platonicienne est déjà macro-économique: c'est l'Etat commercialement fermé.

L'Etat imaginé par Platon comprend une ville de dimensions moyennes (du point de vue des grecs de son temps) et son arrière-pays. Sur ce territoire s'organise une société où les citoyens et seulement les citoyens (propriétaires fonciers) profitent d'un système économique à la fois égalitaire et discriminatoire.

Il y a discrimination d'abord entre citoyens et non-citoyens. Le travail manuel est interdit aux hommes libres qui jouissent pleinement des droits de cité. Les métiers sont

¹ Voir Henry LAUFFENBURGUER, *L'intervention de l'Etat en matière économique*, Paris: Librairie Générale de Droit et Jurisprudence, 1939, p. 109-110.

² Moses I. FINLEY, *Economie et société en Grèce ancienne*, Paris: Editions la Découverte, 1984, p. 251.

confiés à des étrangers. Soit dans *La République*, soit dans *Les Lois*, l'utopie proposée par Platon s'appuie sur le travail des esclaves et des métèques. Le citoyen "ne doit songer qu'à mettre et à conserver le bon ordre dans l'État".³

Quant à l'égalité, elle est relative même parmi les citoyens.

Dans le premier modèle pensé par Platon, celui de la "cité idéale" décrit dans *La République*, le régime de citoyenneté a une double structure. Pour les classes supérieures (dirigeants et guerriers), le philosophe conseille une vie communautaire ascétique, fondée sur l'absence d'activité productive et de propriété individuelle. Mais pour la majorité des citoyens, qui d'ailleurs entretient l'élite des "gardiens de l'État", il tient pour valable la propriété privée des moyens de production.

Il est vrai néanmoins que ce droit à la propriété n'est pas absolu. On peut déduire des dialogues de *La République* qu'il doit être réglé par l'État, puisque même parmi les catégories inférieures de la société il n'est pas question de l'existence de grands inégalités de richesse. Comme le note Henri Denis, Platon...

"[...] admet [...] qu'on laisse ceux qui produisent libres de posséder et d'échanger. Incidemment, toutefois, il fait remarquer que les artisans ne doivent pas être trop riches ni trop pauvres, car dit-il, 'un potier qui s'enrichit devient un mauvais potier'".⁴

Quant au deuxième modèle platonicien, celui de la "cité possible" imaginée dans *Les Lois*, il s'agit d'une république formée par des fermiers qui est, en principe, beaucoup plus "démocratique" que celle de la "cité idéale".

"La division du peuple en trois classes, fondée sur les aptitudes naturelles et acquises, y est remplacée par une division nouvelle en quatre classes, fondée sur le cens

³ Emile CHAMBRÉY, Introduction au dialogue de Platon *Les Lois*, dans PLATON, *Les Lois*, t. I, Paris: Librairie Garnier Frères, 1946, p. XLIX.

⁴ Henri DENIS, *Histoire de la pensée économique*, 8^e éd., Paris: PUF, 1988, p.22.

de chacun des citoyens, qui auront tous droit à prendre part au gouvernement [...]."⁵

Dans cette deuxième utopie, tous les citoyens ont droit à la propriété. Néanmoins, ce droit est encore une fois réglé par l'Etat et, dans ce cas, de manière explicite. L'Etat fixe les limites inférieures et supérieures de la richesse de chaque famille. Aucune famille ne peut posséder une fortune supérieure au quadruple de la valeur du patrimoine minimal, ce qui explique l'existence de quatre classes. L'inégalité y demeure, non seulement du point de vue économique, mais aussi du point de vue du pouvoir de représentation dans l'Etat, car seulement les plus riches ont pleins droits politiques.⁶

Examinons de plus près le régime économique de ce deuxième modèle platonicien. Il nous intéresse parce qu'il expose, d'une façon claire, l'attachement de Platon à une conception autarcique d'utopie.

Pour commencer, rappelons que la "cité possible" est une colonie de peuplement. Dans *Les Lois*, Platon, comme le signale Henri Denis, reconnaît qu'il faut "abandonner l'espoir de réformer une cité où règne l'inégalité des richesses". Son nouveau projet imaginaire est donc de fonder une colonie, où la distribution préalable de la terre (principale richesse à son époque) puisse assurer la construction des "institutions harmonieuses".⁷

Dans cette colonie, l'égalitarisme (limité) est non seulement le résultat d'une législation qui exige la distribution démocratique de la terre, mais aussi la conséquence d'autres mesures. Parmi celles-ci, on trouve l'interdiction aux citoyens du travail manuel et des métiers (commerce, artisanat, prêt), la restriction des dépenses privées (fêtes, dots), la confiscation des grandes fortunes et l'interdiction de l'usage de monnaie d'or ou d'argent.

⁵ Emile CHAMBRY, *op. cit.*, p. XLIV.

⁶ Emile CHAMBRY, *ibid.*, p. XLIV.

⁷ Henri DENIS, *op. cit.*, p. 29.

L'organisation économique de la colonie suppose encore le contrôle étatique de la croissance de la population, des conditions de production et de distribution des récoltes, des mécanismes de fixation des prix, ainsi que du commerce extérieur. En bref, il s'agit d'une *économie dirigée*.

Le but de l'Etat est d'une part d'introduire l'égalité économique au moment de la fondation de la cité et, d'autre part, de préserver un égalitarisme minimal. Il est question donc d'empêcher le développement des disparités sociales, qui peuvent apparaître soit en raison de l'accumulation de richesses, soit à cause de la fragmentation du patrimoine des familles.

Cela exige, en premier lieu, le blocage de la concentration de la propriété foncière et de la thésaurisation. Il faut, deuxièmement, restreindre les droits d'héritage et la consommation somptueuse. Il est nécessaire, enfin, d'imposer l'émigration pour l'excédent de la population: le problème de la croissance démographique est résolu par la création de nouvelles "cités possibles", ce qui est tout à fait en accord avec la pratique de colonisation grecque à l'époque classique.

02.1. Platon contre le grand commerce

C'est la récupération des valeurs éthiques de la civilisation grecque qui pousse Platon à concevoir son utopie. Il croit que ces valeurs sont menacées par le développement matériel de cette civilisation, c'est-à-dire par l'expansion mercantile. Ainsi, une préoccupation d'ordre moral conduit Platon à critiquer les inégalités dans la répartition des richesses à l'intérieur de la société grecque et, en même temps, l'oblige à s'opposer à la cause principale du progrès de ces inégalités: le grand commerce, c'est-à-dire le commerce au loin.

Pourtant, Platon n'ignore pas la nécessité de la division sociale du travail, au moins à l'échelle de la "cité". Il sait donc que l'échange - le commerce à l'intérieur ou à l'extérieur des villes - est indispensable.

"[...] Platon admet - écrit Finley - que la *polis* a besoin de petits commerçants (*kapêloi*, boutiquiers) qui donneront argent contre marchandise et marchandise contre argent, parce que ni les cultivateurs ni les artisans peuvent espérer trouver quelqu'un avec qui échanger chaque fois qu'ils apportent des marchandises au marché."⁸

Cela n'empêche pas, comme le souligne Emile Chambry, qu'il "se défie du commerce et surtout du commerce maritime entre villes".⁹ D'abord parce que tous les marchands ont pour but d'accumuler sans mesure des profits. De plus, parce que le trafic marchand importe avec les marchandises les moeurs étrangères. Dans les deux cas, le commerce est pour Platon un facteur de dissolution de l'équilibre social et des traditions morales. C'est pourquoi il doit rester interdit aux citoyens.

Disons, en passant, que ce point de vue est développé par son disciple Aristote (384-322 av. J.-C.). Aristote distingue deux types d'échange. Le premier est "naturel", puisqu'il n'a pas pour objet d'accumuler des profits et complète l'économie - "naturellement" autarcique - des familles et des villes. Le deuxième n'est pas "naturel", parce qu'il suppose un métier qui se justifie à soi-même et qui permet l'accumulation illimitée de profits. Ce que Platon et Aristote critiquent est ce second type d'échange: le commerce professionnel des marchands.¹⁰

Mais à quel point le grand commerce est-il important pour les grecs, à l'époque de Platon? Cette question est polémique. Adoptons, en tout cas, la position de Moses I. Finley. Si Finley, comme le reconnaît Friedrich A. Hayek, "n'a sans aucun doute pas de

⁸ Moses I. FINLEY, *op. cit.*, p. 277.

⁹ Emile CHAMBRY, *op. cit.*, p. XLIX.

¹⁰ Sur ce sujet, voir: Moses I. FINLEY, *op. cit.*, chapitre 10, "Aristote et L'Analyse Economique".

préjugés favorables envers l'ordre de marché"¹¹, il admet, malgré cela, que le monde grec est avant tout un monde de propriété privée. Ce point de vue ne le conduit pas, cependant, à surestimer le rôle du grand commerce dans l'économie grecque ancienne; Finley admet, en même temps, que l'économie grecque n'est pas une économie de marché.

En choisissant ici le point de vue de Finley, nous voulons éviter une erreur commune à des interprétations historiques d'inspiration libérale; cette erreur qui consiste en voir partout, avant et après, au-dessus et au-dessous, le même système économique (capitaliste) de marchés interdépendants. Expliquons. Citons, comme exemple de cette faute typique, un passage de *l'Histoire économique du monde* de Rondo Cameron, livre publié à Paris en 1991.

"Ainsi les villes de Grèce comme celles d'Asie Mineure se spécialisent dans le commerce et l'industrie. [...] Certaines villes, notamment Athènes, s'affirment ainsi comme des centres commerciaux et financiers à l'instar d'Anvers, d'Amsterdam, de Londres ou de New York aujourd'hui."¹²

Pour nous, ce type de raisonnement est inacceptable. Comme le rappelle Karl Marx, si "l'économie bourgeoise [capitaliste] nous donne la clef de l'économie antique", il ne faut pas penser "à la manière des économistes qui effacent toutes les différences historiques et voient dans toutes les formes de société celles de la société bourgeoise."¹³

Mais retournons à notre question: à quel point le commerce au loin est-il important pour les grecs de l'époque classique?

¹¹ Friedrich A. HAYEK, *La présomption fatale - les erreurs du socialisme*, op. cit., p. 43.

¹² Rondo CAMERON, *Histoire économique du monde*, Paris: Larousse, 1991, p. 46.

¹³ Karl MARX, *Introduction à la critique de l'économie politique (1857)*, dans *Contribution à la critique de l'économie politique*, Paris: Editions Sociales, 1977, p. 171.

Le développement de la navigation et du commerce maritime est un élément fondamental pour le passage de la "préhistoire" grecque au temps des classiques. Ce commerce devient plus important au fur et à mesure que les cités progressent, soit de la perspective du simple accroissement démographique, soit en ce qui concerne la complexité progressive de leur vie sociale et économique. Les villes grecques importent des denrées, des bois, des métaux et des esclaves; elles exportent, principalement, des céréales et des quelques produits plus sophistiqués de leur artisanat: des céramiques et, en proportion moins importante, des textiles.

Ce commerce est un métier privé qui est généralement exercé par des étrangers (métèques), c'est-à-dire par des non-citoyens qui n'ont pas accès à la propriété foncière et, donc, à l'agriculture qui est le fondement de l'économie grecque. La présence étatique y est limitée: sécurité (comme dans le cas de la répression à la piraterie), taxation "douanière" pour l'établissement ou pour l'entretien des installations portuaires.

Grâce à ce commerce, les premières opérations de crédit apparaissent; elles sont à la fois des opérations "financières" de prêt commercial et d'assurance maritime.

Dans certains centres importants, les bénéfices du grand commerce s'accumulent et constituent les fortunes thésaurisées par des armateurs, par des commerçants d'esclaves et même par quelques "banquiers". Mais la dimension de leurs entreprises est limitée par l'absence des sociétés commerciales. En outre, le progrès technique avance très lentement et non seulement les tâches subordonnées, mais aussi celles de direction sont généralement confiées aux esclaves. En d'autres termes: "l'organisation des affaires [y est] très rudimentaire".¹⁴

Pourtant, il ne faut pas exagérer l'importance du commerce grec à l'époque classique. Il y a alors des "intérêts d'importation", mais il n'y a pas des "intérêts commerciaux" dans le sens moderne, c'est-à-dire de *Handelspolitik* ou de monopolisation

¹⁴ Moses I. FINLEY, *Economie et société en Grèce ancienne*, op. cit., p. 252.

"nationale" du commerce et de la navigation.¹⁵ De plus, la cité-état grecque est beaucoup plus proche de l'autarcie que, par exemple, des villes marchandes de la Renaissance européenne.

En effet, la part essentielle de la production des villes grecques et de leurs arrière-pays est destinée aux marchés locaux. La production manufacturée qui peut être exportée est réalisée, généralement, sur une échelle minime par des très petites unités artisanales. Ce qui est le plus important: le caractère agraire de l'économie grecque et l'usage de main-d'oeuvre esclave déterminent une demande inélastique, qui est satisfaite par des petits centres de production aussi dispersés que la propre population méditerranéenne. Pensons ainsi à cette phrase de Marx: "la pureté [...] qui caractérise l'apparition au sein du monde antique des peuples commerçants - Phéniciens, Carthaginois - est elle-même précisément le résultat de la prédominance des peuples agriculteurs".¹⁶

Outre cela, le transport terrestre a des prix prohibitifs. Le commerce maritime emploie des bateaux qui ont une capacité de charge réduite. Les techniques de construction navale et de navigation ne permettent pas le transport par mer dans les mois de mauvais temps. Aussi le grand commerce est-il réduit au trafic de certaines marchandises qui ne peuvent être trouvées qu'en régions spécifiques, soit en raison de conditions climatiques (blé, bois), soit en raison de la présence de gisements d'exploitation facile (métaux), soit encore du fait de l'existence de conditions sociales et culturelles particulières (esclaves de la Mer Noire).

Mais de quelque sorte, il y a déjà un commerce d'importation et d'exportation de longues distances. Et il est vraiment indispensable pour les grandes cités grecques:

"[...] le rapport ville-campagne isolé - observe Finley - n'existe que dans des sociétés très primitives ou dans l'imagination des utopistes. Une cité peut dépasser la capacité de production de nourriture de son propre arrière-pays. Et, de toute façon, il n'existe pratiquement pas de ville qui puisse se suffire pour le bois, les métaux, le

¹⁵ Sur ce sujet, voir Moses I. FINLEY, *ibid.*, p. 81-82.

¹⁶ Karl MARX, *op. cit.*, p. 173.

sel, les épices, sans parler des esclaves, des peaux, des pierres fines et toutes autres marchandises qui sont devenues indispensables à la vie civilisée. Même d'aussi fermes défenseurs des avantages moraux de l'autarcie que Platon et Aristote devaient admettre cette triste réalité."¹⁷

Le grand commerce engendre un nouveau type de richesse, qui n'est plus liée à la propriété foncière, et un nouveau type de "riche". Ce type de "riche" est celui dont la richesse n'est plus simplement un moyen d'éloignement à l'égard des affaires, mais pour qui, au contraire, la fortune devient le but capital d'un engagement de plus en plus intense dans l'activité économique. Platon proteste contre les changements sociaux, politiques et culturels, qui découlent de ce développement commercial illimité. Et il critique ainsi l'évolution concrète de la société et de l'économie grecque de son temps.

Mais il le fait, comme le note Denis, d'un point de vue conservateur.

"Platon a cherché passionnément la solution du problème posé dans le monde grec par le développement de la richesse commerciale.

"Disciple de Socrate, qui a 'inventé la morale' (Hegel), il adopte une attitude de moraliste: il faut écarter de la société toute possibilité de commettre des actes qui souillent l'âme de l'individu, avant tout l'activité commerciale.

"De ce fait, Platon tend à supprimer ce qui est le ferment même de l'évolution du monde à cette époque. Il cherche à rétablir l'état ancien de la société. Il admire Sparte qui a su préserver la tradition bien mieux qu'Athènes et lui emprunte plusieurs traits de sa cité idéale de la *République*."¹⁸

Retournons maintenant à la description de la cité imaginée par Platon dans *Les Lois*. Nous voulons identifier quelques éléments importants du paradigme platonicien, qui seront reproduits dans des autres utopies autarciques pensées longtemps après la disparition de la civilisation grecque.

¹⁷ Moses I. FINLEY, *L'économie antique*, Paris: Les Editions de Minuit, 1975, p. 168.

¹⁸ Henri DENIS, *op. cit.*, p. 33.

02.2. La "cité possible", cité autarcique

La "cité possible" présentée dans *Les Lois* est située dans une région de sols peu fertiles, où il n'y a pas de bois de bonne qualité pour la construction de bateaux. La ville est aussi localisée à une distance considérable de la mer - à peu près 14 kilomètres, ce qui est significatif par rapport aux techniques grecques de transport terrestre. Cette localisation de la ville, qui est à la fois éloignée de la mer et des sols fertiles, peut être expliquée.

Il s'agit premièrement de rendre difficile les récoltes surabondantes et la conséquente exportation d'un surplus agricole. L'agriculture du pays doit produire seulement ce qui est nécessaire pour la subsistance de la population de la colonie.

Deuxièmement, il est question d'empêcher la transformation de la ville en centre de commerce - en tant qu'entrepôt - grâce au développement de sa propre industrie navale et de sa propre marine marchande.

Il s'agit, enfin, de restreindre le commerce d'importation et d'exportation réalisé par les étrangers à l'essentiel et, par conséquent, de bloquer le développement des indésirables rapports culturels entre ces marchands et les habitants de la ville. Les commerçants étrangers sont, d'ailleurs, obligés à rester en dehors des murailles.

La "cité possible" de Platon s'est ainsi contrainte, en raison de sa propre situation géographique, à pratiquer l'autarcie.¹⁹

Les lois de la colonie empêchent l'usage des monnaies d'or ou d'argent pour les échanges à l'intérieur de la cité. Les "devises" sont monopolisés par l'Etat et la monnaie "nationale" utilisée par les citoyens n'a pas de valeur pour le commerce avec l'étranger. Pensant à entraver le progrès de la corruption morale, mais reconnaissant que les "liquidités" sont indispensables, Platon apparemment innove: il imagine un système de

¹⁹ Sur ce point, voir PLATON, *Les Lois*, op. cit., t. I, Livre IV, 704, b - 705, d.

double monnaie; l'une est le signe imposé par l'Etat-cité, l'autre est la monnaie de valeur intrinsèque qui est reconnue dans toute la Grèce.

"Toutes ces maximes - dit-il - demandent à être complétées par une loi qui défende à tout particulier de posséder de l'or et de l'argent. On aura pourtant une monnaie pour les échanges journaliers; elle est à peu près indispensable pour payer les services des artisans et les salaires de tous ceux qui ont besoin d'être payés, mercenaires, esclaves et fermiers. A cet effet, il faut, disons-nous, disposer d'une monnaie qui ait de la valeur dans le pays, mais qui n'en ait pas pour les étrangers. Pour la monnaie commune à toute la Grèce, on s'en servira pour les expéditions militaires, les voyages à l'étranger, par exemple pour les ambassades, les missions des hérauts, quand l'Etat est obligé d'en envoyer. Pour tous ces besoins, l'Etat devra chaque fois se procurer de la monnaie grecque."²⁰

Mais, en vérité, Platon n'innove pas, puisqu'il s'inspire d'un principe de la législation spartiate de peu après 600 av. J.-C.. Les Lacédémoniens auraient déjà supprimé de Sparte toute monnaie d'or et d'argent. Pour éclaircir rapidement ce point, citons René Sedillot:

"Quand Sparte se rallie à la formule égalitaire, la monnaie frappée vient tout juste d'être inventée, et il est encore facile de l'exclure. Lycurgue, ou le pouvoir qui en tient lieu, y parvient de deux façons: d'une part, il interdit aux citoyens tout déplacement à l'étranger et aux étrangers tout séjour à Sparte. La République vit dans l'autarcie, sans importer, sans exporter, à l'abri des contaminations extérieures. D'autre part, si Lycurgue n'est pas en mesure de prohiber complètement l'emploi d'un instrument monétaire, il agit en sorte qu'on ne puisse en faire un objet d'épargne. Il ne donne aux spartiates qu'une monnaie en fer: peut-être, après tout, parce que Sparte ne possède ni or, ni argent - ni gisements, ni réserves... Mais aussi, intentionnellement, pour que les citoyens ne puissent succomber aux tentations capitalistes. Toute monnaie d'or et d'argent est bannie. La monnaie en fer n'est capable de mesurer les valeurs et de servir d'intermédiaire aux échanges locaux. Hors de Sparte, nul n'en voudrait. A Sparte même, trop encombrante, elle ne se prête pas à l'accumulation."²¹

²⁰ PLATON, *op. cit.*, 742 b.

²¹ René SEDILLOT, *Histoire des socialismes*, Paris: Fayard, 1977, p. 33-34.

Suivant encore ce modèle spartiate mythique, Platon semble anticiper le moderne contrôle des changes:

"Si un particulier se trouve dans la nécessité de voyager, il ne partira qu'après avoir obtenu la permission des magistrats et si, de retour en son pays, il lui reste de la monnaie étrangère, il la remettra à l'Etat et en recevra la valeur en monnaie du pays. S'il s'approprie cet argent et qu'il soit découvert, on le lui confisquera, et celui qui, l'ayant su, ne l'aura pas dénoncé sera sujet aux mêmes imprécations et aux mêmes opprobres que le coupable, qui sera de plus condamné à une amende égale à l'argent étranger qu'il aura importé."²²

Cette "politique monétaire" impose une restriction importante au grand commerce. Evidemment, elle n'élimine pas toute possibilité de commerce extérieur, car la monnaie frappée, l'or ou l'argent ne sont pas indispensables aux échanges entre cités. Néanmoins, elle entrave le commerce privé et renforce le contrôle étatique sur le commerce avec l'étranger qui subsiste.

Mais l'Etat platonicien utilise encore d'autres moyens pour limiter le commerce extérieur. Il n'y a pas de droits de douane dans la "cité possible". Cette taxation serait inutile, vu que le commerce avec l'étranger a pour seul objet la défense de la ville: il s'agit de l'importation des matières premières et d'autres marchandises nécessaires à la guerre qui ne sont pas produites dans son arrière-pays. La norme pour le commerce extérieur "non stratégique" est donc la prohibition. Il est interdit d'exporter des denrées, c'est-à-dire ce qui est produit par les citoyens. Il est défendu d'importer des produits de luxe, c'est-à-dire ce que les citoyens ne trouvent pas sur place.

"[...] l'encens et tous autres parfums étrangers de ce genre qu'on brûle en l'honneur des dieux, la pourpre et toutes autres teintures que ne produit pas le pays, tout ce que procure quelque autre technique qui doit faire venir ses matériaux de l'étranger, que personne, sauf en cas de nécessité, ne l'importe, ni davantage n'exporte ce qui doit nécessairement demeurer dans le pays. De toute cela seront juges et surveillants les douze gardiens des lois qui se suivent, une fois écartés les cinq plus vieux.

²² PLATON, *op. cit.*, 742 b, c.

"Quant aux armes et tous instruments de guerre, s'il est besoin d'importer à cet usage ou une technique ou une plante, un métal, un cordage, un animal, les hippocrates et les stratèges décideront en maîtres de l'importation et de l'exportation dans le cas où la cité à la fois donne et reçoit, et les gardiens des lois porteront à ce sujet les lois requises et suffisantes. Aucun commerce de détail en vue de profit, soit en cette branche, soit en quelque autre, ne sera nulle part toléré sur notre territoire ni dans notre cité."²³

Il n'est pas inutile de souligner que cette "politique de commerce extérieur" soumet les citoyens à des privations. Rien d'inattendu. L'austérité est inhérente au "communisme" de Platon, comme d'ailleurs aux égalitarismes de beaucoup d'autres utopies autarciques. Comme le note Jean-Christian Petitfils:

"Son régime n'a d'autre but que de rendre les hommes plus sages et plus vertueux en les détournant de la recherche des biens matériels."²⁴

L'Etat platonicien impose, enfin, des restrictions sévères à l'égard des voyages des citoyens. Cette mesure est encore une fois empruntée à la législation spartiate de Lycurgue. Seulement les hommes âgés qui sont recrutés pour des fonctions publiques spécifiques (hérauts, observateurs, ambassadeurs) peuvent voyager à l'étranger. Dans ce cas, la loi a le même but que la législation exposée ci-dessus. Elle sert à empêcher les changements dans les mœurs de la cité, lesquels pourraient résulter des contacts avec le monde extérieur. Pour cela, le blocage du commerce extérieur ne suffit pas. Il faut aussi interdire le tourisme.²⁵

²³ PLATON, *Les Lois*, Livre VIII, 847 c, d, dans PLATON, *Oeuvres Complètes*, t. XII. Paris: Société d'Éditions "Les Belles Lettres", 1976.

²⁴ Jean-Baptiste PETITFILS, *op. cit.*, p. 18.

²⁵ Sur ce point, voir Emile CHAMBRY, *op. cit.*, p. XXXIX-XL.

02.3. Platon, l'ordre dirigé et la taille de la société idéale

D'après la plupart des critiques qui étudient l'utopie platonicienne, c'est l'aversion de Platon au grand commerce qui explique le caractère autarcique de sa cité imaginaire. Notons en passant que cette aversion, qui est associée au mépris de l'usure, constitue un trait commun à plusieurs des utopies sociales postérieures à celle de Platon. Cela est en grande partie conséquence de l'influence d'Aristote - et de sa célèbre distinction entre *oikonomia* et *chrematistika* - sur la pensée occidentale, dès la période hellénique, mais surtout après la redécouverte des textes de ce dernier par Saint Thomas d'Aquin (1225-1274). En effet, d'après Aristote, si l'*oikonomia*, c'est-à-dire l'activité économique qui se borne à la vie domestique, est légitime, la *chrematistika*, c'est-à-dire toute activité dont l'objet est l'enrichissement, est en principe condamnable. Nous y reviendrons plus tard.

Ludwig von Mises, le grand théoricien libéral, résume cette explication du pourquoi des conceptions autarciques platoniciennes et aristotéliennes - interprétation qui est d'ailleurs tout à fait pertinente - d'une façon irréprochable:

"Le socialisme précoce est marqué par sa prédilection pour le retour vers les modes de production simples des temps primitifs. Son idéal est le village autosuffisante, ou, au plus, la province autosuffisante - une ville autour de laquelle quelques villages sont groupés. Etant opposés à tout échange et commerce, leurs protagonistes regardent le commerce extérieur comme une chose entièrement mauvaise qui doit être abolie. Le commerce extérieur introduit des marchandises superflues dans le pays. [...] Le commerce extérieur sape les mœurs et introduit des idées étrangères et des usages étrangers. Dans l'Utopie l'idéal stoïque de l'auto-maîtrise fut transmuté dans l'idéal de l'autosuffisance. Plutarque constate qu'il y a une chose admirable dans le Sparte de Lycurgue - selon la façon romantique dont elle était conçue à son époque - qui est le fait qu'aucun bateau marchand n'y s'abrita jamais."²⁶

²⁶ Ludwig VON MISES, *Socialism - an economic and sociological analysis*, nouvelle édition, Londres: Jonathan Cape Ltd., 1974, p. 223 (traduit par nous). Von Mises se rapporte ici à Plutarque (v. 50 apr. J.-C. - *id.* v. 125), écrivain grec qui fut un des derniers représentants de l'hellénisme.

Mais au-delà du mépris au grand commerce, il y a une deuxième question importante à analyser dans l'autarcie platonicienne. Il s'agit de sa taille, c'est-à-dire de ses limites territoriales et de sa démographie.

Comme nous venons de le voir, la cité idéale de Platon suppose une économie dirigée. Or, Platon, comme Aristote, est incapable d'imaginer un ordre social dirigé à grande échelle. Comme le dit un autre économiste libéral, Friedrich A. Hayek, "même Aristote, qui vient relativement tard, croyait encore que l'ordre parmi les hommes ne pouvait s'étendre plus loin que ne porte la voix d'un héraut [...] et qu'un Etat comptant cent mille personnes était dès lors inconcevable."²⁷

Selon Hayek, cela découle de l'absence de toute conception d'évolution sociale dans la pensée platonicienne ou aristotélicienne. La société idéale de ces philosophes correspond de fait à une économie stationnaire qui soutient une petite population stable (rappelons une nouvelle fois que la population excédante de la "cité possible" imaginée par Platon doit toujours émigrer). L'ordre social devient ainsi un *micro-ordre* qui est compatible avec une régulation imposée directement par l'Etat (dans le cas de l'utopie platonicienne par les "gardiens des lois"). En d'autres termes: "[...] Platon et [...] Aristote [...] ne disposant pas d'une conception de l'évolution, considéraient l'ordre des affaires humaines comme l'organisation d'un nombre fixe et non modifiable d'hommes pleinement connus des autorités gouvernantes [...]."²⁸

²⁷ Friedrich A. HAYEK, *La présomption fatale*, op. cit., p. 19.

²⁸ Friedrich A. HAYEK, *ibid.*, p. 152. Pour ce qui concerne Aristote, Hayek semble se rapporter à la phrase suivante de l'*Ethique*: "un Etat ne pourrait exister par la réunion de dix hommes, mais cent mille hommes non plus ne sauraient constituer un Etat" (voir ARISTOTE, *Ethique de Nicomaque*, Paris: Editions Garnier Frères, 1961, p. 445). Le disciple de Platon insiste encore sur ce point dans sa *Politique*. Nous devons noter que, d'après lui, ce qui caractérise une *cité* (il pense toujours au nombre de citoyens et non à celui des habitants en général) c'est, d'une part, son autosuffisance, qui exige que le nombre de citoyens ne soit trop limité et, d'autre part, la possibilité de l'exercice d'un contrôle direct de l'Etat. Aristote ne conçoit pas un régime de représentation indirecte des citoyens.

Nous pouvons dire sur ce sujet qu'il n'y en a rien d'étonnant dans la mesure où le modèle de Platon a toujours pour horizon les anciennes villes grecques, et avant tout Sparte et ses 9.000 citoyens mâles. Néanmoins, Platon n'ignorait pas l'existence à son époque d'autres sociétés dont la taille pouvait être largement supérieure à celle d'une ville grecque moyenne: pensons, par exemple, à l'ancien Egypte ou à l'Empire Perse et ses millions d'habitants. Il faut donc constater que Platon et Aristote ne choisissent qu'une échelle parmi les échelles possibles à leur époque.

Ce choix, comme nous l'avons déjà souligné, est fonction d'une éthique. Pour Platon, le bonheur des hommes dépend de l'isolement, puisque le monde du dehors est pervers et peut corrompre; d'où son aversion au grand commerce. Or, l'isolement exige l'autarcie - l'ordre idéal est *autarkes*. Et l'autarcie exige l'économie dirigée dans la mesure où il faut régler la production et la consommation de biens qui ne peuvent être produits que dans un territoire limité. Ainsi un problème fondamental apparaît: d'après Platon, l'économie dirigée exige une "taille" maximale, afin qu'elle puisse être régulée de façon directe. Ou selon les termes d'Aristote: la cité ne peut s'étendre plus loin que ne porte la voix d'un héraut. Mais ces bornes sont-ils compatibles avec l'autosuffisance économique?

Nous sommes ici face à une question insoluble qui embarrasse la plupart des bâtisseurs d'utopies, dès Platon et jusqu'à Owen. Il s'agit à nouveau des conséquences imposées par l'identification de l'autarchie (de l'autonomie politique ou culturelle) avec l'autarcie (l'autonomie économique). Si l'on pense que l'autarchie exige l'autarcie et, qu'en même temps, l'ordre autarcique, qui est nécessairement dirigé, implique une "taille idéale", on tend à sous-estimer les limites territoriales de l'Etat idéal pour ce qui

Et en effet, une assemblée délibérante ne peut pas réunir 100.000 hommes.

concerne l'autosuffisance économique. Sur ce sujet, von Mises est encore irréprochable:

"Cet attachement à l'idéal de l'autosuffisance économique, et leur complète incapacité à comprendre la nature de l'échange et du commerce, conduit les utopistes à négliger le problème des limites territoriales de l'Etat idéal. [...] Dans un village minuscule il y a suffisamment d'espace pour réaliser leurs plans. Dans cette perspective, il est possible de penser à réaliser l'Utopie provisoirement et en petits versements. Owen fonda la *New Harmony Community* dans l'Indiana. Cabet fonda une petite *Icaria* dans le Texas. Considérant fonda un phalanstère modèle dans le même Etat. 'Editions in-douze de la nouvelle-Jérusalem', s'en moque cruellement le Manifeste Communiste."²⁹

Nous reviendrons aussi sur ce sujet - les rapports entre la "taille" idéale de la société utopique et l'économie "idéalement" autarcique - dans les sections suivantes.

02.4. L'utopie platonicienne: sources et influences

Nous pouvons toujours affirmer que l'Etat idéal de Platon est conçu à l'image de la plupart des villes grecques de son temps. Il est, en effet, une cité de dimensions moyennes d'après les critères de l'époque, dont l'économie est fondée sur l'activité agricole et sur le travail esclave. Cependant, cette observation n'est qu'en partie vraie. Nous savons que Platon rêve d'un monde immobile, ou plutôt d'un monde qui fait marche en arrière. Il rêve d'un monde qui s'éloigne donc de la réalité dynamique de l'ancienne civilisation grecque.

L'Etat utopique platonicien ne pratique pas le grand commerce, tel que le faisaient déjà les grecs du V^e siècle av. J.-C.. Cet Etat ne connaît ni la liberté de change, ni la liberté de détention privée de monnaies de circulation universelle. Il ignore aussi bien le

²⁹ Ludwig VON MISES, *op. cit.*, p. 223 (traduit par nous).

libre-échange que la libre-entreprise. Son économie, comme nous l'avons constaté, est une économie dirigée.

Et pourtant, l'économie grecque à l'époque de Platon n'est pas une économie fondée sur l'interventionnisme étatique. Moses I. Finley remarque justement que :

"[...] le monde gréco-romain était essentiellement et précisément un monde de propriété privée, qu'il s'agît de quelques ares ou des énormes domaines des sénateurs et des empereurs romains, un monde de commerce privé, d'entreprise privée."³⁰

Et pourtant, l'Athènes de Platon, l'Athènes réelle, essaie déjà de faire de sa monnaie, le tétradrachme, un prototype de monnaie universelle exclusive. Et même si Athènes échoue dans ce premier essai d'hégémonie monétaire, il n'en reste pas moins que la monnaie athénienne et d'autres espèces étrangères circulent librement et peuvent être librement détenues au cours de la majeure partie de l'époque classique. Certes, il y a déjà contrôle étatique des opérations et des cotations du change. Mais le métier de changeur est légal et, de plus, l'existence de monnaies frappées de circulation universelle est la condition *sine qua non* du commerce intercités qui est alors florissant.³¹

Ajoutons encore que le développement de ce commerce, quoiqu'il soit freiné par la prédominance de l'autarcie familiale et du travail esclave, est un fait. Les échanges commerciaux au temps de Platon ne sont que le préambule de l'expansion commerciale des siècles suivants, c'est-à-dire de l'époque des Empires Hellénique et Romain.

Ainsi, ce n'est pas dans le présent de la société grecque classique et non plus dans son futur "possible" que Platon trouve les sources de son utopie. Ces sources sont dans un passé que le philosophe idéalise.

³⁰ Moses I. FINLEY, *L'économie antique*, op. cit., p. 31.

³¹ Sur ce sujet, voir Michel AGLIETTA et André ORLEAN, *La violence de la monnaie*, Paris: PUF, 2^e édition, 1984, p. 161-162.

Ce passé est d'abord celui des anciennes villes grecques, à moitié réelles, à moitié mythiques. Des villes aux lois justes, dont la petite population de terriens, organisée en clans et castes, était encore étrangère au grand commerce maritime. Pour Platon, effectivement, la ville admirable est l'ancienne Sparte, cité éloignée de la mer, dont les citoyens ne pouvaient faire du commerce ni posséder de l'or ou de l'argent monnayés. Mais il s'agit, aussi dans ce cas, et nous l'avons noté, d'un demi-mythe. Sparte, la vraie, disparaîtra dès le début du IV^e siècle parce qu'elle n'était plus et dès longtemps une cité fermée.

"[...] la tragédie de Sparte eut une cause bien connue: elle ne vivait pas en vase clos. Les invasions perses préfiguraient ce qui devait advenir pendant la guerre du Péloponnèse. Presque contre son gré, Sparte fut jetée dans une activité militaire intense - authentiquement militaire; d'où une pression sévère sur les ressources en hommes; une incorporation, dans des proportions inquiétantes, de non-Egadiens dans l'armée, voire dans la classe dominante; des occasions sans précédent pour des individus ambitieux; de grands voyages à l'étranger et une brèche ouverte dans la xénophobie traditionnelle; l'impossibilité de se défendre contre les séductions de la richesse."³²

Il est probable aussi que ce passé auquel se rapporte Platon soit celui des anciens Empires et Royaumes de l'Orient. Selon certains auteurs (pensons aux thèses de Karl Polanyi), ces sociétés du "Croissant fertile" auraient souvent pratiqué un commerce extérieur sans rapports marchands, fondé sur le monopole étatique et sur la médiation d'étrangers, tels que les juifs et les phéniciens. Mais pour ce qui concerne Platon, il s'agit ici, vraisemblablement, d'un passé encore une fois idéalisé. En effet, comme le dirait Hayek, il est difficile de croire à des grands Empires de l'antiquité dont *tout* le commerce extérieur soit "administré" d'une façon efficace. Des économies anciennes à l'échelle de celles des Empires Egyptien, Assyrien ou Perse, exigèrent, très

³² Moses I. FINLEY, *Economie et société en Grèce ancienne*, op. cit., p. 57.

probablement, un certain degré de liberté pour le commerce au loin non étatique.

Olivier Rouault fait à ce propos l'observation suivante:

"On se rend compte que les habitants de villes et les citoyens des Etats anciens [du Croissant fertile] sont liés entre eux et aussi avec des 'étrangers' par des relations économiques très claires, et déjà stabilisées, codifiées. Bien qu'il ne soit pas possible de conclure avec certitude à l'existence d'une réelle économie de marché au sens moderne du terme, c'est-à-dire fondée sur la loi de l'offre et de la demande, on constate toutefois que le commerce privé, entre particuliers, dispose d'un très important champ d'action hors du contrôle de l'Etat. Ce dernier n'intervient que pour garantir certaines conditions de légitimité et de légalité, et pour prélever des impôts."³³

Mais concluons ces premières sections. Pour cela, il faut d'abord répondre à une question: la conception platonicienne, selon laquelle l'utopie doit être un Etat commercialement et culturellement fermé, est-elle partagée par tous les utopistes du monde grec?

Comme nous l'avons déjà dit, il semble que non.

Antisthène (v. 444-365 av. J.-C.), disciple de Socrate opposé à Platon et fondateur de l'école des cyniques, propose un modèle d'utopie fondé à la fois sur l'égalitarisme - en tant que démocratisation de la propriété privée - et sur l'internationalisme.

"Antisthène proclama que toutes les frontières qui séparent les pays du monde entier doivent tomber, que toutes les distinctions de race et de nationalité doivent disparaître, qu'un seul terme servira pour désigner tous les hommes sans exception, celui de 'citoyen de l'univers'. "³⁴

Il est suivi par d'autres penseurs postérieurs à Platon. Ainsi l'historien grec Théopompe (v. 378-323 av. J.-C.), conservateur qui critique la démocratie d'Athènes et

³³ Olivier ROUAULT, "Les marchands commercent à dos d'âne ou en radeau", dans *Histoire Spécial* n° 24, juillet-août 1993, p. 52.

³⁴ Gérard WALTER, *Les origines du communisme: judaïques, chrétiennes, grecques, latines*, nouv. éd., Paris: Payot, 1975, p. 195.

défend le modèle spartiate, présente, malgré cela, une utopie qui n'est pas fermée dans les limites d'un seul petit Etat. De fait, si l'on ne connaît pas les détails de sa proposition de structure sociale et économique, on sait que les dimensions de l'utopie de Théopompe sont celles d'une confédération universelle, qui semble inspirée par l'Empire multinational d'Alexandre.³⁵

Le stoïcien Zénon de Citium (336-264 av. J.-C.) s'oppose aussi au modèle platonicien. Sa *République* reprend et radicalise le projet internationaliste d'Antisthène. Il est vrai qu'il suggère d'abord la simple extinction de toute intermédiation commerciale privée et, par conséquent, de toute monnaie. D'après Zénon, l'échange doit être l'équivalent du troc et la distribution doit être une tâche de l'Etat. Mais de toute façon, il faut, selon lui, que cet Etat soit un Etat universel:

"[...] c'est le phénicien Zénon qui brisa le cadre étroit dans lequel restaient enfermées les républiques idéales imaginées par les philosophes grecs. Son plan à lui de réforme sociale, suppose une immense confédération de toutes les cités du monde qui formeraient une seule union de républiques fédératives d'où seraient bannies toutes les distinctions de classe et de nationalité."³⁶

Néanmoins, en dépit de l'existence de ces conceptions non autarciques, c'est le modèle platonicien qui inspirera la plupart des utopies au cours des siècles suivants.

Ainsi l'historien grec Diodore de Sicile (v. 90 - fin 1^{er} s. av. J.-C.) parle d'un certain Iamboulos, marchand de l'époque hellénistique, qui aurait fait un récit d'un voyage imaginaire chez les "Héliopolitains", habitants des tropiques. La société imaginaire des "Héliopolitains" serait égalitaire, ne connaissant pas la propriété privée et les classes sociales. Or, cette société utopique, dont le modèle aurait été repris plus tard par Thomas More et Tommaso Campanella, était établie, d'après Henri Denis, sur... une île lointaine.³⁷

³⁵ Voir Gérard WALTER, *ibid.*, p. 242.

³⁶ Gérard WALTER, *ibid.*, p. 234.

³⁷ Henri DENIS, *op. cit.*, p. 62.

Et c'est aussi le contrôle étatique du commerce extérieur qui constitue la solution trouvée par le philosophe grec Euhémère (v. 300 av. J.-C.) pour obtenir le "plein emploi" dans son utopie:

"On peut supposer qu'Euhémère s'était préoccupé de la question de savoir comment assurer à tous ces producteurs de richesses la continuité de leur production. Une des mesures imaginées par lui est connue. Il était défendu d'exporter hors du territoire de l'Etat aucun des métaux qui leur servaient de matière première: l'or, l'argent, le cuivre, le fer. Ils les avaient ainsi toujours à leur disposition à volonté et le travail ne pouvait pas subir d'arrêt du fait de la rareté ou de l'absence des matériaux."³⁸

Mais c'est surtout après la redécouverte des oeuvres de Platon à l'époque moderne que le modèle d'utopie fermée, isolée ou même franchement autarcique, s'affirme. Le rôle de Thomas More, comme nous verrons dans la prochaine section, est pour cela fondamental.

De surcroît, il faut rappeler que l'influence platonicienne ne se résume pas aux conceptions de la littérature utopique. Certains des principes présentés par Platon figurent aussi dans les théories économiques autarciques des XIX^e et XX^e siècles.

C'est le cas, par exemple, de la réprobation du commerce extérieur en tant que cause supposée des inégalités sociales. Pour Platon, comme nous l'avons vu, si l'Etat a pour objet d'assurer l'égalitarisme, l'autarcie est indispensable. Nous retrouverons ce même raisonnement dans la doctrine de Fichte.

Et quels moyens Platon propose-t-il pour garantir l'autarcie?

En premier lieu, il conseille l'imposition d'une monnaie qui est un signe "national" inconvertible. Or, l'apologie d'une monnaie inconvertible, comme nous le verrons plus tard, est l'axe de toutes les théories autarciques. Cela est vrai aussi bien pour Fichte que pour les auteurs fascistes et staliniens.

³⁸ Gérard WALTER, *op. cit.*, p. 247.

En second lieu, Platon recommande le contrôle étatique des changes et du commerce extérieur minimal, qui continuent à exister en raison des nécessités de défense de la "cité possible". Nous sommes encore au coeur des prescriptions des théories autarciques.

Pour conclure, soulignons une dernière fois que Platon anticipe le problème majeur non seulement des utopies, mais aussi des théories économiques autarciques: la question de la "taille idéale" de l'Etat.

Dans les deux sections suivantes, nous essaierons de démontrer que la plupart des utopies, modernes ou contemporaines, sont en grande partie héritières de la conception autarcique de Platon. Cela veut dire qu'elles restent prisonnières de cette équation fondamentale du modèle platonicien: l'utopie = l'autosuffisance. Les utopies sont, en effet, des îles autarciques, où le grand commerce - toujours restreint - est presque toujours réglé par l'Etat. Les utopies sont des cités communautaires, où la monnaie - au moins la monnaie universelle - est bannie. Les utopies sont encore des cités radieuses, où l'on se contente de ce qu'on a, parce que l'abondance, en l'absence du commerce extérieur, ne peut être que l'équivalent de la frugalité.

03. Utopie et d'autres îles de nulle part

Précisons au préalable ce qui nous dénommons par la suite "utopies modernes". Nous pensons aux conceptions de sociétés imaginaires qui sont bâties avant la révolution industrielle ou, plus clairement, à l'époque dite "mercantiliste". Dans ce sens, il s'agit d'abord d'une tradition d'utopisme qui remonte à la Renaissance, qui s'inspire de l'oeuvre de Platon et dont les textes fondateurs sont l'*Utopie* de Thomas More (1478-1535) et la *Cité du Soleil* de Tommaso Campanella (1568-1639).

Il s'agit ensuite des conceptions de certains philosophes français partisans du "communisme naturaliste" au XVIII^e siècle: Jean Meslier (1664-1729), Gabriel Bonnot de Mably (1709-1785) et d'autres, mais surtout Morelly, dont le *Code de la Nature* est publié en 1755. Nous pouvons encore ajouter à ces noms celui de Gracchus Babeuf (1760-1797), qui est le dernier grand représentant de cet utopisme préindustriel.

03.1. Les utopies sociales modernes: sources

Nous pouvons distinguer deux types de sources majeures pour les utopies sociales des XVI^e, XVII^e et XVIII^e siècles. Le premier comporte les récits fantaisistes des premiers explorateurs et colonisateurs de l'époque moderne. Le second comprend la redécouverte et l'idéalisation du propre passé européen.

Le choc culturel provoqué par l'exploration des "nouveaux mondes" réanime l'inspiration des utopistes. Il y a d'abord, l'invention des "bons sauvages", ces indiens aux moeurs simples et naturelles, qui ne connaissent ni la propriété privée, ni l'argent, ni le grand commerce et que, par conséquent, ignorent aussi les misères du capitalisme mercantile européen. Pour ce qui concerne les utopies modernes, cette "invention" est

sans doute importante. Hayek a des raisons pour dire qu'une "nostalgie atavique pour la vie du bon sauvage est la source essentielle de la tradition collectiviste."¹

Mais il est aussi question de ce qui nous pouvons appeler fiction des "bons empires". En Amérique, la conquête espagnole se heurte aux civilisations Aztèque et Inca, jusqu'à cette époque isolées de l'économie-monde européenne. Les utopistes modernes croient y trouver de nouveaux et d'anciens éléments typiques des sociétés idéales: la hiérarchie des cités, le contrôle étatique de la production et la planification de la distribution des récoltes qui empêche les disettes. En Asie, les utopistes découvrent encore un autre modèle: celui de l'empire de Chine, société apparemment isolée et économiquement fermée - "l'Empire du milieu" - où "le roi est philosophe et les philosophes sont rois".²

En même temps, les utopistes, dès la Renaissance et jusqu'au siècle des "Lumières", font remonter à la surface les anciens modèles d'utopie européens.

La redécouverte des oeuvres de Platon et leur diffusion grâce à l'imprimerie, rétablissent l'importance des dialogues de ce philosophe en tant que sources fondamentales de la littérature utopique. Comme le signale René Sedillot, "lorsque la poussée turque contraint les érudits byzantins à refluer sur Florence, l'Occident redécouvre Platon. Il est relu, retraduit, imprimé pour la première fois. Or, redécouvrir Platon, c'est ressusciter les chimères des cités idéales."³ Rien d'étonnant donc si le modèle d'égalitarisme spartiate réapparaît dans des nouvelles civilisations imaginaires.

Mais il faut ajouter à cela qu'il est question aussi de la redécouverte des oeuvres d'Aristote à partir de Saint Thomas d'Aquin. Comme nous l'avons en partie avancé, l'influence d'Aristote sur la pensée scolastique et l'adoption par l'Eglise catholique de

¹ Friedrich A. HAYEK, *op. cit.*, p. 29.

² Sur l'influence de ces découvertes dans les modèles utopiques, voir, par exemple, Jean Marie GOULEMOT, "La Politique Rêvée", p. 66-73 dans *Nouvelle histoire des idées politiques*/ Sous la direction de Pascal ORY, Paris: Hachette, 1987.

³ René SEDILLOT, *op. cit.*, p. 125.

l'éthique aristotélicienne expliquent la présence dans plusieurs utopies modernes de certains traits particuliers. En effet, suivant encore une fois Hayek, nous pouvons reconnaître dans la plupart de ces utopies outre la proposition d'une organisation sociale fondée sur l'échelle du "micro-ordre", d'autres éléments typiquement aristotéliciens, tels que l'aversion à la monnaie et à l'usure, la condamnation de l'activité mercantile et l'idée de juste prix.⁴

A la même époque, la crise du catholicisme romain rouvre le débat sur les attributs des premières communautés judaïques et "préchrétiennes", ainsi que sur les expériences monastiques du Moyen Age.

Dans le premier cas, il s'agit de la constitution de groupements isolés ou plutôt de sectes, qui proposaient dans l'ancienne Palestine la fin des distinctions sociales et aussi le partage des biens. Malgré leur éloignement de la société palestinienne, ces groupements n'avaient pas de véritable système de production autonome. C'est pourquoi Karl Kautsky les décrivit comme une manifestation du "communisme de consommation", lequel se traduisait surtout par la pratique du repas commun.⁵

Dans le cas des communautés monastiques, il est question d'une vision inexacte et même poétisée. Ce que les utopistes discernent dans les monastères, c'est un système économique fermé, autosuffisant, fondé sur le travail en commun, l'absence de l'argent et la consommation frugale. Pourtant, il s'agit d'un mirage. Comme le souligne Sedillot, les monastères du Moyen Age sont loin d'un tel modèle.

⁴ À ce propos, voir Friedrich A. HAYEK, *op. cit.*, p. 66-67.

⁵ Voir sur ce sujet Gérard WALTER, *op. cit.*, p. 34-35 et 52. En fait, il s'agit surtout des "esséniens" qui, comme le rappelle Mireille HADAS-LEBEL, "[...]avaient élaboré des règles de pureté très astreignantes qui les faisaient vivre en marge de la société, suivant une organisation communautaire qui les contraignait à renoncer aux biens de ce monde [...]." Voir, HADAS-LEBEL, "Les Manuscrites de la Mer Morte", dans *L'Histoire*, n° 161, p. 9.

"Si les moines sont pauvres, le monastère peut être riche. Il tient sa richesse de ses membres, qui se sont dépouillés pour lui, des dons qu'il a reçus, du travail qu'il fournit. [...] leurs domaines sont vastes, parfois opulents. Bobbio, en Emilie, dispose de vingt-huit fermes. Saint-Wandrille, en Normandie, possède 4.624 lots (Jean Décarreaux traduit: 45.000 hectares). La plupart des abbayes ne se contentent pas de vivre en autarcie, du produit de leurs terres, faisant leur pain et leur vin, élevant vaches, chèvres ou porcs, demandant aux abeilles jusqu'à la cire de leur luminaire. Elles vendent, elles achètent, elles prêtent. Saint-Germain-des-Près, aux portes de Paris, arme une flottille sur la Seine et ses affluents. Saint-Martin de Tours bat monnaie. Ainsi les monastères, qui, vus de l'intérieur, apparaissent comme des communautés socialistes, se comportent pour l'extérieur comme de parfaites unités capitalistes. A l'intérieur, ils ignorent l'instrument monétaire. A l'extérieur, ils en acceptent les facilités et les perversités."⁶

Rappelons encore que ce réveil de la pensée utopique est avant tout une réaction face aux changements engendrés par l'expansion mercantile et l'urbanisation en Europe. C'est pourquoi les sociétés idéales modernes expriment souvent l'apologie des communautés agraires d'un monde perdu, celui des villages paysans de l'Europe féodale.

Ces deux points de départ des utopies modernes, l'idéalisation des "nouveaux mondes" et le mythe des cités ou communautés égalitaires du passé européen, se combinent dans une dernière source de sociétés imaginaires: l'expérience, qui est aussi embellie par l'imagination des utopistes modernes, des missions jésuites au Paraguay.

Ces communautés agraires de l'Amérique espagnole, dont la source d'inspiration est peut-être l'Empire inca, se multiplient de 1607 à 1768. Le régime économique y est égalitaire: il n'y a pas de droit d'héritage, la terre appartient à la communauté, le travail est collectif. La production agricole et la distribution des récoltes sont "planifiées" de façon à assurer le bien-être de tous. Mais ce qui est le plus intéressant à remarquer, du point de vue de notre sujet: dans ce cas, il s'agit d'un régime économique presque autarcique. Suivons encore Sedillot:

"Dans les ateliers, les Guaranis travaillent le textile et le fer: simplement pour subvenir à leurs besoins. Ils vivent en effet dans l'autarcie. La République est un monde fermé, à l'abri des razzieurs d'esclaves et des trafiquants occidentaux. Seuls

⁶ René SEDILLOT, *op. cit.*, p. 63.

les dirigeants jésuites sont en contact avec l'extérieur - c'est-à-dire avec Buenos Aires, la capitale du Sud - pour lui vendre les surplus agricoles, notamment la yerba mate, et de procurer en contrepartie des ornements sacerdotaux, des vases sacrés et des armes: les seuls articles que les réductions ne fabriquent pas elles-mêmes."⁷

Nous venons de l'affirmer, le monde des utopistes modernes, tel que celui de Platon, est un monde bouleversé. Ce monde change d'abord en raison du développement du grand commerce océanique et de l'expansion coloniale. Il se transforme aussi à cause des métamorphoses que l'expansion mercantile entraîne. A la campagne, l'agriculture d'autoconsommation paysanne cède place à la production marchande. L'artisanat centralisé par le capital mercantile (le *putting-out system*) et l'essor des manufactures sont des présages de la révolution industrielle. Des villes surgissent ou renaissent. Les traditions culturelles, morales et religieuses de cette Europe secouée s'évaporent au fur et à mesure que les inégalités sociales sont mises en évidence.

Insistons encore sur ce point, les utopies modernes sont avant tout une critique radicale des changements en cours dans l'Europe des XVI^e, XVII^e et XVIII^e siècles. A cet égard, il y a une correspondance entre les idées des utopistes modernes et la pensée de Platon. Ils sont tous tourmentés par les transformations que l'expansion mercantile déclenche et, ainsi, ils sont tous affligés par la différenciation sociale qui est le résultat de l'accumulation des richesses engendrées par l'activité marchande. D'où la réponse équivalente: la conception d'utopies qui servent à la défense du retour à l'âge d'or, où l'harmonie sociale est possible grâce à l'égalité économique parmi les hommes. D'où, en même temps, l'attachement au modèle platonicien selon lequel l'égalité suppose un certain degré d'autosuffisance économique, puisque seule l'autarcie - toujours relative - peut rendre possible la réduction du commerce extérieur utopique au minimum indispensable.

⁷ René SEDILLOT, *ibid.*, p. 109.

Nous revenons de cette façon à la proposition de Samuel Albert: les utopies sont à la fois refus et refuge. Ces refuges sont situés dans mondes lointains, à l'instar de l'*Utopie* de Thomas More, de la *Cité du Soleil* de Tommaso Campanella ou de l'*Oceana* (1656) de Harrington. Ces refuges sont situés dans mondes proches mais, cependant, perdus, à la manière du petit village idéal du *Paysan Perversi* de Restif de la Bretonne (1734-1806). Peu importe. Les utopies modernes, qu'elles soient îles du sud, cités bâties sur le soleil de l'équateur ou communautés agraires d'une Europe irrécupérable, elles ont toutes de traits communs.

Le premier, nous l'avons déjà remarqué, est l'isolement des communautés restreintes. Le deuxième est l'égalitarisme. Le troisième est ce qui permet ce dernier; il est l'affirmation d'une certaine conception d'abondance.

03.2. La frugalité comme condition de l'abondance

Dans l'île d'Utopie la durée du travail pour les citoyens (hommes et femmes) est de six heures par jour. Ajoutons à cela que la productivité du travail en Utopie est équivalente à celle de l'Angleterre du XVI^e siècle. Pourtant, en dépit de ce fait, les utopiens, différemment des anglais de l'époque de Thomas More, vivent dans l'abondance.

L'explication est présentée par More, lui-même. En premier lieu, la population d'Utopie est stable: de la même manière que dans la République platonicienne, le gouvernement exporte la population excessive pour des colonies. En deuxième lieu, en Utopie, tout le monde travaille: il n'y a pas de chômage, il n'y a pas de "gens oisifs". Enfin, les utopiens ne produisent pas d'objets de luxe et n'exercent pas d'arts "vains et frivoles".

"Supposez donc qu'on fasse travailler utilement ceux qui ne produisent que des objets de luxe et ceux qui ne produisent rien, tout en mangeant chacun le travail et la part de deux bons ouvriers; alors vous concevrez sans peine qu'ils auront plus de

temps qu'il n'en faut pour fournir aux nécessités, aux commodités et même aux plaisirs de la vie, j'entends les plaisirs fondés sur la nature et la vérité."⁸

Il n'est pas difficile d'apercevoir que dans l'utopie de More l'abondance est ainsi synonyme de frugalité. Il ne s'agit pas de la pratique du repas en commun. Les cuisines et les réfectoires communs ont pour More, Campanella et d'autres, le même sens que pour Platon: ce sont des endroits pour le développement de la sociabilité. Il s'agit surtout de l'aversion du penseur anglais pour les "biens de luxe" ou pour les "arts vains". Par exemple: les utopiens, comment s'habillent-ils?

"Au travail, ils s'habillent de cuir ou de peau; ce vêtement peut durer sept ans. En public, ils se couvrent d'une casaque ou surtout qui cache l'habit grossier du travail. La couleur de cette casaque est naturelle, elle est la même pour tous les habitants. De la sorte ils usent beaucoup moins de drap que partout ailleurs, et ce drap leur revient moins cher. La toile est d'un usage très répandu, parce qu'elle exige moins de travail. Ils n'attachent de prix qu'à la blancheur de la toile, à la netteté et à la propreté du drap, sans considérer la finesse ou la délicatesse du filage. Un seul habit leur suffit d'ordinaire pendant deux ans; tandis qu'ailleurs, il faut à chacun quatre ou cinq habits de différentes couleurs, autant d'habits de soie, et, aux plus élégants, au moins une dizaine. Les Utopiens n'ont aucune raison d'en rechercher aussi grand nombre; ils n'en seraient ni plus commodément ni plus élégamment vêtus."⁹

Ces mêmes rapports entre l'abondance et la frugalité, nous les retrouverons dans d'autres utopies modernes, à l'exemple de celles de Campanella, de Mably ou de Morelly. Celui-ci, par exemple, imagine des "lois somptuaires" pour sa société idéale, c'est-à-dire des lois contre la consommation somptueuse qui doit être "réprimée sévèrement".¹⁰

Mais c'est surtout chez les utopistes qui proposent le retour aux communautés agraires, à la façon d'un Meslier, que nous rencontrons l'expression la plus radicale de

⁸ Thomas MORE, *op. cit.*, p. 136.

⁹ Thomas MORE, *ibid.*, p. 137-138.

¹⁰ MORELLY, *Code de la nature ou le véritable esprit de ses lois*, Paris: Librairie des Sciences Politiques et Sociales Marcel Rivière, 1910, p. 94.

cette sobriété. Prenons seulement un exemple, celui du moine bénédictin Dom Deschamps, né en 1716 et auteur du *Vrai Système* (1762). Dans son utopie, comme le note Petitfils,

"[...] l'activité économique sera réduite au strict nécessaire. On reviendra à une économie simple et frugale de cueillette. A la base de la nourriture, de l'eau pure, des grains, des légumes. Plus d'épices, de liqueurs, de viande, de poisson. La pêche et l'élevage seront abandonnés; quant à l'artisanat et au travail des métaux, ils seront quasi inexistantes. On se contentera de vêtements simples et uniformes, d'un mobilier grossier en bois ou en terre, le métal étant réservé aux besoins indispensables de l'agriculture (socs de charrue...). Les armes elles-mêmes seront en bois (arcs et flèches)." ¹¹

Nous pouvons comprendre ainsi pourquoi Marx et Engels désignèrent ces conceptions d'utopie, fondées à la fois sur la frugalité et sur un contenu religieux, de "communisme ascétique":

"[...] durant la Réforme et la Guerre des paysans, on vit apparaître les anabaptistes et Thomas Münzer; durant la grande révolution anglaise, les niveleurs; durant la grande révolution française, Babeuf. A ces levées de boucliers révolutionnaires d'une classe encore incomplètement formée correspondaient des manifestations théoriques: au XVI^e et XVII^e siècles, des peintures utopiques de sociétés idéales; au XVIII^e, des théories déjà franchement communistes (Morelly, Mably). L'égalité que l'on revendiquait ne devait plus se limiter aux droits politiques, mais s'étendre aux conditions sociales de l'individu: il fallait abolir non seulement les privilèges de classe, mais encore les différences de classe elles-mêmes. "Le premier visage de la nouvelle doctrine fut donc un communisme ascétique, calqué sur celui de Sparte." ¹²

Or, quand Marx et Engels critiquent ces utopies "ascétiques", ils le font du point de vue du XIX^e siècle, c'est-à-dire d'un point de vue postérieur à la révolution industrielle. L'utopie marxiste - souligne Alec Nove - n'envisage pas un égalitarisme fondé sur la frugalité. Au contraire, pour Marx et Engels l'utopie correspond à la fin de la ra-

¹¹ Jean-Christian PETITFILS, *op. cit.*, p. 54.

¹² Karl MARX et Friedrich ENGELS, *Les utopistes*, *op. cit.*, p. 35-36.

reté. Et, de plus, ces deux auteurs reconnaissent que les besoins de l'individu augmentent au fur et à mesure que les forces productives se développent. C'est pourquoi l'utopie marxiste suppose à la fois un fond d'investissement et la continuité du progrès technique.¹³

En revanche, les utopistes "ascétiques" pensent d'une façon tout à fait différente. Leur monde est un monde de ressources figées. Rappelons qu'au plan des théories économiques, ce qui est hégémonique à l'époque des utopistes modernes, c'est le discours mercantiliste. Et les mercantilistes, nous le savons, croyaient que les ressources du monde étaient limitées, voire fixes. Du point de vue mercantiliste, il est impossible d'enrichir sans que le voisin ne perde quelque chose. Comme le remarque Alain Samuelson, il faut attendre les écoles physiocrate et libérale pour arriver à des notions tout à fait récentes comme celles de croissance économique ou de développement.¹⁴

Ainsi, pour les utopistes modernes, l'abondance est un concept qui est absolument éloigné de celui de développement des forces productives.¹⁵ Pour eux, l'abondance n'est fonction que de l'égalitarisme et de l'isolement. Si elle suppose la fin d'une certaine pénurie, c'est parce qu'elle découle, avant tout, de l'absence de besoins d'imitation et de différenciation dans une société imaginaire qui n'est pas divisée en classes et qui est, en même temps, *indépendante des influences étrangères*. En utilisant une formule de la pensée économique d'aujourd'hui, nous pouvons dire que les utopies modernes, en raison de son isolement, ignorent "l'effet de démonstration".

¹³ Voir sur ce sujet, Alec NOVE, *Le socialisme sans Marx*, Paris: Economica, 1983, p. 21 et ss.

¹⁴ Voir Alain SAMUELSON, *Les grands courants de la pensée économique*, 3^e éd., Grenoble: PUG, 1990, p. 27-28.

¹⁵ La Nouvelle Atlantide de Francis Bacon (1561-1626) est peut-être une exception. Bien que cette utopie soit aussi une société fermée, d'ailleurs située dans une île, le rôle du progrès technique y est singulier. Bacon arrive même à anticiper l'application des biotechnologies dans l'agriculture. Sur la pensée utopique de Bacon, voir Jean SERVIER, *op. cit.*, p. 165-168.

En d'autres termes: la fin de la rareté n'est pas encore, comme dans le discours marxiste, une condition préalable de l'égalitarisme. Au contraire. Pour les utopistes modernes, même si l'abondance suppose une nouvelle division sociale du travail (ou la fin de cette division) *elle reste compatible avec la stagnation des forces productives*. D'après la formule de Morelly, à chacun selon ses besoins, mais toute vanité sera réprimée; d'après la formule de Babeuf, à chacun selon ses besoins, mais le nécessaire sera déjà beaucoup pour les affamés.

Ou comme l'explique Pierre Rosanvallon - dans une critique adressée à la conception de Marx:

"L'abondance, comme suppression des besoins, n'a rien à voir en ce sens avec le niveau de développement des forces productives: elle est uniquement le produit de l'égalité de rapports sociaux. L'abondance peut se définir ainsi comme l'état social dans lequel la dialectique besoin d'imitation/besoin de différenciation ne joue plus; elle exprime simplement le fait que la diversité des individus est vécue sur le mode de la différence et non plus de l'inégalité. La frugalité et l'abondance s'équivalent en ce sens [...]."¹⁶

Dans le monde de ressources figées imaginé par les utopistes modernes, ce qui l'abondance exige est la constitution d'un type "national" de consommateur. Ce consommateur doit adapter ses besoins aux ressources disponibles dans le pays. En outre, il n'envie pas les habitudes de consommation à l'étranger, soit parce qu'il ne les connaît pas, soit parce qu'il apprend à les mépriser. Les utopiens, qui s'habillent d'une façon "grossière et uniforme", "regardent comme fou celui qui se croit plus noble et plus estimable, parce qu'il est couvert d'une laine plus fine" et "s'étonnent que des êtres raisonnables puissent se délecter de la lumière incertaine et douteuse d'une perle ou d'une pierre".¹⁷

¹⁶ Pierre ROSANVALLON. *Le libéralisme économique - histoire de l'idée de marché*, nouv. éd., Paris: Seuil, 1989, p. 200-201.

¹⁷ Voir Thomas MORE. *op. cit.*, p. 149 et ss.

Nous retrouverons ce même type de consommateur dans le discours des défenseurs de l'autarcie qui écrivent au XIX^e ou au XX^e siècle. Fichte ou Simon Patten, eux aussi, croient que les habitants d'un pays, dont la façon de vivre est nécessairement particulière, doivent se nourrir ou se vêtir conformément aux ressources nationales disponibles.

Mais retournons au sujet. Dans les utopies modernes, comme nous venons de noter, l'abondance est compatible avec la frugalité. Or, si cela est vrai, une autre conclusion s'impose: l'abondance peut être conciliable avec l'autosuffisance économique de l'Etat utopique ou, au moins, avec un commerce extérieur limité. Et en effet, dans les systèmes économiques des utopies modernes, le commerce extérieur - quand il existe - ne joue qu'un rôle secondaire.

03.3. L'abondance frugale et l'autosuffisance utopique

Dans toutes les utopies modernes le commerce avec l'étranger est un commerce restreint. Pour les utopies dont la "taille" correspond à une économie nationale, il ne comprend, en général, que l'exportation des biens *superflus* (ce qui veut dire le plus souvent des denrées surabondantes) et l'importation des biens *nécessaires* que le pays ne peut absolument pas produire.

L'île de Thomas More, qui est quasiment autosuffisante, exporte ses marchandises superflues "à un prix modéré". Elle pratique, en même temps, un type d'aide au sous-développement: "la septième partie de ces marchandises est distribuée aux pauvres du pays où l'on exporte [...]". En contrepartie, elle n'importe que des "objets de nécessité", ce qui signifie surtout le même fer dont était dépendante la cité imaginaire de Platon. Le résultat est que ce commerce, dont le but n'est pas le profit, est largement

excédentaire: il "[...] fait entrer en Utopie, non seulement des objets de nécessité, [...] mais encore une masse considérable d'or et d'argent."¹⁸

Or, en Utopie la monnaie n'existe pas et de plus l'or et l'argent n'ont pas aucune valeur. Alors, les utopiens, que font-ils avec leur balance commerciale excédentaire? La réponse est présentée par More: il est vrai que l'île paye ses armées mercenaires et fait des investissements dans des pays étrangers; mais en tant qu'excédent de sa balance des paiements courants, la masse d'or et d'argent est simplement thésaurisée.

Néanmoins, il n'y a pas non plus de propriété privée dans Utopie et, en outre, les utopiens n'aiment pas les objets - ornements ou vaisselles - en métaux précieux. Ils ont ainsi trouvé une forme de thésaurisation très particulière: "[...] l'or et l'argent sont destinés aux plus vils usages, soit dans les hôtels communs, soit dans les maisons particulières; on en fait même des vases de nuit. L'on en forge aussi des chaînes et des entraves pour les esclaves [il y en a en Utopie], et des marques d'opprobre pour les condamnés qui ont commis des crimes infâmes." Il n'empêche. Il s'agit toujours d'une forme de thésaurisation, car il est possible, par exemple, de fondre ces chaînes et ses vases de nuit pour payer - en monnaie - les armées mercenaires en cas de guerre.¹⁹

Rappelons au passage que Lénine reprend cette même utilisation pour l'or dans un texte intitulé "*Sur le rôle de l'or aujourd'hui et après la victoire complète du socialisme*", publié en 1921. Lénine s'inspire sans doute de More. Il écrit: "quand nous aurons triomphé à l'échelle mondiale, nous ferons, je le crois, avec l'or, des latrines publiques dans les rues de quelques-unes des plus grandes villes du monde."²⁰

¹⁸ Thomas MORE, *ibid.*, p. 146.

¹⁹ Thomas MORE, *ibid.*, p. 146-148. Fondre la vaisselle pour financer de guerres à l'étranger fut depuis toujours une pratique historique dans les pays sans système monétaire développé. Adam Smith expose les limites de cet expédient dans *La richesse des nations* (voir *La richesse...*, Paris: Flammarion, 1991, v. 2, p. 26).

²⁰ V. I. LÉNINE, "Sur le rôle de l'or aujourd'hui et après la victoire complète du socialisme". *Pravda*, n° 251, 6 et 7 novembre 1921, dans LÉNINE, *Problèmes d'organisation de*

Mais l'Utopie de More n'est pas un Etat mondial; elle n'est qu'une île complètement isolée de l'économie-monde européenne. Or, pour l'économie d'Utopie, qui est presque autosuffisante pour ce qui est indispensable, le mépris de l'or et de tous les biens de luxe pose de problèmes. Il implique, en dernière instance, l'étranglement du commerce extérieur. C'est la conséquence que More, lui-même, est obligé de reconnaître:

"Le commerce y attire peu de monde; car, à l'exception du fer, que porter en Utopie? De l'or et de l'argent? Mais on serait certainement obligé de rapporter l'un et l'autre."²¹

On a beau dire que Thomas More s'oppose au mercantilisme, on est au coeur des conceptions mercantilistes les plus primitives. Il est vrai que d'un côté More dénonce la concentration de la richesse, la propriété privée, le chômage et le fétichisme mercantiliste par rapport à la monnaie. Mais de l'autre côté, son île imaginaire est une puissance coloniale et même impérialiste au sens strict²², qui n'importe que des matières premières et dont la balance commerciale est toujours excédentaire en or et argent. En plus de cela, il ne faut pas oublier qu'à l'époque des mercantilistes, comme le dit Braudel, "la guerre, ce sont des pièces d'or ou d'argent, aussi indispensables que le pain."²³ L'Utopie de More, pays "mercantiliste", n'oublie pas cette vérité.

l'économie socialiste, recueil d'articles et discours, Moscou: Editions du Progrès, 1969, p. 363.

²¹ Thomas MORE, op. cit., p. 168.

²² More fut le premier utopiste à soutenir l'idée d'une colonisation fondée "en droit". Voir sur ce sujet, Marcelle BOTTIGELLI, "Introduction" à L'Utopie de More, dans op. cit., p. 67-68. Quant à l'impérialisme "financier" d'Utopie, voir MORE, *ibid.*, p. 183-184.

²³ Fernand BRAUDEL, *Civilisation matérielle, économie et capitalisme - XV^e-XVIII^e siècle*, tome 2, Les jeux de l'échange, Paris: Armand Colin, 1979, p. 488.

Dans la Cité du Soleil créée par Tommaso Campanella, le rôle secondaire du commerce extérieur est beaucoup plus évident. En traitant de ce sujet, Campanella nous rappelle tout d'abord que les habitants de la cité "font un usage limité du commerce". Comme dans l'utopie platonicienne, ils battent monnaie "pour que leurs ambassadeurs aient de l'argent à convertir pour la subsistance qu'ils ne peuvent pas emmener avec eux". Mais ils ne pensent pas à utiliser les métaux précieux pour son commerce extérieur, qui est, lui aussi, fondé sur l'exportation de la production excédante et sur l'importation des biens qui ne sont pas trouvés sur place. La Cité du Soleil ne fait qu'un commerce basé sur le troc :

"Ils font venir des marchands des quatre coins du monde pour écouler leur superflu, non pas contre de l'argent, mais contre les marchandises dont ils manquent."²⁴

La République de Morelly, société agraire idéale à mi-chemin des utopies de la Renaissance et du "socialisme associationniste" du XIX^e siècle, fait aussi du troc. Néanmoins, dans son cas le rôle du commerce extérieur est encore moins important. Pour *Le Code de la Nature*, il n'est pas question d'un commerce régulier ou itératif d'excédents. Morelly ne prévoit qu'un commerce de *secours*. Etant donné une situation de disette à l'extérieur, c'est-à-dire d'effondrement de l'état normal d'autosuffisance dans un autre pays, une nation doit porter secours, au moyen de ses propres réserves, à la nation étrangère en danger, de la même façon qu'à l'intérieur du pays, une ville ou une province doit aider les régions voisines en manque de provisions.²⁵

Notons ainsi que l'idée d'une division internationale du travail fondée sur la spécialisation nationale est tout à fait étrangère aux conceptions utopiques modernes. Nous pouvons rétorquer en disant qu'il n'y a en cela rien d'étonnant dans la mesure où ces

²⁴ Tommaso CAMPANELLA, *La cité du soleil*, nouv. éd., Genève: Librairie Droz, 1972, p. 35.

²⁵ Voir MORELLY, *op. cit.*, p. 88.

utopies sont bâties à l'époque mercantiliste. Et, en effet, le problème n'est pas là: ce qui doit nous frapper dans les utopies modernes (et même dans certaines utopies contemporaines), c'est la méconnaissance du rôle mobilisateur du commerce extérieur pour ce qui concerne le développement et le bien-être des nations. A cet égard, les utopies modernes sont entièrement platoniciennes. Elles sont, en principe, des sociétés imaginaires plus évoluées, mais, en contradiction avec toute l'évolution des sociétés humaines, elles ont un degré d'autarcie toujours plus élevé que celui des sociétés réelles de leur propre temps.

Pour ce qui concerne le commerce extérieur, les utopies modernes qui expriment la nostalgie des anciennes communautés agraires sont certainement les plus rétrogrades. Le moine bénédictin Dom Deschamps pense le commerce extérieur comme une économie de troc, pratiquée de village à village, "[...] où le bois, les pierres, le fer, les poteries seront échangés sans profit ni perte."²⁶

L'écrivain Restif de la Bretonne, qui, partant du modèle utopique d'un petit village campagnard, pense à la coopération entre artisans et paysans dans la ville du roman *Les vingt épouses des vingt associés*, et qui arrive, enfin, à la "taille" nationale dans *La découverte australe* (1781), n'échappe toujours pas aux limites de la pensée autarcique.²⁷

Quant au contenu autarcique des idées de l'abbé Mably, celui qui affirma que "le commerce des grains vaut mieux que le Pérou"²⁸ et qui rêvait "d'un retour au communisme agricole supposé avoir régné aux premiers temps de l'humanité"²⁹, il suffit de rappeler, comme le fait Jean-Christian Petitfils, que:

²⁶ Jean-Christian PETITFILS, *op. cit.*, p. 54.

²⁷ Sur le contenu de l'oeuvre de Restif de la Bretonne, voir PETITFILS, *ibid.*, p. 38-39, et encore Jean SERVIER, *op. cit.*, p. 202-203.

²⁸ Cité par Fernand BRAUDEL, *op. cit.*, tome 2, p. 355.

²⁹ Voir *Histoire mondiale des socialismes* (sous la direction de Jean ELLEINSTEIN, v. 1, "Des origines à 1851), Paris: Armand Colin, 1984, p. 78.

"L'ordre naturel idéal auquel il fait sans cesse référence, Mably en recherche la trace dans le modèle étroit de la cité grecque, dans la république platonicienne, dans les lois de Lycurgue appliquées à Lacédémone. Les premières communautés chrétiennes, l'organisation monacale, l'expérience des Jésuites du Paraguay n'ont pas été non plus étrangères à sa république idéale, à la fois agraire et patriarcale, teintée de réminiscences antiques."³⁰

Ces mêmes rapports entre l'abondance dans la frugalité et l'autosuffisance utopique, nous pouvons les trouver dans l'oeuvre du révolutionnaire Joseph (Gracchus) Babeuf. Cependant, dans les textes de Babeuf nous les trouvons exposés d'une manière encore plus drastique. Expliquons. Babeuf est à la fois un homme d'avant la révolution industrielle et contemporain de la révolution de 1789. Bref, il est un des protagonistes du drame social de la fin de l'Ancien Régime et, en même temps, témoin de la crise économique sévère qui frappe alors la population française. C'est pourquoi il n'a pas d'illusion. "Il se garde de promettre l'âge d'or et ses facilités. Il exclut la possibilité du luxe et du superflu [...]. La société du bonheur commun ne sera pas la société de consommation. Hors de toute démagogie, ce sera seulement une société sans misère."³¹

Cela ne signifie pas que Babeuf propose un simple retour au passé. Il croit à sa manière au progrès social et quand il critique le "communisme naturaliste" français du XVIII^e siècle il le fait pour s'éloigner des penseurs qui affirment la "supériorité morale" du "bon sauvage".³²

³⁰ Jean-Christian PETITFILS, *op. cit.*, p. 36.

³¹ René SEDILLOT, *op. cit.*, p. 187.

³² Voir BABEUF, *Lettre à Dubois de Fosseux*, 18 juillet 1787, dans BABEUF, *Textes choisis*, Paris: Editions Sociales, 1951, p. 87-88. Sur ce sujet, critique-t-il Rousseau? Certains l'affirment. Mais si cela est vrai, Babeuf a tort. Rousseau, comme le rappelle Bronislaw BACZKO, "[...] tout en utilisant largement l'information sur les sociétés primitives fournie par les récits de voyage, n'envisage pas l'état de nature comme une réalité directement observable; il ne le confond pas, non plus, avec le mythe du 'bon sauvage' qui travaillait l'imaginaire de l'époque". Il est loin d'idéaliser l'état de nature, car "il n'hésite pas à décrire 'l'homme naturel' comme une sorte d'animal borné aux seuls instincts physiques". Voir BACZKO, "Rousseau, Rousseauismes", dans *Nouvelle histoire des idées politiques*, *op. cit.*, p. 111.

Il n'empêche que nous pouvons trouver dans la pensée babouviste les mêmes traits antarciques présents dans la plupart des utopies modernes.

Jusqu'à la Révolution de 1789, Babeuf semble soutenir la possibilité de la création de colonies communistes, c'est-à-dire de petites fermes collectives où seraient expérimentées les idées égalitaires et dont l'exemple pourrait ensuite être répandu dans le monde. Il anticipe de cette manière les modèles typiques du "socialisme associationniste" de la première moitié du XIX^e, tels que ceux de Charles Fourier ou de Robert Owen. Ce n'est qu'au cours de la Révolution qu'il abandonne ces idées et que ses propositions pour une société idéale deviennent compatibles avec la "taille" nationale.³³

Dans son deuxième modèle d'utopie, celui de la Conspiration des Egaux fortement influencé par les thèses de Morelly, Babeuf s'oppose à tout commerce privé à l'intérieur de l'espace économique national, de la même façon qu'il s'oppose à l'existence de toute monnaie nationale.

"Plus de marchands ni de négociants, s'ils ne se bornent à être, ce que nous avons dit qu'ils sont, de purs agents de distribution. [...] tous les agents de production et de fabrication travailleront pour le magasin commun et [...] chacun d'eux y enverra le produit en nature de sa tâche individuelle [...]. [Des] agents de distribution, non plus établis pour leur propre compte, mais pour celui de la grande famille, feront refluer vers chaque citoyen sa part égale et variée de la masse entière des produits de toute l'association [...]."³⁴

Mais ce qui est le plus important du point de vue de notre démarche: Babeuf défend un commerce restreint avec l'étranger et soutient explicitement l'idée d'un *commerce extérieur limité assujéti à l'autorité de l'Etat*. Ce commerce serait préservé au moins jusqu'au moment où la révolution, devenue mondiale, pourrait permettre à la fois la fin des frontières et la disparition des douanes.

³³ Voir la note 2 de G. et C. WILLARD à la page 88 du texte de Babeuf cité ci-dessus.

³⁴ BABEUF, *Lettre à Germain*, 28 juillet 1795, dans BABEUF, *op. cit.*, p. 90.

"Il va sans dire qu'il n'est question ici que du commerce intérieur, le commerce extérieur, dans le cas où il serait sans danger pour l'association, ne pourra être que du ressort de la politique, aussi longtemps que le grand principe de l'égalité ou de la fraternité universelle devenue l'unique religion des peuples ne sera pas généralement appliqué. [...] Le cercle de l'humanité se sera agrandi et, de proche en proche, frontières, douanes [...] disparaîtront."³⁵

Dans ce sens, Babeuf anticipe Fichte, pour ne pas dire les économistes autarciques fascistes et staliniens. Fichte, lui, aurait-il lu Babeuf? La question est pertinente, car le révolutionnaire français, quelques années avant la publication de *L'Etat commercial fermé*, propose, à la lettre, le modèle fichtéen de fermeture commerciale de l'Etat. Xavier Léon écrit à ce propos:

"[...] Babeuf, avant Fichte, [...] voulait que 'tout commerce particulier avec les peuples étrangers fût défendu; que les marchandises qui en proviendraient fussent confisquées au profit de la communauté nationale; que les contrevenants fussent punis; avant Fichte, il avait soutenu que l'Etat doit, en ce cas, aux citoyens les objets que la production nationale est incapable de fournir, qu'il lui convient de se les procurer à l'étranger, le commerce avec l'étranger lui étant réservé; il avait déclaré que 'la république doit procurer à la communauté nationale les objets dont elle manque, en échangeant son superflu en productions de l'agriculture et des arts contre celui des peuples étrangers', [...] et de supprimer la monnaie, sinon dans les rapports commerciaux de l'Etat avec l'étranger où elle est le seul instrument possible de l'échange, du moins dans les relations économiques entre les nationaux."³⁶

Résumons nos dernières observations.

Notons premièrement que les utopistes modernes demeurent fidèles aux enseignements de Platon et d'Aristote, en ce sens qu'ils condamnent tout commerce privé dont l'objet est le profit. Dans l'Utopie de More, la distribution des biens est faite dans des "marchés", c'est-à-dire, pour lui, des entrepôts et des magasins publics. Les "lois sa-

³⁵ Ibid., p. 90-91 (souligné par nous).

³⁶ Xavier LEON, *Fichte et son temps*, Paris: Armand Colin, 1958, t. 2, p. 103-104. Xavier Léon cite Philippe BUONARROTI, *Conspiration pour l'égalité dite de Babeuf*, t. II, "Pièces Justificatives", Fragment d'un objet de décret économique.

créés" de Morelly interdisent tout échange privé entre concitoyens et n'admettent que du troc direct entre citoyens dans ces mêmes "magasins publics". Pour Babeuf, le commerce privé, "somme énorme d'abus" qu'il identifie au capitalisme, doit être complètement aboli.³⁷

Cette condamnation est encore plus nette quand il s'agit du commerce extérieur. Nous le venons de constater, aussi pour les utopistes modernes, le commerce privé au loin est l'une des plus importantes sources des inégalités sociales.

Rappelons, de plus, qu'à l'époque de ces utopistes le grand commerce réel a surtout pour objet des "produits de luxe". Or, dans les utopies modernes il n'y a pas de place pour la consommation de tissus fins, d'épices ou de bijoux, puisque l'abondance n'y suppose que la sobriété. Et comme les créateurs de ces utopies n'échappent pas, au fond, à la réalité de l'époque mercantiliste, ils ne peuvent que réserver un rôle tout à fait secondaire pour le commerce extérieur utopique qui subsiste. En effet, il n'est que commerce de "superflus" ou de "secours" et il n'est donc pas, en dernière instance, indispensable au bien-être de ces sociétés imaginaires.

Et pourtant, déjà au XVIII^e siècle, David Hume, le grand ami de Smith, démontra le rôle indispensable du commerce extérieur dans le développement économique des nations modernes. Hume remarqua, comme le dit Hector Denis, "[...] cet enseignement de l'histoire que les manufactures ne se sont perfectionnées, chez la plupart des peuples, qu'après l'établissement du commerce étranger; [puisque] en stimulant l'industrie des

³⁷ Il faut souligner qu'à l'époque de Babeuf (deuxième moitié du XVIII^e siècle), les marchands sont à la fois distributeurs et industriels. En termes plus précis: le commerce domine encore l'industrie. Ainsi, quand Babeuf condamne le grand commerce et propose son "socialisme de consommation" (c'est le terme employé par la critique marxiste du babouvisme), ce qu'il dénonce est tout le capitalisme naissant qui tend à écraser alors, d'après lui, la production individuelle des paysans et artisans.

nations, il contribue également à développer leur commerce *intérieur*, parce que des nouveaux *besoins* y naissent."³⁸

Ce qui est encore plus intéressant: Hume démontra aussi que c'est exactement le commerce des *biens de luxe*, malgré les inégalités qu'il suppose, qui est le facteur le plus important pour le progrès économique des peuples modernes. Comme l'explique Hume, lui-même:

"Aussi les hommes se familiarisent-ils avec les *plaisirs* du luxe et les *profits* du commerce; et leur *sensibilité* ainsi que leur *activité* une fois éveillées les conduisent à de nouveaux progrès dans chaque branche du commerce intérieur aussi bien que du commerce extérieur. Et cela est peut-être le principal avantage qui vient du commerce avec les étrangers. Il tire les hommes de leur indolence; et en apportant à la fraction la plus gaie et la plus opulente de la nation des objets de luxe dont elle n'avait jamais rêvé auparavant, il fait naître en elle le désir d'un genre de vie plus brillant que celui des ancêtres."³⁹

On a beau penser les utopies européennes modernes en tant que rêves d'un avenir plus "juste", elles ne sont, au moins pour ce qui est du commerce extérieur, que de souvenirs d'un passé féodal ou même d'un passé encore plus éloigné. Si, comme Platon, les utopistes modernes reconnaissent que l'isolement économique absolu est impossible, si, différemment de Platon, leur modèle peut s'étendre jusqu'à la "taille" de l'Etat national, il n'en reste pas moins que les utopiens imaginés entre le XVI^e et le XVIII^e siècle vivent, eux aussi, en autarcie. A la façon des peuples européens du Moyen Age, ils peuvent produire chez eux presque tout ce qu'ils consomment, ils n'importent que les matières premières dont ils manquent, ils méconnaissent absolument les avantages de la spécialisation et ceci même au plan strictement régional. Car, dans les utopies modernes

³⁸ Hector DENIS, *Histoire des systèmes économiques et socialistes*, vol. 1, Paris: V. Giard & E. Brière libraires-éditeurs, 1904, p. 190-191 (souligné par Denis).

³⁹ David HUME, *Du commerce*, cité par Henri DENIS, *Histoire de la pensée économique*, op. cit., p. 151 (souligné par Hume).

à l'échelle nationale, la consommation d'aliments de chaque ville est, elle aussi, assurée par son propre arrière-pays.⁴⁰

Notons encore que tous les utopiens modernes font un usage limité de la monnaie. Tout d'abord, à l'intérieur de l'utopie, l'usage de la monnaie est interdit aux citoyens. Or, nous l'avons déjà vu, Platon reconnaissait, même dans les limites du "micro-ordre" de sa cité idéale, la nécessité d'un signe monétaire. Ainsi, pour ce qui concerne cette question, les utopistes modernes se révèlent encore plus intransigeants. Ils pensent que tous les échanges nécessaires à l'intérieur de leurs utopies peuvent être réglés soit au moyen du simple troc, soit au moyen de la distribution faite par des entrepôts publics. Certains (Campanella, Morelly) croient qu'il va de même pour ce qui est du commerce extérieur. D'autres, tels que More ou Babeuf, plus réalistes, admettent qu'il faut réserver une provision des métaux "maudits" pour le commerce restreint avec l'étranger. Suivant Platon, ces derniers savent que les économies étrangères ne marchent forcément pas à la manière utopique.

Nous arrivons ainsi à une des questions les plus difficiles qu'on trouve dans toutes les utopies. Comment les utopiens peuvent-ils éviter que même ce commerce extérieur restreint, que même cet usage limité de l'équivalent universel, n'introduisent pas la propriété privée et, par conséquent, les inégalités sociales, dans leurs républiques imaginaires?

More, Campanella ou Morelly, nous présentent des réponses imprécises. Les deux premiers ne parlent que d'un commerce d'exportation "national", au sens mercantiliste de "nationalisation" du commerce, tandis que le commerce d'importation, comme dans *Les Lois* de Platon, est une affaire réservée aux étrangers. Mais nous ne nous contredisons pas: ce commerce d'exportation que les utopiens "font eux-mêmes" a peu de commun avec une vraie *Handelspolitik*, car tout d'abord il n'a pas d'objet

⁴⁰ Voir sur ce point, par exemple, Thomas MORE, *op. cit.*, p. 125-127, ou encore MORELly, *op. cit.*, p. 88.

véritablement économique. Dans l'île de More, ce commerce "du dehors", pour utiliser l'expression de Montchrétien, sert plutôt à ce que les utopiens puissent "[...] se tenir au courant de tout ce qui se passe à l'extérieur; puis, entretenir et perfectionner leur navigation". De même, dans la cité de Campanella, "[les habitants] naviguent pour voir des peuples et des pays nouveaux."⁴¹

Quant à Morelly, il ne parle que d'un commerce extérieur qui doit être pratiqué "en public". Il s'agit avant tout d'empêcher que l'apparition d'un *private market* sans contrôle puisse engendrer la réapparition de la propriété privée:

"Si la nation secoure une nation voisine ou étrangère, des productions de son pays, ou en est secourue, ce commerce seul se fera par échange et par l'entremise de citoyens qui rapporteront tout en public; mais on prendra un soin scrupuleux que ce commerce n'introduise pas la moindre propriété dans la République."⁴²

Il y a peu de doute, cependant, qu'au moins d'une façon implicite, More, Campanella ou Morelly, semblent admettre que le commerce extérieur doit se trouver sous le contrôle du gouvernement utopique.⁴³

Mais c'est Babeuf, comme nous l'avons vu, qui s'en remettre à Platon, qui anticipe les propositions de Johann Gottlieb Fichte et qui soutient explicitement la seule réponse possible: la préservation de l'égalité en utopie exige un commerce extérieur soumis au contrôle étatique, ou plus précisément au *monopole étatique*. C'est lui, en compagnie de Philippe Buonarroti (1761-1837), révolutionnaire français d'origine italienne, jacobin, puis néo-jacobin, qui propose ceci dans la *Doctrine des Égaux*: "pas de signe monétaire ni de commerce de détail mais un commerce restreint avec l'étranger, dirigé par l'autorité suprême."⁴⁴

⁴¹ Voir sur ce sujet, Thomas MORE, *op. cit.*, p. 168, et Tommaso CAMPANELLA, *op. cit.*, p. 35 et 38.

⁴² MORELLY, *op. cit.*, p. 88.

⁴³ Jean Servier, par exemple, soutient cette proposition; voir SERVIER, *op. cit.*, p. 263.

⁴⁴ Jean SERVIER, *op. cit.*, p. 227.

Voilà comment les utopistes modernes nous rapprochent de deux questions qui vont inquiéter certains théoriciens de l'autarcie au cours des XIX^e et XX^e siècles. En premier lieu, si le commerce extérieur des utopies avec l'étranger *non* utopique doit être fondé sur le troc (Campanella, Morelly), à quel "prix" pratiquer le troc? En deuxième lieu, si le commerce extérieur des sociétés idéales peut supposer l'usage de l'équivalent universel, mais doit quand même demeurer sur le contrôle de l'Etat (Babeuf), comment cet Etat peut-il administrer efficacement les échanges extérieurs d'une société complexe dont la "taille" est nationale?

A la vérité, ces questions n'ont pas de sens pour les utopistes modernes. En effet, leurs sociétés utopiques sont quasiment autosuffisantes, tout au moins pour ce qui concerne les "biens nécessaires". En même temps, elles écartent aussi bien l'usage des "biens de luxe" que l'apparition des "nouveaux besoins". Vivant dans l'abondance "frugale", ces sociétés peuvent vivre en autarcie. Et même si cette autarcie est relative, il est possible d'admettre que le commerce qui subsiste dans ces sociétés relativement isolées peut être toujours restreint. Or, si l'abondance "frugale" est un but déjà atteint, il n'y a pas raison de s'inquiéter au sujet des "prix" du troc pratiqué avec l'étranger: l'utopie de More peut faire de la charité à l'échelle internationale.

Et de plus, si ce commerce avec l'étranger est toujours limité, l'on peut penser aussi à des échanges extérieurs efficacement administrés par l'Etat.

Pourtant, ce modèle n'a rien à voir avec la réglementation mercantiliste d'un commerce extérieur *privé* indispensable aux sociétés complexes de l'Europe de l'époque de More ou de Babeuf. Si l'on imagine des prototypes historiques pour l'idée de commerce extérieur étatique dans les utopies modernes, il faut les situer dans un passé très lointain. De fait, comme nous l'avons rappelé, dans certaines sociétés de l'époque du Bronze Moyen à l'intérieur du "Croissant fertile", il semble qu'un commerce entre Etats put être pratiqué régulièrement, étant géré par des fonctionnaires des palais royaux et des temples et étant fondé, en même temps, sur des valeurs fixes établies au préalable.

En tout cas, de même que le modèle spartiate de résistance à la révolution commerciale admiré par les utopistes modernes, celui des anciens Empires de l'Orient était, lui aussi, déjà à l'époque de Platon, synonyme de barbarie et non de civilisation.

Nous pouvons toujours dire que le discours des utopistes modernes se dresse contre la dure réalité du capitalisme naissant de son époque et que dans cette perspective il est en opposition avec le mercantilisme. Mais nous ne pouvons pas oublier que la critique des utopistes modernes est faite d'un point de vue tout à fait platonicien, en ce sens qu'elle a toujours recours au passé pour critiquer le présent.

"L'utopie - écrit Jean Marie Goulemot - ne s'éloigne jamais de la perfection de ses origines. Elle revit jour après jour son premier matin, l'aube de son histoire. Et tout l'appareil de ses lois, de ses règlements, son économie, sa politique extérieure, son autant de moyens de maintenir le temps hors de ses frontières. Ainsi est-elle une île, ainsi rend-elle impossible l'accumulation du capital et se préserve-t-elle jalousement du progrès technique."⁴⁵

C'est pourquoi, comme pour Platon, le modèle des utopistes modernes est, en dernière instance, celui d'un même Lycurgue, celui d'une même Sparte mythique. L'*autarchie* nécessaire à l'établissement de l'égalité dépend ainsi, encore une fois, de l'*autarcie*.

⁴⁵ Jean Marie GOULEMOT. "La Politique Rêvée", dans *Nouvelle histoire...* op. cit., p. 69.

04. Phalanstères, communes et autarcie

Phalanstère est un terme créé par François-Charles-Marie Fourier (1772-1837) pour dénommer le bâtiment unitaire qui abriterait les habitants d'une commune associée, la *Phalange*, qui serait l'unité fondamentale de la société de ses rêves. Dans ce mot, Fourier combine "phalange", en tant que corps de troupes, avec la désinence "stère" de *monastère*.¹ Cette association de mots n'est absolument pas fortuite. Nous avons déjà traité de cette conception idéalisée de l'économie monastique. Dans le discours de Fourier, il s'agit au fond, comme nous le verrons par la suite, de la même admiration pour l'apparente autosuffisance économique des cloîtres qui est déjà présente dans le discours d'un Mably.

Robert Owen (1771-1858), développe un modèle semblable à celui de Fourier quand il propose, pour sa société idéale, la constitution de communautés de 500 à 2.000 habitants (la phalange en comporterait de 1.600 à 1.800). Owen les appelle *home-colonies*, c'est-à-dire des groupes de personnes vivant en commun à l'intérieur d'un pays, dans des villages quasiment autosuffisants.

Pierre-Joseph Proudhon (1809-1865), Michel Bakounine (1814-1876) ou Piotr Alekseïevitch Kropotkine (1842-1921), eux aussi, proposent une organisation sociale fondée sur des petites unités de base plus au moins autonomes, les communes.

Nous pouvons avancer qu'aussi bien le "socialisme associationniste"² qu'un certain anarchisme *semblent* rester fidèles au modèle platonicien, en ce sens qu'ils

¹ Voir Albert DAUZAT, Jean DUBOIS, Henri MITTERAND, *Nouveau dictionnaire étymologique et historique*, op. cit., p. 559.

² Le terme "socialisme associationniste" est employé par Henri Denis dans son *Histoire de la pensée économique* (op. cit., p. 347 et ss.). Denis dénomme ainsi les propositions socialistes de Fourier et d'Owen. Il suit probablement Schumpeter, pour qui "ce terme s'étend [...] à toutes les variétés de concertation socialiste qui font leur le principe d'une production gérée par les associations d'ouvriers - de restauration sociale par le

n'arrivent pas à concevoir une société autorégulée à grande échelle. Leur ordre idéal est, en effet, un ordre dirigé - et peu importe ici si pour eux cette direction suppose à la base l'autogestion. Pour Fourier, pour Owen ou encore pour Bakounine, la régulation de l'activité économique des unités fondamentales de la société idéale exige avant tout l'existence de "conseils", qui sont des petits centres d'administration. Pour Fourier, Owen et Bakounine, ces conseils doivent se fédérer dans une hiérarchie d'assemblées qui soit capable de réguler - directement - l'activité économique dans l'ensemble d'une société nationale ou internationale.

Certes, il s'agit de propositions en principe démocratiques. Il n'empêche que la question essentielle échappe aussi à ces utopistes. Comme Platon, ils n'imaginent pas la possibilité d'un macro-ordre complexe organisé d'une façon naturelle, c'est-à-dire plus au moins spontanée. Pour eux, l'ordre rationnel exige toujours une direction consciente. Comme Platon, ils n'acceptent pas l'idée des degrés d'ordre considérables qui puissent être engendrés par le grand chaos social lui-même. D'où leur attachement platonicien au modèle du micro-ordre organisé selon la *raison*, c'est-à-dire selon les lois d'un pouvoir qui est judicieux parce qu'il est omniscient. C'est pourquoi ils ont beau parler d'un monde unitaire, pour eux, le stade suprême du développement humain, l'harmonie universelle, implique toujours la *division* préalable de l'humanité en phalanges, en *home-colonies* ou simplement en communes. Et encore une fois, il y a peu de nouveau en ce projet: Morelly soutenait déjà en 1755 la nécessité d'un regroupement des hommes en "familles", "tribus", "cités" et "provinces".

moyen des coopératives de producteurs" (Joseph A. SCHUMPETER, *Histoire de l'analyse économique*, Paris: Gallimard, 1983, t. II, p. 109). Concernant notre sujet, le terme paraît plus approprié que les expressions utilisés par Marx pour classer cette même pensée: "socialisme utopique et critique" ou encore "pré-scientifique" (par opposition à son propre projet).

Insistons encore un petit peu sur ce sujet. Prenons l'exemple de l'urbanisation. A l'instar de Babeuf et d'autres, les premiers utopistes du XIX^e siècle sont hostiles aux grandes villes. Chose banale à dire, ils exercent une forte influence sur toute la pensée utopique des générations suivantes, qui continue, elle aussi, à condamner les métropoles. Comme le souligne Dominique Desanti, quand Engels critique les grandes métropoles du XIX^e, il fixe à 30.000 le nombre maximal de citadins pour les villes idéales, ce qui peut être un progrès par rapport à Owen mais non pour ce qui concerne l'idée de micro-ordre d'Aristote. De même, quand les premiers architectes bolcheviques pensent les nouvelles villes de l'URSS, ils ne découvrent que des "[...] projets très proches des Icaréens [les utopiens d'Etienne Cabet], des Nouvelles Harmonies, des Phalanstères [...]. Les grandes villes, construites pour le capitalisme, devaient, dans tous ces projets, disparaître."³

En bref, la pensée utopique, dès Fourier et jusqu'aux écologistes contemporains, en passant par Friedrich Engels ou par Kropotkine, demeure toujours "désurbaniste". Quant à la justification de cette attitude, elle est toujours, en dernière instance, celle déjà présentée par les philosophes grecs: pour la plupart des utopistes, l'ordre parmi les hommes, y compris la résolution de la "contradiction entre ville et campagne", paraît supposer une "cité" où la voix d'un "héraut" ou d'un "conseil" puisse être entendue.

Néanmoins, comme nous l'avons avancé, cette accommodation des socialistes "associationnistes" et de certains anarchistes au modèle platonicien n'est que partielle. Justice soit faite, ils ne s'en contentent pas d'une façon absolue. Ils ne le peuvent pas. Pas question pour eux d'ignorer complètement au XIX^e siècle les progrès de la division sociale du travail et même la réalité de la division internationale du travail. Ils savent que le paradis terrestre exige, pour sa complète réussite, une "taille" mondiale. Pour Fourier, un jour, le monde sera organisé en "phalanges" et sera dirigé par un gouvernement situé

³ Dominique DESANTI, *Les socialistes de l'utopie*, Paris: Payot, 1971, p. 308.

à Constantinople. D'après Owen, les nouvelles communautés doivent s'associer pour régler les questions économiques qui leur sont générales. Selon les anarchistes d'inspiration proudhonienne, il n'est pas question de retourner à l'âge des anciennes cités grecques; le *principe fédératif* doit assurer une planification démocratique, libertaire, à l'échelle nationale ou internationale.

Mais voilà, du point de vue de notre sujet, la contradiction centrale de la pensée socialiste "utopique" du XIX^e siècle. D'un côté, la conscience de l'internationalisation de l'économie et donc de la nécessité d'une association de plus en plus étendue des communautés qu'elle propose. De l'autre côté, l'attachement au idéal du micro-ordre dirigé, où l'égalité est déjà possible et dont l'exemple doit se répandre. Fourier aurait vécu ses dernières années en attendant un mécène pour financer sa première "phalange". Owen créa avec son propre argent une colonie communautaire en Amérique - *New Harmony*. Proudhon fonda en 1849 une "Banque du Peuple", expérience modèle, à Paris; pour lui, "c'était vraiment le nouveau monde, la société de promesse qui, se greffant sur l'ancienne, la transformait peu à peu".⁴ Certains anarchistes espagnols, suivant la théorie de Kropotkine et s'identifiant aux villages paysans d'un pays retardataire, essayèrent au cours de la guerre civile des années 1930 de créer des communautés égalitaires en vase clos.

Nous pourrions nous arrêter ici, en disant à la manière d'un certain type de critique marxiste, que c'est dans la "pratique" que la croûte du discours internationaliste, cosmopolite, du "socialisme utopique" s'évapore et que le contenu autarcique de cette pensée enfin se révèle pleinement. Mais il resterait, dans cette perspective, pour ce marxisme, à expliquer pourquoi dans l'URSS, "[...] sous Lénine, l'idée des 'communes exemplaires' (*domkomuna*) a fleuri jusqu'au brutal ouragan stalinien", pourquoi "[...] les chinois de Mao, à leur tour, ont repris le même rêve"⁵ et, enfin, pourquoi des mil-

⁴ Cité par Daniel GUERIN, *L'anarchisme*, nouv. éd., Paris: Gallimard, 1981, p. 70-71.

⁵ Daniel GUERIN, *ibid.*, p. 308.

lions d'hommes sont morts à cause de la "désurbanisation" dans le Cambodge des Khmers rouges. En effet, quand Lénine affirme que "chaque fabrique, chaque village est une commune de production et de consommation" et que "les communes modèles doivent être et seront des éducateurs, des guides, des stimulants pour les communes arriérées"⁶, n'évoque-t-il pas la plus pure tradition "associationniste" ou anarchiste?

Mais oublions le chef des bolcheviques pour le moment et retournons à notre démarche. La pensée "associationniste" et anarchiste laissa peu des traces de sa pratique concrète, c'est-à-dire de ses "expériences phalanstériennes". De même que les civilisations des "bons sauvages", toute l'expérience matérielle des petites communautés égalitaires du XIX^e siècle, les échecs des *Oneidas* et des *New Harmonies*, ne laissa des traces que pour des archéologues stupéfaits. C'est pourquoi il nous faut, pour comprendre les fondements autarciques d'une certaine *pensée économique* contemporaine, rechercher l'apologie de l'autosuffisance communautaire dans la "théorie utopique", elle-même.

Les expériences "pratiques" disparaissent, la théorie survit dans les bibliothèques. Karl Marx, qui aimait les bibliothèques, put à la fois critiquer l'utopisme des nouvelles Jérusalem "associationnistes" réelles et démontrer son admiration pour les communes des paysans russes, lesquelles, peut-être, pourrait "servir comme point de départ pour une évolution communiste". A cet égard, en contradiction apparente avec sa propre théorie, Marx, lui aussi, ne semble pas échapper aux influences théoriques de Fourier, d'Owen ou de Proudhon.⁷

⁶ V. LÉNINE, *Les tâches immédiates du pouvoir des soviets* (1918), dans *Problèmes d'organisation...*, op. cit., p. 126.

⁷ Voir le préface du *Manifeste Communiste* à l'édition russe de 1882, dans Karl MARX *Oeuvres - économie*, tome I, 5^e tirage, Paris: Gallimard, 1977, p. 1483-1484. Mais faut-il parler d'une contradiction "apparente"? Marx associe les rapports sociaux dans la société communiste future avec les rapports qui auraient existé dans des sociétés primitives. Dans ce sens, aussi pour lui, l'avenir est retour. Ou comme l'affirme Pierre Rosanvallon: "il y a dans toute l'oeuvre de Marx une *nostalgie sous-jacente pour la Gemeinschaft* [communauté]; c'est d'ailleurs ce terme

Certes, cela ne signifie pas que Platon, Babeuf ou Fourier, soient responsables des modèles d'économie autarcique à la façon de l'URSS de Staline ou de l'Albanie de Hodja. Comme le dit Daniel Schulthess, à propos de la pensée de Fichte (le grand apologiste de l'économie dirigée et autarcique au XIX^e), et en critiquant, en même temps, les thèses d'André Glucksmann sur l'influence "maléfique" de ce philosophe allemand: "si les connexions entre l'idéalisme fichtéen et sa perspective totalitaire de l'Etat sont patentées, nous n'adhérons pas à l'hégélianisme renversé de l'auteur [Glucksmann], selon lequel le mal se déchaînerait dans le monde après que quelques penseurs en auraient 'naïvement' énoncé les règles."⁸

N'empêche que le chaos social réel produit non seulement des degrés d'ordre, mais aussi la "convergence", c'est-à-dire la répétition d'un thème de base. Les chauves-souris n'ont rien à voir du point de vue de l'évolution avec les oiseaux. Et pourtant, ils volent. Staline ou Hodja n'étudièrent probablement pas Platon ou Fourier, Babeuf ou Fichte. Et pourtant, pour les maîtres du stalinisme, l'*autarchie* indispensable à l'égalité socialiste ne pouvait être que l'équivalent de l'*autarcie*. Peu importe si la "taille" des petites communes (des *sovkhoses* par exemple) se combine dans ce cas avec la "taille" d'une "grande commune" nationale. Staline n'inventa rien de nouveau en énonçant la thèse du "socialisme dans un seul pays" et Léon Trotsky avait tout à fait raison quand il disait que dans la pensée des staliniens "[...] il n'est pas question d'une économie socialiste mondiale reposant sur une division internationale du travail, mais d'une fédération de communes socialistes dont chacune a son existence propre, dans l'esprit du bienheu-

qu'il emploiera pour décrire le communisme comme communauté immédiate et transparente". Voir, Pierre ROSANVALLON, *op. cit.*, p. 204-206.

⁸ Voir Daniel SCHULTHESS, Introduction à l'Etat commercial fermé de Fichte, dans Johann Gottlieb FICHTE, *L'Etat commercial...*, Lausanne: Editions de l'Age d'Homme, 1980, p. 11 et note 10 à la page 182.

reux anarchisme; la seule différence est que les limites de ces communes sont élargies jusqu'à celles de l'Etat national".⁹

Toutefois, il est plus correct de classer ces cas de convergence comme des cas d'analogie et non pas d'homologie, pour utiliser encore deux termes de l'histoire naturelle. Ainsi, par exemple, nous aurions tort de ne voir dans les similitudes entre la pensée autarcique fasciste et la pensée autarcique stalinienne que des ressemblances fondées sur un même héritage théorique. Certes, les homologies existent; elles constituent d'ailleurs l'objet de notre thèse. Nous pouvons trouver des idées autarciques chères à Babeuf dans le discours de Fichte, et des idées autarciques de Fichte dans certaines conceptions fascistes ou stalinienne. Mais, quoi qu'il en soit, les convergences des doctrines autarciques sont plutôt le résultat de réactions analogues de systèmes théoriques différents à des situations historiques similaires. Somme toute, ce sont des menaces d'isolement économique concrètes - et non l'influence de la pensée d'un Fichte - qui poussent les nazis et les staliniens à la défense de conceptions autarciques.

04.1. Fourier, Owen et leurs communes autarciques

Fourier, comme Platon ou Babeuf, hait le commerce privé. Pour lui, comme le souligne Jacqueline Russ, "[...] le commerce représente le terrain où s'engendre le mal moral. Y pullulent vices, désordres, anarchie, incohérence. Nul doute. Le commerce représente le monde à l'envers, la 'disette dans la pléthore', la 'pénurie dans l'abondance'. Une caste de privilégiés, devant lesquels tout plie, engendre les monstruosité de l'univers à rebours."

A cela s'ajoute que Fourier s'éloigne complètement de l'industrialisme optimiste de sa propre époque: "noeud de contradictions, d'illusions, germe de fausseté: telle est

⁹ Léon TROTSKY, *L'internationale communiste après Lénine*, 2^e éd., Paris: PUF, 1979, p. 146-147.

l'essence du projet industriel. Ici encore, chaos économique, dispersion, absence de méthode et morcellement. L'abondance industrielle voue le producteur à la pauvreté."¹⁰

S'opposant au commerce privé, s'opposant à la grande industrie capitaliste, Fourier propose de résister aux bouleversements provoqués par les révolutions commerciale et industrielle de son époque. Il s'inquiète, comme d'autres utopistes de ce temps-là, au sujet de l'exode des ruraux. Rien de surprenant donc si les "phalanges" sont aussi des lieux de refus et de refuge, sorte de petits mondes presque clos où l'activité économique doit avoir pour fondement *surtout l'agriculture*. Certes, en tant que métiers non agricoles, il y a aussi de l'industrie dans les "phalanges". Mais il reste que le travail dans les ateliers de ces communautés est une activité secondaire et que leurs habitants doivent avant tout se suffire pour l'essentiel: nourriture et habillement.

Tout le discours de Fourier contre "l'industrie morcelée" et en faveur d'une "industrie combinée" se révèle ainsi comme opposition de fait aux progrès de la division sociale du travail. Si à l'intérieur des "phalanges" il y a une division du travail poussée, *les phalanges, elles-mêmes, ne se spécialisent pas*, sauf dans la mesure où la spécialisation a pour cause des avantages naturels, ou, plus précisément, des avantages qui découlent de conditions climatiques particulières.

Peut-on rétorquer en disant qu'en tout cas Fourier pense aux échanges entre communautés et aux efforts combinés de celles-ci pour des "travaux publics", dans le cadre d'un monde divisé en "phalanges" et en "phalanstères"? Incontestablement, dans sa société idéale il y a de la place pour un commerce "coopératif" entre des phalanstères voisins, entre des phalanstères et une "agence provinciale" et même d'échange des produits par tout le globe.¹¹ Et il est aussi vrai que Fourier prévoit, comme le rappelle Paul Louis, "[...] que le développement de son système aboutira à la réalisation de gigantes-

¹⁰ Jacqueline RUSS, *Le socialisme utopique français*, Paris: Bordas, 1987, p. 88.

¹¹ Voir FOURIER, "Civilisation et Association", dans Dominique DESANTI, *op. cit.*, p. 159.

ques entreprises et que le milieu se transformera pour le bien de tous", grâce à la constitution d'énormes "armées industrielles" par la volonté des "phalanges fédérées".¹² Cependant, tout cela ne conteste pas le fait fondamental: l'économie de chaque "phalange" reste toujours très proche de l'autarcie.

Remarquons une nouvelle fois que selon la stratégie "associationniste" le monde peut être réorganisé dans la mesure où l'exemple premier d'une communauté idéale réussie est reproduit et que, par conséquent, il se généralise. Cela est aussi vrai pour la pensée de Fourier, le premier des grands "associationnistes" français. Or, si c'est le cas, l'expérience première doit être le plus proche possible de l'autosuffisance, puisqu'elle doit résister aux pressions d'un monde extérieur mercantile et corrompu. C'est pourquoi, au sujet de l'emplacement de la première des "phalanges", Fourier est obligé à arriver à des recommandations semblables à celles de Platon. Ce dernier affirme qu'autour de la "cité possible" le sol doit produire "tout ce qui est nécessaire à la vie", pour qu'ainsi elle "ne manque à peu près de rien". Fourier, lui, dit la même chose:

"La phalange d'essai étant seule et sans appui des phalanges vicinales, aura, par suite de cet isolement, tant de lacunes d'attraction, tant de calmes passionnés à redouter dans ses manoeuvres, qu'il faudra soigneusement lui ménager le secours d'un bon local approprié aux variétés de fonctions".¹³

Mais, ce qui nous semble encore plus décisif, c'est que le monde organisé en "phalanges" que Fourier propose, un monde sans douanes, sans prohibitions et sans "fourberies commerciales", ne connaît, malgré ce "libre-échange" apparent, qu'un commerce limité à l'échange des produits entre les zones de climat "torride" et celles de climat tempéré. Fourier tient, par exemple, à la substitution du blé européen par le sucre

¹² Paul LOUIS, *Cent cinquante ans de pensée socialiste*, Paris: Librairie Marcel Rivière, 1938-1939, t. I, p. 65.

¹³ Charles FOURIER, *Théorie de l'unité universelle*, tome 3, dans FOURIER, *Oeuvres complètes*, vol. 4, Paris: Editions Anthropos, 1966, p. 427. Quant aux observations de Platon, voir *Les lois*, op. cit., livre IV, 704 c.

de canne des tropiques, celui-ci étant en principe une meilleure source de calories. Pourtant, en dernière instance, tous les nouveaux ports et les nouvelles routes qu'il propose ne serviraient qu'à peu de choses. Fondamentalement, il reste prisonnier d'une conception précapitaliste de l'économie, il rêve de domaines autarciques. C'est n'est pas par hasard que son projet antérieur aux "phalanges" est celui des "fermes fiscales", sorte d'ancêtres des *kolkhozes* staliniens, où il pense réunir les travailleurs les plus pauvres. Dans son monde idéal, toutes les "phalanges" sont presque autosuffisantes en nourriture, et cela grâce à une planification la plus tatillonne de leur agriculture. Dans son monde imaginaire, l'industrie artisanale ou manufacturière des "phalanges" n'importe guère de matières premières, puisque cette industrie n'est qu'une activité supplémentaire destinée à approvisionner les "phalanstériens" eux-mêmes et, de plus, parce qu'elle ne doit utiliser pour cela que la production agricole de son propre territoire.

Citons encore une fois Jean-Christian Petitfils. Celui-ci nous confirme que l'économie des phalanges...

"[...] sera surtout axée sur les travaux agricoles: jardinage, arboriculture, élevage. S'il est bien prévu que chaque phalanstère aura ses propres manufactures, celles-ci seront surtout d'allure artisanale [...]. Elles ne fourniront jamais que des biens complémentaires aux productions agricoles; on ne verra pas, par exemple, de filature de coton dans une phalange ne cultivant pas de coton. [...] On constate donc que l'utopiste reste attaché à un type d'économie précapitaliste, qu'il n'aime ni le machinisme ni la grande industrie, 'la plus récente de nos chimères', dit-il."¹⁴

Robert Owen partage avec Fourier la même opposition au commerce. Pour lui, comme le dit Wladimir Andreff, le travail des marchands ou des courtiers n'est pas nécessaire, car "il n'ajoute rien à la somme des produits". Il propose de remplacer l'activité des commerçants par la création de "magasins d'échange du travail, où chaque sociétaire apporte ses produits, reçoit des bons et obtient d'autres produits contre ses

¹⁴ Jean-Christian PETITFILS, *op. cit.*, p. 115.

bons."¹⁵ Nous pouvons noter en passant qu'il s'agit au fond de la même conception de circulation et de distribution de produits qui est commune à des utopistes tels que More ou Babeuf.

Cependant, Owen n'est pas en principe "fouriériste" - Fourier d'ailleurs adresse à lui des critiques virulentes. Owen s'inspire de quelques auteurs anglais qui sont les précurseurs des réformateurs britanniques et de certains socialistes européens de la deuxième moitié du XIX^e siècle, y compris Karl Marx. Pour suivre notre démarche, il est indispensable d'examiner ici les propositions de deux de ces auteurs à l'égard de la question sociale.

Le premier, John Bellers, proposa entre 1695 et 1696, la création de "collèges industriels" (*Colleges of Industry*) destinés à améliorer les conditions de vie des travailleurs. Chaque "collège" serait une institution qui assurerait l'*autosuffisance économique* de ses travailleurs grâce à la combinaison dans une même organisation des métiers les plus variés. Ou comme l'explique Karl Polanyi: "il était prévu sous la forme d'un 'collège de toutes sortes de métiers utiles qui travailleraient sans relâche l'un pour l'autre...'. [...] Les travailleurs, au nombre de trois cents, devaient se suffire à eux-mêmes et travailler en commun pour gagner tout juste leur vie". Robert Owen - note encore Polanyi - "réédita en 1819 les plans de Bellers qui dataient de plus de cent vingt ans, pour instaurer des *Colleges of industry* [...]. Ses *Villages of Union* différaient principalement de ceux de Bellers en ce qu'ils étaient plus grands, comportant mille deux cents personnes sur autant d'acres de terrain (480 ha)".¹⁶

Nous pouvons affirmer que la solution de Bellers est déjà tout à fait autarcique. Certes, il s'agit à première vue d'une solution fondée simplement sur un type d'*autarcie organisationnelle*: la division du travail à l'intérieur du "College" (la diversité des

¹⁵ Voir Wladimir ANDREFF, *La crise des économies socialistes - la rupture d'un système*, Grenoble: PUG, 1993, p. 20-21.

¹⁶ Karl POLANYI, *La grande transformation - aux origines politiques et économiques de notre temps*, Paris: Gallimard, 1983, p. 148 et 150-151.

métiers) a pour contrepartie sa "désécialisation" par rapport à l'économie extérieure, puisque l'échange se développe surtout à l'intérieur de l'association. Mais il suffit d'ajouter une base agraire, territoriale et agricole, à cette sorte de corporation utopique, comme le font Fourier ou Owen, pour qu'elle devienne une communauté autosuffisante au sens strict, c'est-à-dire au sens platonicien.

Reprenons, avant de continuer notre démarche, une dernière remarque de Karl Polanyi sur la pensée de Bellers. Il n'est pas inutile de noter, comme le fait l'auteur hongrois, que le projet de Bellers, dont le fondement est l'idée de l'autosuffisance économique des associations des travailleurs, c'est-à-dire d'une "économie du travail" séparé du marché...

"[...] a été au coeur de toute la pensée socialiste ultérieure concernant la pauvreté, qu'elle ait pris la forme des *Villages of Union* d'Owen, des Phalanstères de Fourier, des Banques d'Echange de Proudhon, des Ateliers nationaux de Louis Blanc, des *Nationale Werkstätten* de Lassalle, ou, encore, des plans quinquennaux de Staline."¹⁷

Le deuxième inspirateur d'Owen qui nous intéresse particulièrement est William Godwin (1756-1836). Godwin fut un puritain qui condamnait, lui aussi, le luxe et la consommation somptueuse. Sa critique radicale de l'Etat le fait passer pour un des précurseurs de l'anarchisme et, en effet, il fut un apologiste des petites communautés autonomes à la manière des "associationnistes" et des anarchistes du courant dit "expérimental". Il admettait, néanmoins, comme le ferait plus tard Owen, la constitution des assemblées nationales aux pouvoirs limités, destinées à régler les questions dépassant le cadre du micro-ordre villageois qu'il préconisait comme modèle d'organisation sociale.¹⁸

¹⁷ Karl POLANYI, *ibid.*, p. 148.

¹⁸ Sur les idées de Bellers et de Godwin, voir Henri DENIS, *op. cit.*, p. 351, Jean-Christian PETITFILS, *op. cit.*, p. 56-57 et encore *Histoire mondiale des socialismes*, vol. 1, Des origines à 1851/Sous la direction de Jean ELLEINSTEIN, *op. cit.*, p. 101.

Nous pouvons ajouter que Robert Owen n'est pas fouriériste parce qu'il s'oppose, différemment de Fourier, à l'usage de la monnaie et parce qu'il croit, comme Godwin, aux avantages du travail mécanisé. Il n'en reste pas moins qu'à l'égard de notre sujet, il ne fait que développer les mêmes idées qui sont chères au "fouriérisme". D'une part, il imagine que les communes nouvelles seraient peu à peu fédérées entre elles jusqu'à former des réseaux à l'échelle nationale, que chacune de ces associations aurait un "gouvernement extérieur" qui enverrait des "députés à l'association des communautés" et, enfin, que cet ensemble réglerait ainsi ses "affaires générales". Mais, d'autre part, il pense que ces communes, en dépit de leur mécanisation, seraient surtout agricoles et qu'elles n'échangeraient fondamentalement que le *surplus* de leurs produits.¹⁹

En un mot, nous retrouvons dans les propositions d'Owen la même idée d'un commerce "extérieur" restreint qui nous avons découvert dans la pensée des utopistes des siècles précédents et, également, la même notion d'autosuffisance communautaire qui est à la base de tel concept de commerce. Les habitants des *home-colonies* d'Owen doivent, eux aussi, se suffire à eux-mêmes. Pour cela, leurs communautés, comme Owen l'explique, doivent rassembler à l'échelle micro les diverses activités de l'économie réelle.

"Pour réaliser les principes qui forment la science sociale, il serait à désirer que le gouvernement établît plusieurs noyaux ou associations modèles, contenant de 500 à 2000 habitants [...]. Chaque établissement posséderait un terrain suffisant pour nourrir la population et combiner l'agriculture, le jardinage, les arts et métiers, et, dans certains cas, les mines et la pêche."²⁰

Owen critique ainsi la division sociale du travail développée par le capitalisme et, avant tout, la séparation entre l'industrie et l'agriculture. Il propose que les travailleurs des "associations modèles" soient à la fois paysans et ouvriers, l'activité industrielle étant

¹⁹ Voir Robert OWEN, *Le livre du nouveau monde moral*, extraits, dans Dominique DESANTI, *op. cit.*, p. 251-279.

²⁰ Robert OWEN, *op. cit.*, dans Dominique DESANTI, *ibid.*, p. 267.

une sorte d'appendice de l'activité agricole. Or, il s'agit à nouveau d'une manifestation du passéisme typique des utopistes. Toute l'évolution de l'économie réelle va dans l'autre sens, c'est-à-dire dans le sens de la subordination de l'agriculture à l'industrie, jusqu'à la disparition de fait du caractère particulier de la "production primaire". Et même si nous ne pouvons pas blâmer Owen de n'avoir pas prévu l'évolution future de l'agriculture capitaliste - il est un homme du début du XIX^e siècle - nous ne pouvons pas laisser de constater que son rêve, celui des *home-colonies*, a des fortes ressemblances avec le *putting-out system* d'avant la révolution industrielle, ou, du moins, avec cette "préindustrie" paysanne dont nous parle Fernand Braudel.²¹

Notons que le passéisme des propositions d'Owen est confirmé d'une façon explicite par Karl Polanyi. Ce dernier, tout en étant un admirateur des thèses du réformiste anglais, affirme:

"A la doctrine d'Owen, avec sa revendication de l'homme total, il restait encore attaché quelque chose de cet héritage médiéval de la vie des corporations qui trouvait son expression dans la Guilde du Bâtiment et dans l'aspect rural de son idéal social, les 'villages de coopération'."²²

Nous le venons de confirmer, Owen pense, comme Fourier, aux communautés modèles dont l'exemple doit se répandre. Si tous les deux sont "internationalistes", leur "internationalisme" est bâti sur une même doctrine qui propose que de commune en commune, de nation en nation, le communisme arrive à l'universalité; la société nouvelle résultant de ce processus n'étant qu'une somme de communautés plus ou moins autonomes. La différence entre eux se trouve dans le fait que Robert Owen, riche industriel anglais, peut essayer à deux reprises de créer une communauté modèle

²¹ "[...] la préindustrie, malgré son originalité, n'est pas un secteur aux frontières nettes. Avant le XVIII^e siècle, elle se dégage encore mal de la vie agricole omniprésente qui la côtoie et parfois la submerge." Fernand BRAUDEL, *Civilisation matérielle...*, op. cit., t. 2, p. 265.

²² Karl POLANYI, op. cit., p. 228.

(*New Lanark*, en Écosse et *New Harmony* en Amérique), tandis que Charles Fourier mort en attendant un capitaliste disposé à financer sa première expérience "phalanstérienne".

Ce sont les disciples de Fourier qui multiplient les essais de "phalanges", non seulement en France (dès 1832 et jusqu'à 1941-1944), mais aussi en Roumanie (1834), en Russie (dans les années 1840), aux États-Unis (entre 1835 et 1860) et encore en Amérique Latine au XIX^e siècle. Il n'est guère nécessaire de rappeler que de même que les expériences d'Owen, tous ces essais du "fouririérisme pratiqué" sont voués à l'échec.

Pour comprendre ces échecs il nous faut revenir aux monastères du Moyen Age, ou plus précisément aux monastères réels et non aux cloîtres idéalisés des utopistes. La force, le dynamisme et la puissance, des vrais monastères étaient dans le fait qu'ils constituaient des communautés ouvertes par rapport au monde. Comme nous l'avons souligné précédemment, ils étaient loin d'être des communes économiquement fermées: Saint-Germain-des-Près armait des flottilles marchandes tandis que Saint-Martin de Tours *battait monnaie*.

En revanche, toute la faiblesse des expériences "associationnistes" concrètes - ces phalanges organisées à la façon des monastères mythiques - réside dans leur volonté de demeurer en autarcie. Et il faut dire encore que l'autarcie dans ce cas est une conséquence obligatoire du propre modèle "associationniste" de réforme sociale. Platon avait déjà démontré que face à un monde corrompu, l'expérience "modèle", la cité "possible", exige l'isolement. Le problème auquel se heurtent les "associationnistes" pratiquants est que cet isolement ne fait pas de ces expériences concrètes des avant-postes d'un monde nouveau; bien au contraire, il les transforme en lieux où l'on se *retire* pour se mettre à l'abri des changements réels.

D'ailleurs, nous pouvons rappeler à cet égard que le plus grand nombre de ces expériences communautaires prolifère aux États-Unis pendant les années 1830 et 1840. Elles peuvent se multiplier aux États-Unis de cette époque, en tant que noyaux de

résistance aux progrès de la concentration du capital et de la généralisation du salariat, parce qu'elles peuvent y trouver une frontière agraire ouverte à la *périphérie* du capitalisme.²³

Ce qui est vrai au plan de cette pratique n'est pas moins net au plan de la théorie qui la soutient. Les systèmes "phalanstériens" nationales ou internationales proposés par Fourier ou par Owen, ne forment pas un ensemble, ne forment pas une unité supérieure. Ils ne sont qu'un agrégat de petites unités où chacune est un micro-monde politique et économique pour soi. Cela révèle l'incapacité de ces utopistes pour comprendre la complexité et l'interdépendance croissantes des sociétés réelles. Ou comme le résume Henri Denis:

"[Le socialisme associationniste] se heurte, de toute évidence, à une objection fondamentale. Dans le monde moderne, la vie économique repose sur l'existence de relations extrêmement complexes entre tous les membres d'une nation, et même entre les membres de nations différentes. Car des relations d'échange, dues à la division du travail, se créent entre des individus fort éloignés les uns des autres dans l'espace. Une unité de production s'approvisionne à diverses sources, très éloignées souvent. Et elle trouve des débouchés sur un marché dont l'étendue est considérable. La coordination des tâches, si elle n'est pas assurée par les lois de la concurrence, doit être réalisée grâce à la planification."²⁴

Un nombre considérable d'utopistes qui viennent après Fourier et Owen choisissent cette deuxième option. Nous traiterons de ce sujet dans les sections suivantes.

04.2. Interlude: le point de vue internationaliste de Saint-Simon

Ludwig von Mises observe que les socialistes du XIX^e siècle admirent graduellement que l'autosuffisance de petites communautés ne pouvait pas assurer la fondation

²³ Voir sur ce sujet, James M. McPHERSON, *La guerre de sécession (1861-1865)*, Paris: Robert Laffont, 1991, p. 32-33.

²⁴ Henri DENIS, *Histoire de la pensée économique*, op. cit., p. 355.

d'une nouvelle société égalitaire. D'après lui, la première objection fondamentale aux propositions "associationnistes" aurait été présentée par un disciple de Robert Owen, l'économiste britannique William Thompson (1780-1833).²⁵ Mises écrit: "Thompson [...] remarque que la réalisation de l'égalité parmi les membres d'une communauté était loin de signifier la réalisation de l'égalité entre les membres de différentes communautés. Sur l'influence de cette découverte, il se tourne vers le socialisme centralisé."²⁶

A la vérité, comme Mises lui-même l'admet, ce chemin, qui tend à éloigner une partie des nouveaux utopistes du XIX^e de l'esprit de clocher implicite dans les premiers discours associationnistes, aurait déjà été ouvert par Saint-Simon et son Ecole.

Claude Henry de Rouvroy de Saint-Simon (1760-1825) est considéré comme un des premiers défenseurs de l'idée d'une Europe politiquement unifiée. Il soutient cette proposition au moins à deux reprises: dans ses *Lettres d'un habitant de Genève à ses contemporains* (1803) et dans un essai, écrit avec la collaboration de son secrétaire Augustin Thierry et publié en 1814, dont le titre complet est *De la réorganisation de la société européenne, ou de la nécessité et de moyens de rassembler les peuples de l'Europe en un seul corps politique, en conservant à chacun d'eux son indépendance nationale*. Dans ces textes, inspiré sans doute par des prédécesseurs tels que le "Ministre principal" d'Henry IV, le duc de Sully (1560-1641), ou le philosophe Jean-Jacques Rousseau (1712-1778), Saint-Simon avance deux idées clés à la fois pour le discours socialiste et pour le discours libéral des décennies suivantes. La première est celle d'une Europe confédérée, pour autant qu'elle soit *politiquement homogène*. La deuxième est celle du Parlement européen, noyau d'un pouvoir supranational.

²⁵ Rappelons que Thompson, influencé par l'économie politique de Ricardo, fut le premier à formuler une théorie de la "plus value". Il proposait une nouvelle organisation sociale fondée à la fois sur la coopération et sur le rôle directeur des syndicats ouvriers.

²⁶ Ludwig VON MISES, *Socialism...*, op. cit., p. 224 (traduit par nous).

Cela dit, notons qu'être partisan d'une conception d'unité politique supranationale ne signifie pas être partisan de l'intégration d'économies nationales dans un même espace économique ou même du libre-échange entre des nations confédérées. Ainsi, par exemple, Rousseau, lui, était partisan d'une Confédération politique européenne et, cependant, il était accroché à une conception tout à fait mercantiliste, pour ne pas dire autarcique, des rapports extérieurs de l'économie nationale. Pour Rousseau, l'Etat devait être soutenu au moyen des droits sur l'importation des biens qui sont superflus dans le pays et sur l'exportation des biens dont les étrangers ne peuvent pas se passer. Pour Rousseau, un admirateur du mythe spartiate, la Corse pouvait engendrer un nouveau modèle de société fondé sur l'égalité entre les individus, parce qu'elle pouvait se suffire à elle-même (ce qui nous rappelle de nouveau la persistance du discours autarcique platonicien).²⁷

Exagération? Bronislaw Baczko remarque au sujet du modèle politique de Rousseau: il est "traditionaliste et archaïque", fondé sur l'idéal d'un "peuple petit aux moeurs pures et simples, pratiquant la démocratie directe" et réunissant "la promesse démocratique à la nostalgie d'une communauté simple et harmonieuse". Dans ce sens, la principale préoccupation du philosophe, comme l'écrit encore Baczko,

"[...] consiste dans l'installation dans un champ politique défini par la souveraineté du peuple des relations affectives et d'une solidarité entre les citoyens dont l'exemple lui est offert par des petites communautés urbaines et rurales, fermées sur elles-mêmes (voire par les exemples antiques, notamment de Sparte et de la Rome républicaine, d'ailleurs ô combien idéalisés)."²⁸

²⁷ Au sujet de l'internationalisme politique de Rousseau, voir son *Projet de paix perpétuelle*, dans *L'Europe une* - les philosophes et l'Europe, textes choisis et présentés par Jean-Pierre FAYE, Paris: Gallimard, 1992. Pour ce qui concerne sa vision mercantiliste de l'économie internationale, voir: Jean-Jacques ROUSSEAU, *Discours sur l'économie politique et Projet de constitution pour la Corse*, dans ROUSSEAU, *Ecrits politiques*, Paris: Librairie Générale Française, 1992.

²⁸ Bronislaw BACZKO, "Rousseau, Rousseauismes", dans *Nouvelle histoire des idées politiques*, op. cit., p. 117-118.

Ce qui doit frapper dans le discours de Saint-Simon n'est pas l'affirmation d'un certain internationalisme au cours de la guerre des Cent jours et même après Waterloo. Ce qui est innovateur dans son discours est la combinaison de cet internationalisme avec le concept d'*industrialisme* dont, d'ailleurs, il est le père. A l'opposé de Babeuf (un utopiste antérieur) ou de Fourier et d'Owen (des utopistes contemporains à lui), Saint-Simon, tout en étant eurocentrique sinon colonialiste²⁹, peut comprendre la signification de la révolution industrielle pour ce qui est du progrès de la division sociale et internationale du travail. D'un côté, il est le premier des utopistes franchement partisans du progrès de la grande industrie, puisqu'il est le premier à subordonner l'abondance, c'est-à-dire le bien-être des masses, au développement réel des forces productives capitalistes. De l'autre, il sait que ce développement exige un niveau toujours plus élevé de coopération internationale.

C'est pourquoi, sous l'influence de Jean-Baptiste Say et de Smith, il adopte un discours radicalement antimercantiliste. Son "socialisme" s'oppose à l'intervention outrancière de l'Etat sur l'économie: "le gouvernement nuit toujours à l'industrie quand il se mêle de ses affaires. [...] il lui nuit même dans le cas où il fait des efforts pour l'encourager". Et son "socialisme" s'oppose encore au point de vue des mercantilistes à l'égard des rapports internationaux:

"[...] le désir, de la part d'un peuple, d'exercer un monopole sur les autres peuples, est un désir mal conçu, parce qu'un monopole ne pouvant être acquis et maintenu que par la force, il doit diminuer la somme des productions du peuple même qui en jouit [...]"³⁰

²⁹ "Apprends que les Européens sont les enfants d'Abel; apprends que l'Asie et l'Afrique sont habitées par la postérité de Caïn. Vois comme ces Africains sont sanguinaires; remarque l'indolence des Asiatiques; [...] Le fondateur de la religion sera le directeur en chef des armées des fidèles. Ces armées soumettront les enfants de Caïn à la religion [...]" SAINT-SIMON, *Un rêve* (1803), dans Dominique DESANTI, *op. cit.*, p. 81.

³⁰ SAINT-SIMON, *L'Industrie*, extrait, dans DESANTI, *ibid.*, p. 90.

Ouvrons ici une petite parenthèse. Nous pouvons toujours dire que le discours de Saint-Simon ne semble que "se rencontrer parfois" avec celui des libéraux.³¹ Il ne reste pas moins que l'un des thèmes centraux de la pensée de Saint-Simon est celui du déclin de l'Etat. Il croit que dans la mesure où l'"organisation industrielle" progresse, l'Etat doit disparaître en tant que tel, la simple "administration des choses" étant mise à sa place. Or, cette thèse est non seulement familière à Proudhon ou à Marx (et dans un certain sens même à Fourier et à Owen), mais elle est aussi essentielle à la pensée d'une importante partie de l'Ecole utopique libérale du XIX^e siècle. En effet, des libéraux radicaux tels que Godwin ne soutiennent-ils que le développement de la société civile doit impliquer le dépérissement de l'Etat?

Ajoutons que la pensée libérale qui s'éloigne du réalisme d'Adam Smith, c'est-à-dire qui développe jusqu'aux dernières conséquences les thèses de ce dernier, tend à combiner la thèse du *dépérissement de l'Etat* avec celle du *dépassement de la nation*. "Poussée à l'extrême" - écrit le professeur Jean Mériqot - "la pensée libérale rejoint le *socialisme* sur la voie de la négation de la nation et [donc sur la voie] de l'internationalisme".³² Mériqot a raison, mais nous pensons qu'il faut inverser la formule: c'est la pensée socialiste qui tend à rejoindre le discours libéral, car ce sont les grands théoriciens du socialisme internationaliste du XIX^e siècle qui doivent aux radicaux du libéralisme beaucoup plus qu'ils reconnaissent eux-mêmes. Nous reviendrons sur ce sujet plus tard; pour l'instant, retournons au discours économique de Saint-Simon.

Nous l'avons déjà dit, pour Saint-Simon le développement des forces productives est *la* condition préalable d'une nouvelle société. Optimiste devant la centralisation des capitaux et face à la constitution de grandes organisations industrielles, il rêve d'une offre abondante qui assure le bien-être social. Il se distingue ainsi de toute la tradition

³¹ C'est le point de vue soutenu, par exemple, par Henri Denis. Voir Henri DENIS, *Histoire...*, op. cit., p. 357 et ss.

³² Jean-Guy MÉRIGOT, "La nation dans la pensée économique", extrait d'*Economie Contemporaine*, Paris, juin-septembre 1950, p. 10.

utopique antérieure qui se borne à concevoir un "communisme de consommation", où l'abondance est compatible avec la stagnation des forces productives. De même, il s'éloigne du discours autarcique de cette même tradition utopique, qui soutient que l'abondance n'est synonyme que d'une frugalité égalitaire qu'on peut atteindre dans le cadre de communautés, locales ou nationales, plus ou moins économiquement fermées.

Saint-Simon souhaite la réorganisation politique de l'Europe sur une base parlementaire dont le modèle est le régime anglais: à chaque pays son parlement et au-dessus de ces organisations nationales un seul "corps politique", un parlement européen. C'est à ce parlement supranational qui doit être réservée la plus importante des tâches économiques: l'organisation des grands travaux d'intérêt international, d'après un plan établi démocratiquement, et l'utilisation en commun de cette nouvelle base productrice à fin d'assurer à tout le continent la richesse et la prospérité. Cette tâche ne peut être que l'affaire de l'ensemble des peuples de l'Europe. *Dans toute l'Europe*, dit Saint-Simon, le "système industriel" doit substituer au "système féodal" qui persiste encore, au début du XIX^e siècle, sous sa forme "bourgeoise".³³

Mais, d'après lui, comment l'économie "européenne" peut-elle s'organiser ou, plutôt, comment doit-elle se "réguler"? Dans sa proposition de société idéale, Saint-Simon considère que l'activité économique peut s'organiser par elle-même; nous venons de l'affirmer, il se méfie de l'intervention étatique. S'agit-il donc d'une économie de marché? La réponse n'est pas évidente.

Saint-Simon, écrit Henri Denis, croit que "l'instauration d'un système cohérent d'organisation du travail et des échanges ne pose pas de problèmes différents de ceux que les grands chefs d'entreprise et les banquiers ont l'habitude de résoudre". C'est pourquoi il propose "[...] une 'Constitution industrielle' avec des 'tribunaux du commerce et de l'industrie', des 'conseils d'industrie'; il désire que chaque individu rentre

³³ Voir sur ce sujet, François LESCOFFIER. *L'économie de grand espace: les grands blocs économiques*. Paris: Librairie Générale de Droit et de Jurisprudence, 1946, p. 21-22.

dans une ou plusieurs associations industrielles formant un 'système général' dirigé vers 'un grand but industriel'. Ces associations, qui devraient se coordonner d'elles-mêmes et que seraient dirigées par les "industriels", c'est-à-dire par une "élite de techniciens" (d'après l'interprétation courante que Denis accepte), pourraient alors remplacer le "gouvernement des personnes" par "l'administration des choses". En d'autres termes: l'Etat pourrait ainsi être dissous en tant que Etat.³⁴

Est-il donc préférable de parler d'un "socialisme technocratique" (mais non étatique) que d'une économie de marché, comme d'ailleurs le font la plupart des auteurs qui examinent la pensée saint-simonienne? En fait, Saint-Simon semble imaginer un système d'échanges qui se développerait à l'intérieur d'un gigantesque réseau centralisé d'entreprises associées. Il n'est pas question, pour lui, de l'existence d'organisations strictement autonomes à opérer dans un cadre de concurrence: le développement économique, selon la perspective saint-simonienne, doit être dirigé.³⁵

Néanmoins, il ne s'agit pas pour Saint-Simon d'établir le pouvoir d'une caste de technocrates. Une interprétation comme celle de Denis doit être nuancée. Saint-Simon pense au "plan" d'un point de vue démocratique, il n'est pas partisan d'une planification impérative à la façon de l'ancien "socialisme réellement existant". D'après lui, c'est le "système féodal" qui se caractérise par l'existence de relations de hiérarchie ou de domination et par la soumission des "producteurs", c'est-à-dire des agriculteurs, des artisans,

³⁴ Henri DENIS, *op. cit.*, p. 361-362. Denis cite Georges GURVITCH, *L'idée du droit social*, Paris: 1931, p. 304.

³⁵ Cela l'éloigne de la pensée de Jean-Guillaume de Collins de Ham (1783-1859), fondateur de l'Ecole dite du "socialisme rationnel". Collins de Ham, qui est lui aussi un internationaliste opposé à l'intervention excessive de l'Etat, propose une nouvelle société dont les fondements seraient la collectivisation du sol, la suppression des grandes entreprises et la socialisation du capital financier. Cependant, la propriété privée, la libre entreprise et la libre concurrence seraient maintenues. Nous pouvons ainsi dire que le "socialisme rationnel" de Collins de Ham est encore beaucoup plus proche de la "rationalité" libérale utopique que celui de Saint-Simon. Sur la pensée de Collins, voir Jean-Christian PETITFILS, *op. cit.*, p. 156-159.

des fabricants et des commerçants, au pouvoir de l'Etat et des castes, c'est-à-dire de la noblesse, du clergé et des militaires. Et notons ainsi au passage qu'il s'agit dans ce "système féodal" de l'opposition du "tiers-état" aux privilégiés et "oisifs": quand Saint-Simon parle de "producteurs" ou "travailleurs", il veut dire bourgeoisie *active* (ou non rentière).³⁶

Le nouvel ordre, "le système industriel", suppose au contraire la subordination de la politique à l'économie et l'hégémonie des "relations d'association" dans un seul but collectif: le développement économique et social. L'opposition entre le "tiers-état" et les anciens féodaux, qui est devenue, à partir de la Révolution de 1789, l'opposition entre la bourgeoisie active (y compris les techniciens) et la bourgeoisie rentière (les hommes de cour et de pouvoir de l'époque napoléonienne), doit être enfin résolue par l'hégémonie des "industriels". Ces "industriels", ou plutôt ces "travailleurs", c'est-à-dire l'ensemble de la classe capitaliste moderne dont Saint-Simon fait l'apologie dans sa *Parabole* de 1810, seraient engagés dans des "associations industrielles" qui seraient liées entre elles et qui se coordonneraient à elles-mêmes et pour elles-mêmes. Il y aurait ainsi des "chambres d'invention, d'examen et d'exécution" pour les projets sociaux, mais celles-ci n'auraient rien à voir avec un "*Gosplan*" étatique, ultra-centralisateur et contrôlé par une caste de technocrates.³⁷

Cela dit, remarquons ce qui est le plus important du notre point de vue: Saint-Simon se garde de suggérer une réorganisation sociale basée sur des petites unités comme le font Fourier ou Owen. En même temps, le nouvel âge qu'il entrevoit est l'âge d'une civilisation industrielle. Les "phalanges" de Fourier sont des petites associations fondamentalement agricoles. Owen propose une fédération de petites communautés agraires. Saint-Simon, lui, croit que l'agriculture deviendra une dépendance de

³⁶ Voir sur ce point, Karl MARX et Friedrich ENGELS, *Les utopistes*, op. cit., p. 39-41.

³⁷ Voir Pierre ANSART, "La théorie politique face à la société industrielle - Saint-Simon et ses disciples", dans *Nouvelle histoire des idées politiques*, op. cit., p. 242-243.

"l'industrie" (l'ensemble de la production rationalisée) et que ce développement "industriel" tendra à dépasser le cadre politique des nations en imposant la nécessité d'organisations de gestion internationales. Il ne nie pas le développement capitaliste, puisqu'il est optimiste devant la concentration industrielle et le progrès technique. Bien au contraire, comme nous l'avons déjà souligné, il pense que la condition préalable de la nouvelle société est exactement le plein essor des forces productives capitalistes.

Il est très intéressant de noter, sous cet angle, que l'héritage théorique de Saint-Simon put être appropriée par deux tendances idéologiques tout à fait distinctes.

D'un côté, à l'époque de Napoléon III, pour certains représentants du capital financier français et pour plusieurs Polytechniciens, Saint-Simon devient l'apôtre d'un développement économique accéléré au moyen d'une intervention étatique centrée sur des grands travaux publics et assuré, en même temps, par des innovations techniques. Des saint-simoniens organisent les chemins de fer français et le Crédit mobilier, des saint-simoniens proposent le percement de l'isthme de Suez et la mise en valeur des ressources économiques de l'Algérie et du Maroc; des saint-simoniens sont, en outre, responsables pour des nouvelles technologies industrielles telles que l'utilisation de la scie circulaire ou la locomotive à chaudière tubulaire.

"De grands entrepreneurs et banquiers" - comme le confirme Pierre Ansart - "considéraient que leur action s'inscrivait dans le droit-fil de la pensée de Saint-Simon: ils en reprenaient l'esprit industrialiste, l'urgence d'accélérer le développement économique, la critique du libéralisme individualiste, l'importance des 'capacités', dans une interprétation résolument réformiste des écrits de Saint-Simon."³⁸

De l'autre côté, nombre de théoriciens socialistes croient que Saint-Simon est le premier grand précurseur du socialisme "scientifique". Et, en effet, analysant la Révolution de 1789, Saint-Simon anticipe d'une certaine façon l'idée de lutte de classes et, plus tard, dans son dernier ouvrage, *Le Nouveau Christianisme* (1825), comme le

³⁸ Pierre ANSART, *ibid.*, p. 242.

dit Marx, il "se présente directement comme le porte-parole de la classe laborieuse [des travailleurs au sens strict], dont l'émancipation est le but final de ses efforts".³⁹

Outre cela, ce qui les tendances contestataires reprennent dans la pensée saint-simonienne est la combinaison entre l'apologie du développement industriel et l'internationalisme (Engels, Marx), ou l'association entre cet internationalisme et l'idée du dépérissement nécessaire de l'Etat (Proudhon, Marx). Comme l'explique encore une fois Pierre Ansart, "Proudhon pouvait, en effet, penser que Saint-Simon, en affirmant la primauté des producteurs sur la politique, préfigurait le grandes lignes d'un socialisme libertaire. Marx, qui affirmait avoir été 'imprégné' des idées saint-simoniennes dans sa jeunesse, pouvait penser qu'en affirmant la primauté de l'économique, le rôle créateur du travail, l'urgence d'une révolution sociale, l'avènement d'une société nouvelle marquée par l'association des producteurs, Saint-Simon avait tracé les lignes essentielles de la pensée socialiste".⁴⁰

Nous pouvons revenir maintenant à notre interrogation: l'utopie proposée par Saint-Simon est-elle compatible avec le marché? S'agit-il d'une économie de marché? Oui et non, semble-t-il. Mais insistons encore sur ce sujet en posant une deuxième question: pourquoi deux tendances aussi distinctes, l'une "bourgeoise" et l'autre "socialiste", peuvent-elles s'approprier d'un même héritage?

Nous pensons qu'il faut comprendre la pensée de Saint-Simon comme un premier essai de synthèse de deux conceptions différentes de l'évolution sociale, celle d'Adam Smith (l'ordre qui se développe à partir du chaos dans un monde sans frontières) et celle de la tradition "socialiste" d'inspiration platonicienne (l'ordre qui exige une intervention rationnelle à l'intérieur d'un espace social limité).

³⁹ Karl MARX, *Le capital*, III, chap. XXXVI, dans MARX et ENGELS, *Utopisme et communauté de l'avenir*, textes choisis et présentés par Roger DANGEVILLE, Paris: Maspero, 1976, p. 117.

⁴⁰ Pierre ANSART, "La théorie...", dans *Nouvelle histoire...*, op. cit., p. 242.

Remarquons ainsi que Saint-Simon est pour le "plan" quand il insiste sur l'organisation des grands travaux collectifs ou sur la création des "chambres d'intervention". Notons cependant qu'il admet en même temps un ordre social "spontanée", en ce sens qu'elle peut s'organiser à soi même (au moyen de l'association des producteurs) et qu'elle peut donc se passer de l'Etat.

Observons ensuite qu'à la différence des utopies passéistes ou statiques d'un Babeuf, d'un Fourier, ou d'un Owen, l'utopie de Saint-Simon est "dynamique" en ce sens qu'elle s'appuie sur le développement prévu des forces productives. Pour Saint-Simon, le nouvel ordre, loin de supposer la négation du développement capitaliste et la marche en arrière vers des communautés agraires, exige, au contraire, le progrès de la grande industrie et de la concentration industrielle. *L'industrialisme*, l'action industrielle active, est la condition préalable de l'abondance et donc du bien-être social.

Soulignons enfin ce qui est le plus important du point de vue de notre sujet: *l'utopie de Saint-Simon n'est pas autarcique*. La "taille" de cette utopie n'est ni "communautaire" ni "nationale". L'échelle que Saint-Simon propose est internationale, d'abord européenne, puis mondiale.

04.3. La "taille" pour le socialisme: de la commune à l'Etat national

Comme nous le venons d'observer, on ne peut pas trouver dans l'utopie de Saint-Simon l'idée d'un nouveau "macro-ordre" construit à partir de petites unités sociales à l'image des "phalanges" ou des "*home-colonies*". On peut toujours dire que le projet saint-simonien manque, en raison de ce fait, de consistance. Son concept d'"association industrielle" est trop flou; il ne peut pas substituer l'idée, beaucoup plus tangible, des nouvelles "villages de coopération" à partir desquelles une autre société pourrait s'édifier.

Pourtant, du notre point de vue, la force du discours de Saint-Simon réside exactement en cela. En évitant le piège de l'ilot "associationniste", Saint-Simon s'éloigne du discours autarcique platonicien et peut devenir sinon l'annonciateur du "socialisme", du moins le prophète d'un certain "néo-capitalisme" - celui du capital financier, de la banque centrale, du plan ou encore des institutions supranationales.

Insistons une dernière fois sur ce point, ce n'est pas par hasard que certains saint-simoniens, tels que Saint-Amand Bazard et Prosper Enfantin (1796-1864), passent, sous le Second Empire, du "socialisme" de Saint-Simon à la glorification du capitalisme et de l'initiative privée. Pour ces membres de l'Ecole saint-simonienne, l'état d'"association universelle" tend à résulter de la propre évolution du capitalisme - la régulation et la centralisation de l'économie internationale de l'avenir étant assurée par le nouveau capital financier, le bien-être des masses étant garanti par l'accélération du développement industriel. Et il est difficile de préciser dans quelle mesure ces doctrines s'écartent du projet saint-simonien originel, car le discours de Saint-Simon, comme nous l'avons vu, permet une telle interprétation. On peut toujours dire qu'ils conservent le "noyau utopique de la pensée de leur maître", puisqu'ils soutiennent, comme le rappelle Petitfils,

"[...] que le progrès va libérer la classe des prolétaires de la contrainte et que l'on s'achemine à petites étapes vers un état 'd'harmonie et d'association universelle', où les hommes enfin réconciliés auront pour mission d'exploiter rationnellement le globe terrestre et de maîtriser collectivement la matière.

"L'harmonie, la concorde universelle succéderont aux guerres et à la misère. La paix jaillira spontanément de cette société industrielle unifiée. Les nations seront réconciliées et le monde ne formera plus qu'un seul peuple."⁴¹

Mais quand nous pensons à la majorité des "socialistes" du XIX^e siècle, et plus précisément aux "réformateurs sociaux" des années 1830-1860, force est de constater que ce sont les conceptions de Fourier et d'Owen, et non pas celles de Saint-Simon, qui demeurent hégémoniques. En effet, la plupart des premiers "socialistes" restent attachés à l'idée d'une réforme sociale poussée initialement par des expériences sur une échelle très réduite. Et ajoutons que cela est aussi vrai pour une grande partie des "saint-simoniens", car nombre de ceux-ci deviennent partisans du "fouririérisme".

Nous l'avons déjà souligné, dans la pensée de Fourier ou d'Owen la contradiction centrale est dans l'essai de rendre compatible une réalité - le progrès de la division sociale du travail - avec un rêve, qui est celui de la reproduction infinie d'un "micro-ordre" dirigé. Pour ces premiers utopistes "associationnistes" du XIX^e siècle, le monde de l'avenir n'est qu'un puzzle, où seraient assemblées des petites unités de coopération plus au moins autosuffisantes. Les "réformateurs sociaux" des années 1830-1860, eux non plus, n'échappent pas à cette impasse créée par les pionniers de l'associationnisme.

Certains reviennent directement à Fourier et Owen pour proposer de nouveau la constitution de communautés villageoises à économie agricole. Mme Gatti de Gamond publie en 1847 un livre intitulé *Paupérisme et association*, où elle propose une organisation communautaire fondée sur le modèle des Jésuites du Paraguay et sur celui des monastères. Louis Rosseau, dans sa *Croisade du XIX^e siècle*, préconise la création d'une "tribu chrétienne", sorte de phalange établie sur 2.000 à 2.500 hectares de terres

⁴¹ Jean-Christian PETITFILS, *op. cit.*, p. 74-76.

cultivables. F. Vidal (1812-1871) soutient l'idée d'organiser le travail dans des colonies agricoles et ateliers qui seraient des véritables *home-colonies*.⁴²

D'autres, remarquant l'évolution réelle de la société de leur propre temps - l'industrialisation, l'urbanisation - vont introduire deux changements importants dans les modèles de Fourier et d'Owen. Il s'agit, en premier lieu, du déplacement de l'idée de "noyaux de la nouvelle société" de la campagne au milieu urbain. Il est question, en second lieu, de la proposition d'une certaine *centralisation* de l'activité économique, qui serait assurée d'abord par l'intervention de l'Etat... national.

Cette centralisation serait donc assurée non par l'intervention d'une "agence provinciale" ou d'un "gouvernement extérieur", au sens déjà suggéré par Fourier et par Owen, qui est celui d'une union des "associations", nécessaire à la simple "administration des choses". L'Etat dans les systèmes utopiques des "réformateurs sociaux" tend à être de nouveau celui de Platon ou de More. Il redevient institution politique, il réapparaît comme "République", c'est-à-dire comme Etat tout court.

Philippe-Joseph Buchez (1796-1865), saint-simonien et socialiste chrétien, propose une nation renouée par l'association. Il s'agit de la constitution de coopératives ouvrières de production, qui se propageraient par la suite. S'il demeure "soucieux de liberté et favorable à une concurrence limitée", si "c'est sur la propre force d'expansion des coopératives qu'il compte pour leur généralisation", il prévoit quand même, comme le remarque Armelle le Bras-Chopard, un "pouvoir fort" qui doit aider éventuellement la constitution de départ des coopératives.⁴³

⁴² Nous citons quelques exemples trouvés dans Jean-Christian PETITFILS, *op. cit.*, p. 133 et 137, et encore dans Paul LOUIS, *Cent cinquante ans...*, *op. cit.*, p. 198.

⁴³ Armelle LE BRAS-CHOPARD, "Les premiers socialistes", dans *Nouvelle histoire des idées politiques*, *op. cit.*, p. 256.

Pierre Lerroux (1797-1871), un autre dissident de l'École saint-simonienne, recommande "un système qui va de l'atelier à l'Etat", celui-ci conservant, après une réforme politique, le rôle de régulateur de l'économie.⁴⁴

Louis Blanc (1811-1882) reprend au fond, en pratique et en théorie, le même modèle du "micro-ordre" social multiplié. Néanmoins, il préconise une intervention de l'Etat qui irait encore plus loin que celle suggérée par Buchez ou Lerroux. Il s'agit, d'après lui, de créer dans toutes les branches de l'économie un secteur public, composé d'"ateliers sociaux" autogérés, qui seraient agricoles et industriels, et qui concurrencerait le secteur privé capitaliste. A la fin du processus de concurrence, le secteur étatisé de l'économie serait capable d'éliminer totalement les entreprises privées.⁴⁵ Autrement dit, en raison de la supériorité organisationnelle des "ateliers sociaux", l'économie "mixte" aboutirait à la formation d'un seul "atelier central" contrôlé directement par l'Etat.

On ne sait pas ce que Louis Blanc pensait au sujet des rapports économiques internationaux dans la société de l'avenir. Mais étant donné son projet d'étatisation totale et son aversion au commerce privé, il paraît possible d'admettre qu'il préconisait aussi le monopole d'Etat sur les échanges extérieurs.

Etienne Cabet (1788-1856) organise, lui aussi, une expérience "phalanstérienne" - la célèbre "Nouvelle Icarie" aux Etats-Unis. Opposé à la révolution, il affirme, en tant que publiciste, que la réussite des communautés modèles est qui peut inciter les travailleurs à bâtir une nouvelle société égalitaire. Le rôle de l'Etat serait ainsi de faciliter et de contrôler le fonctionnement de ces nouvelles communautés.⁴⁶

Mais oublions cela pour retenir ce qu'il y a de plus important, du notre point de vue, dans son discours utopique. Il s'agit du commerce extérieur de la République qu'il imagine dans son *Voyage en Icarie*.

⁴⁴ Voir Armelle LE BRAS-CHOPARD, *ibid.*, p. 255.

⁴⁵ Jean-Christian PETITFILS, *op. cit.*, p. 135.

⁴⁶ Voir Samuel ALBERT, *Le socialisme...*, *op. cit.*, p. 83.

En tant que théoricien utopiste, Cabet considère dépassé l'idéal des communes rurales. Bien qu'Icarie, son pays imaginaire, soit divisé en communes, il est une puissance industrielle, où on travaille à la chaîne dans des usines gigantesques. Son économie est étatisée et planifiée de façon impérative, son commerce extérieur, bien entendu, est aussi monopolisé par l'Etat. Ce qui est intéressant: Icarie profite d'une productivité du travail élevée pour réaliser un commerce extérieur fondé sur des "avantages comparatifs". Cabet croit aux bienfaits de la spécialisation internationale.

"Qui pourrait aussi rivaliser de puissance pour faire le commerce extérieur? Ce n'est pas avec les particuliers qu'elle [la République] traite, c'est avec les gouvernements étrangers eux-mêmes, du moins avec tous ceux qui sont ses alliés. Elle examine d'abord quels sont les produits qu'elle doit exporter et quels sont ceux qu'elle doit importer: c'est le peuple lui-même ou ses Représentants qui décident la question; et c'est ensuite le Gouvernement qui négocie l'échange.

"Et la République se garde bien de faire cultiver ou fabriquer ce qu'elle peut avoir facilement d'un autre pays, si son agriculture et son industrie peuvent être employées plus utilement à d'autres produits."⁴⁷

Cabet anticipe ainsi, comme nous le confirmerons dans la deuxième partie de cette thèse, la conception d'un socialisme national "isolé" mais non autarcique, qui est développé d'abord par Ferdinand Lassalle, et ensuite par le social-démocrate Georg von Vollmar, en Allemagne.

Retournons cependant à notre démarche. Fourier et Owen non seulement refusent le marché, mais aussi ignorent d'une certaine manière l'Etat. Dans leur perspective, comme dirait Henri Denis, une nouvelle économie nationale (ou internationale) serait construite au moyen de la "juxtaposition d'un certain nombre de phalanstères ou de colonies coopératives s'administrant elles-mêmes". Chacune de ces petites unités sociales serait quasiment autosuffisante. Nul besoin donc d'une véritable "régulation" marchande ou étatique du système.

⁴⁷ Etienne CABET, *Le voyage en Icarie*, nouv. éd., Genève: Slatkine Reprints, 1979, p. 164.

Une partie des "réformateurs" des années 1830-1860 introduit l'Etat (national) dans le cadre théorique de l'associationnisme. L'Etat y apparaît avec un double rôle. D'abord, aider à la constitution des "ateliers sociaux" ou des "coopératives". En outre, se substituer au marché en assurant la "régulation" de l'ensemble formé par ces unités de production. La "taille" idéale de l'utopie tend ainsi à redevenir nationale. Malgré leurs expérimentations "phalanstériennes" concrètes, les nouveaux "réformateurs" semblent croire à l'interdépendance croissante de la vie économique: au plan du discours théorique, Louis Blanc, Cabet et d'autres, admettent que le "village" ne suffit plus.

N'empêche que la méthode suggérée pour cette transition à l'échelle nationale demeure la même. Comme Fourier et Owen, les "réformateurs sociaux" croient que le dépassement de la division nationale du travail établie par le capitalisme exige, d'abord, la rupture de cette division en nouvelles unités de production, pour qu'on puisse, ensuite, regrouper ces mêmes unités dans des ensembles plus vastes. L'Icarie imaginaire de Cabet s'organise en communes. L'"atelier central" de Blanc est le produit de la fusion des "ateliers sociaux" organisés par branche d'activité.

Il va de même pour ce qui concerne le passage de la "taille" nationale à la "taille" internationale.

De la même manière que les pionniers de l'associationnisme, certains "réformateurs" du XIX^e tiennent à une conception déterminée de "l'union de l'humanité" et donc de l'internationalisation de l'économie future. Ils ne nient pas le développement des transports ou la nécessité croissante du commerce au loin. Mais ils croient, eux aussi, que leurs petites unités sociales peuvent se répandre progressivement et qu'un nouvel ordre mondial peut se développer à partir d'une fédération de communes ou de coopératives de production.

Prenons quelques exemples de ce type de pensée "universaliste".

Victor Considérant (1808-1893), saint-simonien, ou plutôt fouriériste, exhorte l'Assemblée constituante française de 1849 à soutenir des essais de "phalanstère". Pour lui, le nouveau monde peut commencer avec "un seul essai sur une très petite échelle, sur un territoire d'une demi-lieue carré de terrain". Face au refus de l'Etat, il finance avec son propre argent et à deux reprises la constitution de "colonies agricoles sociétaires"; d'abord en France, puis au Texas⁴⁸

Or, ce même Considérant publie en 1834 un ouvrage dont on peut extraire le passage suivant:

"Sur ce monde [nouveau], un gouvernement unitaire serait le centre des grandes opérations industrielles exercées par les nations de différents continents; il serait le point culminant de la hiérarchie administrative établie comme un réseau sur le globe entier; il dirigerait les armées industrielles, dont les immenses travaux auraient pour but d'opérer à la surface du globe de profondes modifications [...]. Ce gouvernement central, par son administration unitaire, équilibrerait la production et la consommation des continents, et présiderait aux échanges commerciaux de leurs denrées et produits respectifs. En un mot, il dirigerait toutes les affaires générales du globe, toutes les opérations d'ensemble; il en serait le haut régulateur industriel".⁴⁹

En Allemagne, Wilhelm Weitling (1808-1871), va aussi essayer de rejoindre Saint-Simon, Owen et Fourier. Il affirme que l'union de l'humanité se fera en une grande ligue de familles et de groupes de familles associés, avec comme objectif le travail et la vie en commun. Des conseils dirigeront l'activité à la fois agricole et industrielle des groupes de familles; des conseils hiérarchiquement supérieurs dirigeront l'économie des pays. Pour les activités non agricoles et non artisanales qui exigeront une

⁴⁸ Voir *Histoire mondiale des socialismes*/Sous la direction de Jean ELLEINSTEIN, vol. 1, op. cit., p. 158.

⁴⁹ Victor Considérant, "Idéal d'une Société Parfaite", extrait de "Destinée Sociale", dans Dominique DESANTI, op. cit., p. 216-217.

échelle de production plus grande, c'est-à-dire nationale ou internationale. il adopte la même idée fouriériste des "armées industrielles".⁵⁰

Voilà un discours qui *semble* anticiper la conception de l'économie socialiste mondiale qu'on peut extraire d'une certaine théorie marxiste (celle d'une économie planifiée internationalement et organisée comme une seule et gigantesque "coopérative" de production et distribution). Et pourtant, il s'agit de propositions qui pourraient être - en principe - signées par Fourier ou par Owen. Car, les premiers "associationnistes" croyaient aussi à une certaine "harmonie universelle". C'est Fourier qui propose l'idée d'un "gouvernement mondial" - situé à Constantinople - dont la tâche serait d'organiser les "grands travaux" à l'échelle planétaire.

Pourtant, une chose est l'idée d'une union des phalanges ou des *home-colonies* à l'échelle internationale - et dans ce sens la proposition d'un "gouvernement" ou d'un "congrès" mondial pour régler leurs "affaires générales"; une autre, tout à fait différente, est l'idée d'un Etat unique mondial, formé à partir de la fusion d'Etats "socialistes" nationaux et destiné à centraliser et à "réguler" l'ensemble d'une nouvelle économie mondiale.

C'est avec Constantin Pecquer (1801-1887), que le chemin qui conduit du premier utopisme "associationniste" à une *utopie "associationniste" d'Etat*, destinée à être bâtie *d'abord* à l'échelle nationale, *puis* à l'échelle mondiale, semble définitivement ouvert.

Pecquer, un autre saint-simonien devenu fouriériste, croit que le progrès industriel peut assurer l'amélioration des conditions de vie du prolétariat et engendrer ainsi l'harmonie sociale. Mais, d'après lui, ce progrès est inconcevable sans l'intervention de l'Etat dans l'économie, y compris la collectivisation des moyens de production et, encore une fois, le monopole étatique sur le commerce extérieur. Cet Etat, devenu le seul

⁵⁰ Voir Dominique DESANTI, *op. cit.*, p. 234-236.

propriétaire et le seul intermédiaire, doit assurer l'ajuste d'une production centralisée à la consommation.

Qui plus est, Pecquer croit à la possibilité d'un Etat mondial unique qui mettrait fin aux nations et patries. Son "Congrès cosmopolite" est un pouvoir législatif, judiciaire et exécutif à l'échelle planétaire. Le passage de l'Etat national socialiste à l'Etat universel se ferait cependant de forme graduelle.

En premier lieu, parce que cette transition exigerait d'abord la rupture des économies et sociétés nationales en unités du type "phalanstérien" - Pecquer parle de nouveaux "monastères". Ici, l'on retrouve encore une fois la persistance du "fourierisme".

En deuxième lieu, parce que ce modèle ouvre la possibilité théorique d'un "développement inégal" du socialisme. Pour Pecquer, le "socialisme" *doit être d'abord national*. Il ne peut devenir mondial que par l'agrégation des unités nationales. Et c'est pour cette raison, peut-être, que Pecquer, qui n'est absolument pas un défenseur du socialisme autarcique à l'échelle nationale, admet quand même l'existence transitoire des douanes et du monopole étatique sur le commerce extérieur "socialiste".⁵¹

04.4. L'Anarchisme entre la commune et la fédération internationale

Une partie des anarchistes pense qu'il est possible d'établir une nouvelle société dès le lendemain de la révolution, car la réorganisation de la société ne dépend que de la destruction des institutions existantes et, avant tout, de l'abolition de l'Etat. Or, cette perspective demeure très proche du point de vue "associationniste". En effet, le corol-

⁵¹ A l'instar de Cabet, Pecquer estime que chaque Etat "socialiste" aura des modes d'activité déterminés. Sur la pensée économique de Constantin Pecquer, voir Dominique DESANTI, *op. cit.*, p. 227, Paul LOUIS, *op. cit.*, p. 127, Jean-Christian FETITFILS, *op. cit.*, p. 134-135, et encore Armelle LE BRAS-CHOPARD, "Les premiers socialistes", dans *Nouvelle histoire...*, *op. cit.*, p. 257-258.

laire d'une telle proposition est le suivant: des nouvelles formes d'organisation sociale peuvent se développer à l'intérieur de la société capitaliste, à condition qu'elles soient hors d'atteinte de l'intervention étatique. De plus, dans ces conditions et à force de leur propre exemple, ces "noyaux" révolutionnaires peuvent ouvrir le chemin vers un système social nouveau.

Rien d'étonnant donc si toute une tendance du mouvement anarchiste - dite courant "expérimental" - essaye d'établir à plusieurs reprises des "colonies modèles" plus au moins autarciques.

Un projet analogue à celui des "essais libres" du courant "expérimental" se développe dans l'Espagne des années 1930. Une fraction du mouvement anarchiste espagnol part alors d'une interprétation contestable de la pensée de Pierre Kropotkine, pour proposer la création de "communes libres" dans certains villages de l'Andalousie. Kropotkine avait fait l'éloge de communes du Moyen Age. Il croyait au progrès technique, mais il avait quand même prédit que la diffusion de l'énergie électrique entraînerait un retour aux petites unités de production. Le courant communaliste de l'anarchisme espagnol, suivant apparemment Kropotkine, va reprendre la tradition des communautés paysannes arriérées pour essayer de bâtir des nouvelles communes à économie non monétaire, produisant et consommant en vase clos.⁵²

Mais évitons ici de confondre ce qui fut de fait un déviationnisme avec les conceptions majoritaires dans le mouvement anarchiste. Comme le souligne Petitfils, "dès 1877, le Congrès [anarchiste] de Saint-Imier avait attiré l'attention sur le danger que comportaient les réalisations en vase clos, en marge des véritables conflits sociaux". En outre, les grands théoriciens de l'anarchisme, tels que Errico Malatesta (1853-1932) et

⁵² Sur ce point, voir Daniel GUERIN, *L'anarchisme*, op. cit., p. 162 et 180, et encore Henri DENIS, *Histoire de la pensée...*, op. cit., p. 554.