

Charles Fourier et l'École sociétaire face à la question religieuse

Loïc Sylvain Foulon

Submitted in total fulfilment of the requirements
of the degree of Doctor of Philosophy

November 2016

Department of French Studies
School of Humanities
University of Adelaide

TABLE OF CONTENTS

Abstract.....	1
Declaration.....	3
Acknowledgements.....	5
Introduction.....	7
Partie 1 : La Pensée religieuse de Charles Fourier	
Chapitre 1 : Fourier face à l'Église catholique.....	31
Chapitre 2 : Les Attributs et le rôle de la divinité selon Fourier.....	47
Chapitre 3 : La Nature et la fonction du Christ selon Fourier.....	67
Chapitre 4 : La Nature et la fonction de l'Homme selon Fourier.....	87
Partie 2 : La Pensée religieuse des disciples de Charles Fourier	
Chapitre 1 : L'École sociétaire face à l'Église catholique.....	111
Chapitre 2 : Les Attributs et le rôle de la divinité selon les disciples de Fourier.....	129
Chapitre 3 : La Nature et la fonction du Christ selon les disciples de Fourier.....	143
Chapitre 4 : La Nature et la fonction de l'Homme selon les disciples de Fourier.....	155
Partie 3 : Signification et enjeux de la querelle religieuse chez les fouriéristes	
Chapitre 1 : Liberté religieuse et œcuménisme au sein de l'École sociétaire : choix idéologique ou stratégique ?	173
Chapitre 2 : De l'herméneutique phalanstérienne à la tentation du culte.....	191
Chapitre 3 : Fouriérisme : religion ou science sociale ?.....	209
Conclusion.....	225
Bibliographie.....	239

ABSTRACT

The religious thought of French philosopher, Charles Fourier (1772-1837) caused controversy during his own time and continues to interest historians to this day. However, whilst much critical work has been devoted to Fourier's philosophy, little has been written to date of the collective views of his followers, notably as expressed in the journals of the Fourierist School, *Le Phalanstère*, *La Phalange*, *La Démocratie pacifique*. As a result, it has been difficult to establish the role of religion within the group, and to determine whether religion may have played as divisive a role in the School as the well documented quarrels over the creation of utopian communities.

By explaining that Fourier and his disciples were attempting to strike a balance between their principles, which were "similar to those of Christianity", and their moral sets, which were deeply at odds with those of the Church, Hubert Bourgin, in 1905, was the first to reveal the extent of the Fourierists' religious dilemma. Later historians, such as Henri Desroche, Frank Paul Bowman, Jonathan Beecher and Claude Morilhat, delved into the relationship between Fourierism and Christianity. In the wake of these analyses, Fourierism was widely perceived as deriving from the Christian faith.

However, the view that Fourierism was in and of itself a religion began to gain currency, thanks largely to the work of Gareth Stedman Jones. In the absence of an exhaustive study based on fine-grained analysis of the writings of Fourier and his School, this theory has not, as yet, been fully tested and there remain two important questions to resolve. Firstly, if Fourierism were a religion, to what extent did this challenge the notion that it derived from Christianity? Secondly, how united was the group around the basic tenets that would define such a faith?

In order to answer these questions, we have conducted an analysis of the substantial body of writings of both Fourier and his followers. In the first part of this

thesis, we examine the nature and functions of the Church, and the concepts of God, Christ and Man according to Fourier. In the second part, we conduct a similar analysis of the views of the School. This led us to the conclusion that the religious position of Fourier and his followers was irreconcilable with Christianity, but also that serious religious differences existed within the group. We then proceed, in the third part of the thesis, to reassess the nature of the religious identity of the Fourierist movement. After examining the problems of religious freedom, doctrinal differences with other religions, and the relation of religion to Fourierist social theory, we determined that the Fourierist movement was indeed a singular religion, distinct from Christianity, with its own divinity, prophetic tradition, path to salvation, and orthodoxy. However, despite the adherence to these basic principles, the Fourierist School remained challenged by the strong religious diversity within its ranks. We conclude that religion was as important a factor in the School's eventual demise as were its better known political divisions.

DECLARATION

I certify that this work contains no material which has been accepted for the award of any other degree or diploma in my name in any university or other tertiary institution and, to the best of my knowledge and belief, contains no material previously published or written by another person, except where due reference has been made in the text. In addition, I certify that no part of this work will, in the future, be used in a submission in my name for any other degree or diploma in any university or other tertiary institution without the prior approval of the University of Adelaide and, where applicable, any partner institution responsible for the joint award of this degree.

I give consent to this copy of my thesis, when deposited in the University Library, being made available for loan and photocopying, subject to the provisions of the Copyright Act 1968.

I also give permission for the digital version of my thesis to be made available on the web, via the University's digital research repository, the Library Search and also through web search engines, unless permission has been granted by the University to restrict access for a period of time.

Signature:

Loïc Sylvain Foulon
Doctoral Candidate

ACKNOWLEDGEMENTS

My endless thanks and my deepest gratitude go to my research supervisors Professor Jean Fornasiero and Professor John West-Sooby. I wish to thank them for their continuous support, their expertise, their guidance and their patience towards me.

Besides Professor Jean Fornasiero and Professor John West-Sooby, words cannot express how grateful I am to my wife and my two daughters to whom I owe everything. I would like to thank my family for all their sacrifices, their encouragement and daily support, which have been the original fuel of my stimulation.

Thank you all!

INTRODUCTION

Issu de la bourgeoisie marchande, François Marie Charles Fourier voit le jour le 7 avril 1772 à Besançon.¹ Orphelin de père à l'âge de 9 ans, Fourier est élevé par une mère attentionnée et dévote. Envoyé au collège de Besançon, d'où il reçoit des prêtres une « éducation classique formaliste »,² Fourier exprime très tôt une aversion à l'endroit de certaines facettes du catholicisme.

Dirigé, malgré lui, dans le monde du commerce, Fourier se retrouve, lors de la période révolutionnaire, en 1791 à Lyon, alors considéré comme l'un des centres névralgiques du commerce français. À cette même époque, la Ville-affranchie est animée par un important bouillonnement idéologique. Ces deux facteurs inspireront la pensée sociale, économique et religieuse de Fourier.

Contemporain de François Noël Babeuf (1760-1797) et de Claude-Henri de Rouvroy (1760-1825), plus connu sous le patronyme de comte de Saint-Simon, Fourier, alors âgé de 27 ans, lance l'ébauche de son système de réforme sociétair. Celui-ci s'appuie sur la contribution de la force passionnelle de l'humanité à l'ordre et au bonheur général. Profondément croyant et convaincu que son système répond aux attentes de Dieu, Fourier élabor, pendant près de trois décennies, une construction méthodique et détaillée autour de la doctrine « d'attraction passionnelle », qui assurerait à chaque entité son essor et sa plénitude.

Les bases de la pensée sociétair du maître bisontin sont établies dans son premier ouvrage apparu en 1808 sous l'intitulé de la *Théorie des quatre mouvements et*

1 Au sujet de la vie de Fourier, voir par exemple Charles Pellarin, *Charles Fourier: sa vie et sa théorie*, Paris, L'École sociétair, 1843 ; Jacques Debu-Bridel, *Fourier (1772-1837)*, Genève, Trois Collines, 1947 ; André Vergez, *Fourier*, Paris, PUF, 1969 ; René Schérer, *Charles Fourier ou la contestation globale*, Paris, Seghers, 1970 ; Pascal Bruckner, *Fourier*, Bourges, Tardy, 1975 ; Emile Lehouck, *Vie de Charles Fourier*, Paris, Denoël : Gonthier, 1978 ; Michael Spencer, *Charles Fourier*, Boston, Twayne Publishers, 1981 ; Jonathan Beecher, *Charles Fourier: The Visionary and His World*, Berkeley, University of California Press, 1986.

² Jonathan Beecher, « Fourier (François, Marie), Charles. La notice du Maitron (1997) », texte republié en ligne, *charlesfourier.fr*, <http://www.charlesfourier.fr/spip.php?article574>. Consulté le 10 octobre 2010.

des destinées générales. À la grande désolation de son auteur, l'ouvrage ne rencontre qu'indifférence et railleries. De retour dans sa ville natale, Fourier publie en 1822 son *Traité de l'association domestique-agricole*,³ ouvrage qui se veut moins obscur que son précédent et ainsi plus apte à toucher un public moins averti. Au vu des ventes réalisées, ce second ouvrage est un échec.

Dans l'optique de s'assurer un lectorat plus large, Fourier s'aventure à la conquête de la capitale en 1826. Trois ans plus tard, les premières pages de son nouvel ouvrage, *Le Nouveau Monde industriel et sociétaire ou Invention du procédé d'industrie attrayante et naturelle distribuée en séries passionnées*, sortent des imprimeries. Une nouvelle fois, le livre ne suscite que l'amusement des critiques. En dépit du manque de reconnaissance, Fourier a su s'entourer de fidèles enthousiastes et dévoués. Le premier d'entre eux, mais aussi l'un des plus influents, était Just Muiron (1787-1881). C'est grâce au zèle de ce disciple passionné que la plupart des œuvres de Fourier virent le jour et qu'un groupe d'adeptes phalanstériens prit place autour du maître. Ce groupe se donnait pour mission la propagation des thèses de Fourier à travers la publication de journaux, de pamphlets, de manifestes et de conférences.

Il fallut attendre l'instabilité politique des années 1820, l'effondrement du saint-simonisme et les déboires de la révolution de 1830 pour voir gonfler les rangs des disciples fouriéristes. Parmi ceux-ci, signalons Clarisse Vigoureux (1789-1865) dont l'appui financier fut déterminant dans la survie du mouvement fouriériste ; Victor Considerant (1808-1893), qui créa l'École sociétaire et en dirigea les activités et les publications ; Charles Pellarin (1804-1883), le biographe de Fourier qui deviendra l'un des importants vulgarisateurs de la pensée du maître ; et les déçus du saint-simonisme, comme Jules Lechevalier (1806-1862) ou Abel Transon (1805-1876), pour ne nommer qu'eux.

³ Cet ouvrage prit par la suite le nom de *Théorie de l'Unité universelle*.

Malgré la popularisation des thèses de Fourier dans les années 1830 et une meilleure réception de son dernier ouvrage,⁴ Fourier n'obtint pas la reconnaissance escomptée. Son caractère ombrageux, son refus de se plier aux exigences de l'équipe éditoriale et son inébranlable certitude auront eu raison de lui. De fait, Fourier fut peu à peu mis à l'écart. Déshérité de sa propre doctrine et restreint dans l'expression de sa pensée, le maître se renferma progressivement sur lui-même. Pris de maux intestinaux graves, refusant d'être soigné par crainte d'empoisonnement, Fourier, alors âgé de 65 ans, s'éteint seul le 10 octobre 1837 dans la chambre qu'il louait rue Saint-Pierre-Montmartre à Paris.

Après la mort de Fourier, les fouriéristes se retrouveront jusqu'en 1849⁵ dans des banquets commémoratifs qu'ils dresseront à la mémoire du maître disparu.⁶ En dépit des difficultés politiques et financières rencontrées par l'École sociétaire entre 1849 et 1851, les banquets continuent de réunir les fidèles et l'École continue d'exister, mais sans exercer l'influence qu'elle avait connue sous la monarchie de Juillet.⁷

* * *

Bien que Fourier présente sa « découverte » comme une œuvre indépendante, il n'en était pas moins un enfant de son époque. Sa conception rousseauiste et martiniste de la nature humaine en fait preuve.⁸ Sa vision de la nature comme principe hiéroglyphique qu'il emprunte, à un certain degré, à Antoine de La Salle (1386-1462),⁹

⁴ Au titre quelque peu saugrenu de *La Fausse Industrie morcelée, répugnante, mensongère, et l'industrie naturelle, combinée, attrayante, véridique, donnant quadruple produit*, 2 vols, Paris, Bossange, 1835-1836.

⁵ Date des premières restrictions commandées par le régime de la Seconde République.

⁶ Voir Bernard Desmars, « Festins harmoniens ou réunions militantes ? Les banquets phalanstériens de 1838 à 1849 », *Romantisme*, 137, 3, 2007, pp. 25-35.

⁷ Lire au sujet de la survivance de l'École l'ouvrage de Bernard Desmars, *Militants de l'utopie ? Les fouriéristes dans la seconde moitié du XIX^e siècle*, Dijon, Les Presses du réel, 2010 ou Adolphe Alhaiza, *Historique de l'École sociétaire fondée par Charles Fourier : suivi d'un résumé de la doctrine fouriériste et du sommaire du garantisme élucidé par Hippolyte Destrem*, Paris, au bureau de "la Rénovation", 1894.

⁸ « Tout est complet sortant des mains du principe de tout ». Louis-Claude de Saint-Martin, *Homme de désir*, Lyon, chez J. Sulpice Grabit, 1790, p. 3.

⁹ Antoine de La Salle, *La Balance naturelle ou Essai sur une Loi universelle appliquée aux Sciences, Arts et Métiers, et aux moindres détails de la vie commune*, Londres, sn, vol. I, 1788.

à Étienne Pierre de Senancour (1770-1846),¹⁰ à Emanuel Swedenborg (1688-1772),¹¹ ou bien à Restif de la Bretonne (1734-1806), l'atteste.¹² Les flux de fluides célestes de Franz-Anton Mesmer (1734-1815) que l'on retrouve dans sa cosmogonie, ou bien, le pythagorisme de Joseph de Maistre (1753-1821),¹³ ou de Chateaubriand (1768-1848)¹⁴ qui est central dans son œuvre, en font également foi.

Hormis l'héritage du Christ, auquel nous consacrerons de longs passages dans cette étude, l'unique influence que Fourier accepte bien volontiers est celle de Newton (1643-1727), dont il endosse le principe de la loi d'attraction. Selon le « continuateur de Newton »,¹⁵ comme Fourier aimait à se définir, l'homme est composé de douze passions, qui forment « la force motrice » qui anime et conduit l'homme vers son destin d'unification universelle. Attendu que l'attraction passionnelle est intrinsèque à la création, toute entreprise qui tend à en astreindre l'expression est donc, d'une part, vouée à l'échec et, d'autre part, scientifiquement et religieusement hérétique aux yeux de Fourier.

Comme nous pouvons le constater, la pensée de Fourier n'est pas linéaire, ni figée dans un courant de pensée précis ni clairement définie. Bien au contraire, elle est le fruit d'une union improbable entre christianisme et humanisme, entre théosophisme et vitalisme, entre illuminisme et pré-scientisme.¹⁶ Est-il nécessaire d'ajouter qu'il serait toutefois incorrect de résumer le fouriérisme aux seules idées du maître ? La pensée

¹⁰ Étienne Pierre de Senancour, *Rêveries sur la nature primitive de l'homme, Sur ses sensations, sur les moyens de bonheur qu'elles lui indiquent, sur le mode social qui conserverait le plus de ses formes primordiales*, Paris, Laveaux, 1799.

¹¹ Emanuel Swedenborg, *La Sagesse angélique sur le divin amour et sur la divine sagesse*, Paris, Librairie nouvelle de Jérusalem, 1851.

¹² Aux dires duquel « Tout est image de type dans la nature ». Cité dans l'ouvrage de Pierre Testud, *Rétif de la Bretonne et la création littéraire*, Paris, Librairie Droz, 1977, p. 651.

¹³ Lire à cet égard Joseph de Maistre, *Les Soirées de Saint-Petersbourg, ou entretiens sur le gouvernement temporel de la Providence*, Bruxelles, Société Nationale, 1838, p. 98.

¹⁴ Voir François-René de Chateaubriand, *Génie du Christianisme ou Beautés de la religion chrétienne*, Paris, Le Normand, septième édition, tome. I, 1823, p. 25.

¹⁵ Charles Fourier, *La Fausse Industrie morcelée, répugnante, mensongère, et l'industrie naturelle, combinée, attrayante, véridique, donnant quadruple produit*, Paris, Bossage, 1836, pp. 616-N.

¹⁶ Ces différents courants de pensée spirituo-religieux méritent à eux seuls une étude approfondie, laquelle nous permettrait de mieux apprécier la complexité du mouvement et de ses spécificités.

phalanstérienne étant « une production collective », pour reprendre les termes de Pierre Mercklé,¹⁷ nous avons fait le choix de nous pencher, à la suite de l'étude entreprise ici de la doctrine religieuse de Fourier, sur la pensée des membres du mouvement fouriériste.

* * *

Si la pensée de Fourier commença à se faire connaître sous l'Empire, le mouvement fouriériste fut quant à lui fondé au début des années 1830. La constitution du groupe s'échelonne ainsi sur une période d'environ 20 ans. Sommairement, on peut dire qu'il existait donc deux générations ayant participé aux débats religieux au sein du mouvement fouriériste pour la période qui nous concerne, allant de 1830 à 1851. Dans le premier groupe, encore fortement influencé par le voltairianisme, l'illuminisme et la palingénésie du christianisme, nous citons les disciples de la première heure comme Just Muiron et Clarisse Vigoureux, lesquels ont appuyé les premières tentatives de dissémination de la doctrine de Fourier dans sa ville natale de Besançon. Parmi les membres du second groupe, quant à lui tiraillé entre l'anticléricalisme et l'adhésion aux thèses catholiques progressistes, le fouriérisme est représenté par son chef de file, Victor Considerant, responsable de la création de l'École sociétaire de Paris en 1832, et par Désiré Laverdant (1810-1884) qui fut l'un des membres les plus influents de l'École.

Pour mieux apprécier cette diversité de vues au sein de la mouvance fouriériste, il nous semble à propos ici de rappeler brièvement les conditions politiques et religieuses présentes en cette période. Cet aperçu historique nous permettra de resituer la doctrine religieuse du maître dans son contexte socio-historique et de souligner les éléments susceptibles d'avoir influencé le destin de l'École phalanstérienne. Pour ce

¹⁷ Pierre Mercklé, « Le Socialisme, l'utopie ou la science ? La 'science sociale' de Charles Fourier et les expérimentations sociales de l'École sociétaire au 19^e siècle », thèse soutenue le 17 décembre 2001, Université Lumière Lyon 2.

faire, il est nécessaire de passer en revue l'histoire mouvementée de la religion catholique au dix-neuvième siècle. La raison en est double : d'une part, le catholicisme est la confession prédominante en France et ainsi assumée par de nombreux phalanstériens ; d'autre part, il était, paradoxalement, l'une des cibles privilégiées du maître et de certains de ses partisans.

* * *

À la veille de la Grande Révolution, l'Église est en proie au voltairianisme et autres formes de pensée sceptique à l'égard de l'institution de Rome, dont celle de Swedenborg qui, dans son ouvrage *Du dernier jugement et de la Babylone détruite* publié en 1787, en dresse la critique féroce.

L'affaiblissement de l'Église ne saurait cependant être uniquement attribué aux courants anticléricaux. À la suite de la constitution civile du clergé, qui prit forme le 12 juillet 1790, une fracture vit le jour entre le clergé réfractaire, c'est-à-dire les religieux qui refusaient la nomination du clergé par les instances civiles,¹⁸ et le clergé dit constitutionnel, comprenant ceux qui étaient soucieux de répondre aux obligations de la nouvelle société française. Cette dissension est importante en ce qu'elle nous initie aux divers conflits internes qui ébranleront l'Église tout au long de la période que nous nous proposons d'étudier.

Malgré le passé tumultueux du catholicisme et le reniement de l'Église par de nombreux penseurs au lendemain de la révolution de 1789, la France n'en restait pas moins une nation spirituelle et religieuse. C'est ainsi qu'au détriment de l'Église catholique d'autres cultes virent une recrudescence de nouveaux adeptes. Ce fait est exposé par Auguste Viatte dans son étude sur l'histoire de la pensée romantique.

¹⁸ Dont beaucoup furent exilés ou tout bonnement mis à mort. Voir Ralph Gibson, *A Social History of French Catholicism. 1789-1914*, London / New York, Routledge, 1989, p. 52. Bien que les estimations varient, Gibson fait état de 2 500 prêtres exécutés.

Les sociétés mystiques pullulent. Elles naissent et grouillent, sous toutes les formes, dans tous les milieux, avec les préoccupations les plus diverses : nécromancie, théurgie, prière, contemplation intime [...]. Papistes, théophilanthropes et vrais chrétiens complètent la liste.¹⁹

Outre le risque posé par ces nouveaux courants spirituo-religieux pour l'emprise temporelle de l'Église, la manifestation des « sociétés mystiques » menace avant tout le pouvoir d'absolution que s'est octroyé l'Église. À l'encontre de celle-ci, selon la théosophie ou le swedenborgisme, par exemple, nul besoin de faire partie d'une dénomination religieuse quelconque pour obtenir les faveurs de Dieu.

Les gentils sont sauvés également comme les chrétiens ; écrit Swedenborg, c'est une vérité de conviction pour ceux qui savent ce qui fait le ciel dans l'homme : car le ciel est dans l'homme ; et ceux qui ont le ciel en eux, vont au ciel. Le ciel est dans l'homme, quand il connaît la divinité, et qu'il se laisse conduire par elle.²⁰

L'enseignement essentiel de la philosophie de ces nouveaux mystiques était ainsi la croyance en « l'église intérieure », par laquelle Dieu communique ses volontés. Cette pensée aura une influence majeure sur la doctrine de Fourier et de ses disciples.

Quoique le catholicisme ait perdu son statut de religion nationale, il constituait encore aux yeux des Français, et davantage encore pour la population rurale, une question d'identité nationale. En d'autres termes, en dépit de ses critiques à l'endroit de la religion catholique, bon nombre de Français restaient culturellement attachés à l'Église ; ce qui expliquerait sans doute la confusion et le double langage de certains phalanstériens quant à l'Église de Rome.

Il fallut attendre le Concordat signé le 15 juillet 1801 pour voir s'installer un climat d'apaisement, d'un côté, entre l'autorité spirituelle et temporelle et, de l'autre, entre l'Église romaine et le peuple français. Bonaparte, conscient des dangers de l'instabilité religieuse qui agitait la France depuis plus d'une décennie, sous la pression

¹⁹ Auguste Viatte, *Les Sources occultes du romantisme : illuminisme, théosophie, 1770-1820*, vol I, Paris, Champion, 1965, pp. 104-105.

²⁰ Swedenborg, *Du ciel et de ses merveilles, et de l'enfer; d'après ce qui y a été entendu et vu*, Bruxelles, Maubach, 1819, p. 201.

de Mgr Consalvi et de ses pères, accepta de reconnaître en la religion romaine et apostolique la « religion de la grande majorité des Français ».

Parallèlement à cette stratégie de conciliation s'éleva l'espoir d'un christianisme nouveau, plus en phase avec son époque. Pierre-Simon Ballanche (1776-1847)²¹ et Chateaubriand en étaient les principaux instigateurs. Grâce à son ouvrage le *Génie du Christianisme*, publié en 1802, Chateaubriand participa à ressusciter chez ses contemporains leur foi au christianisme. Il affirmait « que de toutes les religions qui ont jamais existé, la religion chrétienne est la plus poétique, la plus humaine, la plus favorable à la liberté, aux arts et aux lettres ; que le monde moderne lui doit tout ».²² L'ouvrage de Chateaubriand eut un effet retentissant.²³

L'époque pendant laquelle Fourier élaborait sa *Théorie des Quatre mouvements* fut donc secouée par les vagues successives d'un anticléricalisme virulent et de la résurrection soudaine du christianisme, en passant par la conciliation politique et sociale du Concordat. Il ne fait selon nous nul doute que cette fluctuation idéologique a participé à l'ambiguïté de la pensée religieuse de Fourier et, par là, à celle que nombre de ses contemporains ressentaient à l'égard du catholicisme et du christianisme en général.

Rappelons ici qu'il convient d'employer le terme de catholicisme au pluriel. En effet, en premier lieu existe le catholicisme traditionaliste et intransigeant qui appelle à l'affranchissement des principes des Lumières et de la Révolution française. Nous trouvons à sa tête des intellectuels tels que Louis de Bonald (1754-1840), Joseph de Maistre ou bien Félicité Robert de Lamennais (1782-1854) avant son virage socialo-

²¹ Ballanche voulait réaffirmer « cette idée d'un christianisme répondant au présent, quoique fidèle à lui-même, et sujet à la loi du progrès ». Cité dans l'ouvrage de Paul Bénichou, *Le Temps des prophètes. Doctrines de l'âge romantique*, Paris, Gallimard, 1977, p. 74.

²² Chateaubriand, *Génie du Christianisme*, t. III, Paris, Lefèvre, 1836, p. 5.

²³ Mme Hamelin en fit les éloges : « Ce jour là, dans Paris, pas une femme n'a dormi. On s'arrachait, on se volait un exemplaire. Puis quel réveil, quel babil, quelles palpitations ! Quoi, c'était là le christianisme, disions-nous toutes ; mais il est charmant ». Cité par Louis Le Guillou, « Chateaubriand et Lamennais : un christianisme nouveau », *Annales de Bretagne*, 75, 3, 1968, p. 535.

libéral. Les traditionalistes prêchaient pour un retour aux thèses prérévolutionnaires, pour un état de droit établi par la Providence, refusant en bloc toute idée de libéralisme et donc de conscience individuelle. Selon les traditionalistes, à l'Église seule revient l'enseignement de la morale, de l'ordre et des volontés divines.

Dans cette même lignée apparaît dans les années 1820 un catholicisme social réactionnaire qui cherche à combattre les conséquences sociales et économiques dues aux prémisses de la révolution industrielle. Jean-Baptiste Duroselle constate « que le 'catholicisme social' est né lorsqu'une synthèse s'est opérée entre » deux notions : celle du « problème des ouvriers » et celle du « progrès ».²⁴ Le catholicisme social réactionnaire s'attaque aux thèses du libéralisme qu'il considère souvent à juste titre responsable de la misère ouvrière et de l'*irrégiosité* qui frappe à ses yeux le peuple français. Bien que le catholicisme social réactionnaire reconnaisse à la révolution de 1789 certains acquis sociaux, il n'en rejette pas moins les thèses *socialistes*. Le catholicisme social réactionnaire deviendra ainsi par la nature de ses propos l'une des cibles de l'École sociétaire.

Afin de mieux saisir les raisons pour lesquelles une poignée de catholiques furent amenés, d'une part, à *libéraliser* la pensée catholique et, d'autre part, à souhaiter la sécularisation de l'État, il nous faut rappeler la relation compromettante entre le pouvoir de Charles X et l'Église qui ne pouvait voir la chute de l'un sans entraîner celle de l'autre.²⁵ Conscient des risques occasionnés par l'union trop étroite du Trône et de l'Autel, Lamennais se tourne alors vers le socialo-libéralisme ultramontain et fonde en octobre 1830 le journal *L'Avenir* avec l'appui d'Henri Lacordaire (1802-1861) et de Charles de Montalembert (1810-1870). À l'inverse de la mouvance antilibérale tradi-

²⁴ Jean-Baptiste Duroselle. *Les Débuts du catholicisme social en France (1822-1870)*, Paris, Presses universitaires de France, 1951, p. 9.

²⁵ Rappelons, à ce propos, l'hostilité envers l'Église qui continua d'exister après la révolution de Juillet. En février 1831, par exemple, la bibliothèque de l'archevêché de Paris fut vandalisée puis jetée à la Seine. Voir Robert Tombs, *France 1814-1914*, London/New York, Longman, 1996, p. 361.

tionnelle, la liberté est selon ce courant catholique un droit fondamental dont les sources sont à chercher au sein même de l'Évangile. Ce mouvement se bat sur deux fronts. D'un côté, il affronte les représentants de la monarchie de Juillet afin d'assurer au pape le choix du « mode d'élection ou de présentation des évêques et des curés ».²⁶ De l'autre, il s'efforce de démontrer au Saint-Siège l'importance d'accepter les principes régaliens : « la liberté religieuse, la liberté d'éducation, celles, dans l'ordre civil et politique, d'où dépend la sûreté des personnes et des propriétés, avec la liberté de la presse, qui [...] est la plus forte garantie de toutes les autres ».²⁷ Quoiqu'apprécié par une large portion des cohortes *socialistes*, le catholicisme socialo-libéral n'en reste pas moins un courant ultra minoritaire.²⁸ Par le fait, les thèses de Lamennais et de ses comparses leur valurent une condamnation en 1832 dans l'encyclique *Mirari Vos* de Grégoire XVI (1765-1846), lequel s'opposait sans ambiguïté à ses idées : « la liberté de la presse, liberté la plus funeste, liberté exécrationnelle, pour laquelle on n'aura jamais assez d'horreur et que certains osent avec tant de bruit et tant d'insistance, demander et étendre partout ».²⁹

Vient ensuite le catholicisme progressiste plus ouvert aux valeurs républicaines et notamment influencé par divers courants utopistes comme le saint-simonisme et le fouriérisme. Les principaux catholiques sociaux progressistes ou socialistes chrétiens sont Antoine-Frédéric Ozanam (1813-1853), Philippe Joseph Benjamin Buchez (1796-1865), ou l'économiste français Charles de Caux (1787-1864). Ces catholiques embrassent les principes républicains et n'hésitent pas, écrit Duroselle, à commenter parfois sévèrement la politique des évêques et du pape.³⁰

²⁶ Félicité de Lamennais, « De la Séparation de l'Église et de l'État », *L'Avenir*, le 18 octobre 1830.

²⁷ F. de Lamennais, « Intérieur », *L'Avenir*, le 16 octobre 1830.

²⁸ La tendance du jeune clergé tirait vers un catholicisme ultramontain et intransigeant.

²⁹ *Encyclique* de Grégoire XVI, *Mirari vos*, donné à Rome, à Sainte-Marie-Majeure, le 18 des calendes de septembre, le jour solennel de l'Assomption de cette bienheureuse Vierge Marie, l'an 1832 de l'incarnation de Notre Seigneur, de notre Pontificat le deuxième, pp. 4-5.

³⁰ Duroselle, *Les Débuts du Catholicisme social en France*, p. 81.

En cette première moitié du XIX^e siècle, le catholicisme n'est donc pas une religion statufiée et monolithique. Elle se consolide ou prend des formes souvent distinctes parfois même antithétiques. Il est fort probable que l'ambiguïté des messages des dirigeants catholiques a dû à son tour jouer sur la cohésion religieuse des mouvements à caractères chrétiens comme le fouriérisme.

C'est à partir des années 1840 que le catholicisme fait un retour en force. Si cela s'explique notamment par l'élection de Pie IX (1792-1878), le 16 juin 1846, et par son ouverture au modernisme qu'il critiqua ensuite brutalement, la raison de la réhabilitation de l'Église catholique en France s'explique principalement par l'aide que prodiguait une partie du bas-clergé aux classes paupérisées à la veille de la révolution de 1848,³¹ mais également par les discours libéraux propagés par des figures tels que Lamennais, Ozaman, Buchez, Lacordaire, Mgr Affre, Félix Fournier ou Alphonse Esquiros, pour ne citer qu'eux. La moyenne et la haute bourgeoisie, alors encore essentiellement constituées de propriétaires terriens et alarmées par la possibilité de lourdes pertes, se rapprochent dès lors des régimes autoritaires. Les hautes instances de l'Église catholique qui ont traditionnellement défendu le droit à la propriété voient la bourgeoisie se rallier à elles. Dans l'espoir de réduire l'influence des thèses socialistes et des regroupements ouvriers, les autorités exigent alors l'arrêt de la commission du Luxembourg et la fermeture des ateliers nationaux le 21 juin de cette même année. À la suite des mouvements insurrectionnels du 23 juin qui en résultèrent, le général Cavaignac (1802-1857) reçut l'ordre d'y mettre fin. Plus de 5 500 personnes, ouvriers, républicains de tous bords mais aussi plusieurs prélats, y perdront la vie. Ces événements virent s'amoindrir la faible influence des démocrates chrétiens qui durent

³¹ Il est utile de noter que cette revalorisation du message apostolique romain aux yeux des Français dépendait de leur classe sociale et de leur situation géographique. Lire à ce sujet Gérard Cholvy, Yves-Marie Hilaire, « les expressions du sentiment religieux populaire », *Histoire religieuse de la France contemporaine : 1800/1880*, Toulouse, Privat, 1985, pp. 66-72 et pp. 99-148, ou Claude Langlois, « Politique et religion », *Histoire de la France religieuse*, t. III, Paris, Seuil, 1991, pp. 108-145.

faire face à une remontée d'idéologies sociales et politiques à caractère réactionnaire. La grande majorité des catholiques français, qui avaient jusqu'alors accueilli avec timidité les concepts démocratiques, rejoignirent le nouvel élan conservateur mené par des figures telles que Thiers (1797-1877), Falloux (1811-1886) et Montalembert. Ce dernier établit, après les élections de 1849, « Le Parti de l'Ordre » dont les membres, en majorité catholiques, furent les principaux acteurs du régime antidémocratique de Napoléon III. Le Parti de l'Ordre revint sur les gains et acquis sociaux obtenus par la classe ouvrière sous l'impulsion des groupes socialistes et républicains qui faisaient partie du gouvernement provisoire. En quelques mois à peine, l'Église redevient pour certains grands républicains et socialistes comme Blanqui (1805-1881) et de nombreux fouriéristes l'ennemi du peuple et des libertés.

* * *

Ces interprétations conflictuelles des Écritures engendrèrent de multiples désaccords et dissidences à tous les niveaux de la population. Puisque la pensée religieuse était un élément essentiel de la doctrine de Fourier et de ses disciples, leur mouvement ne pouvait se soustraire à ces différends religieux dont les résonances dans la vie sociale et politique étaient profondes. Et pourtant, il existe encore très peu d'études consacrées à cette question. Bien que les historiens se soient intéressés à la cosmogonie de Fourier³² ou aux différends idéologiques au sein de l'École sociétaire³³

³² Au sujet de la cosmogonie de Fourier lire Louis Reybaud, *Études sur les Réformateurs ou socialistes modernes: Saint-Simon, Charles Fourier, Robert Owen*, Paris, Guillaumin, 1844 ; Victor Antoine Hennequin, *Les Amours au Phalanstère*, Paris, librairie phalanstérienne, 1849 ; Michel Nathan, *Le Ciel des Fouriéristes : habitants des étoiles et réincarnation de l'âme*, Lyon, Presses Universitaires de Lyon, 1981 ; ou encore Pierre Mercklé, « Le Socialisme, l'utopie ou la science ? La 'science sociale' de Charles Fourier et les expérimentations sociales de l'École sociétaire au 19^e siècle », thèse de sociologie soutenue le 17 décembre 2001, Université Lumière Lyon 2.

³³ Antoine-Gaspard Bellin, *Exposition critique des principes de l'école sociétaire fondée par Fourier, ou Réponse à la 4^e question du programme arrêté pour la 5^e section du congrès scientifique de France pendant la 9^e session tenue à Lyon*, Lyon, Deleuze, 1841 ; Adolphe Alhaiza, *Historique de l'École sociétaire fondée par Charles Fourier : suivi d'un résumé de la doctrine fouriériste et du sommaire du garantisme élucidé par Hippolyte Destrem*, Paris, au bureau de la *Rénovation*, 1894 ; Jonathan Beecher, *Victor Considerant and the Rise and Fall of French Romantic Socialism*, Berkeley, University of California Press, 2001 ; Michel Vernus, *Victor Considerant, démocrate fouriériste*, Besançon, Virgile, 2009.

ou même aux dissidences de caractère religieux qui ont troublé à certains moments l'harmonie du mouvement,³⁴ il n'existe pas d'étude portant sur l'ensemble de ces questions ni d'analyse approfondie de la doctrine de l'École et de son évolution pendant la période où ces grandes fractures religieuses s'ouvraient autour d'elle. Cela dit, de nombreuses études ont préparé le terrain à ce genre de réflexion.

Le premier à s'y avancer fut Hubert Bourgin dans sa tentative pour saisir les prémisses de la constitution religieuse du mouvement fouriériste. C'est dans sa thèse parue en 1905 que Bourgin souligne l'ambivalence de la pensée religieuse phalanstérienne.

Le fouriérisme avait peine à trouver son équilibre entre ses principes, analogues pour la plupart à ceux du christianisme, et sa critique, violente contre les applications du christianisme à la morale et la religion. Il semblait permettre également la religiosité d'un christianisme vague et fervent, tout proche du socialisme chrétien, et la vigueur active d'un anticléricalisme résolu et ferme. Entre ces deux tendances contraires, il ne cessa d'osciller ; il se présentait sans mauvaise foi aux deux faces, l'une pour les chrétiens, l'autre pour les libres penseurs.³⁵

En 1924, le penseur économiste Charles Gide confirme l'ambiguïté de la pensée de Fourier lui-même en ajoutant que le coopératisme, auquel on associe sa pensée,

a pour caractéristique une préoccupation morale et même, à diverses périodes de son histoire, une inspiration religieuse qui lui a valu d'être généralement adopté comme programme par ceux qui professent le christianisme social, tandis que Fourier [...] rejette toute discipline morale comme une erreur et même, ce qui est plus original, comme une injure envers Dieu.³⁶

C'est à Henri Desroche que l'on doit, dans les années 1970, l'une des analyses les plus pertinentes de l'aspect religieux de la doctrine fouriériste. Dans son ouvrage, Desroche expose certaines distinctions entre le dieu catholique et celui de Fourier. Il écrit que le

³⁴ Henri Desroche, « Fouriérisme ambigu. Socialisme ou religion ? », *Revue Internationale de Philosophie*, XVI, 60, 1962, pp. 200-220 ; Frank Paul Bowman, « Fouriérisme et christianisme : du Post-curseur à l'Omniarque amphimondain », *Romantisme, Au-delà du visible*, 11, 1976, pp. 28-41 ; Jonathan Beecher, « Fourierism and Christianity », *Nineteenth-Century French Studies*, Spring-Summer, 22, (3-4) 1994, pp. 391-403.

³⁵ Hubert Bourgin, *Fourier. Contribution au socialisme français*, Paris, Société nouvelle de librairie et d'édition, 1905, p. 533.

³⁶ Charles Gide, *Fourier, précurseur de la coopération*, Paris, Association pour l'enseignement de la Coopération, 1924, p. 161.

Dieu de Fourier s'éloigne des maximes chrétiennes en cherchant à épargner à l'Homme la souffrance et les privations matérielles et sensuelles jugées essentielles au salut dans le dogme catholique. Desroche ajoute que la divinité imaginée par Fourier serait un amalgame d'athéisme, de pluralisme religieux et d'alliances tirées de la philosophie de la concupiscence et du polythéisme revisité, amalgame que l'auteur définit comme l'« omnithéisme » ou l'« uthéisme ». Desroche en conclut que le Dieu ou les dieux de Fourier « ne sont d'aucun panthéon ».³⁷ Nous n'acceptons que partiellement cette définition. Premièrement, il n'y a pas, selon nous, de pluralisme ou de multitude de dieux au sein de la religion fouriériste mais un Dieu qui prend diverses formes, ce qui nous rapproche hypothétiquement de la Sainte-Trinité. Deuxièmement, il n'y a pas d'athéisme chez Fourier pour qui la pensée athéiste est une calamité. Troisièmement, si Fourier prisait l'amour que les Grecs ont su porter à leurs dieux, s'il admirait leurs voluptés et certains aspects de leur anthropomorphisme, Fourier ne souhaitait nullement voir se rétablir la pensée polythéiste. Si le travail de Desroche nous est à plusieurs égards précieux, il nous semble, néanmoins, que d'autres caractéristiques de la divinité de Fourier sont à explorer. De plus, le travail de Desroche s'efforce plus précisément d'expliquer la sociologie religieuse au sein du mouvement fouriériste plutôt que de dresser un portrait défini de sa divinité.

Un travail tout aussi intéressant fut entrepris par Frank Paul Bowman qui examina de près la question chrétienne et catholique au cœur du mouvement phalanstérien. Bowman explique que Fourier ne s'occupe guère du Christ, du moins avant 1829, et lorsqu'il lui fait une place dans son système, il est difficile d'« évaluer le

³⁷ Henri Desroche, « Sociologie religieuse et liturgie sociale dans l'œuvre de Charles Fourier », *Archives de sociologie des religions*, 17^e année, 33, janv.-juin 1972, p. 29.

sérieux et la portée de ce qu'il en dit ».³⁸ Bowman convient que l'éloignement de Fourier du christianisme orthodoxe s'explique par sa réaction à l'enseignement catéchistique qu'il reçut. Bowman en conclut que Fourier désirait avant tout créer un dieu en opposition avec celui de l'ordre établi, plus spécifiquement contre l'enseignement catholique.

Bowman se pencha également sur la pensée religieuse des phalanstériens. C'est de son analyse que ressort l'ambivalence des disciples de l'École sociétaire envers l'Église de Rome.

Dans le groupe « orthodoxe » (Considerant), à partir de 32 et surtout vers 36, la tendance est à anticléricalisme, malgré quelques exceptions importantes, aboutissant aux *Trois discours de l'Hôtel de Ville* où Dain et Considerant attaquent le christianisme et l'Église. De là jusqu'en 1840, un « creux » où on parle relativement peu de religion, puis remontée de la question religieuse, dont seraient symptomatiques la déclaration de la *Phalange* 3 (IV, p. 469): « nous avons cessé d'attaquer le catholicisme » et Considerant reniant son « Honte à toi, Papauté ». À partir d'alors [...] les efforts de réconciliation abondent. [...] À partir de la brouille avec La Morvonnais (1844), les publications reprennent une certaine distance à l'égard du christianisme pour y retourner vers 47-48.³⁹

Si Bowman présente avec clarté et pertinence le résultat de ses recherches, il cible principalement les écrits d'Hippolyte de La Morvonnais (1802-1853) et d'Hugh Doherty, mettant de fait au second plan la pensée du chef de file de l'École : Victor Considerant.

Cette absence se retrouve chez Michel Nathan qui, dans son ouvrage de 1981, malgré une présentation succincte de Victor Considerant, a préféré concentrer son attention sur d'autres disciples comme Just Muiron, Charles Pellarin ou Victor Hennequin (1816-1854), pour ne citer qu'eux. L'un des mérites du travail de Nathan est de présenter puis de resituer la pensée du « Newton social » dans un XIX^e siècle enclin à toutes sortes de philosophies religieuses plus ou moins saugrenues. Nathan y expose la

³⁸ Frank Paul Bowman, « Fouriérisme et Christianisme: du post-Curseur à l'Omniarque Amphimondain », *Romantisme*, 11, 1976, p. 29 ; Frank Paul Bowman, *le Christ des Barricades (1789-1848)*, Paris, Cerf, 1987.

³⁹ Bowman, « Fouriérisme et christianisme », p. 28.

théorie de « l'écart absolu » de Fourier, ainsi que sa cosmogonie et ses croyances en la métempsychose. Nathan en déduit à son tour que « la cosmogonie de Fourier ne peut faire l'objet d'une synthèse logique et cohérente ».⁴⁰

En 1994, deux ouvrages importants sont à signaler. Dans son article « Charles Fourier, Dieu, Religion », Claude Morilhat résume la critique que fit Fourier des religions établies. Il présente de manière succincte le concept de Dieu selon Fourier ainsi que la place de la Providence au cœur de la doctrine sociale.⁴¹ Dans « Fourierism and Christianity », Jonathan Beecher explique à juste titre que la divinité de Fourier: « was at once the Great Soul of the universe, an immanent presence in nature and a personality with its own 'views', 'desires', and 'passions' ».⁴²

Quoique tous ces auteurs expliquent avec justesse certains aspects de la divinité de Charles Fourier et du positionnement religieux de ses disciples, ils ne dévoilent pas toutes les nuances dont le dieu de Fourier semble pour autant constitué. De plus, aucun travail n'a jusqu'alors tenté de juxtaposer de manière méthodique la pensée religieuse du maître à celle de ses disciples, ni par ailleurs d'étudier l'effet des débats religieux sur l'avenir du mouvement phalanstérien.

Nous nous accordons donc avec l'analyse de Gareth Stedman Jones, selon lequel le problème de la religion chez les socialistes romantiques n'a pas été traité de façon systématique et satisfaisante dans les sources secondaires.⁴³ D'ailleurs, à contrepied des nombreuses critiques, Stedman considère l'École sociétaire comme un mouvement essentiellement religieux. Si nous nous accordons avec l'analyse de Stedman, la nature

⁴⁰ Michel Nathan, *Le Ciel des fouriéristes*, Lyon, PUL, 1981, p. 20.

⁴¹ Claude Morilhat, « Charles Fourier, Dieu, la religion », *Cahiers Charles Fourier*, 5, 1994, p. 22.

⁴² Jonathan Beecher, « Fourierism and Christianity », *Nineteenth-Century French Studies*, 22, 3-4, 1994, p. 392.

⁴³ Gareth Stedman Jones, « Utopian Socialism Reconsidered: Science and Religion in Early Socialism », *People History and Socialist Theory*, dir. Raphael Samuel, London and Boston, Routledge et Kegan Paul, 1981, p. 141.

précise de cette religion et le rôle qu'elle a joué dans le mouvement sociétaire restent tout de même à éclaircir.

* * *

Pour ce faire, il nous semble judicieux de parcourir la pensée religieuse fouriériste de façon linéaire afin d'utiliser le temps et les chamboulements sociaux comme facteurs d'analyse.⁴⁴ Ce choix méthodologique s'appuie sur l'idée qu'à chaque période il s'impose une interprétation distincte des Évangiles et du message christique. Il importe également de tenir compte de l'engagement nouveau de l'Église pour les questions sociales, engagement qui prit sa source dans les misères d'une population paupérisée par une mécanique économique et sociale sans précédent. En d'autres termes, comme nous avons pu le constater, l'Église et la société française sous la Restauration ne sont pas celles de la révolution de 1848.

Nos analyses nous permettront de reconsidérer l'importance de la question religieuse pour l'histoire du mouvement fouriériste et ainsi d'aboutir hypothétiquement à une nouvelle lecture quant aux causes du déclin de l'école phalanstérienne. Jusqu'ici, ce déclin a été accepté comme étant le fruit d'une pression économique et politique. Sans chercher à diminuer la portée de la pression économique et politique qui fut déterminante pour l'avenir du mouvement fouriériste, nous pensons néanmoins que l'effet du facteur religieux sur l'École sociétaire n'a pas reçu l'attention qu'il mérite.

Il faut signaler toutefois que ce sujet comporte de nombreux pièges qu'il nous semble important d'énumérer ici. Premièrement, nous avons dû tenir compte de la bigarrure idéologique constitutive de l'École phalanstérienne. Cette dernière ayant fait l'expérience de plusieurs formes de dissension et de l'éclatement géographique de ses partisans, il nous a fallu dresser les limites de notre recherche en nous focalisant, d'une

⁴⁴ Nous faisons ici référence à la période napoléonienne, à la Restauration, à la révolution de Juillet, à la révolution de Février et à l'instauration de Napoléon III.

part, sur le mouvement fouriériste parisien, dit « orthodoxe » et, d'autre part, sur la période qui allait de la première publication majeure de Fourier en 1808 à la suppression de l'organe principal phalanstérien en 1851. Cela dit, certains écrits postérieurs à 1851 qui sont pertinents à notre étude feront aussi l'objet de nos analyses.

Deuxièmement, nous avons pris conscience d'une profonde carence concernant les vues religieuses et la théorie cosmogonique de Fourier. De fait, le maître considérait lui-même que son système n'était qu'à son étape préliminaire.⁴⁵ Nous entendons donc focaliser notre attention sur les points les plus développés de sa pensée. Ensuite, la doctrine de Fourier est jonchée de contradictions. Nous ne manquerons pas de les signaler en temps voulu et d'en exposer la portée.

De plus, nous avons constaté une pluralité de vues autour du dogme chrétien. Dans l'optique d'en réduire l'éventail et d'éviter tout anachronisme, nous analyserons les positions de Fourier et de ses disciples à travers le prisme de l'enseignement catholique romain du XIX^e siècle. Le dernier problème est quant à lui d'ordre quantitatif et concerne le dépouillement des publications phalanstériennes. En effet, outre la production personnelle des disciples de l'École sociétaire, il nous faut parcourir les publications des périodiques fouriéristes sur une période d'une vingtaine d'années. Ces publications débutèrent sous la forme d'un mensuel intitulé *Le Phalanstère*⁴⁶ (de septembre 1832 à janvier 1834), puis *La Phalange* (de juillet 1836 à mi-1843),⁴⁷ qui fut

⁴⁵ « Cette cosmogonie n'était qu'ébauchée ». Lire à cet effet la lettre de Charles Fourier destinée à Just Muiron, le 6 octobre 1818 et publiée dans l'ouvrage de Charles Pellarin, *Charles Fourier: sa vie et sa théorie*, p. 195.

⁴⁶ Aussi intitulé, *La Réforme industrielle*.

⁴⁷ La périodicité de *La Phalange* a subi de multiples changements. D'abord, il parut comme trimensuel de 1836 jusqu'en avril 1837. Puis il parut sous la forme d'un mensuel de mai à décembre 1837 ; il fut ensuite bimensuel de janvier 1838 à août 1840. A partir de 1841, *La Phalange* devint trihebdomadaire. En juin 1843, il parut sous la forme d'un quotidien. Lire à cet effet, l'article de Thomas Bouchet « Les Mues de l'organe sociétaire. *La Phalange* de Considerant », dans Thomas Bouchet, Vincent Bourdeau, Edward Castleton, Ludovic Frobert, François Jarrige [dir.], *Quand les socialistes inventaient l'avenir, Presse, théories et expériences, 1825-1860*, Paris, La Découverte, 2015, pp.181-189.

finalement remplacé par un périodique, *La Démocratie pacifique* (du 1^{er} août 1843 au 30 novembre 1851), sous la direction de Victor Considerant.⁴⁸

* * *

Malgré l'ampleur de la tâche, toutes ces difficultés seront traitées dans les trois parties de notre thèse. La première partie se consacrera à la pensée religieuse de Fourier ; nous y confronterons les idées de Fourier et les préceptes de la religion chrétienne.

Dans le premier chapitre de cette première partie, nous dresserons le portrait de l'Église catholique selon Fourier. Nous examinerons le positionnement de l'utopiste envers les rouages de l'Église romaine en focalisant notre attention sur sa structure institutionnelle et, dans une certaine mesure, sur la liturgique de sa philosophie religieuse. Nous tenterons ensuite de reconsidérer la place que Fourier désirait allouer à l'Église et à son épiscopat au cœur de son système sociétaire. En d'autres termes, la question qui sera posée est celle-ci : Fourier était-il anticlérical, voire anticatholique, comme certains critiques le laissent entendre, ou bien partageait-il avec l'institution de Rome des affinités religieuses sur lesquelles ils pouvaient se rejoindre ? Cette question est essentielle vu l'affinité que certains phalanstériens influents montraient à l'égard de l'Église.

Dans le second chapitre, nous dessinerons l'image de Dieu selon Fourier. Nous y insisterons sur les attributs d'essentialité, de primauté, d'omniscience, d'omnipotence, d'omnibénévolence, avant de traiter de l'origine du mal. C'est à partir de cette seconde phase de notre argument qu'il nous sera permis de mesurer les premières concordances ou discordances entre la pensée de Fourier et le dogme chrétien.

⁴⁸ Pour plus d'informations au sujet de *La Démocratie pacifique*, lire l'article de Bernard Desmars « A la conquête de l'espace public. Les Fourieristes et *La Démocratie pacifique*, » dans l'ouvrage de Thomas Bouchet, Vincent Bourdeau, Edward Castleton, Ludovic Frobert, François Jarrige [dir.], *Quand les socialistes inventaient l'avenir, Presse, théories et expériences, 1825-1860*, Paris, La Découverte, 2015, pp.190-202.

Le troisième chapitre sera consacré à la nature et aux fonctions du Christ. Sans entrer dans la sphère théologique, nous analyserons l'essence et la mission du Christ d'après les Écritures et Fourier. Notons qu'il faut au fidèle adhérer aux principes de *Substitution*, de *Rédemption* et de *Résurrection* pour se revendiquer de religion chrétienne. En nous appuyant sur ces trois éléments constitutifs du dogme chrétien, nous examinerons si, aux yeux de Fourier, Jésus incarne Dieu, si le Verbe est « propitiatoire par son propre sang », si Jésus incarne l'Alpha et l'Omega, si Fourier s'accorde avec les Écritures sur la condamnation de la chair, si l'universalisme prêché par Fourier est de même nature que celui de l'enseignement christique, si la mort de Jésus assure le salut de l'Homme, et enfin, si Fourier s'associe aux récits apocalyptiques johanniques. C'est à la lumière de ce troisième chapitre qu'il nous sera permis de situer ou non Fourier sur l'échiquier des confessions chrétiennes.

Le dernier chapitre de cette première partie sera employé à l'analyse de la nature et des fonctions de l'Homme selon le christianisme et dans la pensée de Fourier. Nous prendrons ici comme points de repère la provenance et la chute de l'Homme et étudierons de près la nature passionnelle et l'entité animique de celui-ci. Par cette analyse nous proposons d'exposer les disparités entre les aphorismes chrétiens et la conception de l'Homme chez Fourier et ainsi de mesurer l'importance du christianisme dans la pensée religieuse et sociale du maître.

Dans la deuxième partie de cette thèse, nous reprendrons la structure employée dans la première partie, mais cette fois-ci du point de vue des disciples fouriéristes. Nous reviendrons donc sur les thèmes de l'Église, de Dieu, de Jésus et de l'Homme. Le but de cette partie est triple. Dans un premier temps, notre objectif est d'évaluer les correspondances entre la pensée originelle du maître et celle(s) de ses disciples. Dans un deuxième temps, l'objectif est de confronter la pensée majoritaire des disciples

phalanstériens à celle de la religion chrétienne. Enfin, dans un troisième temps, nous examinerons la cohérence religieuse entre disciples.

La question de la signification et des enjeux d'un éventuel manque de cohésion entre fouriéristes sera développée dans la troisième partie de la thèse. Notre objectif ici n'est pas uniquement de présenter la ou les pensées religieuses conçues au sein de l'École sociétaire mais plus précisément d'en exposer les effets sur la cohésion idéologique et donc structurelle du mouvement. Pour cela, nous porterons, en premier lieu, notre attention sur le statut religieux du maître et sur les principes de liberté religieuse et d'œcuménisme à l'intérieur du mouvement sociétaire afin d'évaluer l'étendue et l'amplitude du débat autour de ces mêmes principes. Notre objectif est de déterminer si les fouriéristes étaient effectivement capables de gérer leurs différends ou même d'adhérer aux principes dont ils se revendiquaient. Dans le deuxième chapitre, nous focaliserons notre attention sur certains points pertinents et conflictuels de l'herméneutique phalanstérienne. Nous prendrons comme point d'appui leur lecture de quelques éléments constitutifs du culte chrétien: l'éthique de réciprocité, la prière et la tradition prophétique. Nous chercherons à démontrer comment les débats autour de ces questions ont mené certains disciples à des prises de positions franchement antagonistes et ouvert la voie à un débat plus âpre encore sur la création d'un culte proprement fouriériste.

Dans le troisième chapitre, nous chercherons à définir la pensée fouriériste avec plus de précision, en nous interrogeant sur sa véritable nature et en nous demandant justement si le fouriérisme serait lui-même une religion. Et si religion il y a, peut-on déterminer si celle-ci était inflexible dans ses pratiques et dans sa foi ou bien s'accommodait-elle aux croyances établies ? Finalement, la réorganisation de la société étant l'un des axiomes de la pensée religieuse de Fourier, devons-nous limiter nos

analyses à la question sociale ? Ou devons-nous adhérer plutôt à la thèse avancée par Stedman Jones, selon qui la science sociale fait partie intégrante de la religion fouriériste ?

C'est sur cette grande question que nous concluons notre thèse, tout en constatant à quel point les querelles autour de la question religieuse auraient pesé sur l'avenir du mouvement phalanstérien.

Pour nous lancer dans ce grand débat, commençons par examiner de près la pensée religieuse de Charles Fourier.

Partie I

La Pensée religieuse de Charles Fourier

Chapitre 1

Fourier face à l'Église catholique

La foi est l'un des aspects centraux de l'édifice philosophique de Charles Fourier. Sans une foi religieuse sincère et ordonnée, pense le maître, l'humanité divague au fil des courants idéologiques parfois rocambolesques, souvent éphémères.¹ Seules les vérités religieuses assurent l'unité et la stabilité sociale. Sans religion, sans une foi inaltérable en Dieu et ses promesses, l'Homme est condamné à déambuler dans les sinuosités de l'existence. Pour Fourier, le mal est présent partout où la foi ne règne pas. Ainsi, dit-il, le mal et le désenchantement sont les enfants maudits d'une humanité qui n'a plus de « foi, ni [d'] espérance en Dieu ». ² Sa vision singulière de la foi fut telle qu'il s'en prit à « ceux mêmes qui nous paraissent pieux », lesquels, selon le maître, « n'ont qu'une demi-croyance en la sagesse divine ». ³ L'Église catholique, étant l'institution religieuse dominante en France dans ce début du XIX^e siècle et l'un des principaux gardiens de la foi, devient tout autant l'objet d'analyse pour le philosophe que la principale cible de ses critiques. Avant de faire l'analyse des vues de Fourier quant à l'Église, plaçons dès à présent celle-ci dans son contexte historique.

À l'époque de la publication du premier ouvrage majeur de Fourier en 1808, *Théorie des quatre mouvements et des destinées générales*, l'Église, réduite par les vicissitudes de la Grande Révolution, est en proie aux volontés impériales de Napoléon.⁴ Malgré le régime concordataire instauré en 1801, qui reconnaît en l'Église catholique, apostolique et romaine « la religion de la plus grande majorité des

¹ Fourier prit pour cibles l'athéisme, le matérialisme, le déisme « et autres aberrations du génie simple ». Charles Fourier, *Théorie de l'unité universelle*, vol. 1, *Œuvres complètes*, t. II, Paris, Anthropos, 1966, p. xxv.

² Charles Fourier, *Le Nouveau Monde industriel*, *Œuvres complètes*, t. VI, Paris, Anthropos, 1966, p. 357.

³ Fourier, *Le Nouveau Monde industriel*, p. 357.

⁴ André Latreille, « L'Église et l'État en France sous le Premier Empire », *Revue d'histoire de l'Église de France*, t. 22, n° 96, 1936, pp. 338-348.

Français», l'influence spirituelle et juridictionnelle qu'exerçait l'Église préalablement à 1789 est fortement diminuée. Jusqu'à l'avènement de la Restauration, l'Église est soumise aux exigences de l'Empire, se voyant imposer par la force l'unification des États Pontificaux à la suite du sénatus-consulte du 17 février 1810⁵ et l'emprisonnement de prélats trop proches de l'ultramontanisme aux yeux de l'Empereur.

Le fait que Fourier ait côtoyé la pensée voltairienne et maçonnique⁶ a amené plusieurs critiques à conclure, peut-être hâtivement, qu'il faisait partie de la mouvance anticléricale,⁷ ou fut fortement influencé par celle-ci.⁸ Prenons pour point de départ l'étude du docteur Charles Pellarin, fervent fouriériste et biographe officiel de Fourier. C'est Pellarin qui, en 1843, publia les confessions de Fourier sur l'enseignement catéchistique qu'il dit avoir subi dans son enfance et qui le poussa à s'éloigner de l'Église.

J'étais, à l'âge de sept ans, bien terrifié par la crainte de ces brasiers et de ces chaudières bouillantes ; on me promenait de sermon en sermon, de neuvaine en neuvaine, tant qu'enfin, par les menaces des prédicateurs et les rêves de chaudières bouillantes qui m'assiégeaient toutes les nuits, je résolus de me confesser d'une foule de péchés auxquels je ne comprenais rien et que je craignais d'avoir commis sans le savoir [...]. J'étais résolu à m'accuser de tout plutôt que d'omettre quelque péché qui pût me faire plonger dans la géhenne.⁹

À en croire les propos de la mère du philosophe, l'enseignement de l'Église lui fit craindre que Fourier ne « se [mît] en rébellion contre la foi et ne [devînt] comme un autre Luther ou un autre Voltaire ». ¹⁰ Cela dit, Pellarin ne manque pas de noter que le

⁵ Georges Bourgin, « Les Sources manuscrites de l'histoire religieuse de la France », *Revue d'histoire de l'Église de France*, t. 10, 46, 1924, p. 39.

⁶ Voir, par exemple, un indice de l'attitude de Fourier envers la franc-maçonnerie dans « La Franc-maçonnerie est un diamant que nous dédaignons sans en connaître le prix », *Théorie des quatre mouvements et des destinées générales : prospectus et annonce de la découverte*, *Œuvres complètes*, t. I, Paris, Anthropos, 1966, p. 195.

⁷ Christopher Clark, Wolfram Kaiser, *Culture Wars: Secular-Catholic Conflict in Nineteenth-Century Europe*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003, p. 73.

⁸ Adam-Max Tuchinsky, *Horace Greeley's New-York Tribune: Civil War-era Socialism and the Crisis of Free Labor*, New York, Cornell University Press, 2009, p. 20. Etienne Fouilloux, « Les Églises contestées », dans Jean-Marie Mayeur, dir., *L'Histoire religieuse de la France, 19^e-20^e siècle. Problèmes et méthodes*, Paris, Beauchesne, 1975, ch. V, p. 147.

⁹ Charles Fourier cité dans Charles Pellarin, *Charles Fourier: sa vie et sa théorie*, Paris, L'École sociétaire, 1843, p. 173.

¹⁰ Pellarin, *Charles Fourier*, p. 300.

maître mit soin à ne pas chuter dans l'anticléricisme exalté de son époque.¹¹ Bien que Fourier eût tenu certains propos déplaisants à l'égard de l'Église, il n'en fut pas moins indigné de la profanation de lieux saints auxquels certains de ses jeunes comparses s'adonnèrent.¹²

Il est donc clair, d'après les témoignages recueillis par Pellarin que Fourier ne répudiait pas entièrement l'Église et que son attitude était plus complexe qu'il ne paraît à première vue. Malgré la tradition qui perdure et qui veut que Fourier se soit placé résolument dans le courant anticléric, un réexamen des écrits de Fourier qui tiendrait compte de cette complexité s'impose. Nous voyons l'intérêt de cette étude lorsque nous parcourons l'ouvrage de Jonathan Beecher, qui, d'après sa lecture du *Nouveau Monde amoureux* de Fourier, en conclut que le maître, loin de rejeter l'Église, y voit une source d'inspiration pour la structure de la société idéale. Ainsi, comme l'explique Beecher, Fourier « focuses above all on institutions, rites and tradition associated with the Catholic church [...]. Just like the Catholic church, Harmony would have its saints, and angels and crusades ». ¹³ En conséquence, entre un Fourier anticléric et un Fourier qui revendique son attachement aux préceptes de l'Église, il reste tout un fossé à franchir.

Dans le but de clarifier les rapports que Fourier entretenait avec l'Église, nous nous proposons ici de reconsidérer les écrits de Fourier afin de déterminer sa position quant à l'institution et aux pratiques de la religion romaine. Pour ce faire, nous examinerons tout d'abord l'attitude du philosophe envers la structure même de l'institution catholique, en nous intéressant plus spécifiquement à sa nature et à l'implication de son corps sacerdotal au sein de la sphère temporelle. Ensuite, nous nous

¹¹ Selon René Rémond, le terme d'anticléricisme serait apparu autour de 1852. René Rémond, *L'Anticléricisme en France de 1815 à nos jours*, Paris, Fayard, 1999, p. 9.

¹² Pellarin, *Charles Fourier*, p. 30.

¹³ Beecher, *Charles Fourier: The Visionary and His World*, Berkeley, University of California Press, 1986, pp. 313-314. À l'encontre de cette pensée, Johanson Zilberfarb indique, en 1967, que la pensée religieuse du phalanstérien « n'avait rien de commun » avec celle proposée par la religion canonique. Johanson Zilberfarb, « L'imagination et la réalité dans l'œuvre de Fourier », *Le Mouvement social*, 60, juill.-sept. 1967, p. 11.

attarderons sur la notion de renoncement qui reste l'un des enseignements centraux de la religion catholique et fournit également la base de ses pratiques institutionnelles. De fait, l'Église enseigne que tout chrétien se doit d' « embrasser quelque forme d'ascèse » afin « de porter la mortification du Christ ».¹⁴

Comme nous avons pu le constater, Fourier reprochait à l'Église divers positionnements idéologiques. En revanche, il est loin d'être certain qu'il rejetait l'Église et son empreinte sur la société française. Prenons pour exemple la mainmise de Napoléon sur l'Église et son clergé. Fourier se révoltait contre la persécution du pape de même que contre la dépendance désormais forcée de l'Église envers l'Empire.¹⁵ Fourier s'indignait également contre les pratiques confiscatoires des révolutionnaires qui s'emparèrent des quatre milliards de biens et avoirs de l'Église,¹⁶ laissant celle-ci dans le désarroi dans les zones rurales. Fourier a donc pris la défense d'une Église catholique chancelante, lorsque nombre de ses contemporains en espéraient la chute. Pourquoi Fourier s'est-il attaché à défendre l'Église ? Défendait-il seulement une institution discréditée, ou bien le rôle qu'elle jouait dans la société ?

La structure de l'Église doit être observée à la lumière de sa nature et de son rôle. Selon la tradition judéo-chrétienne, l'Église est « préfigurée dès l'origine du monde », ainsi qu'on l'apprend dans le catéchisme catholique. Elle fut instituée par Dieu pour la rédemption des âmes, afin d'absoudre les péchés et de permettre à l'Homme d'apaiser ses souffrances par la grâce de son enseignement. Elle est le fondement du royaume de Dieu dans la sphère temporelle et se présente ainsi comme l'émanation physique du règne de Dieu. Comme l'écrit Paul, l'Église est le corps du

¹⁴ Charles Journet, *L'Église du Verbe incarné: essai de théologie spéculative. Sa structure interne et son unité catholique*, vol. 2, Saint-Maurice, Éditions Saint-Augustin, 1998, p. 548.

¹⁵ Charles Fourier, *La Fausse industrie morcelée, attrayante, mensongère et l'antidote, l'industrie naturelle, combinée, attrayante, véridique, donnant quadruple produit*, vol. 2, *Œuvres complètes*, t. IX, Paris, Anthropos, 1966, p. U3 et p. 487.

¹⁶ *Fausse Industrie*, vol. 1, *OC*, t. VIII, p. 425.

Christ,¹⁷ ou bien encore, pour reprendre les termes de Paul VI : c'est « le projet visible de l'amour de Dieu pour l'humanité ».¹⁸ L'Église s'affiche aussi comme le lien intime entre Dieu et tous les Hommes ; sa mission dépasse toute frontière : elle est universelle.

Si l'Église a vu son emprise s'affaiblir suite à la révolution de 1789 et de nouveau après celle de 1830, la France, notamment dans ses territoires ruraux, restait malgré tout un pays vigoureusement catholique. Fourier, conscient de l'attachement que le peuple français portait à son Église et professant l'unité sous tous ses aspects, ne pouvait aller à l'encontre de cette sensibilité religieuse sans attirer les foudres d'une partie du peuple et de ses dirigeants. Il est tout aussi important de noter que Fourier partageait avec l'Église le besoin de « rallier tous les peuples sous une seule bannière administrative ».¹⁹ L'idée d'unité et de catholicisme²⁰ est tout aussi centrale chez Fourier que dans l'enseignement de l'Église. Plus précisément, l'Église et Fourier s'entendent sur la notion d'universalisme, non pas devant le destin mais à la manière d'un organisme qui initierait l'Homme à la transcendance. Afin d'assurer l'universalisme, tous deux veulent drainer les courants de pensée vers une finalité commune qui ne peut être garantie sans l'organisation systématique d'une hiérarchie sous une forme unie : l'Église. Ainsi, selon Fourier, l'Église catholique était essentielle au bon fonctionnement de la société, si bien qu'il serait ridicule, à entendre le maître, « que chaque région, chaque bourgade, puisse avoir son culte spécial ; autant vaudrait admettre que chaque ville ait pleine licence de différer des autres en système métrique et monétaire ».²¹ L'anticléricalisme de Fourier ne peut donc pas être assimilé à un rejet de l'Église. Bien au contraire, il conçoit celle-ci comme l'une des pièces majeures dans

¹⁷ Éphésiens 1, 22-23.

¹⁸ Pape Paul VI, discours du 22 juin 1973. Cité dans « L'Église dans le dessein de Dieu », <http://viechretienne.catholique.org/cec/5309-paragraphe-1-l-Église-dans-le-dessein-de>. Consulté le 26 mars 2013.

¹⁹ Charles Fourier, *Manuscrits*, vol. 3, *Œuvres complètes*, Paris, Anthropos, 1966, t. XI, p. 117.

²⁰ Le terme catholique est tiré du grec *katholicos* qui signifie : universel.

²¹ Charles Fourier, *Le Nouveau Monde amoureux*, *Œuvres complètes*, t. VII, Paris, Anthropos, 1966, p. 14.

l'édifice d'une société homogénéifiée. Si la nature de l'Église n'est donc pas remise en question par Fourier, étudions l'attitude qu'il portait envers le sacerdoce afin de mesurer l'amplitude de l'anticléricalisme qui lui est imputé par certains critiques.

Selon la tradition apostolique, l'Église catholique s'organise de façon hiérarchique. Le pape, les évêques, les prêtres et autres ecclésiastes forment le clergé qui a pour activité première de poursuivre la mission qui lui a été confiée par le Christ et sous la présence de l'Esprit Saint. De par son ordination et son dévouement, le clergé s'offre non seulement à Dieu, mais aussi aux fidèles. Voici comment saint-Augustin exprima cette grande idée : « Pour vous, je suis l'évêque, avec vous je suis un chrétien. Evêque, c'est le titre d'une charge. Chrétien, c'est le nom de la grâce. Que le fait d'être racheté avec vous me séduise davantage que celui d'être votre chef.»²²

À partir de son premier ouvrage, Fourier s'appliqua à démontrer la nécessité du corps sacerdotal dans la structure sociale. En accord avec L'Église, le philosophe reconnaissait le clergé comme une entité religieuse et institutionnelle qui permet d'initialiser, au niveau local, puis d'instituer, à un niveau supérieur, une croyance unique et catholique ; d'où la nécessité d'un corps sacerdotal hiérarchisé. Fourier s'en prit d'ailleurs à certains courants qui lui étaient contemporains, dont l'owénisme et la théophilanthropie, qui n'assuraient pas à l'humanité « des hommes chargés directement de la procuration de Dieu. »²³ Fourier convenait donc de la nécessité du clergé, lequel aurait pour fonction d'assurer la relation, d'une part, entre l'Homme et son créateur et, d'autre part, entre l'Homme et ses semblables.

Le philosophe n'était d'ailleurs pas insensible à l'implication du clergé dans les œuvres sociales et caritatives. Fourier vantait le travail des prêtres qui offraient

²² Henri Rondet, *Saint Augustin parmi nous*, Colmar, Alsatia, 1954, p. 182.

²³ *Fausse Industrie*, vol. 1, OC, t. VIII, p. 473.

nourriture et soins aux déshérités, « aux victimes de l'ordre social ».²⁴ Il soutenait le travail du bas-clergé envers les nécessiteux et les laissés-pour-compte de tout ordre, à l'image de la classe populaire des zones rurales, démunie et majoritairement illettrée, et celle aliénée et paupérisée par une nouvelle mécanique économique et sociale dans les zones industrialisées. Les contributions sociales du sacerdoce lui paraissaient si nobles et nécessaires à l'entraide des plus démunis, qu'il n'acceptait pas de voir le clergé rural « réduit à une médiocrité voisine de l'indigence ».²⁵ Il se révoltait tout autant contre les conditions dans lesquelles le clergé catholique était plongé dans les pays réformés. Il cite en exemple les attaques meurtrières dont les catholiques furent la cible en 1834 en Irlande.²⁶

Ainsi Fourier ne désirait nullement voir le clergé retiré de la sphère sociale et temporelle. Bien au contraire, il lui octroya une place de choix au sein de sa pensée religieuse, en lui assurant le règne pronostiqué.²⁷

L'état sociétaire assurerait d'emblée au clergé une compensation plus que suffisante ; la place de curé élevant au rang de magnat de Phalange, devient en Harmonie un poste équivalent, pour le temporel, au sort d'un archevêque de France. Le bien-être des vicaires sera en proportion ; ce qui me donne lieu de remarquer qu'aucune classe n'est plus vivement intéressée que le clergé français, sous les rapports de la charité chrétienne et de l'intérêt corporatif, à accélérer l'épreuve de l'Association.²⁸

En employant le nom de « Phalange »,²⁹ Fourier évoquait l'idée de corps. Le maître pensait dès lors essentiel de faire se rejoindre le peuple dans un enseignement liturgique qui assure, d'un côté, la fidélité de ses ouailles et, de l'autre, le sentiment

²⁴ *Manuscrits*, vol. 3, OC, t. XI, p. 293.

²⁵ *Fausse Industrie*, vol. 2, OC, t. IX, p. 508. Voir également *Théorie de l'unité universelle*, vol. 4, OC, t. V, p. 275.

²⁶ *Fausse Industrie*, vol. 1, OC, t. VIII, p. 174.

²⁷ L'étude d'Henri Desroche, « Sociologie religieuse et liturgie sociale dans l'œuvre de Charles Fourier », *Archives des sciences sociales des religions*, 33, janv.-juin, 1972. pp. 3-32, donne un aperçu général du ministère fouriériste.

²⁸ *Théorie de l'unité universelle*, vol. 4, OC, t. V, pp. 595-596.

²⁹ Nom de l'association que Fourier envisageait.

d'appartenance à une association.³⁰ Au sein des Phalanges, le sentiment d'union s'acquerra également grâce au regroupement autour de l'hymne religieux quotidien, ou bien encore, en engageant le clergé dans les affaires *séculaires* journalières.³¹ Ainsi, à l'encontre de Pamela Pilbeam, selon qui l'Église et le clergé sont inexistantes au sein de l'association conçue par Fourier,³² nous attirons l'attention sur le fait que chaque Phalange sera munie d'une église³³ avec, en soutien, trois curés et trois sacerdoce afin d'assurer à la diversité des classes socio-économiques des associations phalanstériennes une « place au service divin ».³⁴

Néanmoins, l'on peut se demander si celui qui se congratulait d'être « le seul novateur qui, ayant toutes chances pour fonder une secte religieuse, ait évité de le faire »,³⁵ feignait, dans une certaine mesure, son attachement à l'Église établie.³⁶ Pour s'en assurer, il suffit d'examiner la place et la fonction du clergé au sein de son régime sociétaire. D'abord, le clergé fouriériste n'est pas celui de l'ordre établi. Afin que le sacerdoce obtienne les faveurs du peuple, il devra se métamorphoser, passer de son état éruciforme à sa forme ailée.³⁷ Il faudra au clergé se débarrasser de ses oripeaux de terreur pour enfin revêtir les habits célestes qui lui sont destinés. C'est ainsi, écrit Fourier, qu'à la suite de ces « dogmes austères dont la convenance temporaire sera

³⁰ « L'idolâtrie est un besoin collectif et individuel. » *Théorie de l'unité universelle*, vol. 4, OC, t. V, p. 236.

³¹ *Fausse Industrie*, vol. 1, OC, t. VIII, p. 221.

³² Pamela Pilbeam, « Dream World? Religion and the Early Socialists in France », *Historical Journal*, vol. 43, 2, juin 2000, p. 502.

³³ *Le Nouveau Monde industriel*, OC, t. VI, voir plan inséré entre pp. 122 et 123.

³⁴ *La Fausse Industrie*, vol. 1, OC, t. VIII, p. 291.

³⁵ *La Fausse industrie*, vol. 2, OC, t. IX, p. 457-6.

³⁶ Il est à noter qu'à cette époque, il était d'usage de traduire en justice ceux qui attaquaient de front la religion établie. Bien que le facteur religieux ne soit pas l'unique raison de leur procès, on peut citer en exemple la condamnation de Just Muiron pour ses propos désapprobateurs sur le clergé, le procès d'Enfantin suivi de son emprisonnement en août 1832 ou l'affaire citée par Jean-Baptiste Duroselle dans *Les Débuts du catholicisme social en France : 1822-1870*, p. 322. Les rédacteurs de *La Démocratie pacifique* furent d'ailleurs informés par le curé d'Acon, l'abbé Percy, le 16 février 1849, que ses opinions démocratiques lui valurent son expulsion ordonnée par l'évêque Mgr Ollivier. Duroselle, *Les Débuts du catholicisme social en France*, pp. 398-399.

³⁷ « R.C. [Religion catholique] régnera sur univers quand sera temps, mais modifiée comme chenille. Papillon est toujours même corps quoique renversé, et ce renversement est une suite du passage de mensonge à vérité. » *Manuscrits*, vol. 3, OC, t. XI, p. 113.

pleinement démontrée », le catholicisme « trouvera une foule de triomphes dans la doctrine d'Attraction ». ³⁸ Le clergé obtiendra la protection du peuple en prêchant l'essor des passions et par sa lutte sincère contre toutes oppressions intellectuelles, animiques et physiques. Les hommes d'église, les véritables saints, seront ceux, ou celles, « qui auront efficacement contribué au bonheur des hommes dans cette vie et, comme la bonne chère et l'amour sont les plaisirs les plus communs, ce seront eux dont le perfectionnement élèvera à la sainteté ceux qui y auront puissamment concouru ». ³⁹ En d'autres termes, les ecclésiastiques seront ceux et celles qui, suivant méticuleusement les préceptes de Fourier, assureront la bonne tenue des orgies. Animés par cette exaltation des sens, les harmoniens salueront les ministres de l'autel en de pieuses révérences, garantissant de fait l'attachement du peuple à son Église.

Les litiges entre Fourier et l'Église ne sont donc pas principalement d'ordre constitutionnel ; ils sont à chercher dans l'interprétation de la pensée christique et de ses pratiques sociales. Fourier admirait l'Église catholique, du moins l'Église au moment où elle se prenait au jeu des découvertes scientifiques et mettait ses forces au service du plus grand nombre et non à celui de ses propres intérêts. En revanche, il tourmentait l'Église à propos du « système répulsif, [et] anti-voluptueux » fils de la philosophie du renoncement. ⁴⁰ L'idée de renoncement ou d'ascétisme ⁴¹ est centrale dans le christianisme ; elle varie, cependant, selon l'époque et la confession. Entre le sacrifice ultime de Jésus, les appels au martyr d'Ignace d'Antioche, l'ascèse de Saint-Antoine, l'austérité et la pauvreté prêchées par Ignace de Loyola ou bien encore le

³⁸ Cité dans Henri Desroche, « Sociologie religieuse et liturgie sociale dans l'œuvre de Charles Fourier », p. 19.

³⁹ Charles Fourier, *Le Nouveau Monde amoureux*, OC, t. VII, p. li.

⁴⁰ *Manuscrits*, OC, t. XII, p. 559.

⁴¹ L'ascétisme, tiré du grec *askêsis*, signifie exercice. Celui-ci doit être interprété comme un chemin de croix. Sans le renoncement, écrit le Saint-Siège, il n'y a pas de sainteté. Ainsi, poursuit l'Église, l'attachement à Dieu implique nécessairement « l'ascèse et la mortification qui conduisent graduellement à vivre dans la paix et la joie des béatitudes », ce qui est étranger à la philosophie de Fourier. http://www.vatican.va/archive/FRA0013/_P6V.HTM

désintéressement enseigné dans la religion catholique, il en existe de nombreuses variantes. Ce qu'elles partagent néanmoins toutes, c'est cette notion de maîtrise des instincts primitifs et de perfectionnement à travers la mortification de la chair laquelle conduirait à la béatitude.⁴² Autrement dit, l'ascétisme chrétien exige l'éloignement de « la partie noble » de l'être de son enveloppe charnelle corrompue dans le dessein de solliciter puis de développer la nature spirituelle de l'Homme.⁴³

Prenons pour point de départ les enseignements du Verbe à ce sujet. Dans le Nouveau Testament, il nous est enseigné que Jésus *décida* de venir au monde « dans l'humilité d'une étable », qu'il *choisit* de naître au sein d'une famille déshéritée et que de cette condition de précarité il manifesta son détachement des plaisirs temporels. La notion de privation, qui a probablement été influencée par l'enseignement essénien, est un élément essentiel des préceptes chrétiens, si l'on note l'abstinence charnelle,⁴⁴ le jeûne,⁴⁵ l'abandon des richesses telluriennes,⁴⁶ mais aussi le renoncement de soi-même⁴⁷ prêché par le Christ. Ce renoncement ici-bas mène à la consolation posthume. La seule nourriture essentielle et salutaire est donc celle du Christ qui est « le pain de vie », puisque « celui qui vient à moi, poursuit le Fils, n'aura jamais faim, et celui qui croit en moi n'aura jamais soif. »⁴⁸ Soucieux de faire corps avec les volontés du Verbe, l'Église prit pour mot d'ordre le renoncement, voire à certaines époques l'abnégation.⁴⁹

⁴² Église catholique, *Catéchisme de l'Église catholique*, Paris, Fleurus, 2011, p. 373. « La libération du corps n'est qu'un déguisement de l'esclavage. » <http://www.france-catholique.fr/ASCESE-ET-LIBERTE.html>

⁴³ À travers la pratique de l'ascèse, le chrétien veut imiter, à son échelle, les quarante jours de jeûne de Jésus, aujourd'hui célébrés par les commémorations du Carême. Cette commémoration, qui a lieu chaque année avant Pâques, vante la subordination des besoins physiques aux priorités spirituelles.

⁴⁴ Matt. 19:12.

⁴⁵ Marc 9:29.

⁴⁶ Matt. 19:21.

⁴⁷ Marc 8:34.

⁴⁸ Jean 6:35.

⁴⁹ Saint Pie X : « Jésus-Christ s'est fait pauvre par amour pour nous et a promis une récompense spéciale à tous ceux qui supportent avec patience la pauvreté. » Pie X, *Grand catéchisme*, Paris, Broché, 1993, p. 185.

Désireux de ne pas s'éloigner de l'enseignement du Christ, Fourier prit la voie de l'interprétation des Écritures. Ainsi, disait-il, Jésus a certes prêché le sacrifice aux « peuples grossiers et pauvres » mais uniquement durant les phases de maturation sociale et économique.

Jésus prêchant la résignation, le sacrifice pour les quatre âges de chaos social, émet la plus sensée des doctrines ; c'est la seule impulsion sage qu'on puisse donner à des peuples chez qui l'immense majorité manquera constamment du nécessaire. Mais à cette doctrine de SAGESSE NEGATIVE, Jésus joint celle de SAGESSE POSITIVE, admettant l'amour des richesses, des biens de ce monde et de l'insouciance, dans les quatre sociétés d'industrie attrayante, et où régnera la grande abondance.⁵⁰

Ainsi, lorsque les systèmes de production assureront les besoins de la multitude, les plaisirs charnels ne seront plus les ennemis de la sphère céleste. Pour preuve, poursuit Fourier, « le divin maître [Jésus] ne se montre jamais ennemi des richesses ni des plaisirs ».⁵¹ Ne retrouvons-nous pas, dans l'évangile de Luc, Jésus tel « un homme de bonne chère qui aime à boire » ?⁵² Ne s'assit-il pas « à une table délicate ».⁵³ Ne devrions-nous pas croire, à l'appui des noces de Cana,⁵⁴ ajoute Fourier, que le Nazaréen savait prendre plaisir aux douceurs de ce monde ici-bas ?

À la lecture de son exégèse, il est frappant de constater les multiples omissions de Fourier quant au sujet explicite de l'ascèse au sein des Écritures.⁵⁵ Plus déroutant encore, plutôt que d'admettre les préceptes du message christique, Fourier s'est employé à dénigrer ceux qui tentèrent, tant bien que mal, d'en appliquer les volontés. « La théologie vante la pauvreté comme étant la voie d'une fortune éternelle », écrit-il

⁵⁰ *La Fausse industrie*, vol. 2, OC, t. IX, p. 510. Exemples cités dans l'article de Frank Paul Bowman, « Fouriérisme et christianisme : du Post-curseur à l'Omniarque amphimondain », *Romantisme*, 1976, 11, *Au-delà du visible*, p. 31. Les mêmes exemples sont cités dans l'ouvrage de Ch. Pellarin, *Charles Fourier : sa vie et sa théorie* (2^e édition), Paris, Librairie de l'École sociétaire, 1843, p. 270.

⁵¹ *Le Nouveau Monde industriel*, OC, t. VI, p. 364.

⁵² Luc 7: 34.

⁵³ *Le Nouveau Monde industriel*, OC, t. VI, p. 364.

⁵⁴ Selon l'évangile de Jean, lors des noces de Cana, Jésus changea l'eau en vin.

⁵⁵ Voir Tit 2:12, Tite 3:3 ou Matthieu 26:29.

avec ironie en 1808.⁵⁶ Au lieu d'entrer dans le débat théologique sur la nature de l'ascétisme, Fourier vilipenda une portion du corps ecclésial qui, s'il prêchait l'abstinence par le biais de la morale, ne l'appliquait que peu dans les faits. Pour formuler sa critique, il s'appuya sans doute sur ces ouvrages, peintures et estampes du Moyen-âge et de la Renaissance qui insistèrent sur la duplicité du message qu'émet l'Église. Ils dépeignent le clergé prenant plaisir à la chair. On y voit le clergé jouir de fins mets dans des scènes de débauches et d'ébats délicieux. Nous retrouvons ces critiques, par exemple, chez Luther et Calvin qui feront de la religion catholique un culte de « théologastres » qui a le ventre pour Dieu et la cuisine pour religion.⁵⁷ Fort de ces critiques, Fourier voulait à tout prix rompre avec la dualité du message catholique moderne. Il écrivit: « On ne verra ni le lord gouverneur, ni l'archevêque de Dublin tomber malade de faim, ce sera plutôt d'indigestion ».⁵⁸

Fourier prônait « l'écart absolu », celui qui éloigne « en tous sens des routes suivies par les sciences incertaines ». Ces sciences incertaines seraient celles des moralistes, des politiques, des économistes, et autres théories qui ne sont pas « compatibles avec l'Expérience ».⁵⁹ Cet écart absolu, Fourier entendait l'appliquer à tous les corps institutionnels ou dogmatiques qui détourneraient l'Homme de sa destinée. C'est dans cette même optique, écrit-il, que le Christ s'est adressé aux théologiens du Temple: « Et la lumière est venue en ce monde ; et les hommes ont mieux aimé les ténèbres, parce que leurs actions étaient mauvaises ». Fourier reprend ces attaques en les adressant à la pensée catholique qu'il estime responsable des conditions auxquelles l'humanité a été condamnée.

⁵⁶ *Théorie des quatre mouvements*, OC, t. I, p. 184.

⁵⁷ Jean Calvin, *Institution de la religion chrétienne*, Calvin, Lyon, Bibliothèque municipale de Lyon, 1713, p. 39.

⁵⁸ *Le Nouveau Monde industriel*, OC, t. VI, p. 30. Ou bien encore : « les prêtres qui nous excitent à mépriser les biens de ce monde pour lesquels ils n'ont pas autant de mépris qu'ils en étalent ». *Manuscrits*, OC, t. XII, p. 693.

⁵⁹ *Théorie des quatre mouvements*, OC, t. I, p. 2.

L'un des reproches les plus virulents adressés à l'Église reste, selon nous, celui de son asservissement du peuple par l'enseignement religieux. Aux yeux de Fourier, le culte romain semblerait prendre plaisir à inculquer à ses ouailles l'image d'un dieu sanguinaire prêt à dévorer les âmes chancelantes. Il parle ainsi du dogme catholique comme de celui «qui ravale Dieu au-dessous des cannibales et des anthropophages ». Il dénonce le dogme « des supplices éternels de l'enfer [...] inventé dans des siècles obscurs, [...] pour museler des peuples grossiers, incapables de réflexion ». ⁶⁰ C'est ici que l'anticléricisme de Fourier fait surface. Il n'attaque ni la structure de l'Église, ni les agissements du bas-clergé dans ses œuvres sociales, il s'en prend aux choix de l'interprétation des Écritures par l'institution catholique, laquelle n'a pas su déchiffrer le message christique tel que Fourier l'entend. De là résulte un enchevêtrement d'erreurs dont la philosophie du renoncement est la principale. Fourier admettait la fonction de l'ascèse lors des phases préindustrielles, phases qui ne pouvaient assurer à l'humanité la plénitude de ses besoins. En revanche, dans un XIX^e siècle qui voit sa production s'accroître vivement et à moindre coût, l'ascétisme n'a plus lieu d'être. ⁶¹ Ceux qui s'y attachent encore sont les instigateurs d'un esclavagisme moderne qui n'ont d'autre motivation que de leur assurer l'assujettissement de l'indigent et de l'ignorant. Ici Fourier ne critique pas un mode de pensée ; il fait de l'Église la souveraine d'un peuple soumis et étouffé. Par son erreur d'interprétation biblique, l'Église s'est détournée du

⁶⁰ *Manuscripts, OC*, t. XII, pp. 542-543. Pensée qui lui était par ailleurs contemporaine. Ce que nous retrouvons chez Restif de la Bretonne : « J'avoue moi-même que c'est le supplice horrible que m'a fait souffrir la peur de l'enfer si difficile à éviter, d'après les jansénistes, qui m'a déterminé à m'exercer pour chercher la vérité. Je n'ai pas eu beaucoup de peine à la trouver, et je n'ai eu de tranquillité, de courage, d'énergie, quelque talent, qu'après que j'ai eu absolument secoué le joug religieux et sacerdotal ». Restif de la Bretonne, « Philosophie de M. Nicolas », III, p. 252, cité dans Auguste Viatte, *Les Sources occultes du romantisme : illuminisme, théosophie, 1770-1820*, vol 1, Paris, Champion, 1965, p. 251. Et plus tard chez Staël, « Il faut bien mal connaître le christianisme, c'est-à-dire la révélation des lois morales de l'homme et de l'univers, pour recommander, à ceux qui veulent y croire, l'ignorance, le secret et les ténèbres ». Staël, « Allemagne », III, p. 466, cité dans Viatte, II, p. 131.

⁶¹ « Dans cet état de choses, les dogmes qui prêchent l'abstinence, les jeûnes, les austérités, ne seront plus admissibles, ils deviendraient éversifs de l'économie sociale qui dans toutes ses branches aura pris une marche inverse de l'économie civilisée [...] » Cité dans l'article de Roberto Massari, « Fourier : Eros et Civilisation », *Cahiers Charles Fourier*, 14, décembre 2003 [disponible en ligne : <http://www.charlesfourier.fr/spip.php?article77>]. Accédé le 24 novembre 2011.

chemin sublime qui lui est confié, entraînant dans sa perte les êtres qu'elle se devait de guider.

Il est clair que l'antagonisme et le sarcasme de Fourier à l'égard de l'Église étaient vigoureux : « Dieu vous a-t-il retiré sa protection, ou bien veut-il vous admonester par les disgrâces ? », ⁶² lança-t-il au clergé catholique. Il partageait néanmoins avec l'institution de Rome les principes d'universalisme, d'autorité et de hiérarchie essentiels, à ses yeux, à l'établissement et au maintien d'un régime unitaire dans lequel, par surcroît, l'Église détiendrait une place et une fonction de choix. À la lumière de notre analyse, il semble convenable de réaffirmer, à l'appui de l'étude de Jonathan Beecher, que Fourier est proche de l'Église catholique lorsqu'il s'agit de la structure institutionnelle et, dans une certaine mesure, liturgique de sa philosophie religieuse. Plus précisément, Fourier était conscient de l'emprise de l'Église et du besoin spirituel du peuple français. Dans un principe d'unité, Fourier prit soin d'instituer, dans les plans de son régime sociétaire, une église et son clergé. Certes, ceux-ci prêcheront d'autres dogmes que ceux de l'Église catholique, mais ils auront eux aussi pour fonction première le salut de l'humanité en liant l'Homme à son créateur et à ses semblables.

Pour Fourier, l'institution catholique a ainsi un double emploi. Le premier est de regrouper le peuple sous une même bannière administrative et religieuse. L'autre est selon nous d'ordre utilitariste. En effet, Fourier a sciemment pris la décision de ne pas froisser son lectorat encore fortement influencé par l'enseignement catholique. Ne pouvant espérer transformer l'Église de l'extérieur, il choisit d'accentuer ce qui la rapprochait de son propre système afin, d'une part, d'exploiter les réseaux de l'Église et, d'autre part, d'attirer à lui ceux et celles qui ne se reconnaissaient plus en l'Église.

⁶² *La Fausse Industrie*, vol. 2, OC, t. IX, p. 458-1.

Malgré cette stratégie audacieuse, il nous semble essentiel de ne pas réduire la pensée religieuse de Fourier à celle qui caractérise le courant anticlérical. Avant tout, Fourier était profondément pieux et considérait que l'Homme était naturellement poussé à la foi.⁶³ Il ne réfutait nullement la centralité de l'Église au sein de la société, ni ne montrait une hostilité systématique envers le clergé, tout au moins le bas-clergé. Finalement, il ne souhaitait pas voir retirer au sacerdoce son action au sein du monde séculier. Il nous paraît donc important de souligner qu'une certaine réserve doit être adoptée lorsqu'il s'agit de présenter la pensée religieuse de Fourier à l'égard de l'Église catholique. Et cela alors même qu'il est incontestable que Fourier prit, à de nombreuses reprises, l'Église pour cible, surtout lorsqu'il s'agit du renoncement qu'elle prêche.

Fourier admettait que Jésus, dans une époque donnée, enseignait les restrictions et le dénuement. Cela n'était cependant pas dans une optique religieuse mais par pragmatisme et nécessité. Ainsi Fourier parle des « Deux emplois de la doctrine de J.-C. » : d'une part, l'ascétisme tant que l'Homme n'a su découvrir les principes de la science sociale et, d'autre part, « l'amour des richesses, des biens de ce monde, [et] de l'insouciance » après la découverte de celle-ci.⁶⁴ Alors oui, concède Fourier, il fut un temps où la restriction, tirée des conseils évangéliques, put s'élever au rang de valeur morale, lorsque la société ne pouvait pourvoir aux besoins matériels de tous. Cette sobriété excessive était alors respectable, voire même souhaitable. Aujourd'hui que les moyens de production peuvent combler chaque corps, le rigorisme matériel n'a plus lieu d'être. Le rigorisme prôné par les anachorètes de l'Église catholique moderne est alors perçu comme une atteinte à la dignité de l'Homme et un affront lancé à son Auteur, invective Fourier, qui s'efforça, jusqu'à la mort, d'accorder une place centrale à l'Esprit, à l'âme et à la matière.

⁶³ « La nature n'est jamais fautive dans les impulsions *collectives* qu'elle donne au genre humain. » *Théorie de l'unité universelle*, vol. 2, OC, t. III, p. 201.

⁶⁴ *Fausse industrie*, vol. 2, OC, t. IX, p. 510.

Chapitre 2

Les Attributs et le rôle de la divinité selon Fourier

La philosophie religieuse chez Charles Fourier fut, dès l'enfancement de sa doctrine, à l'origine de nombreux débats et contentieux. Certains puisaient dans la doctrine du maître les fondements mêmes du christianisme, à l'instar de nombre de ses disciples, alors que d'autres y voyaient un matérialisme déguisé, comme l'affirmaient à maintes occasions les contemporains du philosophe bisontin dans les multiples publications catholiques. D'autres encore parlaient du déisme de Fourier qu'ils plaçaient dans le plus pur prolongement de la philosophie des Lumières.¹ Certains y percevaient un dieu similaire à celui du courant panthéiste.² D'autres enfin, critiquaient l'humanisme effréné de Fourier qu'ils concevaient comme un athéisme dissimulé.³

Le rapport entre Fourier et la religion a donc naturellement fait l'objet de nombreux travaux dès le XIX^e siècle. Les études les plus fouillées à cet égard sont celles d'Édouard de Pompéry dans sa *Théorie de l'association et de l'unité universelle de C. Fourier*⁴ ou encore celle d'Hippolyte Renaud, *Solidarité : vue synthétique de la doctrine de Ch. Fourier*.⁵ Ces deux ouvrages ont pour objectif de récapituler d'une manière claire certains aspects de la doctrine de leur maître tout en focalisant une partie

¹ Voir par exemple à ce sujet l'ouvrage d'Emile Faguët, *Politiques et Moralistes du XIX^e siècle*, 2^{ème} série, Paris, Société française d'imprimerie et de librairie, 1903, pp. 55-81.

² Riasanovsky explique que les attributs abstraits primordiaux de Dieu, ainsi que le scientisme qui entoure le langage religieux de Fourier, « ont induit de nombreux commentateurs à parler du 'déisme' de cet auteur — quoique certains aient préféré le terme de 'panthéisme' ». Nicholas V. Riasanovsky, « L'emploi de citations bibliques dans l'œuvre de Charles Fourier », *Archives des sciences sociales des religions*, 20, 20, 1965, p. 32.

³ Henri Desroche, « Sociologie religieuse et liturgie sociale dans l'œuvre de Charles Fourier », *Archives des sciences sociales des religions*, 33, 33, 1972, p. 6. « Ce dieu de nouveaux croyants est identique au surplus à un dieu de nouveaux athées; cette nouvelle foi à la même visée qu'un nouvel athéisme, théisme et athéisme coïncidant. Un 'uthéisme' ».

⁴ Édouard de Pompéry, *Théorie de l'association et de l'unité universelle de C. Fourier. Introduction religieuse et philosophique*, Paris, Capelle, 1841.

⁵ Hippolyte Renaud, *Solidarité : vue synthétique de la doctrine de Ch. Fourier*, Paris, Librairie de l'École Sociétaire, 1842.

de leur attention sur les caractéristiques principales de la divinité selon Fourier. Les auteurs expliquent que le dieu fouriériste est supérieur à celui qui figure dans les dogmes religieux en ce qu'il s'élève au-dessus des « croyances grossières » que sont « Fétichisme, Panthéisme confus, Polythéisme, Monothéisme chrétien (ou Dieu pur esprit) ». ⁶ Aux yeux de ces deux auteurs, Fourier ne représente pas Dieu comme une force génératrice mais plus exactement comme une force dans laquelle tout vit. C'est ainsi, expliquent-ils, que la matière ne peut être réduite dans son essence sans diminuer Dieu Lui-même avec lequel elle fait corps. Ce genre de réflexion s'est poursuivi tout au long du XX^e siècle. Outre l'étude de référence d'Hubert Bourgin, ⁷ qui reprend les aspects généraux de la divinité chez Fourier en les plaçant dans le contexte global du système fouriériste, il est important de signaler l'ouvrage de Charles Gide, *Fourier, précurseur de la coopération*. Ces études se distinguent par leurs tentatives pour démontrer certains écarts entre la nature de la divinité judéo-chrétienne et celle proposée par Fourier. C'est ainsi qu'ils voient dans le dieu de ce penseur une divinité faite de désirs et de raison dont l'essence est bien trop éloignée de celle dépeinte dans les Écritures pour qu'elle puisse être placée sur l'échiquier des croyances abrahamiques. ⁸ Plus tard, d'autres études se sont focalisées sur la question religieuse au sein du système phalanstérien. Citons celle de Claude Morilhat, dans « Charles Fourier, Dieu, Religion », qui expose la critique que porte Fourier contre les religions établies tout en expliquant succinctement le concept de Dieu ainsi que la fonction de celui-ci au sein de sa doctrine sociale. ⁹ Dans cette étude, Morilhat présente la divinité selon Fourier comme influencée par le courant déiste du XVIII^e siècle ainsi que par le courant

⁶ Édouard de Pompéry, *Théorie de l'association*, p. 339.

⁷ Hubert Bourgin, *Fourier: contribution à l'étude du socialisme français*, Paris, Société française d'imprimerie et de librairie, 1905.

⁸ Charles Gide, *Fourier, précurseur de la coopération*, Paris, Association pour l'enseignement de la Coopération, 1924, p. 108.

⁹ Claude Morilhat, « Charles Fourier, Dieu, la religion », *Cahiers Charles Fourier*, 5, 1994, en ligne : <http://www.charlesfourier.fr/spip.php?article114>, p. 22.

herméneutique qui vit le jour au début du XIX^e siècle. En revanche, il n'a pas pour objectif de présenter avec exactitude les caractéristiques de la divinité chez le maître bisontin. C'est Jonathan Beecher qui, dans son étude « Fourierism and Christianity », constate que : « Fourier's God was at once the Great Soul of the universe, an imminent presence in nature and a personality with its own 'views', 'desires', and 'passions' ». ¹⁰ Si cette présentation est juste, elle ne dévoile pas pour autant toutes les nuances dont le dieu de Fourier semble doté. C'est dans les ouvrages de Nicholas Valentine Riasanovsky que nous voyons se préciser davantage certaines caractéristiques fonctionnelles ainsi que les *sentiments* de la divinité selon Fourier. ¹¹ Néanmoins, Riasanovsky finit par conclure que si la nature de la divinité fouriériste semble au premier abord bien définie, elle constitue néanmoins « [an] intrinsically difficult as well as a highly controversial subject ». ¹²

Ce débat étant loin d'être clos, il est temps d'adopter une approche plus systématique du problème de la divinité d'après Fourier. À cette fin, nous nous proposons de regarder les trois attributs fondamentaux que sont l'omniscience, l'omnipotence et l'omnibénévolence, avant de cerner l'essence même de la divinité chez Fourier. De cette manière, nous espérons répondre aux questions qui continuent de troubler la critique. Retrouvons-nous dans la philosophie religieuse de Fourier l'image du Dieu chrétien ? Pouvons-nous définir la divinité selon Fourier comme émanant du courant matérialiste ? Et enfin, faisons-nous face à une divinité à l'image du courant déiste ? C'est sur ces questions et le flou qui entoure l'essence de la divinité de Fourier que nous allons tenter de nous prononcer.

¹⁰ Jonathan Beecher, « Fourierism and Christianity », *Nineteenth-Century French Studies*, Spring-Summer, 22, (3-4) 1994, p. 392.

¹¹ Nicholas Valentine Riasanovsky, *The Teaching of Charles Fourier*, Berkeley and Los Angeles University of California Press, 1969, pp. 33-40.

¹² Riasanovsky, *The Teaching of Charles Fourier*, p. 33.

La question d'une divinité omnisciente et omnipotente chez Fourier a été abordée dans plusieurs travaux. En parcourant ceux de Riasanovsky,¹³ ou bien encore l'étude d'André Vergez, nous apprenons que « Le Dieu de Fourier ne semble pas avoir la prescience de l'avenir que les théologiens accordent généralement au Créateur. »¹⁴ C'est à partir de cette constatation que nous nous proposons de définir les raisons pour lesquelles le Souverain fouriériste est démuné d'omniscience et d'omnipotence en développant les notions d'essentialité, du libre arbitre de l'homme et de la lecture analogique de la création.

En accord avec le culte judéo-chrétien, Fourier accepte la nature sempiternelle de Dieu. Néanmoins, cette immortalité serait partagée avec deux autres éléments originels que sont les mathématiques et la matière,¹⁵ dont l'origine co-constitutive ne nous sera pourtant jamais dévoilée par Fourier. Selon lui, « Dieu, (...) ne règle point sur sa seule volonté les lois de l'univers, et se concilie dans toutes ses œuvres avec l'arbitre Éternel de la justice, avec les mathématiques dont la véracité est indépendante de lui, et dont pourtant il suit rigoureusement les lois ».¹⁶ Dieu n'est donc pas seul maître de la création. S'il est la force active, l'esprit qui meut le principe passif (la matière) et neutre (les mathématiques), Dieu n'aurait pu concevoir son dessein sans ces deux éléments fondamentaux et perd ainsi de son exclusivité sur l'œuvre générale.

Au dire de Fourier, les prédestinations mathématiques, ainsi que la primauté de

¹³ « Fourier croyait en Dieu (...) L'existence d'un Dieu tout-puissant, d'un Dieu de sagesse et de bonté constitue, en effet, le fondement et la justification de tout son système. » Riasanovsky, « L'Emploi de citations bibliques », p. 31.

¹⁴ André Vergez, « Initiation à la lecture de Charles Fourier », *Cahiers Charles Fourier*, avril, 2007. http://www.charlesfourier.fr/spip.php?article379&var_recherche=vergez

¹⁵ À cela, il nous faudrait ajouter deux autres éléments immuables et éternels que sont les attractions, car les attractions sont, « aussi invariables en tout temps et en tout lieu ». Charles Fourier, *Théorie de l'unité universelle*, deuxième volume, *Œuvres complètes*, tome III, Paris, Anthropos, 1966, p. 278. Et l'âme qui jouit d'immortalité après le décès de l'enveloppe corporelle, tout autant qu'« elle l'a été au passé ». *Théorie de l'unité universelle*, p. 304. Cette vision va à l'encontre de la bible qui enseigne qu'« à Dieu seul appartient l'immortalité » (I Tim., VI, 16).

¹⁶ Charles Fourier, *Théorie des quatre mouvements et des destinées générales*, *Œuvres complètes*, tome I, Paris, Anthropos, 1966, p. 282.

la matière, ne diminueraient pas pour autant la *Gloire* de Dieu. Ces deux autres principes, qui ont une fonctionnalité précise et distincte de celle de l'Éternel, tels que le Verbe et l'Esprit Saint au sein de la Trinité, permettent au « Grand Sage » de régir « l'univers équitablement et non arbitrairement », d'obtenir « la plus grande quantité d'effets avec la moindre quantité de ressorts »,¹⁷ afin qu'il n'y ait « ni surabondance, ni déperdition, ni complication inutile ».¹⁸ Malgré l'insistance de Fourier à ne pas réduire le « suprême économiste »¹⁹ à un simple géomètre de génie, l'essentialité et la primauté des mathématiques soumettent sa divinité à des données précises, incréées et immuables qui la contraignent dans la réalisation de ses desseins,²⁰ lui ôtant en conséquence les attributs d'omniscience et d'omnipotence qui lui sont conférés dans le culte judéo-chrétien.

Les mathématiques ne furent pas seules présentes à la naissance de la création ; il en fut de même pour la matière. Selon la logique de Fourier, l'existence de la matière ne peut être directement accréditée à Dieu. En voici résumée la dialectique. Ou bien Dieu engendra la matière d'une substance existante, ce qui revient à dire que la matière existait malgré Lui, ou bien Dieu la tira de Lui-même, ce qui fait de la matière une composante originelle et déjà présente en son sein. Il y a donc interdépendance entre ces trois éléments originels. Ainsi, Dieu ne put pas être sans les mathématiques et la matière, tout comme ces dernières ne purent être régulées et façonnées de façon systématique sans l'Esprit générateur,²¹ ce que Fourier exprima en ces termes : « Il y a

¹⁷ Fourier, *Théorie des quatre mouvements*, p. 31.

¹⁸ Réponse de M. Proudhon à M. Considerant et réplique, dans *La Démocratie pacifique. Journal des intérêts des gouvernements et des peuples*, du lundi 19 février 1849.

¹⁹ Charles Fourier, *Théorie de l'Unité universelle*, volume 3, OC, tome IV, Paris, Anthropos, 1966, p. 182.

²⁰ « Les destinées sont les résultats présents, passés et futurs des lois mathématiques de Dieu, sur le mouvement universel », *Théorie des quatre mouvements*, p. 29.

²¹ « Si les mathématiques sont moule ou type du mouvement, son foyer est Dieu, principe moteur, à qui tout doit se coordonner. En conséquence les 4 mouvements, instinctuel, organique, aromal et matériel doivent être coordonnés au passionnel, qui est l'essence de Dieu, alliée à la justice mathématique. Les passions sont les *mathématiques animées* ». Ch. Fourier, « Manuscrits de Fourier: analogies et cosmogonie », *La Démocratie pacifique*, 1^{ère} série in-8, tome VIII, 1848, p. 355.

bien un principe immatériel dans la nature, ce sont les Mathématiques ; mais elles ne sont pas créatures, ni passibles d'impulsion et de subordination. Dieu était donc réduit à la nullité complète avant la création de la matière ».²²

Il apparaît clairement ici que la divinité selon Fourier ne correspond aucunement au principe spirituel de la religion chrétienne, mais se rapprocherait bien plus de la tradition platonicienne. Celle-ci, telle que nous la retrouvons dans le *Timée*, nous donne un récit de la création similaire, à quelques détails près, à la cosmogonie de Fourier. Nous parlons ici d'un démiurge, ou plus précisément d'un « artisan » réduit dans ses possibilités. Comme le dieu de Platon, celui de Fourier est donc soumis aux réalités de la matière, qu'Il doit mettre en mouvement selon l'immutabilité des mathématiques. Fourier se détache cependant de Platon sur la pensée d'un dieu qui, après la mise en mouvement, n'agit aucunement sur sa création.

À cela, il nous faut ajouter les conséquences des méfaits qui résultent du libre arbitre départi de Dieu à sa création. Afin que l'homme atteigne au statut de créature supérieure, capable seul de régir sa destinée, Dieu lui a accordé, à l'encontre du règne animal, le droit au discernement, au raisonnement et par là même le droit à la faute. Quand le libre arbitre est employé de façon néfaste, il a pour effet de dérégler l'ordre général et, de ce fait, d'opprimer Dieu. C'est ce qui découle lorsque l'attraction passionnelle n'est plus gage de directive, lorsque l'homme dédaigne l'essentialité de ses penchants en octroyant la primauté à sa raison. C'est alors, selon Fourier, que l'homme enraie « Dieu dans ses mesures bienfaisantes ».²³ En d'autres termes, il peut être dit que Dieu est, à un certain degré, dépassé par l'œuvre de sa création. Dieu semble donc ici avoir fauté dans son entreprise. Le Souverain veut donner à l'homme la capacité de raisonner, mais la réflexion qui lui est accordée prend fréquemment des voies erronées

²² Fourier, « Manuscrit de Fourier : égarement de la raison démontré par les ridicules des sciences incertaines », *La Démocratie pacifique*, 1^{ère} série, in-8, tome V, 16^e année, 1847, p. 228.

²³ Charles Fourier, *Théorie de l'Unité universelle*, premier volume, *Œuvres complètes*, tome II, p. IX.

et c'est en réaction à ces erreurs commises, que Dieu est « forcé à abandonner la direction active du Mouvement ».²⁴ La force de la raison réduit donc Dieu dans ses desseins, puisque, sans la consonance des « ressorts passionnels » dans la mécanique de l'harmonie universelle, affirme Fourier, Dieu ne peut ni régir ni assurer la symphonie de son œuvre générale. Il n'y a donc ni prescience de Dieu puisqu'Il n'a su prévoir les voies inexactes empruntées par la raison,²⁵ ni omnipotence de sa part, puisqu'Il ne peut aller à l'encontre des décisions de sa création sans en altérer l'essence et le dessein.

Pour ce qui est question de l'omniscience, un autre élément central doit être étudié. Il s'agit du concept de l'analogie, de l'« oracle hiéroglyphique » ou « science des correspondances », qui permet à l'homme, en outre, de mesurer les bienfaits et méfaits de ses agissements.²⁶ En d'autres termes, selon l'apparition, la qualité et le volume de spécimens plus ou moins plaisants, l'homme découvre la justesse de ses actions.

Ces horribles créatures [les 130 espèces de serpents et les 42 espèces de punaise] sont l'ouvrage d'un Dieu infiniment sage et prévoyant. (...) Dieu a dû vous meubler de deux créations épouvantables, où sont représentées tout le jeu des passions civilisées, barbares patriarcales et sauvages ; les 130 serpents représentent 130 effets de la calomnie et de la perfidie, qui sont l'essence des sociétés mensongères distribuées par famille (...). Dieu a dû, par analogie, peindre sous les traits du tigre, du grand singe et du serpent à sonnette, les passions de Moloch, Bélial et Satan, dont vos âmes sont les miroirs fidèles.²⁷

Ce qui nous intéresse plus particulièrement ici, et qui est une position hérétique forte, c'est que cette rose des vents permet aussi à Dieu de s'assurer de la validité de ses

²⁴ Charles Fourier, *Théorie de l'Unité universelle*, p. XXXIII.

²⁵ « Dieu n'a pas connaissance de divers événements particuliers qui sont à naître ; cette ignorance est une jouissance pour lui, en ce qu'elle continue à l'intriguer sur l'issue des chances importantes qui s'ouvrent sur les divers globes ». « Manuscrit de Fourier : égarement de la raison démontré par les ridicules des sciences incertaines », *La Démocratie pacifique*, 1^{ère} série, in-8, tome V, 16^e année, 1847, p. 227.

²⁶ « Puisque chaque fragment du réel se trouve relié, uni à un autre selon un ordre précis, tous les éléments du monde se répondent et se correspondent : les séries naturelles fondent des analogies objectives. Et la Science sociale, en les dévoilant, déchiffre le langage hiéroglyphique par lequel Dieu y exprime, depuis sa création, ses saintes volontés. Elle se fait théologie scientifique. » Loïc Rignol, « Epistémologie des théories de la science sociale. Association et communauté dans l'organicisme du premier XIX^e siècle », *Cahiers Charles Fourier*, 15, 2004, en ligne : <http://www.charlesfourier.fr/spip.php?article275>. Pour une compréhension plus précise du rôle de l'analogie dans la doctrine fouriériste, voir la thèse de Loïc Rignol, *Les Hiéroglyphes de la Nature – Science de l'homme et Science sociale dans la pensée socialiste en France (1830-1851)*, Université de Paris VIII, 2003.

²⁷ Fourier, *Le nouveau monde industriel et sociétaire ou invention du procédé d'industrie attrayante et naturelle distribuée par séries passionnées*, p. 449.

réalisations. Fourier réitéra à plusieurs occasions l'essentialité de la lecture analogique pour l'Éternel qu'il présenta de la façon suivante :

S'il n'existait pas un système d'analogie, entre les substances des divers règnes et les passions des hommes, la création serait une œuvre arbitraire. Dieu lui-même ne saurait pas se rendre compte de la justesse de sa méthode. Il ne saurait pas s'il a bien ou mal fait en créant le tigre et le serpent à sonnettes, car ces productions odieuses ne peuvent être justifiées que par la nécessité d'un système d'analogie avec les vices tels que la férocité et la calomnie.²⁸

Cette notion d'un Dieu dans le besoin est évidemment opposée aux préceptes des religions monothéistes qui convoient en Dieu : l'être de sagesse souveraine.

À la lumière de ces premières caractéristiques, il paraît clair que la divinité selon Charles Fourier ne peut être placée sur l'échiquier des croyances judéo-chrétiennes. Ôter à Dieu ses attributs essentiels que sont sa primauté, sa nature seule originelle et, par surcroît, son omniscience et son omnipotence, ne saurait s'accorder avec les prédications de la divinité abrahamique. Néanmoins, si la divinité de Fourier ne partage ni la toute-puissance ni la science universelle octroyée aux dieux des religions établies, qu'en est-il de l'omnibénévolence qui est tout aussi fondamentale au sein de ces dogmes ?

La question de l'omnibénévolence dans le culte fouriériste fut brièvement développée par Riasanovsky. Selon celui-ci, cette bienfaisance consisterait dans l'établissement d'un ordre parfait qui mettrait à la disposition de l'homme tous les moyens nécessaires à sa découverte.²⁹ Si cette définition est pertinente, elle ne semble pas couvrir toutes les nuances qui entourent la notion de bonté souveraine.

Afin de développer plus en profondeur l'idée d'omnibénévolence dans la philosophie religieuse de Fourier, il nous faut avant tout cerner la notion de passion, de

²⁸ Charles Fourier, *Sur l'esprit irrégulier des modernes et dernières analogies*, Paris, Librairie Phalanstérienne, 1850, p. 58.

²⁹ Riasanovsky, *The Teaching of Charles Fourier*, p. 35.

désir, cette « boussole de révélation sociale permanente »³⁰ que Fourier nomme « attraction », qu'il conçoit comme une valeur indicative des destinées, et qui est constitutive de l'essence même de Dieu.³¹

L'Éternel, nous apprend Fourier, serait constitué de 12 passions primaires,³² homogénéifiées,³³ qui se subdivisent en 810 caractères,³⁴ eux-mêmes pouvant se subdiviser. Le Dieu de Fourier est alors le produit d'un composite parfait de passions, qui fonctionne comme la rotation du spectre de la lumière, lequel combine les couleurs qui apparaissent tout de blanc.³⁵ L'Amour qui caractérise la divinité fouriériste n'émane donc pas d'une seule spécificité ; il est originaire de l'œuvre de chaque passion épanouie, combinée, unifiée en une essence immaculée : Dieu.

Dieu incarne cet amour à travers l'émanation des passions qu'Il distribue proportionnellement à chaque entité. Puisque tout corps répond à des conditions préalablement octroyées par Dieu,³⁶ l'attraction ne pourrait être dépeinte comme néfaste aux yeux de l'Éternel, telle que nous la retrouvons, par exemple, dans l'enseignement de l'Église romaine. Par conséquent, Fourier conçoit que l'émanation de l'amour divin, de l'amour parfait, au travers des désirs, devient la loi à suivre si l'homme veut atteindre ce à quoi il fut destiné.

Il peut être conçu, comme le fait Jean-Christian Petitfils, que l'amour, tel qu'il est envisagé par le culte chrétien, est d'une essence distincte de celui prôné par Fourier,

³⁰ Fourier, *Le Nouveau Monde industriel*, p. 353.

³¹ « C'est l'amour, seule passion qui porte un caractère tout divin et qui nous identifie à la divinité. » Charles Fourier, *Le Nouveau Monde amoureux, Œuvres complètes*, Anthropos, 1967, p. 15.

³² *Le Nouveau Monde industriel*, p. 445.

³³ Cette homogénéité des passions, Fourier la nomme l'*Unitéisme* « ou philanthropie réelle, fondée sur la plénitude, la réplétion de bonheur, le besoin de répandre autour de soi le charme dont on est pénétré ». *Le Nouveau Monde industriel*, p. 360.

³⁴ Fourier, *Le Nouveau Monde industriel*, p. 112, p. 190, p. 340.

³⁵ Charles Fourier, « Manuscrits de Fourier : du parcours et de l'Unitéisme », *La Démocratie pacifique*, 1^{ère} série, in-8, tome V, 1847, p. 111.

³⁶ Sous forme d'attraction gravitationnelle sur les corps inertes, tels que les astres, et attraction passionnelle sur l'Homme.

que nombreux rattacheront par ailleurs au culte d'Eros.³⁷ Nous trouvons cependant cette analyse réductrice, en ce qu'elle limite l'amour fouriériste à de simples connotations matérialistes, sans prendre en considération l'aspect animique et intellectuel pourtant central dans l'œuvre de Fourier. Au sujet des orgies actuelles, il écrit : «rien de plus répugnant, de plus immonde que leurs [celles des civilisés] orgies amoureuses (...) Tout y est matérialismes pur et le sentiment n'y a point accès ».³⁸ C'est aussi en ce sens que la philosophie religieuse de Fourier ne peut être taxée de matérialiste. S'il ne peut être réfuté que Fourier attachait une importance particulière aux jouissances sensuelles de tout ordre, il ne réduisait aucunement l'œuvre à une constitution uniquement tangible. Dans les faits, il ne rejetait nullement qu'un principe spirituel, dans cet exemple les passions attribuées par Dieu, soit à l'origine de chaque mouvement. En résumé, la critique selon laquelle la doctrine religieuse de Fourier serait de nature primordialement matérialiste n'a aucune base solide.

Si Dieu est amour et exprime celui-ci par la distribution mesurée des attractions qui assurent l'équilibre universel, la notion d'omnibénévolence au sein de la doctrine de Fourier est quant à elle plus problématique.

Au cœur de sa doctrine, « le mal a comme le bien sa raison d'être. »³⁹ Telle fut l'expression employée par le phalanstérien, Hugh Doherty à propos de la philosophie religieuse de son maître. De prime abord, cette position ne semble pas en conflit avec le culte judéo-chrétien⁴⁰ qui, s'il admet la nécessité de la douleur, reconnaît que « Dieu

³⁷ Jean-Christian Petitfils, *Les Socialismes utopiques*, Paris, Presses Universitaires de France, 1979, p. 110.

³⁸ Fourier, *Le Nouveau Monde amoureux*, p. 326. Sur la question des rapports amoureux dans la doctrine de Fourier, lire l'article de Simone Debout, « La Terre permise de Charles Fourier », *Les Temps Modernes*, 22 année, juillet 1966, n° 242, pp. 1-55.

³⁹ Hugh Doherty, « Plus de Papes, plus de Rois, ou l'avènement de la Démocratie universelle, religieuse, politique et sociale », *La Démocratie pacifique*, 1^{ère} série, in-8, tome IX, 1849, p. 90.

⁴⁰ Il nous faut rappeler que l'origine du mal reste un *mystère* dans le dogme chrétien. Ainsi Saint Augustin confessa, « je cherchais d'où vient le mal et je ne trouvais pas de solution » (conf. 7, 7, 11). Alors d'où vient cette essence transgressive ? « À cette question aussi pressante qu'inévitable, aussi douloureuse que mystérieuse, aucune réponse rapide ne saura suffire », nous avoue l'Église. Église catholique, *Le*

seul est bon ».⁴¹ Afin de développer plus en profondeur la possible omnibénévolence de la divinité fouriériste, il importe d'examiner la nature et la fonction du mal en vue d'en étudier la provenance originelle.

Si le mal est une condition requise pendant les phases dites subversives, il est aussi la conséquence de la désapprobation du Souverain pour les ordonnances controuvées des législateurs, des moralistes et des prélats de toutes confessions. C'est ainsi que Fourier entend que Dieu puisse accepter, voire engendrer, le mal, et cela à des fins non salvatrices, mais telles des directives pour l'humanité.⁴² Dieu, explique-t-il, peut être des plus impassibles lorsque sa création ne répond pas à ses attentes. Fourier veut pourtant éviter tout amalgame. Le mal ne peut être vu ou conceptualisé comme un outil d'asservissement ; il sert plus exactement à orienter la création vers un objectif commun et universel qui n'est autre que son bonheur et son unité. Ainsi, écrit Fourier, « la souffrance reçut mission de nous y ramener [aux lois de Dieu] lorsque nous nous en écartons ».⁴³ En d'autres termes, le mal aurait pour principale fonction de prévenir l'homme quant à ses méfaits et ainsi de le rappeler vers le droit chemin.

Cela dit, il nous paraît essentiel de souligner la philosophie manichéenne de Fourier, selon laquelle, si une œuvre quelconque ne répond pas à la satisfaction globale,

Catéchisme de référence de l'Église catholique, Paris, Fleurus, 2011, p. li. D'après le dogme chrétien, le mal serait apparu avant la faute originelle, par la désobéissance d'anges déchus. Selon le conseil œcuménique de Latran qui s'est tenu en 1215, Dieu « créa tout ensemble de rien l'une et l'autre créature, spirituelle et corporelle, à savoir celle des anges et celle du monde, puis la créature humaine, qui tient en quelque sorte de l'une et de l'autre puisqu'elle est composée d'esprit et de corps. Car le diable et les autres démons ont été créés par Dieu naturellement bons, mais ce sont eux qui d'eux-mêmes se sont rendus mauvais ; quant à l'homme, il a péché à l'instigation du diable ». Si l'on se base sur cette chronologie, l'origine du mal ne peut donc être imputée à l'homme. <http://viechretienne.catholique.org/cec/5147-paragraphe-5-du-ciel-et-de-la-terre>. Accédé le 5 avril 2011.

⁴¹ Matt., 19.17.

⁴² Il est intéressant ici de noter la confusion qui règne entre la nature de Dieu et les agissements de l'homme. En effet, il est écrit dans le catéchisme que « dans le projet de Dieu, l'homme n'aurait dû ni souffrir ni mourir ». Cela insinue donc deux choses. Ou bien que Dieu, dans son projet, ne savait pas ce qui en découlerait, et par surcroît perd son omniscience, ou bien qu'il n'a pas pu faire réaliser son projet tel qu'il l'entendait et perd alors son omnipotence. *Catéchisme de l'Église catholique*, Paris, Éditions du Cerf, 2005, p. 56.

⁴³ *La Réforme Industrielle ou Le Phalanstère. Journal des intérêts généraux de l'industrie et de la propriété, Le Phalanstère*, 17, 20 septembre 1832, p. 146.

celle désirée par l'Éternel, elle tend dès lors vers l'affliction. « Rien n'est stationnaire dans l'ordre de la nature et si un globe ne fait pas le progrès vers le bien, il en fait vers le mal ». ⁴⁴ Cette pensée est des plus importantes dans l'argument général que nous développons, puisqu'elle ne laisse guère de place pour le compromis et les différents arrangements que certains disciples du maître appelleront par la suite de leurs vœux.

Néanmoins, et comme c'est souvent le cas dans la doctrine du maître, ce dernier prit deux approches conflictuelles quant à la nature omnibénévolente de Dieu. En effet, d'une part, il professa que : « si Dieu ne voulait pas le crime, il ne le permettrait pas ; s'il a voulu l'existence des poisons et des animaux féroces et venimeux, pourquoi n'aurait-il pas voulu le crime ? » ⁴⁵ Il alla jusqu'à reprocher à l'Éternel divers troubles sociaux en lui imputant les conditions misérables subies par l'humanité : « En attendant que [la] révélation divine et ces voies de bien social parviennent à notre connaissance, Dieu est responsable des désordres de nos sociétés, puisqu'il est l'unique moteur de l'univers ; il est donc coupable et accusable pour les maux qu'ont endurés nos aïeux, et que nous endurons nous-mêmes. » ⁴⁶ Ajoutons à cela qu'aux yeux de Fourier, Dieu n'est pas seulement blâmable pour l'attente de la révélation suprême, il est aussi agent actif dans la douleur engendrée : « Dieu est l'ennemi de l'uniformité ; il veut que le mouvement varie à perpétuité, soit en gradation, soit en dégradation. À cet effet, Dieu fait éclore périodiquement dans nos sociétés des germes d'innovations bienfaisantes ou nuisibles. » ⁴⁷ Ainsi, aux yeux de Fourier, il ne peut être imputé à l'Homme la responsabilité de toutes ses souffrances. S'il accepte la fonctionnalité de la douleur comme une directive au bien, il désapprouve cependant le *silence* de Dieu, qui est

⁴⁴ Manuscrits publiés par *La Phalange. Revue de la science sociale* : 1851-1852, vol. II, *Œuvres complètes*, tome X, p. 327.

⁴⁵ « Manuscrit de Fourier : du clavier puissanciel des caractères », *La Démocratie pacifique*, 1^{ère} série, in-8, tome V, 1847, 16^e année, pp. 511-512.

⁴⁶ « Manuscrits de Fourier: du parcours et de l'Unitéisme », *La Démocratie pacifique*, 1^{ère} série, in-8, tome V, 1847, p. 196.

⁴⁷ Fourier, *Théorie des quatre mouvements*, p. 195.

l'unique verbe de Ses propres volontés. Fourier estime qu'une transmission directe des données divines à la création est nécessaire, puisque l'Homme ne peut de lui-même découvrir les rouages indispensables à la réussite du mouvement social, destinée que doit viser l'humanité. Le « mouvement social », dont l'Homme est le gardien et le contremaître, ne peut s'édifier sans les plans du Grand Architecte de l'univers. Et ses plans se sont fait attendre – bien trop longtemps aux yeux de l'utopiste. Une profonde incompréhension envahit Fourier à ce sujet : pourquoi Dieu s'attarde-t-Il à montrer la voie, puisque l'Homme en souffre ? Paradoxalement, d'autre part, Fourier refusa de voir dans la nature du Créateur un être d'une quelconque perfidie, « Il n'est pas possible de supposer Dieu malfaisant », aimait-il à rappeler.⁴⁸ Il paraît clair que la théodicée selon Fourier porte à l'ambiguïté et ne saurait apporter une réponse nette au problème du mal. Ce qui ressort néanmoins de ses textes, c'est que le mal est aussi l'œuvre de Dieu. Ce mal doit être accepté, presque chéri, car l'Homme en a besoin pour se diriger dans les sinuosités de la création.⁴⁹ Or, si Fourier conçoit la souffrance comme un « factionnaire de la Providence », la douleur et les privations ne sauraient être dépeintes comme salvatrices, comme l'enseignement chrétien nous les dépeint.

Une nouvelle fois, il ne nous semble donc pas plausible de dépeindre la divinité de Fourier comme émanant de la religion du Christ. Son essence ne saurait s'identifier à celle-ci, notamment par son manque d'omnibénévolence, laquelle est centrale au culte chrétien. Nous avons vu que Fourier ne concède pas à sa divinité les attributs d'omniscience ou d'omnipotence, ni même la bonté souveraine. Quelle est dès lors la nature de Dieu selon Fourier ? Conçoit-il Celui-ci comme un esprit pur tel que nous le retrouvons dans le culte chrétien,⁵⁰ ou bien fait-il de l'Éternel une divinité de nature distincte ?

Avant de tenter de répondre à cette question, il semble important de rappeler que

⁴⁸ Fourier, *Théorie des quatre mouvements*, p. 18.

⁴⁹ Vision par ailleurs plus proche du judaïsme que du christianisme.

⁵⁰ Jean 4:24.

Fourier stipulait tirer la base de sa philosophie religieuse des Saintes-Écritures. C'est en se basant sur ces dernières que Fourier en extirpa un dieu muni de caractéristiques physiques, comme nous le retrouvons par exemple dans Ésaïe 65:2 : « J'ai tendu mes mains tous les jours vers un peuple rebelle » ou bien encore dans Proverbes 15:3 : « les yeux de l'Éternel sont en tout lieu ». S'il est enseigné que ces traits physiques doivent être interprétés symboliquement, il n'en fut pas de même pour Fourier. En effet, le maître ne pouvait considérer comme plausible une nature purement éthérée. Selon lui, la matière fait intrinsèquement partie de l'essence même de Dieu qui ne peut, comme nous l'avons signalé, se détacher des lois communes.⁵¹ C'est à la lumière de cette correction métaphysique que Fourier fit habiller sa divinité de feu et de passions - composite nécessaire à l'unité intégrale.⁵² C'est ainsi, dit-il, que « le feu [est] à nos yeux l'image de l'esprit divin, [...] le corps de Dieu [...]. Sans le feu tout est passif dans l'univers, tout ne serait que mort et léthargie ». ⁵³ Cette position va bien évidemment à l'encontre de l'enseignement chrétien, où l'on évoque, à l'exemple de Saint Paul ou Malebranche, la forme charnelle comme une déliquescence, une « humiliation ». ⁵⁴

Il y a donc une fois de plus conflit avec le culte judéo-chrétien, lequel ne conçoit qu'une divinité de pur esprit qui, par son essence même, n'est autre que son être: un acte inaltéré, un être sans composition. Celle de Fourier, à l'inverse, ne saurait séparer les trois principes co-substantiels. Si Dieu n'est que pur esprit, dès lors la matière perd de son essentialité, laquelle est un concept central dans la doctrine fouriériste. En revanche, si Dieu est aussi chair, Il perd son essence immaculée, principe fondamental du dogme chrétien qui considère la matière comme souillée.

⁵¹ L'homme et Dieu sont tous deux « identiques en propriétés et en essence, tous deux pourvus d'un corps et d'une âme », Manuscrits publiés par *La Phalange* : 1857-1858, vol. IV, *Œuvres complètes*, tome XI, p. 317.

⁵² « Le feu est corps de Dieu comme les 12 passions sont âmes de Dieu ». « Manuscrits de Fourier: analogies et cosmogonie », *La Démocratie pacifique*, 1^{ère} série in-8, tome VII, 1848, premier semestre, p. 124.

⁵³ Manuscrits publiés par *La Phalange* : 1857-1858, p. 317.

⁵⁴ Philip 3:21.

Notre étude aura permis jusqu' alors de démontrer l' incompatibilité entre la religion abrahamique et celle de Fourier. Nous avons vu qu' outre certaines qualités partagées, ni les attributs, ni l' essence de ces deux divinités ne s' accordent. Si les attributs et l' essence de ces deux divinités sont distincts, qu' en est-il de leur fonction ?

Directeur intégral du mouvement – voilà résumé en quelques mots la fonction première de Dieu selon Fourier lui-même. Il reviendrait donc au « Suprême Ordonnateur »⁵⁵ d' être, tel que l' a exprimé Morilhat, « le simple garant de l' ordre de l' univers » ;⁵⁶ une divinité ne « désignant [que] la loi d' attraction universelle ».⁵⁷ Nous ne pouvons que partiellement endosser cette vision. En effet, le Dieu de Fourier n' est pas un horloger dont la seule fonction serait de remonter les engrenages de l' œuvre engendrée. Dieu ne s' est pas retiré de son œuvre, laissant la mécanique de son ouvrage suivre son cours naturel, puisqu' Il interagit constamment sur la création, dont Il ne connaît en outre les véritables aboutissements,⁵⁸ comme nous avons pu le constater.

S' Il s' agit de distribuer en « économie de ressort » les attractions, afin d' assurer « l' unité du système », Dieu reste aussi sous l' influence des variantes sur lesquelles Il n' a que peu d' emprise. C' est ainsi que l' harmonisation de la création ne sera garantie qu' au moment où chaque donnée, où chaque créature aura pris conscience de sa véritable valeur, à l' exemple de l' humanité et de ses ressorts passionnels. Tant que chaque objet d' une formule ne répond pas aux propriétés singulières qui lui ont été

⁵⁵ *La Phalange*, 3^e série, tome VI, n° 1, 11a, 1842, p. 12).

⁵⁶ Morilhat, « Charles Fourier, Dieu, La religion », p. 22.

⁵⁷ Morilhat, « Charles Fourier, Dieu, La religion », p. 23.

⁵⁸ Dans la cosmogonie de Fourier il y eut non pas un, mais deux déluges, dont le premier « détruisit la création d' essai et le deuxième, faible, n' a pas anéanti les races produites », *Le Nouveau Monde industriel*, p. 450. Il est à noter que Fourier ne prenait pas les récits bibliques pour des faits avérés, mais bien plus comme une histoire allégorique fondée sur les mythes mésopotamiens. Plus essentiellement encore, cette idée d' une « création d' essai » soulève le problème de l' omniscience ainsi que de l' omnipotence de Dieu, ce qui sous-entendrait que l' Éternel eût échoué dans ses plans initiaux.

attribuées, il ne peut y avoir d'équilibre.⁵⁹ Dieu est alors bien plus un alchimiste qu'un horloger. Comme il se doit d'y avoir correspondance entre les corps pour atteindre l'orchestration universelle, Dieu doit inlassablement ajuster l'attribution des attractions. Il lui faut incessamment mesurer, mélanger, mêler les caractéristiques spécifiques à une époque précise de chaque constituant, afin d'en étudier les données et d'altérer subséquemment les distributions des attractions. Certes, Dieu a le pouvoir de régler l'harmonie des corps inertes ou bien encore de réguler le monde animal.⁶⁰ Mais lorsqu'il est question de l'Homme, qui a la liberté de ses actions, Il ne peut qu'attendre que celui-ci prenne enfin la maîtrise de son destin. Afin qu'il y ait l'harmonie universelle, afin que Dieu aboutisse dans ses plans, il faut que l'Homme atteigne ce à quoi il fut destiné. Sans cela, sans le maillon manquant, Dieu reste incomplet.

En conclusion, la contribution constante de Dieu, à travers la répartition « géométriquement distribué[e] »⁶¹ des attractions passionnelles, exclut la philosophie religieuse de Fourier tout autant de la religion judéo-chrétienne que du courant déiste. De plus, comme nous l'avons vu, Fourier, par un raisonnement singulier, dit avoir découvert les attributs de sa divinité, ce qui va une fois de plus à l'encontre des cultes établis et de la définition philosophique du déisme.⁶²

En résumé, la fonction première de la divinité selon Fourier se rapproche de celle d'Aristote et de son principe de « premier moteur », que le philosophe grec définit dans son ouvrage *Métaphysique*. Dieu ici, comme le sont les mathématiques et la

⁵⁹ « Le mouvement dans tout (...) est assujéti à la règle du contact des extrêmes ». Fourier, *Nouveau Monde amoureux*, p. 480. Cité dans Michèle Madonna-Desbazeille, « De l'Apocalypse à la Genèse : le Même transfiguré », *Cahiers Charles Fourier*, 5, 1994, p. 40, en ligne : <http://www.charlesfourier.fr/spip.php?article116>.

⁶⁰ Fourier, « Boussole en étude des passions ; le ralliement aux vues de Dieu », *La Réforme Industrielle*, tome II, 2^e année, avril 1833, p. 192.

⁶¹ Fourier, *Théorie de l'unité universelle*, premier volume, tome II, p. 105.

⁶² Ajoutons à cela qu'il ne rejetait pas l'idée de révélation, qu'elle soit sous la forme du Verbe ou bien de l'analogie.

matière pour Fourier, sont les principes fondateurs de toutes choses, sans qu'ils n'aient été eux-mêmes engendrés.

Il est désormais clair que certaines inaptitudes du dieu fouriériste font de celui-ci une divinité à part qui, à plusieurs égards, ne peut être réconciliée avec le dogme de l'Église du Christ. Comme nous l'avons démontré, Fourier réfute la quasi-totalité des attributs et éléments constitutifs qui caractérisent l'essence du dieu chrétien. Nous avons aussi fait apparaître l'origine co-constitutive des mathématiques et de la matière, faisant exhiber l'interdépendance entre ces deux éléments immortels, originels, et essentiels avec Dieu, ce qui nous a permis de démontrer les impotences de la divinité fouriériste. Dans la cosmogonie du phalanstérien, Dieu serait donc le « principe moteur »,⁶³ un savant alchimiste, un déclencheur d'éléments qui s'entremêleraient et se reproduiraient, au lieu d'incarner le rôle de l'Être géniteur unique et universel. Par la suite, nous avons présenté la distinction entre la nature purement éthérée du dieu abrahamique et l'essence composite de l'Éternel phalanstérien. À l'évidence, cette différenciation est bien trop nette pour que l'on puisse suggérer une possible proximité entre ces deux pensées religieuses. Nous nous sommes proposé de présenter les nombreuses ambivalences sur les origines du mal, tant au sein du dogme chrétien que dans celui de Fourier. Cet examen nous a permis d'établir le paradoxe entre un dieu omnibénévolent et l'existence du mal. Selon Fourier, la nature du mal, c'est l'altération de soi par l'étouffement de ses passions. Sa fonction est double. D'une part, le mal amène l'homme vers un épanouissement prochain, sans le ramener à un état initial, tel qu'il fut sorti des mains du Seigneur. D'autre part, le mal prévient l'Homme lorsqu'il faute. La souffrance n'est donc pas le résultat d'une lointaine désobéissance aux volontés de Dieu, telle qu'elle est expliquée dans le culte chrétien par l'épisode de la Chute originelle. Elle est due à

⁶³ Charles Fourier, « Manuscrits de Fourier: analogies et cosmogonie ». *La Démocratie pacifique*, 1^{ère} série in-8, tome VIII, 1848, p. 355.

l'accumulation progressive des déviances qui nous détournent de notre destinée. Ainsi, le degré de douleur est proportionnel à l'éloignement du destin général. Plus la peine est forte, plus l'humanité comprend qu'elle s'écarte des volontés de Dieu ; à l'inverse, selon le phalanstérien, la douleur, telle que nous la retrouvons, à quelques différences près, dans le culte judaïque, a donc pour objectif de nous guider. Dieu a voué à chaque être une mission précise et individuelle qui ne peut être pleinement comprise qu'à la lumière de l'épanouissement de tous ses semblables. L'harmonie symphonique universelle, projet de Dieu selon Fourier, tient dans l'exactitude de chaque note, dans l'expertise de chaque musicien. Si l'un faute, c'est toute l'œuvre qui en pâtit. Afin d'homogénéifier la participation de chaque individu à une cause commune, la douleur fait peau de chef d'orchestre. Si l'humanité souffre, c'est qu'elle n'est pas accordée.

La souffrance jouit d'une autre fonctionnalité : elle permet d'accélérer le processus de découverte qui mène l'humanité vers son dessein final. La souffrance devient donc un atout pendant les phases sociales, dites subversives. Elle livre une impulsion supplémentaire à l'Homme afin de le faire sortir plus promptement de la condition nuisible dans laquelle il s'est fourvoyé. Nous voyons ainsi que Fourier a lui aussi échoué dans l'explication des origines premières du mal. Comme il trouve inimaginable de considérer Dieu comme la source unique de la souffrance, la question de son origine n'est donc pas résolue et la théodicée fouriériste faillit elle aussi dans son entreprise.

Nous avons tenté de montrer que le Dieu de Fourier intervient sur les événements. Le Dieu de Fourier n'est donc pas un simple horloger, reclus de son œuvre comme on l'avait conceptualisé au XVIII^e siècle, mais un dieu actif, à plusieurs égards similaire à celui du culte hébraïque.

En conclusion, nous pouvons dire que la divinité selon Fourier ne correspond pas au principe spirituel de la religion chrétienne, mais constitue un conglomérat de caractéristiques distinctes qui ne sauraient être assimilées purement et simplement au christianisme.

Chapitre 3

La Nature et la fonction du Christ selon Fourier

Tout au long de sa vie, Fourier ne cessa de se réclamer de la religion du Christ.¹ Son attachement aux valeurs chrétiennes fut tel, qu'il se présenta à ses contemporains comme l'authentique dépositaire, l'unique légataire des volontés du Messie : « Je suis le seul qui ait suivi les instructions de Jésus-Christ. J'ai cherché et j'ai trouvé ».² Cette identification sans retenue est, à plusieurs égards, problématique si l'on considère les nombreuses critiques de la part de l'Église dont Fourier et son mouvement furent la cible. Afin d'éclaircir certaines zones d'ombre qui entourent cette question, il faut d'abord passer en revue les études dédiées à la place du christianisme au sein de l'École sociétaire.

Lorsqu'il s'agit de définir les traits et la place du christianisme aux yeux de Fourier, l'étude de Frank Paul Bowman, intitulée « Fouriérisme et christianisme : du Post-curseur à l'Omniarque amphimondain »,³ reste selon nous la plus complète. Dans son article, Bowman explique qu'il est difficile d'évaluer « le sérieux et la portée » des idées que Fourier se faisait de Jésus en s'appuyant sur les nombreux discours ambigus de Fourier à l'égard du Messie.⁴ L'auteur montre que cette fluctuation idéologique fut en grande partie la conséquence d'une forte pression exercée par ses plus proches disciples qui, influencés eux-mêmes par une nouvelle exégèse chrétienne, à l'exemple des ouvrages de Chateaubriand, de Lamennais ou bien encore de Buchez, ont pesé sur la

¹ « Le christianisme s'allie à toute la doctrine d'harmonie ». *La Fausse Industrie morcelée, répugnante, mensongère, et l'antidote, l'industrie naturelle, combinée, attrayante, véridique, donnant quadruple produit*, OC, vol. 2, t. IX, Paris, Anthropos, 1966, p. 512.

² Charles Fourier, *La Fausse Industrie morcelée*, OC, vol. 2, t. IX, p. 479.

³ Frank Paul Bowman, « Fouriérisme et christianisme : du Post-curseur à l'Omniarque amphimondain », *Romantisme*, « Au-delà du visible », 11, 1976, pp. 28-42.

⁴ Dans les faits, Fourier parla de prime abord de la révélation de Jésus comme essentiellement spirituelle, pour ensuite expliquer que le Christ voulait éclairer l'humanité sur sa destinée sociétaire. « Fouriérisme et christianisme », p. 31.

philosophie religieuse du maître. Ce qui nous intéresse tout particulièrement dans l'article de Bowman, c'est le portrait qu'il dresse du Christ chez Fourier, lequel n'est pas « Dieu de vrai Dieu, le devin incarné conçu d'une Vierge ». Bowman poursuit en indiquant que Fourier ne croyait pas non plus en un Christ Réparateur, œuvrant à la rédemption du monde et dont la mort « fut la rançon d'un péché originel ». ⁵ Il existe donc une zone d'ombre autour du Christ et de la notion même du christianisme selon Fourier. En effet, que reste-t-il du Christ et de son Église sans les éléments fondamentaux qui les caractérisent ? Afin d'y apporter une réponse, nous nous proposons tout d'abord d'analyser la position de Fourier envers les principes fondateurs du culte chrétien ; à savoir les concepts de *Substitution*, de *Rédemption* et de *Résurrection*. ⁶ Ensuite, nous travaillerons à déchiffrer l'attitude du maître envers la souffrance et le mal dont la portée est centrale dans le culte chrétien. ⁷ À cet effet, nous présenterons la signification de la souffrance et de la chair au sein de la philosophie christique afin de la comparer à celle que développe Fourier.

⁵ « Fouriérisme et christianisme », p. 32. Bowman conclut son analyse en désignant le Christ selon Fourier comme similaire « au bon vivant lanceur d'astuces de la *Voie lactée* de Bunuel, ou, (...) au Jésus sans-culotte du Père Duchesne », p. 32.

⁶ Avant d'exposer ces trois éléments fondamentaux, il nous semble important de rappeler que la notion de trinité est une *interprétation* tirée du concile de Nicée, en l'an 325 de notre ère, puis réaffirmée 56 ans plus tard au concile de Constantinople. La nature de Jésus a donc incontestablement variée d'une période à l'autre, d'une confession à une autre, faisant de certains *chrétiens primitifs*, bien plus que de simples hétérodoxes aux yeux de certains dévots, mais de véritables mécréants. Je reprends ici l'analyse de Gérard Mordillat et de Jérôme Prieur selon lesquels : « le christianisme, obsédé par l'idée d'orthodoxie, n'a pourtant jamais constitué une pensée monolithique. Au regard du dogme catholique tel qu'il se figera à partir du Vème siècle, beaucoup de Pères de l'Église sont hérétiques ! » Gérard Mordillat et Jérôme Prieur, *Jésus sans Jésus : La Christianisation de l'Empire romain*, Paris, éditions du Seuil, 2008, p. 18.

⁷ Dans le premier chapitre, nous nous sommes intéressé aux origines du mal. Dans ce chapitre, nous porterons notre attention sur la place du mal au sein de l'enseignement chrétien.

Substitution, Rédemption, Résurrection

« Nous croyons (...) en un seul Seigneur Jésus-Christ, Fils unique de Dieu, engendré du Père, c'est-à-dire, de la substance du Père. Dieu de Dieu, lumière de lumière, vrai Dieu de vrai Dieu ; engendré et non fait, consubstantiel au Père. »⁸

L'histoire nous raconte que lors du baptême de Jésus dans le Jourdain, les cieux se déchirèrent, et l'Esprit de Dieu, alors symbolisé par une colombe, descendit sur Jésus et fit entendre : « Celui-ci est mon fils bien-aimé en qui je me suis complu ».⁹ À la suite de l'épisode de la Transfiguration, Dieu exhorta les futurs disciples du christianisme d'écouter l'enseignement du Messie d'Israël. Cet épisode conféra à Jésus une autorité totale ; Jésus ne parlait plus pour Dieu, mais comme Dieu : il devint le Verbe. C'est donc à travers Jésus que l'humanité découvrit le message divin et ses volontés,¹⁰ et c'est par la substitution que Dieu voulut que sa création participât à sa nature divine. « Car le Fils de Dieu s'est fait homme pour nous faire Dieu ».¹¹

Le langage de Jésus sur son affiliation avec Dieu peut porter à confusion. Dans une même allocution, il semble tout autant assumer la nature divine que de s'en disjoindre : « vous connaîtrez ce que je suis, et que je ne fais rien de moi-même, mais que je parle selon ce que le Père m'a enseigné »,¹² ou bien encore « Philippe lui dit: Seigneur, montre-nous le Père, et cela nous suffit. Jésus lui dit: Il y a si longtemps que

⁸ Symbole de Nicée.

⁹ Cette citation est tirée de l'ouvrage de Jean-Christian Petitfils, *Jésus*, Paris, Broché, 2011, p. 90. Notons que cette citation ne fait pas l'unanimité. Dans la version biblique de Louis Segond, Matthieu (3 :17) exprime la venue de l'Esprit saint ainsi : « Celui-ci est mon Fils bien-aimé, en qui j'ai mis toute mon affection. » Ici, rien n'exprime la substitution mais plutôt une préférence.

¹⁰ Jean 1:18 ; Matthieu 11:27.

¹¹ S. Athanase, inc. 54, 3 : PG 25, 192B. Citation tirée du site « Le Christ a été conçu du Saint-Esprit et est né de la Vierge Marie ». <http://viechretienne.catholique.org/cec/5152-paragraphe-1-le-fils-de-dieu-s-est-fait>, consulté le 5 mars 2013.

¹² Jean 8:28.

je suis avec vous, et tu ne m'as pas connu, Philippe! Celui qui m'a vu a vu le Père ».¹³ Cependant, l'histoire nous raconte que lors de la fête de la Hanoukka (fête de la Dédicace),¹⁴ les Pharisiens et Saducéens tentèrent de faire dire au « Serviteur de Dieu »¹⁵ qu'il était Dieu ; blasphème fatal pour quiconque s'en proclamait. « Si tu es le Christ, dis-le nous franchement. » Au départ Jésus leur répondit: « Je vous l'ai dit, et vous ne croyez pas. Les œuvres que je fais au nom de mon Père rendent témoignage de moi », subordonnant son action aux volontés de Dieu, en affirmant finalement : « Moi et le Père sommes un ».¹⁶

Nourri par cette ambiguïté, comment Fourier entend-il l'épisode de la Substitution? Aux dires du maître, Jésus était habité par « l'Esprit du Seigneur » et bénéficiait de caractéristiques supérieures à celles de l'Homme.¹⁷ Si Fourier définissait le Nazaréen comme « le divin maître », le Galiléen était principalement homme dans sa condition ; condition que nous retrouvons par ailleurs au sein des Saints Évangiles lesquels furent les sources initiales de l'exégèse fouriériste. C'est ainsi que Fourier admit que Jésus fût tenté,¹⁸ ne fût pas vertueux,¹⁹ eût des besoins de subsistance,²⁰ connût le dénuement,²¹ fût soumis aux exigences de Dieu,²² appartînt à Dieu²³ et fût rongé par le doute lors de son supplice (Passion, Crucifixion).²⁴ C'est également à la lumière des textes néotestamentaires que Fourier crût en une relation singulière unissant

¹³ Jean 14:8-9.

¹⁴ Fête célébrée le 20 décembre en l'an 32.

¹⁵ Is 42:1.

¹⁶ Jean 10:25-30.

¹⁷ Peu de mots sont exprimés par Fourier et ses adeptes au sujet des « miracles » de Jésus. Que faire des miracles de Cana ? De la multiplicité des pains ? Que dire des guérisons et exorcismes de Capharnaüm, ou de Bethsaïda aux portes de Jéricho ? De la résurrection de Lazare et de celle aux portes de Naïm? Les réponses sont souvent vagues, lorsqu'elles ne sont pas inexistantes.

¹⁸ Hébreux, 4:15.

¹⁹ Luc 18:19.

²⁰ Jean 4:6-10, 19, 28.

²¹ Luc 9:58.

²² Marc 13:32.

²³ 1Corinthiens 3:23.

²⁴ Matthieu 26:39.

le « fils bien-aimé »²⁵ à son Père. Néanmoins, il rejeta formellement l'idée d'une substitution entre ces deux êtres qu'il jugeait distincts dans les fonctions et la nature. Se basant sur de nombreux passages bibliques,²⁶ Fourier voyait une subordination²⁷ du fils aux exigences du Père : « Il [Jésus-Christ] n'aurait pas pu informer les hommes de leur destinée sociétaire, sans transgresser les décrets de son Père ».²⁸

Nous sommes ici face à un conflit sur la nature du Christ laquelle est irréconciliable avec le dogme orthodoxe. Priver Jésus de l'essence divine est une position bien évidemment hérétique par rapport aux préceptes de la religion chrétienne. Que reste-t-il donc du christianisme, dans la philosophie religieuse de Fourier, si la nature consubstantielle du Christ est rejetée ? Afin d'y apporter un début de réponse, tentons désormais d'exposer les vues de Fourier quant à la fonction rédemptrice de Jésus.

Il nous est enseigné que, par son œuvre messianique, le Christ a libéré l'humanité de l'emprise du mal. L'idée que l'on puisse voir en Christ la source de toute rédemption fut maintes fois rejetée par Fourier, qui ne pouvait concevoir que le Verbe eût été envoyé afin d'absoudre les péchés engendrés par la faute originelle. Cette faute, à ses yeux, est sortie de l'imagination des prélats dont la connaissance sur la chute de l'humanité dans les périodes antérieures ne permettait pas d'en découvrir les causes réelles.

Fourier n'admettait pas non plus que Jésus soit l'unique « médiateur entre Dieu et les hommes »,²⁹ le « seul qui apporte le salut »³⁰ et par qui « nous puissions être

²⁵ *Le Nouveau Monde industriel et sociétaire ou invention du procédé d'industrie attrayante et naturelle distribuée par séries passionnées*, OC, t. VI, Paris, Anthropos, p. 361.

²⁶ Matthieu 20:23, Luc 18:19, Jean, 14:28.

²⁷ Il n'y a donc pas d'hypostase chez Fourier qui se situerait plus précisément auprès de penseurs hérétiques tels qu'Arius (subordinatisme), ou bien Paul de Samosate (adoptianisme). Cette doctrine religieuse, considérée hérétique très tôt par les premiers chrétiens, voudrait que Jésus ait reçu, après son baptême, l'adoption du Père, qu'il perdit par ailleurs après sa crucifixion.

²⁸ *Le Nouveau Monde industriel*, OC, t. VI, p. 361.

²⁹ 1 Timothée 2:5.

³⁰ Jean 3:5.

sauvés ».³¹ Cette pensée divergente était le fruit de ce que Fourier imaginait comme l'essentialité de « sa découverte de la science sociale », qu'il jugeait fondamentale au salut de l'Homme. C'est « ainsi que Jean-Baptiste était venu avant Jésus avec une mission et titre de précurseur du Verbe, ainsi un autre devait venir après Jésus, à titre de coadjuteur mécanique, apôtre chargé de la partie studieuse qui est assignée à l'esprit humain, pour relever l'humanité de sa chute sociale ».³² Dans la philosophie religieuse de Fourier, le Fils n'est donc plus le garant absolu d'une parole parfaite et accomplie,³³ d'une action exclusive de grâce rédemptrice et sanctifiante.

De plus, en suivant la logique du phalanstérien, tant que l'Homme n'a pas appliqué les directives divines-directives qui prennent forme sous l'aspect de la science sociale-la rédemption serait une action vaine, sans signification et étrangère aux volontés de Dieu. La rédemption n'est donc pas le fait de s'absoudre des méfaits antérieurs, conséquence d'une transgression de l'Homme envers les prédications divines mais d'assurer les volontés de Dieu dans un avenir proche.

Ajoutons à cela que la rédemption selon Fourier ne saurait être une affaire personnelle, distincte de la condition d'autrui. Ainsi, personne ne se verra préserver par son unique dévotion. Le genre humain sera sauvé ou il faillira. Pour Fourier, le manichéen, il n'y a pas de demi-mesure. Aussi peut-on lire dans *La Théorie des quatre mouvements*, « Dieu ne voit dans la race humaine qu'une même famille dont tous les membres ont droit à ses bienfaits en effet ; il veut qu'elle soit heureuse tout entière, ou bien nul peuple jouira du bonheur ».³⁴ Cette pensée est incontestablement contraire à la

³¹ Ac 4:12.

³² *La Fausse Industrie*, OC, vol. 2, t. IX, p. 484. Voici clairement ici une autre position hérétique de Fourier, puisque Jean Baptiste est considéré comme « le dernier et le plus grand des prophètes ». *Catéchisme de l'Église catholique*, Paris, Éditions du Cerf, 2005, p. 64.

³³ Carm. 2:22.

³⁴ *Théorie des quatre mouvements*, OC, t. I, Paris, Anthropos, p. 277.

philosophie chrétienne selon laquelle la rédemption est le résultat individuel³⁵ de ceux qui se reconnaissent dans les actions, le sacrifice et les douleurs du Christ.

Une fois de plus, nous pouvons nous rendre compte de l'irréconciliable nature de certains préceptes religieux de Fourier avec ceux de l'Église du Christ. La Rédemption aux dires de Fourier n'est plus la résultante de la faute originelle. Le genre humain n'obtiendra aucunement son salut par le seul message du Christ, ce seul « nom sous le ciel qui ait été donné parmi les hommes par lequel nous devons être sauvés ».³⁶ L'assurance d'une vie éthérée et perpétuelle ne pourra être accessible que par la sauvegarde et la délivrance de l'humanité tout entière. Mais par-dessus tout, les souffrances du Christ ne garantissent nullement le salut de l'Homme.

Une telle vision de la Rédemption réduit le rôle du Galiléen à celui d'une pièce d'un ouvrage en construction, mais elle n'est en aucun cas l'aboutissement, la finalité. Séparer du Christ sa nature divine et sa fonction rédemptrice n'est pas uniquement un acte dissident, c'est une apostasie.

Il nous reste désormais à présenter le concept de la Résurrection que de nombreux commentateurs et adeptes du Christ considèrent comme la pierre angulaire de la religion chrétienne. Sans celle-ci, écrit Paul : « votre foi est vaine, vous êtes encore dans vos péchés, et par conséquent aussi ceux qui sont morts en Christ sont perdus. »³⁷

Comme nous enseigne l'Église, la croyance dans le « rachat de nos péchés » et de la victoire du bien sur le mal ne peut s'établir qu'à la lumière de la force de la Résurrection et par une foi inconditionnelle en elle. Si cette pensée est acceptée, les actions personnelles semblent inconséquentes, puisque, si la faute de deux êtres a plongé l'humanité dans sa condition, c'est du pouvoir d'un seul de l'en extirper. Dans cette logique, la notion de libre arbitre, professée par les différents corps religieux, n'est

³⁵ Ap 2:7.

³⁶ Actes 4:12.

³⁷ 1 Corinthiens 17-18.

qu'illusion, puisqu'au Christ seul reviendrait le pouvoir de sauver l'Homme de la perte. L'Homme serait alors démuné, incapable de pourvoir à son destin, en quelque sorte, incompétent à changer la donne.

Fourier ne pouvait que s'insurger contre cette apparente paralysie qui frappe le genre humain. L'inaction serait-elle gage de vertu ? L'indolence des institutions religieuses et politiques pourrait-elle être une voie au salut ?³⁸ Que veut donc nous dire le christianisme ? Que l'Homme se doit de souffrir avec résignation et de se complaire dans la mortification ?³⁹ Qu'il soit condamné à attendre dans la misère et le besoin et que l'humanité n'ait pas le pouvoir d'atteindre par elle-même les lieux qui lui sont promis auprès de l'Éternel ?

La Rédemption et la Résurrection, selon Fourier, ne sauraient aucunement absoudre les maux de l'Homme. Le péché originel n'est qu'illusion et, par conséquent, la Résurrection est une affabulation qui n'a aucun mérite et surtout n'est caution d'aucune possibilité d'amélioration des conditions présentes et de celles à venir. À travers cette pensée, Fourier saccage les fondements même du christianisme. Ici, le christianisme perd son âme, son état d'être, son essence même.

Mais par-dessus tout, Fourier ne pouvait tolérer que ce soit de son sang,⁴⁰ par ses plus profondes meurtrissures, que Jésus nous ait délivrés de l'emprise du mal.⁴¹

L'épisode prophétique de la Passion nous est conté ainsi : « Jésus commença à faire connaître à ses disciples qu'il fallait qu'il allât à Jérusalem, qu'il souffrît beaucoup de la part des anciens, des principaux sacrificateurs et des scribes, qu'il fût mis à mort, et

³⁸ « Le dixième commandement [*Tu ne désireras pas le bien d'autrui*] nous ordonne de nous contenter de l'état dans lequel Dieu nous a placés, et de souffrir avec patience la pauvreté quand Dieu nous veut dans cet état. » Saint Pie X, *Le grand catéchisme*, Paris, Broché, 1993, p. 184.

³⁹ Saint Pie X, *Le grand catéchisme*, p. 340.

⁴⁰ « Et presque tout, d'après la loi, est purifié avec du sang, et sans effusion de sang il n'y a pas de pardon. » (Hébreux 9:22)

⁴¹ « L'un des mystères essentiels du christianisme. Le sacrifice de Jésus sur la croix par amour a permis au monde d'être sauvé, c'est-à-dire de ne pas être définitivement vaincu par le mal. »

<http://www.Église.catholique.fr/ressources-annuaires/lexique/definition.html?lexiqueID=103>

qu'il ressuscitât le troisième jour. »⁴² Même récit dans le synoptique de Matthieu, tout en précisant : «pendant que Jésus montait à Jérusalem, il prit à part les douze disciples, et il leur dit en chemin: Voici, nous montons à Jérusalem, et le Fils de l'homme sera livré aux principaux sacrificateurs et aux scribes. Ils le condamneront à mort, et ils le livreront aux païens, pour qu'ils se moquent de lui, le battent de verges, et le crucifient; et le troisième jour il ressuscitera. »⁴³ La souffrance du Christ est dès lors intimement liée aux volontés de Dieu, à son divin destin. C'est par son péril que Jésus deviendra Christ et que le mal sera vaincu.

Pour le maître phalanstérien, cette vision de douleur, appelant à la sainteté, n'est pas seulement contraire à la nature de l'Éternel et de ses volontés, elle détournerait l'humanité de la véritable voie salutaire.

L'œuvre de la Résurrection n'absout donc pas l'Homme et ne lui permet nullement de trouver le chemin de son épanouissement et de son amour qu'il doit à Dieu. L'idée du péché et du mal en général perd alors toute signification. Reste alors à comprendre ce que le mal signifie pour Fourier en le comparant avec le sens qui lui est donné dans le culte chrétien.

S'il est accepté par l'Église du Christ que le mal fût nourri par le désir d'affranchissement de l'homme envers et contre les prédications divines,⁴⁴ l'origine même du mal reste un point contentieux pour de nombreux chrétiens. Dieu étant la plus pure émanation d'amour, de multiples questions se posent alors quant à la provenance initiale de la souffrance. Selon certains Pères de l'Église, si la création est emplie de vices, c'est qu'ils nous ont été donnés, puisque tout ce que nous sommes, tout ce qui nous est parvenu vient de L'Éternel: « Qu'as-tu que tu n'aies reçu? » questionne

⁴² Marc 8:31.

⁴³ Matthieu 20:17-19.

⁴⁴ GS 13:1.

explicitement Paul.⁴⁵ Quelle est donc l'origine première du mal selon l'Église? Face à cette interrogation, l'Église semble démunie, si bien qu'elle définit la source originelle du mal comme un « mystère ». Dans le catéchisme de l'Église catholique on lit: « À cette question aussi pressante qu'inévitable, aussi douloureuse que mystérieuse, aucune réponse rapide ne saura suffire ».⁴⁶

Ce qui nous parvient néanmoins, c'est la croyance en un péché originel ; conséquence « d'une volonté libre et désordonnée »⁴⁷ de l'Homme à l'encontre des volontés divines. Fourier ne s'accorde que partiellement avec cette pensée. Le mal, selon lui, découle primordialement d'une fracture entre les desseins de Dieu et la combinaison de fautes diverses à maintes occasions réitérées. La souffrance ne saurait donc être le résultat d'une chute originelle dont le châtement s'incarnerait dans la pérennisation de la douleur. C'est ainsi qu'au sein de la philosophie religieuse de Fourier, la nature de la souffrance est distincte de celle enseignée dans le culte chrétien. Chez lui, la souffrance n'est pas la conséquence d'une colère divine envers un acte individuel. La croyance en la pérennisation de la douleur perd dès lors de sa portée et de son sens. C'est alors, affirme Fourier, que la souffrance doit être combattue là où elle se trouve car son empreinte masque l'image véritable de Dieu.

De plus, à l'inverse de la religion judéo-chrétienne, Fourier ne concède pas au dolorisme une voie salvifique.⁴⁸ La souffrance ne saurait être contemplée comme un bien, perdant ainsi son aspect spirituel. Bien au contraire, à l'appui de son système sociétaire, Fourier invite l'Homme à la concupiscence mesurée afin de substituer à

⁴⁵ 1 Co 4, 7.

⁴⁶ Église catholique, *Catéchisme de l'Église catholique*, p. li. Les plus grands intellectuels chrétiens tentèrent d'y apporter une réponse, mais en vain. Ainsi saint Augustin confessa, « je cherchais d'où vient le mal et je ne trouvais pas de solution ». (conf. 7:7, 11)

⁴⁷ Édouard de Pompéry, *Théorie de l'association et de l'unité universelle de C. Fourier. Introduction religieuse et philosophique*, Paris, Capelle, 1841, p. 21.

⁴⁸ « En opérant la Rédemption par la souffrance, le Christ a élevé en même temps la souffrance humaine jusqu'à lui donner valeur de Rédemption. Tout homme peut donc, dans sa souffrance, participer à la souffrance rédemptrice du Christ. » Citée dans « La réponse du Christ à la souffrance », Paray le Monial, colloque de bioéthique, le 15/11/09 Monseigneur Yves Le Saux, Evêque du Mans.

l'handicap de la souffrance l'exaltation des plaisirs, seule authentique voie au salut. Là encore, Fourier est en opposition avec le message initial. Sans la souffrance, sans l'offrande de son corps pour la rémission de l'Homme, l'épisode de la Passion et de la Résurrection n'aurait que peu de sens.

Fort de cette opposition, le maître ne pouvait accepter l'idée que Dieu ait engendré un monde où, aux paroles des hommes de foi chrétienne, l'adversité serait une aubaine, une empreinte divine dont l'optique serait d'épurer les penchants qui lui sont contraires.⁴⁹ Puisqu'il est admis, dans le culte chrétien, que la souffrance est une voie à la sanctification, il faut alors répondre aux exigences d'humilité, au détachement des richesses temporelles et d'une partie de soi-même, afin que l'Homme se rapproche de Dieu. Comme l'écrit Saint Pie X, il faut « souffrir volontiers la pauvreté si Dieu nous veut dans cet état. »⁵⁰ Si Fourier acceptait qu'il fût nécessaire à une période précise d'enseigner l'ascétisme et le renoncement,⁵¹ il réfutait le fatalisme chrétien dans lequel il ne voyait qu'assujettissement.

Rappelons que pour Fourier, la douleur ne provient pas d'une erreur de désobéissance ; elle est principalement le produit de fondements sociétaux. C'est ainsi que l'Homme a créé sa souffrance en instituant, par exemple, des mécanismes doctrinaux dont l'effet premier serait d'opprimer la nature de l'individu. À cela, il nous faut joindre l'indigence matérielle, les frustrations passionnelles et l'oppression

⁴⁹ « Ainsi donc, dans la conception chrétienne, la réalité de la souffrance s'explique au moyen du mal, qui, d'une certaine façon, se réfère toujours à un bien. » Citation tirée de la lettre apostolique « Salvifici Doloris » de l'ancien souverain pontife Jean-Paul II aux évêques, aux prêtres, aux familles religieuses et aux fidèles de l'Église catholique sur le sens chrétien de la souffrance humaine.

http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/apost_letters/documents/hf_jp-ii_apl_11021984_salvifici-doloris_fr.html.

⁵⁰ Catéchisme de Saint Pie X, *Le grand catéchisme*, p. 341.

⁵¹ Fourier concevait l'ascétisme comme nécessaire pendant les périodes de préindustrielles, où la société ne pouvait subvenir aux besoins matériels de tous. « Jésus prêchant la résignation, le sacrifice, pour les 4 âges de chaos social émet la plus sensée des doctrines, c'est la seule impulsion sage qu'on puisse donner à des peuples chez qui l'immense majorité manquera constamment du nécessaire. Mais à cette doctrine de sagesse négative, Jésus joint celle de sagesse positive, admettant l'amour des richesses, des biens de ce monde, et de l'insouciance, dans les 4 sociétés d'industrie attrayante, où régnera la grande abondance ». *La Fausse industrie*, OC, vol. 2, t. IX, p. 510.

étatique. Dans la vision manichéenne de Fourier, L'Homme, pris dans cet étau moral et institutionnel, est poussé inévitablement à la transgression ; il faute non pas parce que sa nature intrinsèque est déviante mais parce que celle-ci est stimulée par des systèmes et dogmes subversifs. Ainsi, Fourier voyait dans le christianisme l'un des agents actifs du garrotage de la nature humaine. De cette analyse cinglante, il conclut que le christianisme n'est pas seulement l'un des principaux responsables des divers maux qui frappent l'humanité, il est tout aussi ennemi de Dieu et de ses volontés.

Fourier ne se reconnaît pas dans ce christianisme. Il prit alors le choix de l'interprétation des Écritures. Il en bouleversa les fondements, chamboula la dialectique, afin qu'elle répondît à ses propres valeurs, à sa vision singulière. La transformation des préceptes néotestamentaires se fit premièrement à l'égard de la nature du Christ, comme nous avons pu le voir, avant de s'attaquer à sa fonction même. Le péché originel et la Chute ayant été écartés de l'exégèse fouriériste, le salut des âmes tel qu'il est conçu dans la tradition chrétienne perd alors toute sa raison d'être. Malgré cela, en paradoxe avec sa philosophie, fidèle à sa foi, Fourier ne démentit pas la fonction salutaire de Jésus. La révélation du salut des âmes, écrit le maître, « a été faite par J.-C. et les prophètes; elle n'est point objet d'étude, mais de foi *pure et simple* ». ⁵²

Au-delà de cette croyance irrationnelle, Fourier parlait d'une deuxième révélation : « celle qui touche au destin des sociétés nous est faite par l'attraction ; elle est l'objet d'étude, objet de foi *spéculative*, d'espérance en l'intervention de Dieu, et recherche méthodique de son code sociétaire. » ⁵³ La religion chrétienne est donc « insuffisante par elle-même pour pourvoir au bonheur des peuples ». ⁵⁴ Cette approche est clairement hérétique puisqu'elle suggère une carence dans l'enseignement

⁵² *Le Nouveau Monde industriel*, OC, t. VI, p. 360.

⁵³ *Le Nouveau Monde industriel*, OC, t. VI, p. 360.

⁵⁴ *Manuscrits*, OC, vol 3, t. XI, p. 106.

christique.⁵⁵ Selon la curie chrétienne, tout fut annoncé à la suite de l'avènement du Christ. « Je suis l'Alpha et l'Oméga, le premier et le dernier, le Principe et la fin. »⁵⁶ Ainsi, rien ne saurait dépasser l'enseignement du Verbe. Seuls les temps de la parousie peuvent prétendre à ce titre honorifique. Mais pour Fourier, la religion chrétienne est une phase. Pris dans la logique d'une amélioration progressive, le culte du Christ se doit d'admettre sa temporalité en acceptant l'obsolescence de certaines de ses croyances. Cette prise de conscience, selon Fourier, passera nécessairement par l'acceptation de la science sociale comme préceptes de Dieu. Dans la religion de Fourier, l'Homme est donc responsable de son bonheur et, par extension, de son salut.

En s'appuyant sur une interprétation personnelle du passage de l'évangile : « Rendez donc à César ce qui est à César, et à Dieu ce qui est à Dieu », ⁵⁷ Fourier voyait dans le bonheur une affaire à la fois spirituelle et divine mais aussi tellurienne et humaine. Il veut ainsi réhabiliter le monde physique en établissant ici-bas le mécanisme d'industrie, « prédit et provoqué très instamment » par le Christ, ⁵⁸ qu'il se borna, ajouta-t-il, « à annoncer paraboliquement », « sous le nom de royaume des cieux ». ⁵⁹ C'est à la lumière de ce mécanisme industriel et social « que Dieu nous manifeste l'immensité de sa providence, et que le Sauveur, selon sa prophétie, vient à nous dans toute la gloire de son père. C'est le règne du Christ ». ⁶⁰ Fourier poursuit en affirmant que « le Messie nous excite à vivre dans l'insouciance, pourvu que nous cherchions le royaume de

⁵⁵ « Dès lors qu'Il nous a donné son Fils, qui est sa Parole, Dieu n'a pas d'autre parole à nous donner. Il nous a tout dit à la fois et d'un seul coup en cette seule Parole et il n'a rien de plus à dire ; car ce qu'Il disait par parties aux prophètes, Il l'a dit tout entier dans son Fils, en nous donnant ce tout qu'est son Fils. Voilà pourquoi celui qui voudrait maintenant l'interroger, ou désirerait une vision ou une révélation, non seulement ferait une folie, mais ferait injure à Dieu, en ne jetant pas les yeux uniquement sur le Christ, sans chercher autre chose ou quelque nouveauté. » (Carm. 2, 22, 3-5). S. Jean de la Croix, cité dans *Le Christ Jésus « Médiateur et Plénitude de toute la Révélation »*

<http://viechretienne.catholique.org/cec/5052-iii-le-christ-jesus-mediateur-et-plenitude>.

⁵⁶ Ap 22:13.

⁵⁷ Matthieu 22:21.

⁵⁸ *La Fausse Industrie*, OC, vol.2, t. IX, p. 463.

⁵⁹ *Le Nouveau Monde industriel*, OC, t. VI, p. 361.

⁶⁰ *Le Nouveau Monde industriel*, OC, t. VI, p. 360.

justice, où sera l'abondance de tous biens. Jésus en donne un avant-goût à ceux qui ont la foi : aux noces de Cana il change l'eau en un vin exquis. »⁶¹ Ici, Fourier est en contresens de l'orthodoxie, puisque l'établissement d'un nouveau règne social, fruit de la tradition prophétique davidique, est anathème à la parole du Christ. Jésus se détache de toutes considérations politico-socio-économiques. Comme nous l'explique Petitfils : « On ne relève aucune parole contre l'esclavage, contre l'occupation romaine ou l'exploitation économique des plus pauvres. L'ordre social semble le désintéresser. »⁶² Ce désintérêt vient de ses origines intemporelles. Ainsi du Verbe doit émaner un nouvel ordre spirituel libéré de toutes questions sociétales et c'est dans cette optique que doit être commenté le passage cité : « Alors il leur dit: Rendez donc à César ce qui est à César, et à Dieu ce qui est à Dieu. » Par cet aveu, Jésus désire séparer le monde religieux du monde temporel. La fracture entre les deux mondes est prononcée. Le royaume de l'Homme et celui de Dieu ne sont pas de même nature, ils n'ont ni le même sens, ni la même sphère ; ils ne se concordent pas.

C'est par l'épisode de l'Incarnation et de sa Passion que Dieu démontre à sa création son amour. En revêtant la vulnérabilité de la chair, en agonisant sur la croix pour le salut des âmes, Dieu exprime sa bonté. Tel deux faces d'une même pièce, la souffrance et l'amour semblent alors inséparables. Leur existence étant liée, il faut savoir générer le bien par le mal. Ainsi, l'épreuve doit engendrer une empathie totale qui seule nous rapproche des éprouvés et donc du Christ. « À chaque fois que quelqu'un s'approche de la souffrance, écrit Monseigneur Yves Le Saux, il s'approche de Jésus. La souffrance libère en nos cœurs la capacité d'aimer. Il faut se laisser transpercer. »⁶³ C'est ainsi que saint Paul disait « Je me réjouis maintenant dans mes souffrances pour

⁶¹ *Le Nouveau Monde industriel*, OC, t. VI, p. 364.

⁶² Petitfils, *Jésus*, p. 179.

⁶³ Monseigneur Yves Le Saux, Evêque du Mans, « La réponse du Christ à la souffrance », Paray le Monial, colloque de bioéthique, le 15 novembre 2009, p. 8.

vous». ⁶⁴ La souffrance prenant un aspect de bienfaisance, la joie découle de l'acceptation totale du sens du sacrifice. ⁶⁵ De cela découlent les doctrines du tourment, des pénitences et du supplice. Pour le chrétien, il faut subir la souffrance afin d'imiter le Christ dans sa Passion : *imitatio Christi*. Quand il se donne entier, de tout son corps, la souffrance acquiert une nature salvatrice ; elle purifie. « Ainsi donc, écrit Pierre, Christ ayant souffert dans la chair, vous aussi armez-vous de la même pensée. Car celui qui a souffert dans la chair en a fini avec le péché. » ⁶⁶ Pour s'extirper de l'expiation, le corps doit être sacrifié, proposé à Dieu ; en démontre la lettre de Paul aux Romains: « Je vous exhorte donc, frères, par les compassions de Dieu, à offrir vos corps comme un sacrifice vivant, saint, agréable à Dieu ». ⁶⁷

Le bien-être matériel et charnel est donc contraire aux préceptes initiaux. « Tu dis : 'Je suis riche, je me suis enrichi, je ne manque de rien', et tu ne sais pas que tu es malheureux, pitoyable, pauvre, aveugle et nu ! » ⁶⁸ Le ton est donné. Quelle que soit sa forme, l'épanouissement physique est une chimère. La vie se trouve dans l'esprit, dans l'incorporel. Comme le dit Paul : « Si vous vivez selon la chair, vous mourrez; mais si par l'Esprit vous faites mourir les actions du corps, vous vivrez ». ⁶⁹

Le christianisme va plus loin ; il n'invite pas à acquérir exclusivement les « choses d'en haut, et non [...] celles qui sont sur la terre » ⁷⁰ mais il appelle à mortifier la chair : « Faites donc mourir les membres qui sont sur la terre. » ⁷¹ Dans le culte chrétien, l'enveloppe charnelle est souillée ; elle n'est pas le récipient de l'âme, elle en est son tombeau. Le corps est alors l'antagoniste de l'esprit. « Car la chair a des désirs

⁶⁴ 1 Colossien 24.

⁶⁵ « Salvifici Doloris ».

⁶⁶ 1 Pierre 4:1.

⁶⁷ 12:1.

⁶⁸ Livre de l'Apocalypse 3:17.

⁶⁹ Romains 8:13.

⁷⁰ Colossiens 3:2.

⁷¹ Colossiens 3:5.

contraires à ceux de l'Esprit». ⁷² Afin de faire vivre le corps spirituel, il faut assassiner le corps physique car «les œuvres de la chair sont manifestes ». ⁷³

Nous nous heurtons une fois de plus à une problématique majeure. Fourier considérait la matière comme essentielle et participante au dessein divin. Il excluait ainsi toute manipulation théologique qui pousserait l'Homme à admettre une quelconque perfidie dans l'essence même de la matière. À ses vues, le message de Jésus n'était pas de transfigurer « notre corps de misère pour le conformer à son corps de gloire », ⁷⁴ mais de faire de la matière, et plus précisément de la chair, un acte divin, puisque « la Parole a été faite chair ». ⁷⁵ Alors non, Dieu n'a pas « condamné le péché dans la chair », ⁷⁶ non, « l'affection de la chair » n'est pas « inimitié contre Dieu », et enfin non, la chair n'est pas un gage d'asservissement et de mort. La chair permet à l'âme d'exister et vice-versa. La chair et l'esprit se nourrissent mutuellement ; elles ne s'affrontent pas, elles s'abreuvent l'une et l'autre. C'est ainsi que Fourier s'employa à revaloriser la chair, puisque la revaloriser, c'est aussi réhabiliter Dieu. Loïc Rignol l'exprima par ces mots : « Puisque tout provient de Dieu dans la nature, et que Dieu est un, tout est vivant. [...] Si Dieu est nature [panthéisme] ou se reflète dans la nature, alors le réel est sacré ». ⁷⁷ Le refus d'admettre l'essentialité de la chair est un geste impie. En conséquence, si Dieu est dans sa création, méconnaître « les droits de l'amour matériel, c'est compromettre le spirituel. Tout système qui attaque l'un attaque l'autre ». ⁷⁸

⁷² Galates 5:17.

⁷³ « Ce sont l'impudicité, l'impureté, la dissolution, l'idolâtrie, la magie, les inimitiés, les querelles, les jalousies, les animosités, les disputes, les divisions, les sectes, l'envie, l'ivrognerie, les excès de table, et les choses semblables. Je vous dis d'avance, comme je l'ai déjà dit, que ceux qui commettent de telles choses n'hériteront point le royaume de Dieu. » (Galates 5:19-21)

⁷⁴ Ph 3:21.

⁷⁵ Jean 1:14.

⁷⁶ Romains 8:3.

⁷⁷ Loïc Rignol, Vol. I, p. 103.

⁷⁸ *Le Nouveau Monde amoureux*, OC, t. VII, Paris, Anthropos, p. 74.

Finalement, lorsque Fourier appelait l'Homme à s'épanouir par et dans la volupté des biens terrestres, Jésus quant à lui prêchait la diète de la chair.⁷⁹ Dans l'enseignement orthodoxe, Jésus mit en garde les brebis égarées du monde tangible. Il leur annonça que la subsistance de l'être n'était pas une affaire organique ; bien plus, il exhorta ses adeptes d'abandonner le chemin qui mène à l'exploitation de la « nourriture qui périt » afin de s'adonner à celle « qui subsiste pour la vie éternelle, et que le Fils de l'homme vous donnera ». ⁸⁰ Jésus invitait donc à un assouvissement purement spirituel. Dans une projection eschatologique, seul l'assouvissement de l'âme se voit marquer du sceau de Dieu, délaissant par surcroît tout besoin de subsistance corporelle qui, aux yeux du Messie, alourdit l'âme. Le fidèle doit affronter sa misère, combattre ses besoins charnels et se nourrir « du pain du ciel ». ⁸¹ « Jésus leur dit : Je suis le pain de vie. Celui qui vient à moi n'aura jamais faim, et celui qui croit en moi n'aura jamais soif. » ⁸²

Nous avons vu que pour se définir chrétien, l'adepte se doit d'embrasser les principes de *Substitution*, de *Réconciliation* et de *Rédemption*. Afin de déterminer si la pensée religieuse de Fourier pouvait se concilier avec le christianisme, il nous a donc fallu présenter ces trois principes essentiels tels qu'il les définissait dans son œuvre. Malgré le peu d'écrits laissés par Fourier à ce sujet, nous avons pu exposer les raisons pour lesquelles Fourier rejetait ces trois principes fondamentaux, et ainsi par conséquent ne pourrait donc être défini comme chrétien.

Le rôle attribué à Jésus par Fourier est double. D'une part, de sauver les âmes, ce qui est en contradiction avec sa théorie générale. D'autre part, sa fonction fut de rappeler à l'Homme que la volonté de Dieu est d'établir son royaume ici-bas; un

⁷⁹ Je reprends ici la phrase d'Irénée Ginoux qui résume cette différence : « la morale du Christ prêche la continence, celle de Fourier prêche la jouissance et les plaisirs ». Irénée Ginoux, *Charles Fourier et ses disciples*, Nîmes, Clavel-Ballivet, 1870, p. 28.

⁸⁰ Jean 6:27.

⁸¹ Jean 6:31.

⁸² Jean 6:35.

royaume de paix et d'harmonie universelle dont seule la science sociale peut permettre la venue. Le rôle de Jésus était donc de renseigner les Hommes et non d'être « propitiatoire par son propre sang ». ⁸³

En conclusion, nous pouvons affirmer l'incompatibilité entre les préceptes chrétiens et la philosophie religieuse de Fourier. Il y a tout d'abord le Fourier humaniste et pragmatique qui ne s'attarde pas sur des dogmes qu'il considère fastidieux et sans portée. « Nous le répétons bien haut, l'intérêt de l'humanité n'est pas aujourd'hui dans l'appréciation de telle ou telle philosophie, de telle ou telle religion [...]; l'intérêt de l'humanité est là où l'on s'occupe directement et d'une manière pratique de mettre fin à l'oppression, à la misère, au mensonge et à l'égoïsme ». ⁸⁴ Et puis paradoxalement, il y a le Fourier dévot qui admettait la fonction salvatrice et l'œuvre messianique de Jésus, sans lui faire auparavant contorsionner le message.

Ce qui éloigne un peu plus encore Fourier de la religion chrétienne, c'est cette croyance en une œuvre messianique inachevée, qu'il reviendrait à Fourier et à sa science sociale d'accomplir. Fourier voulait faire de la science sociale l'arme séculière du christianisme et de son accomplissement. Fourier voulait détacher le christianisme de l'éther dans lequel il s'est peu à peu perdu, pour l'implanter matériellement parmi ses enfants.

Par la suite, nous avons dû nous pencher sur la question de la matière, et plus précisément sur celle de la chair. Nous avons affirmé une fois de plus l'apparente incompatibilité entre la vision orthodoxe et celle de Fourier qui rejetait toute idée de tromperie dans l'essence de la matière. Nous avons pu démontrer la condamnation de la chair, de sa nature pécheresse, de sa condition déchue et affligeante par le Dieu

⁸³ Rm 3:250.

⁸⁴ Charles Fourier, « Revue des utopies du XIX^e siècle », *La Reforme industrielle, ou Le Phalanstère, journal proposant la fondation d'une phalange agricole et manufacturière, associée en travaux et en ménage*, 8, 19 juillet 1832, p. 69.

chrétien ; alors que par opposition, on s'aperçoit de la glorification de la chair et de la matière chez Fourier. Le corps n'est donc plus le cercueil de l'âme, mais un édifice grandiose qui permet à l'essence éthérée de se nourrir, de grandir et de prospérer. Le corps, et non plus seulement l'âme, peut donc lui aussi fièrement revêtir le sceau divin. La réprobation de la matière fit place à sa réhabilitation.

Chaque pas vers une compréhension globale et minutieuse des vues de Fourier quant au christianisme semble nous amener vers cette conclusion : la religion *chrétienne* de Fourier a été bien trop bouleversée, transformée, ébranlée dans son centre et dans ses axes pour pouvoir se réclamer de l'héritage chrétien. Son interprétation apostolique ainsi que son rejet catégorique des trois principes chrétiens : la *Substitution*, la *Réconciliation* et la *Rédemption*, éloignent fondamentalement Fourier de la religion à laquelle il confesse son allégeance.

Chapitre 4

La Nature et le fonction de l'Homme selon Fourier

Jusqu'alors, nous avons pu constater la difficulté de placer Fourier sur l'échiquier des croyances judéo-chrétiennes lorsqu'il s'agit de la nature de Dieu et de la tradition messianique. Afin de pousser la comparaison un peu plus loin, il nous semble désormais nécessaire d'aborder la question de l'Homme qui est le sacre de la création au sein de la religion chrétienne et qui occupe une place au moins tout aussi importante dans la philosophie religieuse de Fourier.

« Faisons l'homme à notre image, selon notre ressemblance ».¹ Telle est la maxime chrétienne relative à la nature de l'Homme. Or, celui-ci n'est pas, à l'image de son créateur, un être suprasensible, immaculé dans sa condition. À l'encontre de Dieu, il nous est enseigné dans la religion chrétienne que l'Homme est entaché par le péché ainsi que par la nature organique dont il est constitué. Un duel sans répit se tient alors au sein même de sa constitution. L'Homme se doit d'embrasser sa condition originelle tout en y faisant face. Quel fut alors le positionnement de Fourier quant à cette dichotomie programmée ? Comment Fourier comprit-il la nature de l'Homme ? Telles sont les questions que nous allons traiter dans ce quatrième chapitre.

Mais comment les aborder ? En premier lieu, il faut noter la présence d'une vaste littérature consacrée à des sujets relatifs à la nature de l'Homme chez Fourier, à son rôle au sein de la société et à la théorie des passions. Dès 1832, Just Muiron expose la nécessité d'admettre le dualisme « fatidico-volitif » de l'Homme² en d'autres termes, sa constitution physique et spirituelle, dont les deux composantes, dans une optique

¹ Genèse 1:26.

² Just Muiron, *Nouvelles transactions sociales, religieuses et scientifiques de Virtomnius*, Paris, Bossange, 1832, pp. 2-3.

d'équilibre, ne doivent aucunement être affaiblies. Dans ses ouvrages, Muiron s'efforce de démontrer qu'à l'Homme seul revient la responsabilité de son salut et, par extension, celui de la création en général.³ Plus tard, en 1924, Charles Gide s'intéresse plus particulièrement au développement de la nature humaine au sein des diverses doctrines économiques. Il cherche à démontrer que nul système économique ne pourra répondre aux besoins de l'humanité sans admettre la complexité de la nature dont est elle constituée. Il faut, ajoute Gide, savoir gérer les variantes de la constitution de l'individu et « prendre l'homme tel qu'il est, avec ce qu'on appelle, à tort, ses mauvais instincts, lesquels [...] ne sont pas de mauvais instincts mais les signes infaillibles de sa destinée ».⁴

De même, tout ce qui touche aux passions de l'Homme chez Fourier a suscité de nombreuses remarques, à commencer par les commentaires d'Adolphe Alhaiza. Dans son ouvrage sur l'histoire de l'École sociétaire, l'auteur fait observer que si l'Homme n'est pas comblé dans ses désirs, il « tombe dans la tiédeur et l'ennui. Pour que l'homme trouve le bonheur dans l'accomplissement de sa destinée sociale, il faut le libre développement de toutes les passions constitutives de sa nature ».⁵ Auguste Pinloche, pour sa part, dans une analyse politique et sociale, écrit en 1933 que la fonction de l'humanité consiste « à produire la loi naturelle de l'utile emploi des forces passionnelles »,⁶ forces qui la poussent dans le sens de sa destinée. Parmi les études les plus récentes sur la nature de l'Homme selon Fourier, la lecture proposée par Simone

³ Just Muiron, *Nouvelles transactions sociales*, pp. 22-30.

⁴ Charles Gide, *Fourier, précurseur de la coopération*, Paris, Association pour l'enseignement de la Coopération, 1924, p. 25. Gide présente aussi la nature humaine selon Fourier comme indissociable de la création. L'Homme est primordialement un être composé, il ne peut donc se positionner au-dessus de l'œuvre établie sans se dénaturer lui-même. En cela, la nature n'est pas mise à sa disposition afin qu'il l'exploite en toute impunité, mais dans l'optique qu'il se transcende en elle.

⁵ Adolphe Alhaiza, *Historique de l'École sociétaire fondée par Charles Fourier : suivi d'un résumé de la doctrine fouriériste et du sommaire du garantisme élucidé par Hippolyte Destrem*, Paris, au bureau de la *Rénovation*, 1894, p. 69.

⁶ Auguste Pinloche, *Fourier et le socialisme*, Paris, Alcan, 1933, p. 26.

Debout dans « La Terre permise de Charles Fourier », reste l'une des plus complètes.⁷ Son approche psychanalytique permet de transpercer l'opacité des troubles psychiques de l'individu dévoyé afin d'en dévoiler les secrets inconscients d'où émergent les impulsions et le refoulement que Fourier tenta de gérer au sein de son système sociétaire. Debout y explique ainsi que chez Fourier les désordres sociaux prennent source dans l'inhibition des désirs de l'individu. L'étude de Frank Paul Bowman souligne quant à elle l'influence exercée par le courant théosophico-illuministe sur la pensée de Fourier. Selon Bowman, ces deux écoles de pensée tendent à découvrir les volontés divines à travers la nature intrinsèque de l'Homme. Néanmoins, l'auteur se garde de faire l'amalgame entre la philosophie de Saint-Martin et celle de Fourier au sujet de la nature humaine. S'il admet qu'il puisse y avoir dans « le thème de l'homme Réparateur » et de l'être passionnel des éléments communs avec la pensée de Fourier, Bowman indique que l'élan des désirs et la fonctionnalité de l'Homme chez Fourier diffèrent de ceux que l'on retrouve dans les écrits du Philosophe Inconnu.⁸ Plus récemment encore, l'étude de Loïc Rignol nous permet de saisir le rapport chez Fourier entre l'essence de l'Homme et l'ordre de la nature. Rignol explique que pour le maître, les Hommes ne peuvent aboutir à leur épanouissement que lorsqu'ils sauront pleinement déchiffrer les hiéroglyphes de la nature, dont les données divines leur permettent de « découvrir dans les profondeurs de leur être les lois naturelles et divines qui doivent les diriger. »⁹

⁷ Simone Debout, « La Terre permise de Charles Fourier », *Les Temps Modernes*, 22^e année, 242, juillet 1966, pp. 1-55.

⁸ Bowman Frank, « Fouriérismes et christianisme : du Post-curseur à l'Omniarque amphimondain », *Romantisme*, 1976, n° 11, Au-delà du visible, pp. 29-30.

⁹ Cette citation est tirée de la présentation de la thèse de Loïc Rignol, *Les Hiéroglyphes de la nature. Science de l'homme et Science sociale dans la pensée socialiste en France, 1830-1851*, 2003. Thèse de doctorat d'histoire soutenue à l'université Paris-VIII Saint-Denis le 18 décembre 2003, sous la direction de Michèle Riot-Sarcey. Cette présentation se trouve sur le site :

<http://www.charlesfourier.fr/spip.php?article409>.

Mise en ligne en décembre 2004. Consulté le 13/02/2014.

Bien des auteurs ont ainsi examiné l'essence de l'Homme dans la philosophie de Fourier, mais peu d'entre eux ont cherché à comparer la nature de l'Homme chez Fourier avec celle que lui attribue le christianisme. Jonathan Beecher est une des exceptions les plus notables à cet égard. Dans son ouvrage, *Charles Fourier: The Visionary and His World*, Beecher affirme que

Fourier's concept of human nature represented a radical departure from the image of a man as "a blank slate", a machine for the processing of sensations, which had been so compelling to Enlightenment thinkers in their attacks on the Christian doctrine of Original Sin.¹⁰

Toutefois, Beecher n'avait pas pour objectif de faire une étude comparative distinguant les idées de Fourier sur la nature de l'Homme de celles que l'on trouve dans la religion chrétienne, religion à laquelle, devrions-nous le rappeler, Fourier donnait son allégeance.

Pour situer notre analyse de l'Homme dans le contexte de la pensée religieuse, nous nous proposons donc de développer les éléments qui puissent distinguer la nature de l'Homme selon Fourier, y compris ses passions, des dogmes du culte chrétien. Pour ce faire, nous nous pencherons tout d'abord sur l'histoire des origines de l'Homme. Lors de cet examen, nous ferons naturellement place à la vision de Fourier quant au péché originel, notion bien évidemment centrale dans les religions judéo-chrétiennes. La Chute originelle étant la cause d'un désir délictueux, nous aborderons ensuite la question des passions en confrontant les écrits de Fourier sur la nature du désir avec les dogmes du christianisme. L'Homme, selon la pensée abrahamique, étant constitué d'un corps, d'un esprit et d'une âme, nous nous intéresserons plus particulièrement à cette dernière afin d'en extirper les fondements, au sein du culte judéo-chrétien et dans la philosophie religieuse du maître, dans l'objectif de présenter les distinctions entre ces deux conceptions religieuses.

¹⁰ Jonathan Beecher, *Charles Fourier: The Visionary and His World*, Berkeley, University of California Press, 1986, p. 221.

À la lecture des théories fantaisistes, sinon loufoques, de Fourier au sujet des civilisations extra-terrestres¹¹ – à l'exemple des Solariens qui, hormis une dextérité illimitée et une « force gigantesque », seraient agrémentés d'un « ornement superbe »¹² – il paraît évident que Fourier est à mille lieues des canons judéo-chrétiens. L'idée d'une vie autre que celle engendrée sur Terre réduit considérablement la centralité de l'existence humaine dans la création, mais afin de rester dans les limites de l'étude des croyances abrahamiques, nous nous attacherons ici plus particulièrement à l'humanité elle-même.

Géographe autodidacte, reconnu et admiré¹³ par de grandes figures du XIX^e siècle, Fourier démontra, de façon vulgaire, qu'à partir des diverses caractéristiques physiologiques de l'espèce humaine, il se manifeste une origine diverse. Répondant aux attaques de ses adversaires, ces « fabulistes qui font sortir le genre humain d'une même souche », Fourier déclare, d'une voix assurée, qu'« il faut bien être ennemi de l'évidence, pour croire que les figures convexes du Sénégal et les concaves de la Chine ; que les Kalemoucks, les Européens, les Patagons et les Lapons, soient des rejetons d'un même arbre ».¹⁴ Cette diversité appelle donc naturellement à considérer la multitude des origines. Ainsi, écrit Fourier, « Dieu créa seize espèces d'hommes, savoir neuf sur l'ancien continent, et sept en Amérique ».¹⁵ Nous ne nous attarderons pas sur la vague d'indignation qu'une telle affirmation engendra dans les rangs des institutions chrétiennes. Il nous paraît nécessaire, cependant, d'en examiner la cause. Pour cela, il nous faut rappeler qu'au sein de la religion judéo-chrétienne, la nature de l'Homme est

¹¹ Théorie néanmoins courante dans ce début du XIX^e.

¹² Charles Fourier, *La Fausse Industrie morcelée, répugnante, mensongère, et l'antidote, l'industrie naturelle, combinée, attrayante, véridique, donnant quadruple produit*, vol. 1, *Œuvres complètes*, t. VIII, Paris, Anthropos, 1966, p. 442.

¹³ Jonathan Beecher, *Charles Fourier*, p. 103.

¹⁴ Charles Fourier, *Théorie des quatre mouvements et des destinées générales*, OC, t. I, Paris, Anthropos, 1966, p. 53.

¹⁵ *Théorie des quatre mouvements*, OC, t. I, p. 52.

comprise à la lumière de sa faute originelle, et que de cette désobéissance l'humanité pâtit.¹⁶

Selon l'Église, l'Homme, avant la chute, vivait dans un état de paix avec lui-même et son créateur. Mais alors que l'Homme savourait la grâce de Dieu, il fut entraîné par le malin à désobéir aux commandements. Charmé par le diable, l'Homme fut détourné de l'état de sainteté dans lequel l'Éternel l'avait créé. Dépouillé de la grâce sanctifiante, le fils déchu vit sa descendance marquée du sceau de la corruption.¹⁷ Le récit de la chute originelle est incohérent aux yeux de Fourier. Pour notre phalanstérien, admettre le péché originel et supposer que Dieu aurait fauté dans ses plans, comme cela semble par ailleurs être le cas dans les Écritures,¹⁸ est une vision blasphématoire de la religion. Comment Fourier peut-il encore se définir chrétien lorsqu'il ironise sur ces « fables plus ou moins absurdes, [...] sur un paradis terrestre d'où l'homme fût chassé », ou bien lorsqu'il fustige les hommes d'église qui « arguèrent d'une prétendue colère de Dieu, d'un bannissement du séjour fortuné, [et] d'autres contes propres à intimider et à diriger la multitude selon les vues du corps sacerdotal » ?¹⁹ Selon Fourier, les hommes du ministère, incapables d'identifier les réelles causes de la condition humaine, affabulèrent sur une expulsion de l'Eden par un Dieu atrabilaire ainsi que sur une nature perfide que l'humanité incarnerait.

Néanmoins, Fourier ne contestait pas l'existence d'une période édénique. À l'« échelle du premier âge du monde social », écrit-il, il y eut d'abord l'âge dit « bâtard », sans l'Homme, puis l'âge primitif dit d'« Eden ». Pendant cette période édénique, qui dura pendant deux siècles, « il existait [...] une abondance de fruits, de gibier et de poissons, de troupeaux d'une grande beauté, et de plus liberté d'amour et

¹⁶ « Le péché d'Adam nous a causé la privation de la grâce de Dieu, l'ignorance, l'inclination au mal, la mort et toutes les autres misères. » Saint Pie X, *Plan du petit catéchisme*, Paris, Broché, 2011, p.11.

¹⁷ Job I:7.

¹⁸ Gen. 6:6 – « L'Éternel se repentit d'avoir fait l'homme sur la terre, et il fut affligé en son cœur. »

¹⁹ *Théorie des quatre mouvements*, OC, t. I, p. 57.

rareté de population ».²⁰ L'Homme, d'une plus grande beauté et d'une taille supérieure,²¹ « atteignait facilement à l'âge de cent vingt-huit ans ». « La rareté numérique des habitants » permettait la « surabondance de troupeaux, fruits, poissons, gibier » que Dieu mit à sa disposition. L'éloignement des animaux féroces « contribuait à entretenir dans les mœurs la plus grande douceur, à prévenir les inventions meurtrières et l'esprit belliqueux ».²² À cette période édénique succédèrent les déluges, puisqu'aux dires de Fourier, il n'y eut pas un seul déluge mais deux dont le premier « détruisit la création d'essai et le deuxième, faible, n'a pas anéanti les races produites ».²³ Si, selon Fourier, la condition humaine n'est plus le bilan d'une désobéissance, comment explique-t-il l'état dans lequel l'Homme se trouve ?

Dieu ne pouvant être la cause de la chute de l'Homme, le mal dut donc naître de facteurs indépendants des volontés divines. Chez Fourier, l'augmentation constante de la population en fut l'un des premiers facteurs. La nourriture se faisant de plus en plus éparse, l'Homme, afin de pourvoir à ses besoins, dut se déplacer. L'espace de vie et de chasse se raréfiant dans les sociétés primitives, les guerres de territoires éclatèrent. Les besoins de subsistance se firent chaque jour plus pressants, entraînant par surcroît conflits et instabilités sociales. Les périples de l'Homme en quête de survie accrurent les dangers. « La plupart des bêtes féroces et des reptiles avaient été créés vers l'équateur ; d'autres comme les loups, dans des latitudes froides ».²⁴ L'Homme entra dans ces territoires hostiles et s'arma pour chasser et se défendre. Lorsqu'il sut dompter la nature et satisfaire ses besoins, il se sédentarisa et prit pour mot d'ordre : la supériorité du fort envers le faible. De là furent structurées des sociétés esclavagistes

²⁰ Charles Fourier, *Le Nouveau Monde industriel et sociétaire ou invention du procédé d'industrie attrayante et naturelle distribuée par séries passionnées*, OC, t. VI, Paris, Anthropos, 1966, p. 439.

²¹ Fourier l'estimait à environ 190 cm.

²² *Théorie des quatre mouvements*, OC, t. I, pp. 54-55.

²³ *Le Nouveau Monde industriel*, OC, t. VI, p. 450. Cette idée d'une création d'essai prouve l'ambiguïté de Fourier quant à une divinité omnisciente et donc omnipotente.

²⁴ *Théorie des quatre mouvements*, OC, t. I, p. 54.

dont la femme devint la première victime. Les femmes furent brimées. Elles endurent le « mariage exclusif » qui résulta de la « féodalité patriarcale ». Les familles se constituèrent, déchirant ainsi la cohésion générale. Vinrent ensuite les armes de toutes sortes. Les uns les utilisèrent pour se révolter, les autres afin de se défendre contre les insurgés. Face à de tels dangers, de petits groupes sectaires se formèrent pour se protéger des exigences de la masse. L'humanité passa ainsi d'un stade d'équilibre et d'unité à un stade de crise et de désocialisation. « La chute », aux dires de Fourier, c'est donc un conglomérat lent et progressif de faits divers qui plongèrent l'Homme dans sa condition de souffrance. La chute fouriériste est réelle, mesurable, nominale.

Il est ici important de noter la contribution de Dieu à l'état présent de l'humanité. Rappelons que selon le maître, Dieu intervient lorsqu'Il considère erronés les agissements de sa création. Ainsi, Dieu prend part à la dégradation de son œuvre afin de lui démontrer l'absurdité de ses systèmes : «le fléau qu'il [Dieu] a déchaîné sur les modernes remplit la double fonction d'humilier leurs charlatans scientifiques et d'offrir au monde social des moyens de régénération».²⁵ Dieu dut ainsi faire chuter l'humanité encore immature dans une période de réflexion.²⁶ Si cette pensée est la marque d'une hérésie forte, puisqu'elle contredit les préceptes chrétiens d'une divinité détachée de toutes considérations temporelles, elle remet surtout en cause le lien entre une humanité déchue et un Christ rédempteur. En effet, si l'Homme ne fut pas chassé de l'Eden à la suite d'une faute précise, que reste-t-il de la fonction rédemptrice du Christ? Afin d'apporter une réponse, il nous faut au préalable nous pencher sur la nature constitutive de l'Homme selon Fourier en nous attachant plus particulièrement à ses éléments constituants passionnels et animiques.

²⁵ *Théorie des quatre mouvements*, OC, t. I, p. 204.

²⁶ *Théorie de l'unité universelle*, vol. 3, OC, t. IV, p. 185.

Aux dires de Fourier, Dieu émanerait de tout Homme par l'expression des passions, qui sont des « indice[s] de Destinée ». L'Homme est donc dans son essence un être religieux.²⁷ Le point de vue de Fourier à cet égard est clairement résumé par le phalanstérien Charles Pellarin, qui écrit que « toute créature [...] reçut en même temps qu'une émanation de l'esprit de Dieu une parcelle de sa puissance. En ce sens on peut dire que l'Homme est un petit Dieu ».²⁸ Il devient dès lors absurde, selon Fourier, de souiller la nature même de l'Homme afin de « n'aimer que Dieu et ne haïr que soi », comme le revendique Pascal. La nature de l'Homme telle que la conçoit Fourier est alors opposée à celle que l'on trouve dans l'Église chrétienne. Chez l'un, nous avons la vision rousseauiste d'une essence humaine vertueuse « et de plus enclin[e] à la justice, [à] la vérité et [à] l'unité »;²⁹ pour l'autre, attachée à l'idée de la concupiscence,³⁰ héritière de la notion du péché originel, la nature de l'Homme est corrompue dès sa naissance. Ainsi, contrairement à ce que dit la religion chrétienne, les penchants, pour notre phalanstérien, ne sont pas pernicious en soi. Ils ne peuvent être taxés de « péchés » et, dès lors, ne devraient nullement faire l'objet des charges portées contre eux. À l'inverse du dogme romain, Fourier fait de l'orgueil une « absolue nécessité », de l'avarice une « manie précieuse », de la luxure « des emplois de la plus haute utilité », de l'envie « le germe de l'émulation générale », de la gourmandise « la base de la sagesse et de l'éducation », de la colère une aide précieuse au maintien de l'ordre harmonieux et à l'équilibre naturel. Enfin, il fait de la paresse « le plus précieux des sept péchés ; car on n'est pas paresseux pour le plaisir de ne rien faire, mais pour éviter les

²⁷ Église catholique, *Catéchisme de l'Église catholique*, Paris, Éditions du Cerf, 2005, p. 32.

²⁸ Charles Pellarin, « Théorie de l'association et de l'unité universelle de Charles Fourier. Introduction religieuse et philosophique par Édouard de Pompéry », *La Phalange : journal de la science sociale découverte et constituée par Charles Fourier. Industrie, politique, sciences, arts et littérature*, 10^e année, 3^e série, t. III, no. 21, vendredi 18 juin 1841, p. 343.

²⁹ *Manuscrits*, vol. 2, OC, t. X, p. 103.

³⁰ Pour l'Église, la concupiscence signe la perte de l'Homme. Elle lui fut transmise par le Malin pour détourner l'Homme de son dessein. L'Homme est attiré par la « triple concupiscence », à savoir : les « Plaisirs des sens, [...] la convoitise des biens terrestres et [...] l'affirmation de soi contre les impératifs de la raison. » *Catéchisme de l'Église catholique*, Paris, Fleurus, 2011, p. xi.

occupations fastidieuses ».³¹ De nouveau, l'apostasie de Fourier est sans ambiguïté. Il ne se contente pas de rejeter les critiques qui font de la nature de l'Homme et de ses penchants une déviance, il fait des sept vices capitaux de Thomas d'Aquin des qualités requises au bon déroulement du système voulu par la Providence. Fourier fustige ainsi l'Église et ses docteurs qui non seulement diabolisent les désirs mais, plus tragiquement encore, font acte d'insurrection contre le dessein sublime de Dieu. Fourier appelle à la réhabilitation de la nature passionnelle de l'Homme lorsque le christianisme semble, quant à lui, la condamner. Afin de comprendre plus en détail ce qui éloigne une fois encore le phalanstérien de la religion chrétienne, qu'il ne cessa pour autant de défendre, considérons maintenant la nature et la fonction des penchants selon le maître.

D'après les calculs mathématiques de Fourier, tout homme, « n'ayant pas d'instincts fixes comme des animaux »,³² est une constellation de douze passions, ou attractions passionnées, qui sont « soumises à des lois immuables, voulues et décrétées de Dieu ». ³³ Elles ont pour principale fonction d'assouvir la nature trichotomique dont l'Homme est constitué (corps, âme et esprit). Sans repasser en revue l'entièreté du clavier passionnel de l'Homme selon Fourier qui fit l'objet de nombreuses synthèses et analyses, il nous semble tout de même important d'indiquer ici les grands traits qui le caractérisent, afin de démontrer ce qui le distinguerait ou non de l'enseignement chrétien.

Dans la philosophie de Fourier, les passions de l'Hommes sont répertoriées en trois groupes : les cinq passions sensitives, dites *matérielles* et *inférieures* (Odorat, Vue, Ouïe, Toucher, Goût) ; les quatre passions affectives, dites *spirituelles* et *supérieures* (Amitié, Amour, Ambition, « Famillisme »), qui sont « des mouvements vers les

³¹ Charles Fourier, *Cité ouvrière: des modifications à introduire dans l'architecture des villes*, Paris, Librairie Phalanstérienne, 1849, p. 114.

³² Cité dans Debout, « La Terre permise de Charles Fourier », p. 2.

³³ Eugène Cartier, « De l'unité de la nature humaine », *La Phalange*, 9^e année, no. 36, t. I, dimanche 22 novembre 1840, p. 620.

autres », et vers Dieu ; enfin, les trois passions distributives, nommées *Cabaliste*, ou « équilibre de rivalités balancées », ³⁴ *Papillonne*, qui « est le besoin de variété périodique », ³⁵ et *Composite* ou « voix de Dieu » qui est l'« assemblage de plusieurs plaisirs des sens et de l'âme ». ³⁶ Chacune de ces douze passions se subdivise en une myriade de variantes (huit cent dix principales) donnant à chaque entité sa propre identité. Savamment employée en « mécanique des passions », l'attraction ou la « psychologie universelle » révèle l'essence de l'individu, sa prédestination sociale, ³⁷ mais aussi, et c'est là une différence nette par rapport au culte chrétien, ³⁸ l'astreindrait à fauter, ³⁹ comme nous nous proposons de le démontrer.

D'après Fourier, la seule vérité serait de se mouvoir librement dans l'espace passionnel qui a été octroyé par l'Éternel, « Car nous sommes heureux en nous livrant à nos passions et instincts, malheureux en les réprimant ». ⁴⁰ C'est l'épanouissement des penchants de l'Homme qui est le garant de son bonheur ⁴¹ et tout aussi essentiellement de celui de ses semblables : c'est « Marier la vérité de chacun à celle de tous ». ⁴² Dans un dessein de bonheur universel, ⁴³ Dieu aura donc voulu que les passions cheminent vers un but commun, ce que Fourier nomme l'« unitéisme » dans une lexicologie qui lui est propre. L'Unitéisme ou « mécénat passionnel », serait l'harmonisation des

³⁴ Ch. Fourier, «Manuscrits de Fourier: des trois passions distributives», *La Phalange*, 1^{ère} série, in-8, t. III, 1846, p. 444.

³⁵ *Le Nouveau Monde industriel, OC*, t. VI, p. 66.

³⁶ *Le Nouveau Monde industriel, OC*, t. VI, p. 69.

³⁷ *Le Nouveau Monde industriel, OC*, t. VI, p. 353.

³⁸ « La tentation est une excitation au péché qui nous vient soit du démon, soit des méchants, soit de nos passions. » Saint Pie X, *Le Grand Catéchisme*, p. 154.

³⁹ « Je veux prouver que toutes les passions sont bonnes comme Dieu les a créées, bonnes et utiles, si elles sont employées dans un ordre donné aux choses » Charles Fourier, *Théorie de l'unité universelle*, vol. 4, OC, t. V, p. 129.

⁴⁰ *Fausse Industrie*, vol. 2, OC, t. IX, p. T4.

⁴¹ « Dieu nous a donné 12 passions, nous ne pouvons être heureux qu'en les satisfaisant toutes les 12 ». *Le Nouveau Monde industriel, OC*, t. VI, p. 348.

⁴² Cité dans Debout, « La Terre permise de Charles Fourier », p. 17.

⁴³ « Nous avons 12 passions radicales et la foyère, et, par conséquent, 12 droits à l'essor de chacune d'entre elles, et qui doit être tellement réglé, que tout essor individuel favorise l'essor collectif, et réciproquement, et que ces essors soient progressifs, c'est-à-dire en proportion graduée avec les castes, leurs besoins et habitudes. » *Manuscrits, OC*, t. XII, p. 688.

passions combinées qui assurerait la « bienveillance universelle ». Cette passion foyère, aussi appelée « philanthropie réelle »,⁴⁴ donnerait à chaque individu le désir de concilier sa propre plénitude à celle « de tout ce qui l'entoure, et de tout le genre humain ».⁴⁵ En cela, l'émanation de l'unitéisme exprime la plus haute forme religieuse, car elle part de Dieu, qui en est la synthèse, et retourne vers Lui, dans un mouvement qui associe l'essor singulier au bien-être collectif. En d'autres termes, l'unitéisme est la force qui émane de l'Éternel et qui donne à chaque être le sentiment d'appartenance et d'interdépendance qui subordonne l'intérêt individuel à l'épanouissement universel. C'est donc par la plénitude du collectif à travers l'autosatisfaction régulée que l'Homme se rapproche des plus hautes sphères religieuses.⁴⁶ C'est ainsi, résume Fourier, que l'humanité répondra aux réelles volontés de Dieu et s'abstiendra, sans contrepartie, de fauter. Ce discours est bien entendu anathème à celui de l'Église du XIX^e siècle selon laquelle les « monstrueux penchants de sensualité » et les « nécessités matérielles impérieuses » sont les causes premières de la chute du genre humain.⁴⁷

Si la nature humaine n'est pas source de corruption selon Fourier, il faut que l'humanité cherche les causes de son malheur au-delà de sa constitution. Aux dires du maître phalanstérien, celles-ci se trouveraient dans toutes les structures sociétales qui engendrent des lois inverses à l'expression saine des désirs. En cela, tout acte législatif ou religieux, qui ne prend pas en compte l'assouvissement des passions, est vicieux par quintessence puisqu'il fait naître une contre-passion aussi perverse que « la passion naturelle aurait été bienfaisante ».⁴⁸ Ainsi, faute de pouvoir s'affirmer dans un cadre libérateur, les passions deviennent des éléments perturbateurs, non seulement au sein de

⁴⁴ *Le Nouveau Monde Industriel*, OC, t. VI, p. 308.

⁴⁵ *Théorie des quatre mouvements*, OC, t. I, p. 79.

⁴⁶ *Manuscrits*, OC, t. XII, p. 529.

⁴⁷ Charles Boysset, *Catéchisme du XIX^e siècle*, Paris, Degorce-Cadot, 1868, p. 141.

⁴⁸ Cité dans l'ouvrage de Simone Debout-Oleszkiewicz, *L'Utopie de Charles Fourier*, Paris, Les Presses du réel, 1998, p. 90.

http://books.google.fr/books/about/L_uto pie_de_Charles_Fourier.html?hl=fr&id=AU31AAAAMAAJ

l'individu même, mais dans la société où elles gravitent et affectent parallèlement l'équilibre général. Le dualisme chrétien, qui, selon Fourier, prône le conflit entre l'esprit et les désirs est donc fallacieux et hérétique.

S'il est désormais admis que la nature passionnelle de l'Homme pour Fourier est incompatible avec celle dépeinte dans la philosophie religieuse du christianisme, qu'en est-il de leurs conceptions respectives de la nature animique de l'être ? Pourra-t-on enfin réaffirmer, d'après l'essence de l'âme chez Fourier, qu'il existe une conformité de vue avec la religion chrétienne dont il s'est toujours confessé le grand défenseur ? Ou retrouverons-nous la même opposition, les mêmes singularités qui ne permettent aucunement de définir Fourier comme chrétien ? Pour tenter d'apporter une réponse à ces questions, penchons-nous à présent sur l'essence et la fonction de l'âme chez Fourier, en apportant avant tout une succincte présentation de la nature de l'âme dans les religions testamentaires.

À la lecture de l'enseignement judéo-chrétien, qui s'inspira de la philosophie helléniste à l'image d'Aristote, l'âme est source de vie, l'énergie vitale sans laquelle l'Homme pourrait ni se mouvoir, ni ressentir, ni raisonner. L'âme serait ainsi au sein des croyances orthodoxes, le siège immatériel de l'activité biologique, émotionnelle et cognitive. Egalement inspiré par les thèses platoniciennes, les religions judéo-chrétiennes veulent attester de la supériorité de l'âme sur le monde tangible.⁴⁹ Reprenant la philosophie aristotélicienne,⁵⁰ il est admis, aux yeux de Fourier, qu'il y a corrélation entre le mal psychique, émotionnel et corporel. C'est ainsi, disait-il, qu'au moment où les besoins de l'âme sont refoulés, l'âme se mutile pour devenir une âme en peine, souvent révolutionnaire, parfois meurtrière. Les raisons de cette inhibition sont diverses selon Fourier. Cependant, elles sont avant tout l'effet de la morale qui veut

⁴⁹ Paul-Bienvenu Onana écrit, dans son ouvrage intitulé *L'Herméneutique platonicienne de la mort* : « chez Platon, affirmer son humanité, c'est taire sa corporéité », Paris, Éditions L'Harmattan, 2010, p. 27.

⁵⁰ Aristote, *De l'Âme*, Bibliothèque des Textes Philosophiques – Poche Séries, Paris, Vrin, 1995, p. 38.

donner la primauté de l'âme sur les fonctionnements biologiques et émotionnels de l'Homme, comme nous avons pu le constater à de nombreuses reprises dans la philosophie chrétienne. La supériorité de l'âme sur la matière étant l'un des fondements de la philosophie chrétienne, Fourier ne peut donc, à cet égard, se définir comme tel.

Outre son essentialité, la nature même de l'âme est un point contentieux entre Fourier et la religion chrétienne. En effet, comment expliquer l'interaction de l'essence immatérielle, qu'elle revêt dans le culte chrétien, avec le monde tangible ? Afin de répondre à cette problématique, Fourier octroie à l'âme une substance d'air et d' « Arome », mélange magnétique-éthérée, suivant sa condition animée ou trépassée.⁵¹

Dans la philosophie de Fourier, les âmes seraient gérées par les forces immuables des mathématiques et liées à la matière.⁵² Admettant que les âmes soient un composite matière-esprit régenté de manière mathématique, elles sont alors, elles aussi, constituées d'une « gamme de douze passions radicales, [d'] un système de douze éléments harmoniques qui forment un tout complet. »⁵³ Si cette vision de l'âme n'est pas hérétique en soi, elle reste cependant dissociée du culte chrétien.

Autre important point de discorde. S'il est accepté par le dogme chrétien que les âmes survivent à la déchéance et à la mort dans l'éternité, elles ont été néanmoins enfantées de Dieu. Le discours est tout autre chez Fourier, dont les propos sur l'immortalité de l'âme sont analogues à ceux que l'on retrouve dans la Bhagavad Gita. Dans ce texte central de l'Hindouisme, nous lisons que l'âme ou l'Âtman (qui représente tout à la fois l'esprit et l'âme) « ne peut tuer ni être tué. [...] ne commence pas d'être et ne cesse pas d'exister. [...] ne naît jamais, ne meurt jamais, en aucun

⁵¹ *Théorie de l'unité universelle*, vol. 3, OC, t. IV, p. 330.

⁵² «Nos âmes ont été unies à la matière avant cette vie, et qu'après la vie elles se rejoignent à la matière sans jamais s'en isoler, et goûtent à la perpétuité des jouissances matérielles.» *Manuscrits*, OC, t. XII, p. 618.

⁵³ Abel Transon, « Extrait de la Destinée sociale de l'homme par Albert Brisbane », *La Phalange*, 9^e année, no 46, t. I, mercredi 16 décembre 1840, p. 789.

temps. »⁵⁴ Nous retrouvons cette même pensée chez Fourier qui répond aux orthodoxes avec le sarcasme qui lui est connu : « Si vous croyez qu'elles [les âmes] n'existaient pas avant les corps, vous êtes bien près de croire qu'elles retourneront au néant d'où vos préjugés les font sortir ». ⁵⁵ En résumé, nous pouvons convenablement affirmer qu'au sujet de la nature de l'âme, Fourier ne s'accordait que rarement avec les bases philosophiques des religions judéo-chrétiennes. Il ne peut donc pas être défini comme fidèle à la pensée chrétienne. La nature de l'âme ayant été parcourue, qu'en est-il de l'existence même de l'âme selon ces deux pensées religieuses?

Bien que Fourier considérât sa doctrine sur la métempsychose comme subalterne, puisque principalement développée sur des notions conceptuelles et non-empiriques,⁵⁶ il dressa tout de même une liste de mouvements cycliques animiques essentiels quant à eux pour la compréhension générale des conditions présentes. Afin d'examiner cette question avec plus de clarté, résumons d'abord la terminologie. Aux dires de l'auteur, les âmes qui sont éternelles au futur, l'ont aussi été au passé. Ainsi, l'âme a trois existences : « La cis-mondaine ou vie passée, La mondaine ou vie présente, La trans-mondaine ou vie future ». ⁵⁷ Sur les 810 existences terrestres de l'âme qu'avance Fourier,⁵⁸ les âmes se devront de passer par les diverses périodes subversives avant que toutes ne connaissent le bonheur pendant la phase d'Harmonie. Avant cela, chaque âme passera successivement d'un milieu socio-économique plus ou moins favorable à un autre. Cette métempsychose cyclique, dont le concept est étranger aux

⁵⁴ Cité dans Jacques Henri Prévost, *Petit Manuel d'Humanité, CAHIER 19 – La Bhagavad Gita dans l'Hindouisme*. p. 19. Consulté sur l'adresse http://jacques.prevost.free.fr/fascicules/cahier_19.pdf

⁵⁵ *Théorie des quatre mouvements*, OC, t. I, p. 128.

⁵⁶ « Il est fâcheux que le souvenir d'outre-tombe nous manque, ce serait une excellente preuve de la transmigration des âmes. » Cité dans l'ouvrage d'André Pezzani, *La Pluralité des Existences de l'Âme: conforme à la doctrine de la pluralité. Opinions des philosophes anciens et modernes, sacrés et profanes, depuis les origines de la philosophie jusqu'à nos jours*, Paris, Didier et Cie, 1866, p. 317.

⁵⁷ *Théorie de l'unité universelle*, vol. 2, OC, t. III, p. 328.

⁵⁸ Au terme de la vie de notre globe, nos âmes « auront alterné environ 810 fois de l'un à l'autre monde, en aller et retour, en émigration et immigration ; total 1620 existences dont 810 *intra-mondaines* et 810 *extra-mondains* ». *Théorie de l'unité universelle*, vol. 2, OC, t. III, p. 319.

religions abrahamiques,⁵⁹ serait l'unique système qui assurerait à tout individu l'égalité devant l'existence.

Proche du pythagorisme et de sa transmigration des âmes, Fourier constate que les âmes ont la particularité d'être en interaction avec d'autres corps, qui eux aussi en sont pourvus. « Entre la grande âme et les petites ou humaines, il existe une échelle d'âmes de divers degrés auxquels on s'élève successivement après la mort comme on s'est élevé en cette vie. »⁶⁰ Fourier va plus loin encore en identifiant une interdépendance entre les âmes.

J'ai [...] une fâcheuse vérité à vous apprendre, c'est que les âmes de vos pères sont depuis le commencement du monde dans un état de souffrance. Vos âmes participeront après le trépas au mal-être des défunts, et cette proscription de Dieu contre les trépassés durera autant que durera l'ordre civilisé, barbare et sauvage.⁶¹

Le sort des deux mondes est donc intimement lié. De l'état de l'un dépend la condition de l'autre. Ainsi, « les âmes des trépassés végètent dans un état de langueur et d'anxiété dont les nôtres participeront après cette vie jusqu'à ce que le monde social se fût élevé de la subversion à l'Harmonie sociétaire ».⁶² Il faut dès lors agir sur « l'ordonnance sociale du globe »,⁶³ puisque le bonheur des âmes transmondaines ne sera assuré qu'au jour où la félicité de toutes les âmes mondaines leur sera garantie. Nous touchons ici à un autre point de discorde irréconciliable avec la religion du Christ. En effet, la destinée des défunts, chez Fourier, est collective et non pas individuelle. Selon notre auteur, la gloire et la grâce tant attendues n'advieront pas sous l'effet d'actes communautaires d'allégeance religieuse, mais par l'épanouissement universel. En cela, Fourier attaque les fondamentaux de l'obéissance aux lois et pratiques

⁵⁹ Néanmoins, dans la Kabbale, il est fait mention du « *tikkoun* ». Ce terme désigne la réincarnation des âmes, lesquelles choisiraient le lieu et la famille dans laquelle elles désirent « descendre ».

⁶⁰ *Théorie de l'unité universelle*, vol. 2, OC, t. III, pp. 325-326.

⁶¹ *Manuscrits*, OC, t. XII, p. 605.

⁶² *Théorie de l'Unité Universelle*, vol. 2, OC, t. III, p. 346.

⁶³ *Manuscrits*, OC, t. XII, p. 619.

doctrinales, qui selon lui n'ont nul effet sur le sort personnel de l'âme. De son système des équilibres, Fourier appelle à l'universalisme. Universalisme dans les conditions de vie, universalisme devant le jugement. C'est ainsi, dit-il, que « Dieu juge le globe en masse sans distinction des bonnes ou des méchantes créatures ». ⁶⁴ Dieu n'arbitre donc pas selon les actions de chaque individu, mais à la suite de la conduite générale du globe. Il ne tient qu'à l'humanité de trouver son salut. Simone Debout l'exprima ainsi : « Le bonheur que le sophiste [Fourier] revendique pour les seuls maîtres, Fourier le promet à tous et cette bonne nouvelle indique une autre manière de penser et d'imaginer – non plus à partir d'une conscience isolée, mais à partir de l'ensemble social ». ⁶⁵ Cette pensée est ô combien contraire aux vues chrétiennes, selon lesquelles, est-il nécessaire de rappeler, « le jugement dernier consistera dans la sentence de vie bienheureuse ou de condamnation éternelle », ⁶⁶ où seront séparés « les justes et les pécheurs ». ⁶⁷

Afin d'étudier les différences entre la pensée judéo-chrétienne et celle de Fourier au sujet des origines et de la nature de l'Homme, nous avons fait le choix de prendre comme points de repère sa provenance et sa chute, sa nature passionnelle et son entité animique. Outre une genèse discordante des canons orthodoxes, l'histoire des origines selon Fourier a pour effet premier de rendre fictif le récit de la chute originelle, lequel est le socle des églises judéo-chrétiennes. Soucieux d'apporter une autre vision de l'histoire traditionnelle de la chute, Fourier justifia les conditions présentes de l'humanité, non pas par l'admonestation d'une divinité qui n'aurait pas su entrevoir la nature perverse du premier couple, mais par les conséquences d'une suite de méfaits presque naturels. Comme nous avons pu nous en apercevoir, la chute, selon Fourier, n'est pas une erreur de jugement de deux êtres à un instant précis, mais une multitude de

⁶⁴ *Manuscrits*, OC, t. XII, p. 605.

⁶⁵ Simone Debout, *La Théorie des quatre mouvements ou le Dessein « d'un grand œuvre »*, Paris, Jean-Jacques Pauvert, 1967, p. 26.

⁶⁶ Église catholique, *Catéchisme de l'Église catholique*, Paris, Éditions du Cerf, 2005, p. 95.

⁶⁷ AC 24:15.

fautes d'une humanité en phase de maturation. Désireux de rétablir la seigneurie de la nature humaine, Fourier dressa minutieusement le tableau des penchants constitutifs de l'Homme, dont l'origine et la nature divine lui sont boussoles de révélation. Fourier s'efforça ainsi de réfuter tout système religieux qui atrophierait l'entité passionnelle de l'Homme puisque, dit-il : « les penchants ou attractions sont tous tels que Dieu les a jugés nécessaires ». ⁶⁸ Il n'existe donc pas chez Fourier de « passions sensuelles ignobles en elles-mêmes ». ⁶⁹ Par cette position, il prit à contrepied la notion d'une nature viciée de l'Homme pour se conformer aux thèses humanistes du XVIII^e.

Par la suite, nous avons pu constater que la nature et les mouvements de l'âme chez Fourier sont eux aussi en désaccord avec ceux des croyances judéo-chrétiennes, selon lesquelles l'âme représente l'aspect le plus noble de l'Homme. Ainsi, dans les cultes abrahamiques, plus l'âme se détache du tangible, plus elle devient proche de Dieu. Cette pensée est le signe d'une abjuration pour Fourier qui refuse de voir s'installer un *sentiment* d'éloignement ou d'assujettissement de l'âme sur le corps.

Hormis les disparités au sujet des origines et du destin des âmes, chaque être, aux dires du maître, est constitué d'une empreinte divine, d'un principe animique qui dirige, à travers la force de l'attraction, les choix de l'existence. ⁷⁰ C'est par la jubilation de chaque penchant constitutif et de chaque entité que l'humanité assurera son bonheur et plus encore, répondra aux volontés de Dieu. L'idée qu'il y aurait des âmes sauvées et d'autres non, idée pourtant centrale au christianisme, n'est donc pas compatible avec la pensée religieuse de Fourier.

En somme, il nous semble raisonnable de présenter la pensée religieuse de Fourier comme étrangère aux confessions chrétiennes lorsqu'il s'agit de l'origine, de la

⁶⁸ *Théorie des quatre mouvements*, OC, t. I, p. 72.

⁶⁹ *Nouveau Monde amoureux*, OC, t. VII, p. 446.

⁷⁰ « Or, il est certain selon la première propriété de Dieu qu'il y a économie dans la distribution de l'Attraction, qu'elle est proportionnelle aux destins de chaque espèce d'être ». *Théorie de l'unité universelle*, vol. 2, OC, t. III, p. 314.

nature et de l'essence de l'âme humaine. En effet, sans la notion fondamentale d'une nature déviante, quelle est une nouvelle fois la portée de la rédemption ? Quelle serait la raison du salut si l'Homme n'a pas désobéi à son créateur ? Quelle serait la logique du salut des âmes, que Fourier attribue au Christ, si celles-ci ne seront assurées de leur salut qu'à l'heure de l'établissement du régime sociétaire ? Quel fut donc le rôle de Jésus à part d'avoir apporté à l'humanité une prise de connaissance sur la destinée générale ? En voulant à tout prix concilier sa pensée à celle de la religion du Christ, Fourier est arrivé à une conception religieuse d'une part incohérente et, d'autre part, irréconciliable avec le culte auquel il prête son allégeance.

* * *

De par son pays de naissance, son milieu social et l'enseignement qu'il reçut, il est indéniable que Fourier était imprégné de la culture chrétienne. Il partageait avec celle-ci une philosophie de compassion sincère, d'un amour universel qui hisserait l'Homme vers la transcendance. Toutefois, si ces principes nourrissent le christianisme, ils n'en sont pas, comme le revendiquait Fourier, la matrice. La compassion, la charité, l'espérance, la foi, ou bien l'amour ne sont pas originaires de la pensée chrétienne ; nombreuses religions et philosophies orientales partageaient de telles philosophies antérieurement à l'apparition du christianisme.

Dans les faits, à part ces quelques principes communs, Fourier n'avait rien d'un penseur chrétien. À l'encontre du christianisme, par exemple, Fourier appelait à Dieu par la connaissance de soi. Il ne conviait pas à s'extraire de sa condition dans l'optique de trouver Dieu. Il appelait avant tout à l'introspection. Dans sa pensée religieuse, ce n'est plus l'Homme qui cherche Dieu pour se comprendre, c'est l'Homme qui se comprend pour s'unir à Dieu. La dimension et le rapport entre l'Homme et son créateur s'en trouvent bouleversés quant au culte chrétien.

Il reprochait également au christianisme institutionnel d'ignorer les lois de Dieu, d'être coupable du dévoiement de l'Homme dans sa quête, d'être coupable d'effrayer ses disciples en peignant une divinité aux comportements féroces et enfin d'être coupable de faire légiférer des lois assujettissantes. Il fit en cela du christianisme un agent actif de « l'état civilisé barbare et sauvage qui a vomi sur cette terre malheureusement plus de calamités que les anges des ténèbres n'en auraient jamais inventé ». ⁷¹

La base philosophique même du christianisme ne peut s'entendre avec celle proposée par Fourier. Le christianisme s'est constitué autour du principe de dualité : dualité entre l'esprit et le corps, dualité entre le céleste et le temporel. De ces antagonismes ensuit une fracture entre Dieu et la création, entre le spirituel et le tangible, entre l'entité et sa nature. En conséquence, aux vues de Fourier, la religion judéo-chrétienne incite à la cécité de l'Homme en réprimant la nature corporelle et passionnelle qui le constitue, lorsqu'à l'encontre de cette pensée, Fourier appelait quant à lui, à l'exultation des sens dans une optique de transcendance.

Pour que la religion chrétienne puisse s'unir à la doctrine sociétaire, il fallait faire plier les fondamentaux du christianisme, sans cela, la destinée de l'Homme conduite par l'expression passionnée serait tout bonnement irréalisable. Par principe d'unité, et fort conscient des troubles que conduisent les croyances schismatiques, Fourier devait progressivement s'extirper des préceptes chrétiens pour voir s'installer une mécanique capable d'engendrer l'essor passionnel. Le plein essor des passions ne pouvant se développer à l'ombre du christianisme, c'est uniquement par l'établissement d'un nouvel ordre social, d'une nouvelle relation entre Dieu et sa création, en d'autres termes d'une nouvelle religion que la destinée programmée de l'humanité lui sera assurée.

⁷¹ *Manuscrits*, vol. 3, OC, t. XI, p. 336.

Fourier ne pouvait ignorer l'éloignement entre sa pensée et celle de la religion chrétienne. Pour s'en rapprocher, il prit soin d'utiliser, tant bien que mal et comme bon lui semblait, une poignée de versets bibliques, qu'il s'employa à interpréter afin qu'elle trouvât échos dans une philosophie qui pourtant lui était antagoniste.

Cet antagonisme se retrouve partout où le christianisme ne répond pas aux besoins de la nature de l'Homme comme Fourier la concevait. Pour répondre aux volontés de Dieu, le chrétien doit sacrifier son corps afin de faire vivre son âme et se rapprocher de la forme parfaite et infinie. Fourier est aux antipodes de cette pensée. Il méprise le dualisme. Il veut réhabiliter la chair, œuvre de Dieu venant duquel la duplicité ne peut être engendrée. Bien plus encore, c'est par l'épanouissement du corps que l'on peut épanouir l'Esprit, assure-t-il. Afin que l'Homme puisse comprendre l'Être infini, il doit s'unifier dans son essence trichotomique.

C'est ainsi que Fourier voit dans la matière la transcendance du Père. À la suite de ces propos, de nombreux penseurs et auteurs chrétiens, à l'image de Charles Gide, n'ont vu, dans la pensée de Fourier que la marque d'un matérialisme désavoué par son auteur.⁷² Il nous semble erroné de résumer la philosophie de Fourier en ces termes. Certes, les plaisirs de la chair et des sens y sont présents, mais ils le sont dans l'optique d'assouvir les besoins animiques et ceux de l'esprit. Sa philosophie n'est donc pas matérialiste.

Finalement, son interprétation des textes saints appelait naturellement à l'opposition avec la pensée orthodoxe. Au lieu de tolérer l'Église apostolique, il la condamnait d'avoir dévié puis débauché le christianisme. Elle serait de celles sur qui reposerait le retard de l'Harmonie. Pour reprendre les termes d'Alfred Loisy: « Jésus

⁷² « Le Paradis que Fourier promet à ses disciples est sur la terre, et grossièrement matérialiste. Même les houris n'y font pas défaut ». Charles Gide, *Fourier: précurseur de la coopération*, Paris, Association pour l'enseignement de la Coopération, 1924, p. 160. En 1922, Charles Gide prit la présidence de la *Fédération Protestante du Christianisme* qu'il conservera jusqu'à sa mort.

annonçait le royaume, et c'est l'Église qui est venue. »⁷³ Aux yeux de Fourier, le clergé devint le bras armé d'une philosophie de l'ascèse, de la contrainte et ainsi du déséquilibre.

⁷³ Alfred Loisy, *L'Évangile et l'Église*, Paris, 1929, pp. 154-155.

Partie II

La Pensée religieuse des disciples de Charles Fourier

Chapitre 1

L'École sociétaire face à l'Église catholique

À la suite de notre analyse de l'opinion de Fourier sur l'Église catholique, nous avons constaté qu'il ne saurait être question de le placer dans la mouvance anticléricale qui lui était contemporaine. Nous avons pu tirer cette conclusion après avoir passé en revue les notions et principes qui le rapprochaient de l'Église, notamment ceux qui concernaient la fonction du clergé dans les affaires séculières et l'utilité sociale du système hiérarchisé et institutionnalisé de l'Église. Nous avons également montré que Fourier admirait le travail du bas-clergé auprès des classes démunies et qu'en conséquence il ne souhaitait aucunement voir le sacerdoce retiré de la sphère temporelle. Nous avons néanmoins observé qu'il ne pouvait s'entendre avec l'Église lorsqu'il s'agissait de la nature et de la fonction de l'Homme ou de certaines idéologies constitutives de la religion canonique dont la notion d'ascèse. Étant donné la constance et la force de ces opinions chez le philosophe, l'on s'attendrait à les voir largement partagées par tous ceux qui se comptaient parmi ses disciples, mais qu'en était-il exactement ? Afin de débiter notre analyse sur la pensée religieuse des disciples de Fourier, examinons pour commencer leur propre position envers l'Église et son rôle dans la société.

Afin de mieux apprécier l'étendue du problème, il nous faut rappeler le contexte historique dans lequel se trouvait l'École sociétaire, qui fut constituée et qui se développa essentiellement sous la monarchie de Juillet. À la différence de Fourier, qui a établi son système pendant la période napoléonienne, période où l'Église entretenait une relation tumultueuse avec le pouvoir, les disciples de l'École sociétaire devaient, quant à eux, faire face à une réhabilitation progressive du message apostolique. Ce phénomène s'explique primordialement par l'éloignement d'une certaine partie du clergé du pouvoir nobiliaire et autoritariste. Grâce à cet éloignement on vit apparaître de nou-

velles *formes* de catholicisme, dont les catholicismes social et libéral, plus enclins à répondre aux diverses souffrances et attentes engendrées par les nouvelles réalités sociales et économiques d'une France qui se réformait et modernisait ses appareils de production. Décriée en 1830 pour sa connivence avec le pouvoir de Charles X, l'Église devint, à la suite de la révolution de Février, le défenseur des démunis et des laissés-pour-compte.¹ L'École sociétaire, à l'inverse de Fourier, dut donc adapter ses propos selon les modifications et bouleversements sociétaux auxquels l'Église prit part. L'approche de l'École envers l'Église s'en fit donc ressentir, ce qui nous oblige à orienter notre analyse des rapports entre les deux institutions dans ce sens, c'est-à-dire en tenant compte des considérations politiques qui pesaient lourd sur la pensée des phalanstériens.

Or, plusieurs historiens se sont penchés sur la relation qu'entretenait l'École sociétaire avec l'Église romaine. Prenons pour point de départ l'analyse d'Henri Desroche qui, en 1962, expose le problème que représentait au sein de l'École sociétaire la double appartenance à l'Église et à l'École. Parmi les phalanstériens, on retrouve des « fouriéristes sympathisants au catholicisme, fouriéristes devenus catholiques, catholiques fouriérissants, catholiques sympathisants, catholiques devenus fouriéristes. »² Jonathan Beecher ajoute pour sa part : « There were Catholic Fourierists and agnostic Fourierists. Some Fourierists were bitterly anti-clerical, but others sought an accommodation with Christianity. There were even for a brief period during the Second Republic Fourierist priests. »³ D'autres études, dont celle de Frank Paul Bowman, se sont employées à tracer l'évolution de la pensée religieuse au sein du mouvement fouriériste. Bowman explique que les phalanstériens hésitèrent entre plusieurs prises de

¹ Voir, par exemple, le travail qu'entreprirent Lamennais, Ozanam, Buchez, Lacordaire ou bien Coux pour encourager la démocratisation et l'indépendance du clergé à l'égard du pouvoir temporel et/ou de la papauté.

² Henri Desroche, « Fouriérisme ambigu. Socialisme ou religion ? », *Revue Internationale de Philosophie*, 1962, p. 209.

³ Jonathan Beecher, « Fourierism and Christianity », *Nineteenth-Century French Studies*, Spring-Summer, 22, 3-4, 1994, p. 393.

(position. Il souligne en premier lieu l'antichléricisme de certains disciples et dirigeants dans les années 1830, soulignant le cas de Considerant. Il signale ensuite la réconciliation avec l'Église dans les années 1847-48, en passant par la prise de distance, en 1844, du fouriériste de confession catholique Hippolyte de La Morvonnais.⁴ Ce que nous révèle ce bref survol, c'est que tous s'accordent sur l'idée d'une ouverture de l'École à l'Église romaine. En revanche, la date de cette dite ouverture ne fait pas l'unanimité. Bowman la situe en fin des années 1840. Pour Jean-Baptiste Duroselle « le point d'inflexion » apparaît « vers la fin de 1843 et le début de 1844 », et il précise en outre qu'une portion du clergé se rapprocha des thèses socialistes, plus notamment entre 1846 et 1847.⁵ Quant à Gabriel Mas, il la situe à partir des années 1840.⁶ Un travail de clarification semble dès lors nécessaire, lequel nous aidera à mieux apprécier la chronologie et le sens de ces mouvements de pensée.

Pour ce faire, commençons par noter qu'une autre lecture des écrits phalanstériens semble possible. En effet, il est permis de se demander si, conscients du nouvel ascendant de l'Église au sein de la société, les fouriéristes se sont ouverts, comme le laissent entendre ces critiques, à l'institution romaine parce qu'ils partageaient une base philosophique commune, ou bien s'ils ont simulé un rapprochement avec l'Église à des fins stratégiques. Nous tenterons de répondre à cette interrogation en trois phases. Le premier de nos objectifs est de dresser une chronologie des écrits phalanstériens qui présenteraient une ouverture ou une conciliation avec l'Église catholique, comme institution. Notre deuxième objectif est de préciser l'étendue de cette ouverture afin de déterminer dans quelle mesure il nous est permis de parler de conciliation envers

⁴ Frank Paul Bowman, « Fouriérisme et christianisme : du Post-curseur à l'Omniarque amphimondain », *Romantisme*, 1976, 11, *Au-delà du visible*, p. 28.

⁵ Jean-Baptiste Duroselle, *Les Débuts du catholicisme social en France (1822-1870)*, Paris, Presses universitaires de France, 1951, p. 395.

⁶ Gabriel Mas, « Le cardinal de Bonald et la question du travail (1840-1870) », Université Lumière Lyon 2, 2007, http://theses.univ-lyon2.fr/documents/lyon2/2007/mas_g#p=79&a=TH.3.3.3.3. Consulté le 2 mai 2014.

l'Église catholique. Enfin nous déterminerons dans quelle mesure cette ouverture représenterait une stratégie politique de la part des dirigeants de l'École.

Pour établir la chronologie des événements, énumérons d'abord les faits marquants qui nous permettraient de mettre le doigt sur une date hypothétique d'ouverture de l'École sociétaire à l'Église catholique. Commençons par Fourier lui-même, qui s'est dressé contre la philosophie saint-simonienne en affirmant que la religion catholique n'était pas un frein à l'association ou à l'exploitation industrielle.⁷ Il importe de signaler ensuite la conversion au catholicisme d'Abel Transon entre 1835 et 1838 et celle de Calland en 1837-38.⁸ D'autres phalanstériens, dès les années 1830, ont exprimé leur soutien pour certains membres de l'Église ou de ses fonctions. Citons en exemple l'approbation du disciple Blanc pour l'ouverture des écoles enfantines ou bien des salles d'asile sous la direction des abbés Aporti et de Regny.⁹

L'hétérodoxie de plusieurs prélats, comme celle de l'évêque de Nancy, fut une autre raison d'encourager l'ouverture de l'École envers l'Église. Un article, paru en 1841 dans les colonnes de *La Phalange*, y est consacré :

Quant à nous, nous voyons avec bonheur les sommités du clergé transformer ainsi d'anciennes doctrines, relever la matière de l'anathème prononcé contre elle, réintégrer la nature humaine dans sa dignité native, et étendre enfin à la terre le bénéfice de la rédemption. C'est une voie salutaire dans laquelle nous engageons tous les catholiques.¹⁰

Toujours en 1841, à l'instar de leur maître et de l'Église catholique, les fouriéristes reconnaissent la nécessité d'instaurer une institution avec « un centre directeur » épaulé par « une distinction et une hiérarchie des différentes parties qui composent le tout ».¹¹

⁷ Fourier, « Sur un éloge de la théocratie et de la main-morte », *La Phalanstère*, deuxième année, t. II, n° 15, 12 avril 1833, p. 176.

⁸ Frank Paul Bowman, « Fouriérisme et christianisme : du Post-curseur à l'Omniarque Amphimondain », p. 28.

⁹ J.F. Blanc, « Empiètement de l'éducation publique sur l'éducation de la famille. Écoles enfantines. Abbé Aporti, l'abbé de Regny », *La Phalange*, 2^e année, t. I, n° 33, octobre 1837, pp. 1059-1066.

¹⁰ Anon., sans titre, *La Phalange*, 10^e année, 3^e série, t. III, n° 3, vendredi 7 mai 1841, p. 41.

¹¹ Anon., « Conférence sur le système de Fourier par M. Victor Considerant », 10^e année, t. II, n° 26, 28 février 1841, p. 440.

L'assentiment des fouriéristes pour les œuvres sociales du sacerdoce s'accroît dans les années 1840, comme en témoignent les écrits de Pelletan,¹² ou ceux de Colin¹³ qui, en 1843, applaudit le travail du Cardinal archevêque Engelbert de Malines pour « la mise en pratique du droit au travail ».¹⁴ 1843 fut aussi l'année où certains phalanstériens s'efforcèrent de présenter l'Église comme l'un « des principes nécessaires au progrès de l'humanité ».¹⁵ Propos que nous retrouvons chez La Morvonnais, selon qui la pensée catholique a favorisé à toutes époques « l'*industrie*, la *science*, [et] la *poésie* ».¹⁶ La Morvonnais sera de ceux à ne pas voir d'antagonisme idéologique majeur entre fouriérisme et catholicisme. De fait, il écrit : « pour opérer la conjonction du catholicisme avec la science phalanstérienne, il ne faut aux hommes que l'étude réciproque des deux doctrines. »¹⁷ Cette pensée sera reprise par Hennequin en ces termes : « deux puissances existent : l'esprit moderne et la foi catholique ; on ne peut pas les détruire : il faut les unir ».¹⁸ Il est donc convenable de souligner, comme le fit Duroselle, que 1843 fut une année notable dans les relations qu'entretenaient les phalanstériens avec l'Église. Tous ces éloges et tentatives de réconciliation paraissent s'amplifier au cours des années suivantes. Les rédacteurs de *La Démocratie pacifique* saluent en 1844 la « Maison des ouvriers », organisme créé, en cette même année, par l'abbé François-Auguste Ledreuille, dit « le prêtre des ouvriers », « pour le placement

¹² Eugène Pelletan, « Études religieuses. Comment les dogmes se régénèrent : le Christ vivant », *La Démocratie pacifique*, 1^{ère} série, 12^e année, t. I, n° 88, vendredi 27 octobre 1843, p. 4.

¹³ Auguste Colin, « Le Clergé et la Politique », *La Démocratie pacifique*, 1^{ère} série, 12^e année, t. I, n° 95, vendredi 3 novembre 1843, p. 1.

¹⁴ Colin, « Intervention du Clergé en faveur des classes ouvrières », *La Démocratie pacifique*, 1^{ère} série, 12^e année, t. I, n° 118, dimanche 26 novembre 1843, p. 1.

¹⁵ Anon., « Lutte de l'État et du Clergé », *La Démocratie pacifique*, 1^{ère} série, 12^e année, t. I, n° 106, mardi 14 novembre 1843, p. 3.

¹⁶ Hippolyte La Morvonnais, « Écrivains bretons. M. Le docteur Charles Pellarin – Charles Fourier, sa Vie et sa Théorie », *La Démocratie pacifique*, 1^{ère} série, 12^e année, t. I, n° 71, mardi 10 octobre 1843, p. 4.

¹⁷ La Morvonnais, « Écrivains bretons », p. 4.

¹⁸ Eugène Pelletan, Auguste Colin, Hippolyte de la Morvonnais et Victor Hennequin, *Les Dogmes, le Clergé et l'État: Études religieuses*, Paris, Librairie sociétaire, 1844, p. 57.

gratuit des ouvriers de toutes professions ». ¹⁹ Les disciples de Fourier écriront par la suite aux frères de l'abbé : « vous marchez dans la voie des traditions de l'Évangile, des vraies, des grandes traditions de l'Église ». ²⁰ Le désir de voir les forces phalanstériennes se joindre à celles de l'épiscopat catholique se retrouve dans une lettre de Cantagrel adressée à Considerant le 3 décembre 1844. Dans celle-ci, l'auteur appelle le dirigeant de l'École à organiser des collectes de fonds dans les églises catholiques afin de financer une caisse de secours populaire. ²¹ Ajoutons que 1844 fut l'année où Pelletan, Colin, La Morvonnais et Hennequin collaborèrent dans un ouvrage intitulé *Les Dogmes, le Clergé et l'Etat: Etudes religieuses*, ouvrage où ils cherchent à concilier catholicisme et fouriérisme. Il était donc admis pour de nombreux phalanstériens que l'Église avait une mission essentielle dans la participation aux questions sociales. « Nous ne pensons pas que le catholicisme soit mort, écrit Victor Hennequin. [...] À la mission religieuse, que le prêtre joigne un rôle social ; qu'il continue à stimuler, à diriger les œuvres de charité ». ²² 1846 est également une année marquante dans les tentatives de rapprochement entre fouriérisme et catholicisme. C'est en 1846 que Hennequin, ²³ Frédéric Arnaud de L'Ariège ²⁴ et Laverdant ²⁵ appelèrent les phalanstériens à s'unir à l'Église. Fort de ce mouvement en faveur de l'Église, Laverdant écrivit à Arnaud de l'Ariège :

je serais heureux de concourir avec vous à la défense de l'Église, si affligée, si méconnue [...]. Mon livre vous montrera que je me dis ce que je suis :

¹⁹ Cité dans l'ouvrage d'Amédée d'Andigné, *Armand de Melun: un apôtre de la charité, 1807-1877*, Paris, Nouvelles Éditions Latines, 1961, p. 151.

²⁰ *La Démocratie pacifique*, n° 159, 160 et 166.

²¹ Archives sociétaires, 10 AS-37-2.

²² *La Démocratie pacifique*, n°. 141. Voir « Le clergé catholique. Sa mission religieuse et sociale », 18 novembre 1844.

²³ Hennequin, « Les Catholiques et les Phalanstériens », *La Démocratie pacifique*, n° 6, 10 mai 1846, p. 129. Cité dans Beecher, « Fourierism and Christianity », p. 397.

²⁴ Lire à ce sujet son article du 30 avril 1846 dans *La Démocratie pacifique*. Sur Frédéric Arnaud de L'Ariège et son influence sur l'École, lire l'article de Thomas Bouchet, « Arnaud, Frédéric (dit Arnaud de l'Ariège) », *Dictionnaire biographique du fouriérisme* :

<http://www.charlesfourier.fr/spip.php?article427>. Consulté le 4 juin 2012 ; ou M. Maurice Lansac, *Les Conceptions méthodologiques et sociales de Charles Fourier: leur influence*, Paris, Vrin, 1926, p. 33.

²⁵ Astrid Léger, « Laverdant, Gabriel-Désiré (dit M^c Petit-Jean) », *Dictionnaire biographique du fouriérisme*, notice mise en ligne en octobre 2010 : <http://www.charlesfourier.fr/spip.php?article767>. Consulté le 1^{er} avril 2014.

catholique phalanstérien. Peut-on unir les deux titres ? Vous ne le croyez pas. Moi, je le sens.²⁶

Dans cette deuxième moitié des années 1840, certains catholiques se sont rangés derrière les nouveaux paradigmes politiques et sociaux en prenant une part active dans l'établissement de plusieurs cercles de soutien, à l'image de la Société d'économie charitable fondée en 1847 par Armand de Melun. Le rapprochement avec l'Église semblait si légitime pour Laverdant qu'il se convertit au catholicisme en 1848. Outre cette conversion, 1848 fut une année importante pour plusieurs raisons : d'une part, par les appels à l'émancipation du bas clergé qui se firent plus pressants ;²⁷ d'autre part, par la multiplication des éloges à l'égard des œuvres sociales du clergé.²⁸ Cette main tendue au clergé catholique ne resta pas sans réponse. Le prélat De Guerry, entre autres, écrit aux dirigeants de *La Démocratie pacifique* :

J'ai pleuré de joie en lisant votre manifeste. Je le signe de tout mon cœur, trop heureux si je pouvais consacrer à la réalisation de ce qu'il formule, dans l'ordre des institutions à fonder, tout ce qu'il y a en moi de force et de vie.²⁹

Les fouriéristes féliciteront, l'année suivante, l'abbé Héraudeau, aumônier au collège de La Rochelle, pour son appui aux idées socialistes.³⁰ L'effort de rapprochement semble, à première vue, si conséquent que le 29 avril 1849 les dirigeants du mouvement organisent « un banquet des prêtres socialistes » dans l'optique d'allier « les ministres

²⁶ Cité dans Duroselle, *Les Débuts du catholicisme social*, p. 381.

²⁷ « Le clergé secondaire dont l'état est, en France, un véritable Servage civil, politique et religieux, a aspiré avec espérance et amour l'air de la liberté. Que la République lui apporte une constitution démocratique, qu'elle lui rende les droits et les garanties dont il ne peut être plus longtemps dépouillé, elle aura bientôt fait sa conquête. Le clergé secondaire ne demande qu'à être délivré du joug. Il gémit sous des chefs qui lui sont imposés et qu'il craint, tandis qu'il devrait les élire et les aimer. Affranchissons le peuple sacerdotal ; qu'il soit libre, et les doctrines oppressives et honteuses du Jésuitisme trouveront en lui leur plus redoutable adversaire ». Considerant, *Conjuration des jésuites. Publication authentique du plan secret de l'ordre*, Paris, Librairie Sociétaire, 1848, p. 23.

²⁸ Voir, par exemple, l'abbé Roux, qui reçut la reconnaissance des dirigeants de *La Démocratie pacifique* en août 1848 pour ses œuvres sociales. Lire également Duroselle, *Les Débuts du catholicisme social*, pp. 404-405.

²⁹ *Union Nationale*, n° 26, le 18 avril 1848.

³⁰ Anon., « Christianisme et Socialisme », *La Démocratie pacifique*, 18^e année, n° 25, jeudi 25 janvier 1849, p. 2.

du christianisme » au courant sociétaire.³¹ Ce banquet sera présidé par l'Abbé Tranchant en compagnie d'une trentaine d'ecclésiastiques.³² Finalement, Laverdant se joindra à Arnaud de l'Ariège pour fonder, en avril 1850, le « Cercle de la Démocratie catholique », qui se donnait pour raison d'être de « baptiser aux eaux vives de la foi religieuse les saintes croyances aux améliorations sociales et démocratiques ».³³

À la lumière de ce survol des écrits et propos phalanstériens en faveur d'un rapprochement avec le catholicisme, il semble naturel de parler de conciliation entre les disciples fouriéristes et l'Église catholique. Néanmoins, ces écrits ne représentent qu'une partie de la production de ces mêmes années, car il existe en parallèle, et souvent dans les mêmes publications, des articles où les disciples lancent des attaques des plus virulentes contre l'Église. Afin de déterminer l'importance de ce courant de pensée, suivons la chronologie des écrits anticléricaux produits au sein de l'École sociétaire pour la même période, c'est-à-dire la période de la monarchie de Juillet.

Commençons par les premières publications du *Phalanstère*. En 1832, Clarisse Vigoureux accuse les moralistes et législateurs catholiques, d'une part, de n'avoir pas su faire appliquer les lois providentielles et, d'autre part, de retarder l'avènement du dessein de Dieu sur terre. L'Église ayant failli, écrit-elle, la venue du règne providentiel « doit s'opérer par des procédés très-différens de ceux connus jusqu'à ce jour ».³⁴ Deux ans plus tard, Vigoureux s'attaque à la cruauté des lois de l'Église et à son interprétation erronée de la nature de l'Homme et des Évangiles.³⁵ L'auteure s'en prend tout autant à

³¹ Cité dans Duroselle, p. 398.

³² Duroselle, p. 398.

³³ Jean-Baptiste Duroselle, « L'attitude politique et sociale des catholiques français en 1848 », *Revue d'histoire de l'Église de France*, t. 34, n° 124, 1948, p. 51.

³⁴ Clarisse Vigoureux, « La misère des peuples en opposition avec les vues de la Providence », *Le Phalanstère*, n° 7, 12 juillet 1832, p. 61.

³⁵ S'adressant aux catholiques et plus précisément à Lamennais, Vigoureux écrit : « Vous avez dit : Malheur à qui écrit l'Évangile sur une feuille sanglante ! Vous pourriez dire aussi : Malheur à qui cache l'Évangile dans les ténèbres, pendant que la terre se couvre de sang ! ». Vigoureux, *Parole de Providence*, p. 104.

l'inaction du clergé qu'à l'ascétisme prêché par les ministres de Dieu.³⁶ Mais il fallut attendre le discours de Considerant, prononcé au Congrès historique le 11 décembre 1835, pour s'apercevoir de la réelle antipathie que certains phalanstériens ressentaient à l'égard de l'Église. Dans ce discours, qui restera telle une écharde dans le pied du mouvement, Considerant exprime les plus vives condamnations de l'ordre ecclésial et de la religion catholique plus généralement. Ainsi parle-t-il de l'Église comme d'une catacombe où les têtes de mort côtoient les débris mortuaires.³⁷ Ainsi voit-il les prêtres, « vêtu[s] de deuil »,³⁸ comme des « médecins de malheur et d'ignorance ». ³⁹ Il s'en prit de même directement à l'Église. Celle-ci, dit-il, damnait les biens terrestres et les richesses uniquement s'ils se trouvaient dans des mains qui n'étaient pas les leurs alors qu'elle se parait des plus belles dorures et reliques.⁴⁰ Mais, les forces du bien ayant triomphé, le génie humain, enfin illuminé par la pensée de Fourier, veut désormais renoncer « aux théories religieuses du catholicisme »,⁴¹ à ce « dogme mort ». ⁴² Ici, nous ne sommes pas face à un anticléricalisme pur et simple, nous sommes devant une haine profonde du culte romain. Les plus hautes instances de l'Église catholique ne furent pas épargnées par Considerant. Dans un article publié en 1836, on lit les reproches qu'il adresse, parfois avec beaucoup d'humour d'ailleurs, à une papauté « caduque » et « méprisable » dont il souligne la « vénalité, [la] corruption, [la] débilité d'esprit et [l']obscurantisme acharné ! » Et Considerant d'ajouter : je méprise ton « égoïsme étroit dans [ton] ridicule manteau d'infaillibilité ; tu as proscrit, poursuit-il, tout ce qui était vivant et jeune pour n'héberger que la décrépitude et la mort ». La force du mépris sera telle, qu'il dira du vicaire de Pierre :

³⁶ Vigoureux, *Parole de Providence*, p. 5 et p. 28.

³⁷ Considerant, *Trois discours*, p. 91.

³⁸ Considerant, *Trois discours*, p. 90.

³⁹ Considerant, *Trois discours*, p. 51.

⁴⁰ Considerant, *Trois discours*, p. 92.

⁴¹ Considerant, *Trois discours*, p. 182.

⁴² Considerant, *Trois discours*, p. 103.

Honte à toi, Papauté ! Car tu as attiré le mépris des peuples sur la représentation de Dieu [...] Papauté, tu n'es pas chrétienne, en ce sens que tu n'as pas marché au but sublime que se proposait le Christ, et maintenant que tu étends tes mains débiles pour arrêter tous les efforts qui se font en faveur de l'humanité [...], si le Christ apparaissait au monde, tu serais reniée par lui [...]. Papauté ! Jésus t'appellerait aujourd'hui un sépulcre blanchi.⁴³

Un an après le discours à l'Hôtel-de-Ville – et cela malgré les remontrances de certains de ses plus proches collaborateurs,⁴⁴ et la récusation de Fourier lui-même – Considerant persiste et signe :

Quant à la secte dite catholique, elle surtout a fait, *dans ses actes*, une longue et éclatante scission avec l'esprit de son dogme : ce qui ne l'empêchait pas de le prêcher aux peuples, parce que les chefs de cette secte étant devenus une puissance du monde, usant des biens de ce monde et sachant mieux les dévorer que les produire, il leur convenait que les peuples se résignassent, en vue des biens de l'autre monde, aux privations et aux souffrances que le catholicisme leur laissait pour lot dans celui-ci. La prédication de ce dogme, qui enseigne comme moyen de salut Éternel le mépris des biens périssables, l'amour de la pauvreté, de l'humilité et des souffrances, cette prédication faite pendant de longs siècles aux pauvres peuples dociles par cette église catholique regorgeant de richesses, trônant couronne en tête dans la personne de son chef, et commandant superbement aux nations et aux rois, constitue bien sans contredit la plus grande, la plus incroyable mystification qui ait été appliquée à l'humanité. Cette mystification, d'ailleurs, montre assez ce que vaut ce dogme absurde qui peut bien, par ses influences, entraver dans les mauvais jours la marche de l'homme, mais qui, malgré son Dieu, son ciel et son enfer, ne peut pas même mordre sur cette nature qu'il prétend vainement dompter et anéantir.⁴⁵

La très pieuse Vigoureux ne fut pas moins critique à l'égard de l'Église. Elle condamna le culte de « la résignation aux malheurs » qui n'est, à ses yeux, gage d'aucun mérite,⁴⁶ et ne saurait nullement être un « moyen de sanctification ».⁴⁷ Elle se dressa également contre l'abnégation prêchée par le culte romain, en affirmant que « le mal n'est pas qu'il y ait des plaisirs et des riches ; le mal est qu'il y ait des pauvres et

⁴³ Considerant, « Remerciement de l'École sociétaire à S.S Le Pape Grégoire XVI », *La Phalange*, 1^{ère} année, t. I, n° 13, 10 novembre 1836, p. 432.

⁴⁴ Muiron fera parvenir à Vigoureux ses craintes quant aux discours de Considerant sur la religion chrétienne. Voir Just Muiron à Clarisse Vigoureux, Besançon le 27 décembre 1835 ainsi que le 6, 11 et 24 janvier 1836. Archives Nationales 10 AS 40 (5).

⁴⁵ Victor Considerant, « Discussions sur les dogmes. Nullité sociale de l'Évangile », *La Phalange*, 1^{ère} année, t. I, n° 19, 10 janvier 1837, p. 595.

⁴⁶ Vigoureux, « Jocelyn », *La Phalange*, 1^{ère} année, t. I, n° 2, 20 juillet 1836, p. 63.

⁴⁷ Vigoureux, « La Charité », *La Phalange*, 1^{ère} année, t. I, n° 21, 1^{er} février 1837, p. 658.

des douleurs ».⁴⁸ Dans un article publié cette même année, Vigoureux multiplie les attaques contre le dogme romain, qu'elle dépeint comme tout bonnement hérétique :

Docteurs et philosophes qui avez trompé les âmes pieuses et calomnié Dieu en attribuant à sa volonté tous les fléaux qui surgissent sur ce globe, par suite de votre ignorance et incapacité à le régir, par suite de votre incroyance et de votre insouciance à rechercher la loi du bien [...], pour masquer votre nullité scientifique, avez imaginé que la Providence n'est pas universelle, que l'homme fils de Dieu a été créé en dehors de la loi d'harmonie qui règne dans l'univers, et qu'il doit gémir ici-bas comme une créature déchue.⁴⁹

Leurs plus grands contemporains catholiques seront eux aussi victimes de leurs diatribes. Dans un article de la *Phalange* paru le 10 mars 1837, Buchez sera attaqué pour avoir tenté de disperser « ses fausses idées de sacrifices, de réprobation de la matière ».⁵⁰ Bien d'autres exemples tirés des publications des années trente auraient pu être cités pour compléter cette liste. Il en est de même pour la décennie suivante. Prenons pour point de départ l'exemple de Laverdant. En 1841, il fut l'un des critiques les plus virulents de l'Église. Il condamna celle-ci pour avoir déformé le message du Christ.⁵¹ Il condamna sa morale qui ne sut enrayer la violence humaine : « Aux XII^e, XIII^e et XIV^e siècles, alors que brillait dans son plus bel éclat l'Unité catholique, fallait-il moins de juges et de gendarmes ? »⁵² Il s'en prit également à la presse dévote (par exemple, *La Quotidienne*, *la Gazette de France*). Laverdant leur reprochait d'avoir appelé à la révolte afin de restaurer « l'ordre légitime ». « N'est-il pas étrange que les idées de paix, de charité et d'harmonie aient été spécialement combattues par les deux

⁴⁸ Vigoureux, « La Charité », *La Phalange*, p. 658.

⁴⁹ Vigoureux, « La Charité », *La Phalange*, p. 658.

⁵⁰ Chambellant, « Monsieur Buchez et l'Européen : journal de morale et de philosophie », *La Phalange*, 1^{ère} année, t. I, n° 25, 10 mars 1837, p. 791.

⁵¹ Désiré Laverdant, « Baptême de S.A.R Comte de Paris », *La Phalange*, 10^e année, 3^e série, t. III, n° 2, mercredi 5 mai 1841, p. 19.

⁵² Laverdant, « Le Bien n'est pas derrière nous. Réponse à la *Gazette de France* », *La Phalange*, 10^e année, 3^e série, t. II, n° 49, vendredi 23 avril 1843, pp. 802-803.

principaux organes du parti qui invoque en toutes choses les traditions sacrées et l'autorité de la religion de Jésus-Christ ? »⁵³

Pour sa part, toujours en 1841, Cantagrel s'en prit à l'ascèse catholique : « S'il existe aujourd'hui un dogme subversif, IMPIE, c'est celui du renoncement, du sacrifice ».⁵⁴ Cette même année, Vigoureux surenchérit : « Pour n'avoir pas cherché et trouvé cette grande Loi des Harmonies sociales, Moralistes et Législateurs ont établi les faux principes dont l'application n'a jamais produit de bien sans faire de victimes ».⁵⁵ Propos qu'elle tiendra de nouveau en 1842 :

L'autorité établie au nom de Christ a coûté plus de sang et plus de larmes à l'humanité que jamais puissance temporelle en ait fait couler. N'est-ce point cette autorité qui a donné force et puissance à cette idée du salut égoïste de l'individu séparé de toute solidarité avec le salut de l'Humanité : l'idée la plus antihumaine, la plus antichrétienne, la plus antidivine ?⁵⁶

Cantagrel s'attaqua, lui aussi, aux publications religieuses, qu'il définit comme le bras armé de l'ordre catholique et qu'il qualifia de séides, de « fanatiques [et de] rétrogrades ».⁵⁷ Elles seront dépeintes comme détachées des réalités sociales, politiques et scientifiques.⁵⁸ Cantagrel poursuivit son attaque, déclarant qu' « on imaginerait difficilement combien sont bouffonnes les prétentions, combien sont éloignées de l'esprit de notre époque les idées de nos inquisiteurs au petit pied ».⁵⁹ Il conclut que « rien n'est plus éloigné du caractère vraiment religieux que les journaux catholiques de l'an de grâce 1842 ».⁶⁰ Cette même année, Considerant parle de la religion catholique

⁵³ Laverdant, « MM. Becker, De Lamartine, A. de Musset, de Soulié ; les journaux chrétiens et belliqueux (à l'occasion d'un article du journal l'Alsace) », *La Phalange*, 10^e année, 3^e série, t. III, n° 25, mercredi 23 juin 1841, p. 368.

⁵⁴ François Cantagrel, *Le Fou du Palais-Royal*, Paris, Librairie phalanstérienne, 1841, p. 203.

⁵⁵ Vigoureux, « L'Amour de la Patrie ! », *La Phalange*, 10^e année, 3^e série, t. II, n° 32, dimanche 14 mars 1841, p. 535.

⁵⁶ Vigoureux, « Moralité des intérêts matériels », *La Phalange*, 11^e année, 3^e série, t. VI, n° 16, dimanche 6 février 1842, p. 251.

⁵⁷ François Cantagrel, « Violences des Journaux catholiques », *La Phalange* 3^e série, t. V, n° 22, dimanche 20 février 1842, pp. 360-361.

⁵⁸ Émile Bourdon, « Communisme théocratique », *La Phalange*, 11^e année, 3^e série, t. VI, n° 61, vendredi 18 novembre 1842, p. 993.

⁵⁹ François Cantagrel, « Violences des Journaux catholiques », *La Phalange*, p. 362.

⁶⁰ Cantagrel, « Violences des Journaux catholiques », *La Phalange*, p. 359.

comme d'un « dogme faux, parasite, entièrement étranger à la doctrine du Christ ». ⁶¹ Colin, quant à lui, écrit : « Les organes actuels du christianisme eux-mêmes n'élèvent plus la voix que pour critiquer et pour maudire. Au lieu de se sacrifier, ils veulent s'imposer ». ⁶² Et Pelletan d'ajouter que depuis plus de trois cents ans, « la science du clergé a répondu par la prison, au libre examen par le feu [...] parce qu'il considérait toute évolution intellectuelle comme une rébellion contre la puissance ecclésiastique ». ⁶³ Cette position, comme nous l'avons vu, est incompatible avec les propos que La Morvonnais tiendra quelques mois plus tard. Pelletan se dressa tout autant contre la papauté, qu'il dépeint en ces termes : « On n'a pris pour Papes que des vieillards, les hommes les plus voisins de la mort ; on a montré partout l'image non du Dieu ressuscité, mais du Dieu mort ». ⁶⁴ L'Église est ainsi attaquée sur tous les fronts. L'aristocratie sacerdotale, qui compromet l'indépendance de l'Église en mêlant aux intérêts de la religion « les intérêts de castes et de parti », en fit principalement les frais. ⁶⁵ Comment dès lors parler sincèrement d'ouverture lorsqu'en 1843 Pelletan attaque de plein front les croyances mêmes du catholicisme :

Et maintenant nous dirons aux catholiques : rentrez dans la vie d'où vous êtes sortis ; ne considérez plus ce monde comme une thébaïde, où le saint doit s'isoler, immobile et debout, sur les hautes ruines pour regarder mélancoliquement les peuples emportés par les vents de mort, comme les tourbillons de sable par les vents du désert. Songez que l'existence nous a été donnée pour l'action, et que Dieu pèse nos mérites à nos œuvres. La terre n'est pas une vallée de larmes qu'il faut abandonner à l'asphodèle et aux ronces ; c'est le temple, c'est l'autel du Dieu vivant, et Dieu n'a pas allumé à sa voûte ces millions de lampes d'or, distillé les parfums dans les encensoirs des fleurs, semé les formes et les couleurs sur les voiles de verdure, ni laissé frémir sur la grande

⁶¹ Considerant, « Corruption du Christianisme par des feuilles bigotes », *La Phalange*, 11^e année, 3^e série, t. V, n° 71, 1842, p. 1162.

⁶² Auguste Colin, « La Pâque de l'Humanité », *La Phalange*, 11^e année, 3^e série, t. V, n° 37, dimanche 27 mars 1842, p. 594.

⁶³ Eugène Pelletan, « Études religieuses. Comment les dogmes se régénèrent : le Catholicisme », *La Démocratie pacifique*, 1^{ère} série, 12^e année, t. I, n° 84, lundi 23 octobre 1843, p. 4.

⁶⁴ Pelletan, « Études religieuses. Comment les dogmes se régénèrent : le Catholicisme », p. 4. « Tarir l'agriculture par l'impôt, l'industrie par l'interdiction préventive ou par les suppressions, la population par le célibat ou le mauvais air, voilà toute la science politique de la théocratie romaine », p. 4.

⁶⁵ Anon., « Lutte de l'État et du Clergé », *La Démocratie pacifique*, 1^{ère} série, 12^e année, t. I, n° 147, lundi 25 décembre 1843, p. 4.

lyre aérienne le cantique de toutes les voix ; il n'a pas convoqué autour de nous toutes les magnificences pour que, lévites indifférents, nous puissions négliger d'orner l'autel, et que nous refusions à Dieu une hospitalité somptueuse et digne de la divinité.⁶⁶

S'agit-il davantage d'ouverture lorsque Pompéry écrit : « Votre méthode [celle des moralistes] est mauvaise, elle est condamnée par les faits ; elle laisse la Société en proie à la ruse, à l'hypocrisie, au mensonge, à la rapine, à l'assassinat, à l'adultère, au viol, à la prostitution, en un mot, à tous les vices que votre morale veut empêcher » ?⁶⁷ Ou bien encore quand Doherty accuse de la pire manière le clergé catholique : « Les prêtres, en général, ne comprennent rien à la parole divine ni à la clef des mystères. Ils sont les ennemis de la liberté de l'esprit et de l'amour divin. Ils sont les ministres des ténèbres et non de la lumière ».⁶⁸ Les assauts contre l'Église se poursuivront tout au long des années 1840. Citons en exemple Alexandre Weill, qui écrit en 1847:

Qu'on le sache bien, le Dieu des catholiques (de *L'Univers*) est un Dieu anthropophage, un Dieu atroce auquel il faut du sang humain pour se réconcilier avec l'homme. De telles doctrines sont des blasphèmes, et placeraient Dieu au-dessous même du bourreau qui répand le sang des coupables.⁶⁹

Toujours en 1847, Considerant réitéra ses propos sur l'hypocrisie de l'Église,⁷⁰ avant de renouveler ses attaques contre la curie romaine et de sommer le catholicisme de changer de voie :

Qu'il affranchisse ses serfs ! Qu'il reconnaisse les droits du clergé secondaire et les garantisse, qu'il se rapproche des sentiments de la primitive Église et qu'il songe à délivrer le monde au lieu de s'employer à la vieille œuvre d'oppression. Le Christianisme est jeune et brillant de clarté ; la Théocratie est caduque : entre les deux, que le Catholicisme romain choisisse. Un délai quelque peu prolongé serait périlleux.⁷¹

⁶⁶ Eugene Pelletan, « Comment les dogmes se régénèrent. Le Christ vivant », *La Démocratie pacifique*, t. I, n° 88, 27 octobre 1843.

⁶⁷ Édouard de Pompéry, « Au *Semur* : Courte réponse et simple demande », *La Phalange*, 12^e année, 3^e série, t. VI, n° 83, dimanche 8 janvier 1843, p. 1355.

⁶⁸ Hugh Doherty, « Question religieuse : sixième article », *La Phalange*, 15^e année, t. III, 1846, p. 180

⁶⁹ Alexandre Weill, *La Démocratie pacifique*, 3 septembre 1847. Cité par Michel Nathan, *Le Ciel des fouriéristes*, Lyon, PUL, 1981, p. 91.

⁷⁰ Victor Considerant, *Principes du socialisme: manifeste de la démocratie au XIX^e siècle*, Paris, Librairie phalanstérienne, deuxième partie, 1847, p. 54.

⁷¹ Considerant, *Conjuration des jésuites*, p. 21.

Et Considerant d'ajouter :

La Providence avait confié à l'Église une mission auguste : perpétuer les enseignements du Christ, le rendre à jamais vivant sur la terre, conserver précieusement et réaliser chaque jour davantage les principes évangéliques d'unité, de charité, de fraternité universelles. Au lieu d'accomplir cette tâche, l'esprit théocratique s'est efforcé d'effacer dans l'Église les traces de Celui qui l'avait fondée, de dérober le sens libéral de ses instructions, de paralyser la vie intellectuelle, de faire enfin de l'humanité un troupeau de brutes à tondre entre Princes de l'Église et Princes du Monde.⁷²

À la suite de leurs prises de position après la révolution de 1848, les catholiques furent une nouvelle fois dépeints comme les ennemis de la liberté, de l'égalité et de la fraternité.⁷³ En 1849, par exemple, Considerant signale qu'« Il y a toujours eu dans l'Église flagrant désaccord entre les actes et les principes ».⁷⁴ Toujours en 1849, Doherty parla de despotisme clérical,⁷⁵ et appela le peuple à s'émanciper de l'autorité papale : « L'humanité va naître à la vie réelle dans ce monde, et l'Europe aujourd'hui doit pousser un seul cri de joie, le cri de l'émancipation universelle : Plus de papes ! Plus de rois ».⁷⁶ Et Pellarin de conclure : « Est-il sage de la part des évêques de déclarer, sans nécessité, la guerre au socialisme qui n'attaque pas la foi et de s'exposer ainsi à compromettre l'autorité de la religion dans l'intérêt des privilèges de la fortune ? » Aux yeux de nombreux phalanstériens, l'Église restera jusqu'à l'effondrement de l'École l'ennemi du peuple et des idées socialisantes qui sont la source et la philosophie même de l'École sociétaire.

* * *

⁷² Considerant, *Conjuration des jésuites*, pp. 23-24.

⁷³ Anon., « Inconséquences des Catholiques rétrogrades », *La Démocratie pacifique*, 18^e année, n° 46, mercredi 28 mars 1849, p. 1

⁷⁴ Considerant, *Du sens vrai de la doctrine de la Rédemption*, Paris, Librairie phalanstérienne, 1849, p. 54

⁷⁵ « Il faut que le despotisme des prêtres tombe afin de laisser place à une démocratie sincère, fraternelle et universelle. » Doherty, « Plus de Papes, plus de Rois, ou l'avènement de la Démocratie universelle, religieuse, politique et sociale », *La Phalange*, 1^{ère} série, t. IX, 1849, p. 8.

⁷⁶ Doherty, « Plus de Papes, plus de Rois, ou l'avènement de la Démocratie universelle, religieuse, politique et sociale », p. 96.

Cette étude nous a permis d'exposer, dans un premier temps, les points de convergence entre l'École phalanstérienne et l'Église catholique. Nous avons pu voir que ces deux entités s'accordaient sur la nécessité de collaborer avec la classe ouvrière et divers groupements associatifs pour assurer la défense des plus faibles. En accord avec leur maître, les disciples fouriéristes souhaitaient voir l'ordre clérical continuer son œuvre au sein des couches populaires et tenir compte ainsi des nouvelles données économiques et sociales. À l'instar de Fourier et de l'institution romaine, les phalanstériens estimaient également nécessaires les notions d'ordre, de hiérarchie et de centralité. En revanche, lorsqu'il s'agit de la constituante philosophique de la pensée religieuse catholique, les phalanstériens n'ont que très peu changé leur vision.

Finalement, seule une poignée de phalanstériens, certes emblématiques, se sont convertis à l'idéologie catholique. D'autres, pour diverses raisons qui restent à clarifier, n'ont fait que mitiger leurs propos sur l'Église à certains moments dont la durée et l'importance sont difficiles à établir. D'après les publications de l'École, la majorité des disciples, à la manière de son chef de file, ont continué à fustiger jusqu'aux principes fondamentaux du catholicisme. Nous retrouvons dans leurs écrits la même verge assassine qui leur valut la réprobation des publications dévotes et la mise à l'index de certains de leurs ouvrages.⁷⁷ Les phalanstériens, tout au long des années 1840, ont perpétué la tradition voltairienne en ciblant l'autoritarisme, voire l'obscurantisme de l'Église. Ils continuèrent leurs accusations contre l'Église pour son interprétation fallacieuse du message christique. Ils critiquèrent l'ascétisme et la damnation des richesses telluriennes si chers au dogme romain. Ils pointèrent du doigt le double langage d'une institution richissime appelant le peuple à restreindre ses besoins. Ils s'en prirent aux plus hautes instances de la religion canonique, notamment celle d'une

⁷⁷ L'ouvrage *Destinée sociale* de Considerant fut mis à l'index le 22 septembre 1836 par le pape Grégoire XVI.

papauté qu'ils disaient moribonde et détachée des réalités contemporaines. Enfin, ils vitupérèrent l'Église qu'ils considéraient trop désireuse de voir s'effondrer les principes démocratiques, libéraux et sociétaires.

En résumé, s'il est indéniable que certaines années, ou dirons-nous certains moments, sont plus notables que d'autres dans « l'ouverture » des phalanstériens au catholicisme, il est selon nous trompeur de présenter une date charnière. Si ouverture il y eut, ce fut un procédé lent, progressif sans doute calculé et non pas une prise de décision soudaine et précise dans le temps comme certains historiens veulent le laisser entendre. De plus, cette dite « ouverture » n'est aucunement un acte de conciliation à l'égard des dogmes catholiques ; il s'agirait plutôt, dans la continuation de la pensée de Fourier, d'une approbation du travail séculier du clergé.

Chapitre 2

Les Attributs et le rôle de la divinité selon les disciples de Fourier

Nous avons constaté, dans la première partie de cette étude, les singularités de la divinité de Fourier. Nous avons démontré que le Dieu de Fourier n'est pas celui de la religion judéo-chrétienne. Nous avons vu que la fonction première de la divinité selon Fourier se rapproche de celle d'Aristote et de son principe de « premier moteur » et qu'à l'inverse du courant déiste, le dieu de Fourier ne s'est pas retiré de son œuvre. Dieu reste sous l'influence des variantes sur lesquelles Il n'a que peu d'emprise. Nous avons aussi vu que l'origine co-constitutive des mathématiques et de la matière exhibe l'interdépendance entre ces deux éléments immortels, originels, et essentiels avec Dieu, ce qui nous a permis de démontrer subséquemment les impotences de la divinité fouriériste.

Au sujet du mal, nous avons expliqué que Fourier considérait celui-ci comme la conséquence de l'engorgement de la nature passionnelle de l'être. Selon Fourier, la fonction du mal est double. D'une part, le mal amène l'Homme vers un épanouissement prochain, sans le ramener à un état initial, tel qu'il fut sorti des mains du Seigneur. D'autre part, le mal prévient l'Homme lorsqu'il faute. La souffrance n'est donc pas le produit d'une désobéissance aux exigences de Dieu, telle qu'elle est conceptualisée dans le culte chrétien par l'épisode de la Chute originelle. Chez Fourier, elle est due à l'accumulation progressive des déviances qui nous détournent de notre destinée. Afin d'homogénéifier la participation de chaque individu à une cause commune, la douleur fait peau de chef d'orchestre.

Voyons désormais si les disciples phalanstériens s'entendaient avec leur maître à penser, et parallèlement entre eux, au sujet de l'essence et des attributs de Dieu. Pour

cela, nous examinerons les principes de primauté, d'omniprésence et d'omnibénévolence, ainsi que celui d'omniscience. Ce premier examen nous conduira ensuite à étudier le concept d'analogie selon les phalanstériens, concept qui selon Fourier, rappelons-le, permet à Dieu de mesurer la justesse de ses agissements sur la création. Par la suite, nous entamerons notre travail sur la notion de chute et de péché originel et, par extension, sur l'idée que se faisaient les phalanstériens de l'origine, de la nature et du rôle du mal.

Il importe d'emblée de noter que les disciples de Fourier, à l'exception de Hugh Doherty, ne se sont pas intéressés ou n'ont que très peu développé la pensée correspondante à la nature même de Dieu et de ses attributs, laissant de fait paraître qu'ils s'entendaient, ou du moins, qu'ils concevaient ce sujet comme secondaire à leur foi religieuse et à la cohésion idéologique de l'École sociétaire.

Le dieu, « éternel, providentiel, distributeur et régulateur de la vie universelle », qui répond à la pensée de Fourier et à celle du culte judéo-chrétien, se retrouve dans les écrits de nombreux phalanstériens.¹ Les phalanstériens s'éloignent cependant de la religion abrahamique par leur conceptualisation des deux autres principes co-constitutifs ;² tous deux, « absolus, éternels et incréés », qui composent, avec la force de l'Esprit, l'Ordre universel. Victor Considerant l'explique comme suit : « Si l'un quelconque d'entre eux n'avait qu'une existence relative, 's'il avait été créé', l'Ordre universel n'aurait donc pas existé avant sa création : ce qui est absurde, contradictoire et

¹ Eugène Cartier, « Études sur les Traditions », *La Phalange*, 1^{ère} série, XV^e année, t. III, premier semestre 1846, p. 35 ; « Lui, bonté suprême; lui, source inépuisable de tous les biens ; lui délices éternelles ; lui puissances infinie ». Clarisse Vigoureux, *Parole de Providence*, Paris, Bossange, 1834, p. 9.

² « Le principe actif, conséquemment passionnel, est l'unique *cause* créatrice ; le principe passif, conséquemment matériel, est l'unique moyen de manifester *des effets* des créations objectives quelconques, sidérales, animales, végétales, industrielles ou autres. » Just Muiron, *Les Nouvelles Transactions sociales, religieuses et scientifiques de Virtomnius*, t. I, Paris, Bossange, 1832, p. 15 ; Gatti de Gamond, *Fourier et son système*, Paris, L. Désessart, 1838, p. 398 ; Hugh Doherty, « Question religieuse : sixième article », *La Phalange*, 1^{ère} série, XV^e année, t. III, 1846, p. 167.

choquant de *visu* pour l'intelligence. »³ Comme nous avons pu le voir, cette pensée est bien évidemment étrangère aux préceptes chrétiens. Ajoutons à cette différence les attaques de ce même Considerant qui, dès ses débuts d'orateur à l'Hôtel-de-Ville de Paris, devant un auditoire acquis à la cause chrétienne, dans un discours qui restera célèbre dans les annales fouriéristes, dépeint le dieu chrétien comme un être « infâme [et] odieux ».⁴ Il apparaît ici clairement que la nature de la divinité selon les fouriéristes se trouve hors de la sphère chrétienne lorsque l'on considère l'origine primaire et élémentaire des deux autres éléments constitutifs.

Les phalanstériens reconnaissent donc que la matière fut sans que Dieu ne l'ait engendrée. « Rien ne sort du néant » réitère Considerant devant un auditoire consterné.⁵ La matière et l'esprit, poursuit Eugène Cartier, rédacteur à *La Phalange*, « sont deux principes destinés à *coexister* ». ⁶ Voici où repose la doctrine fouriériste. Afin de répondre aux exigences divines, il faut, ajoute-t-il, « l'Harmonie entre toutes les forces actives du Monde physique et du Monde moral ». ⁷ La matière, le Principe passif, est donc une vérité divine dans laquelle s'incarne l'Esprit, réaffirme Doherty. ⁸

Les fouriéristes s'accordent également sur l'omniprésence de Dieu dans la nature, ⁹ à l'exemple d'Hippolyte de La Morvonnais, qui écrit lors de son passage à

³ Victor Considerant, *Trois discours prononcés à l'Hôtel-de-Ville de Paris par MM Dain, Considerant et d'Izalguier, faisant complément à la publication du Congrès historique*, Paris, Khrabbe, 1836 p. 59.

⁴ Considerant, *Trois discours*, p. 34.

⁵ Considerant, *Trois discours*, p. 65.

⁶ Eugène Cartier, « De l'unité de la nature humaine », *La Phalange*, 9^e année, t. I, n° 36, dimanche 22 novembre 1840, p. 620. Doherty écrit à ce sujet que « la vie spirituelle et matérielle est tellement une et indivisible, qu'il est tout-a-fait impossible de les séparer ». Hugh Doherty, « Question religieuse : dixième article », *La Phalange*, 1^{ère} série, t. IV, 1846, p. 142.

⁷ Eugène Cartier, « De l'unité de la nature humaine », p. 620.

⁸ Doherty, « Plus de Papes, plus de Rois, ou l'avènement de la Démocratie universelle, religieuse, politique et sociale », *La Phalange*, 1^{ère} série, t. IX, 1849, p. 86.

⁹ Rien n'est « en-dehors de Dieu ; ainsi plus d'anathème, plus de damnation, plus d'esprit de ténèbres, Satan rentre dans le néant ». Édouard de Pompéry, *Théorie de l'association et de l'unité universelle de Charles Fourier: introduction religieuse et philosophique*, Paris, Capelle, 1841, p. 339.

l'école fouriériste : « j'écoutais Dieu dans la poésie du paysage ».¹⁰ Cette pensée se retrouve aussi chez le critique d'art Théophile Thoré

De même dans l'ordre naturel, un petit lichen est aussi intéressant, aussi compliqué, aussi vivant qu'un chêne. Un insecte microscopique a toutes les passions, toutes les vicissitudes des animaux gigantesques. L'âme d'un prolétaire est aussi divine que celle d'un César. Dieu est, en tout et partout, merveilleux à tous les degrés de son œuvre sans cesse renaissante.¹¹

Refusant à juste titre l'étiquette de panthéiste, les disciples, à l'exemple d'Édouard de Pompéry, s'accordent sur le fait que « Dieu *est tout ce qui est* ; tout vit en lui et par lui, sans qu'aucune de ses manifestations partielles soit lui ».¹² De par cette révélation d'une divinité présente dans la matière et ainsi dans la chair, les fouriéristes, comme le remarque Loïc Rignol dans *Hiéroglyphes de la nature*, se rapprochent des thèses saint-simoniennes et de celle que nous retrouvons dans la pensée schismatique de l'abbé François-Ferdinand Châtel – dirigeant de l'Église catholique française.¹³

Néanmoins, certains de ces attributs, pourtant fondamentaux, ne furent pas admis par tous les membres de l'École, à l'exemple de Doherty, dont la participation aux questions relatives à la religion fut prolifique et déterminante. Aux dires de celui-ci, Dieu connaît l'aboutissement des « développements progressifs des êtres individuels et collectifs qu'il a créés ».¹⁴ Cette omniscience est contraire à la pensée religieuse de Fourier selon lequel, rappelons-le, « Dieu n'a pas connaissance de divers événements particuliers qui sont à naître ; cette ignorance est une jouissance pour lui, en ce qu'elle continue à l'intriguer sur l'issue des chances importantes qui s'ouvrent sur les divers globes ».¹⁵ Et Doherty d'ajouter : « ce qui est certain pour des esprits logiques, c'est que Dieu, intelligence suprême, existe, et qu'il doit connaître d'avance toutes les lois du

¹⁰ La Morvonnais, « Le phalanstère des âmes, ou accord de la religion, de la poésie et de la science harmonienne », *La Phalange*, 3^e série, 12^e année, t. VI, n° 122, dimanche 9 avril 1843, p. 2003.

¹¹ Théophile Thoré, *Salons*, Paris, Librairie internationale, 1868, pp. 447-448.

¹² Pompéry, *Théorie de l'association et de l'unité universelle*, p. 339.

¹³ Loïc Rignol, *Hiéroglyphes de la nature – Le socialisme scientifique en France dans le premier XIX^e siècle*, thèse d'histoire contemporaine soutenue en 2003 à l'Université de Paris 8, vol. I, 2003, p. 16.

¹⁴ Doherty, « Question religieuse: onzième article », *La Phalange*, 1^{ère} série, t. IV, 1846, p. 448.

¹⁵ Charles Fourier, *Manuscrits, Œuvres complètes*, t. XII, p. 679.

mouvement moral et mécanique de l'infinivers ». ¹⁶ Ici, il y a double décalage avec Fourier dont la divinité se sert de l'analogie afin de découvrir l'exactitude de ses faits. ¹⁷

Rappelons également que l'analogie est, pour reprendre la définition de Pascal Bruckner, la « science romantique des correspondances qui relient les cinq mouvements qui régissent l'univers ; l'aromal, l'instinctuel, l'organique, le matériel et le social ». ¹⁸ La création, dans son ensemble, est corps vivant, palpitant, dont chaque organe, chaque fibre, chaque cellule est une pièce constitutive et fondamentale de l'équilibre. À une échelle plus large, tout être est rattaché « à la vie générale ». C'est « l'analogie universelle ». ¹⁹ Nous retrouvons cette même idée dans un article publié dans *La Phalange* en 1838.

À ces différents degrés de sa manifestation la vie n'est pas scindée, irrégulière et sans loi ; il existe au contraire un lien qui coordonne le tout et constitue l'unité. Ce lien est la loi de l'*analogie universelle*, qui établit que les manifestations de la vie à son plus haut degré sont reproduites allégoriquement par les effets de la vie des degrés inférieurs, de sorte que les conditions et les manifestations de l'existence d'un animal, d'un végétal ou d'un minéral, sont rigoureusement déterminées par une loi générale qui constitue ces classes d'êtres, images allégoriques de quelque effet de la vie dans l'homme. ²⁰

Les êtres supérieurs de la création peuvent saisir, à la lumière des manifestations allégoriques de leurs agissements, la justesse de ces dernières, ²¹ ce que Doherty appelle « l'art divin d'imager la pensée ». ²²

Si cette pensée résume celle de Fourier, elle n'est pas pleinement assumée par certains grands disciples, à l'exemple de l'influent Victor Hennequin, fervent

¹⁶ Doherty, « Question religieuse: dixième article », *La Phalange*, 1^{ère} série, t. IV, 1846, p. 140.

¹⁷ « S'il n'existait pas un système d'analogie, entre les substances des divers règnes et les passions des hommes, la création serait une œuvre arbitraire. Dieu lui-même ne saurait pas se rendre compte de la justesse de sa méthode. » Charles Fourier, *Manuscrits, OC*, t. XII, p. 210.

¹⁸ Pascal Bruckner, *Fourier*, Bourges, Tardy, 1975, p. 8.

¹⁹ « Puisqu'il y a unité de système dans le monde, puisque tout se tient, s'enchaîne, se relie et s'embrasse par nuances, degrés et transitions de caractères intimes, il y a conséquemment Analogie Universelle ». Pompéry, *Théorie de l'association et de l'unité universelle*, p. 231

²⁰ Pierre Paul Jaenger, « l'Homéopathie considérée dans ses rapports avec l'analogie universelle », *La Phalange*, 2^e année, t. II, n° 11, 1^{er} juin 1838, p. 163.

²¹ « C'est ainsi par exemple que le dérèglement des climatures est calqué sur le dérèglement des sociétés humaines en Civilisation ». Bruckner, *Fourier*, p. 8.

²² « L'analogie étant [...] la base naturelle du langage parfait, ou l'art divin d'imager la pensée. » Doherty, « Question religieuse : onzième article », *La Phalange*, 1^{ère} série, t. IV, 1846, p. 428.

fouriériste, catholique et rédacteur à *La Démocratie pacifique*. En réponse à *L'Univers* dont les attaques portaient sur la cosmogonie et l'analogie de Fourier, Hennequin écrit :

[Elles] se composent d'hypothèses brillantes, mais non vérifiées qui d'ailleurs sont étrangères à notre mission, l'argumentation sociale, nous ne les enseignons pas. La cosmogonie et l'analogie de Fourier figurent dans des œuvres, mais jamais dans nos brochures, dans nos journaux, dans nos leçons orales ; nous ne sommes responsables que de nos affirmations.²³

Nous voyons qu'Hennequin se garde d'endosser certains principes controversés du maître. Néanmoins, tous n'eurent pas une telle retenue, particulièrement Considerant.

Au sujet du premier péché, tel qu'il nous est parvenu dans le dogme chrétien, le chef de l'École sociétaire ne fait aucune concession. Considerant méprise l'idée d'une faute originelle, d'une divinité colérique, d'une souffrance salvifique. Considerant, à la tribune, lance à un auditoire bourgeois et assujetti au principe du péché :

Moi – et d'autres avec moi – nous nions l'épreuve, le Dieu qui punit, les peines éternelles. [...] Dire que Dieu se plaît aux souffrances, que ses créatures se purifient au mal et à la souffrance, nous soutenons que dire cela est une erreur inqualifiable, une absurdité fatale, une injure à Dieu.²⁴

Dans une salle à l'atmosphère surchargée, le rédacteur en chef passe au ton de la moquerie devant un public déjà révolté par des propos jugés hérétiques.²⁵

Je ne voudrais être complice de ceux qui ravalent le haut et puissant génie de Moïse, jusqu'à prendre dans sa Genèse sublime Adam pour un homme, Eve pour une femme, et qui ne voient, dans les premières scènes de la création, dans ce grand prodrome historique de l'humanité, qu'une intrigue jouée dans un jardin, à propos d'une pomme, entre un serpent rusé, une femme séduite, et un mari débonnaire, avec un Dieu pour unique et malveillant spectateur dans les

²³ Victor Hennequin, *La Démocratie pacifique*, 26 juillet 1846. Cité dans Pierre Mercklé, « Le Socialisme, l'utopie ou la science ? La « science sociale » de Charles Fourier et les expérimentations sociales de l'École sociétaire au 19^e siècle », thèse soutenue le 17 décembre 2001, Université Lumière Lyon 2. http://theses.univ-lyon2.fr/documents/getpart.php?id=lyon2.2001.merckle_p&part=49074. Charles Pellarin fit de semblables commentaires au sujet de l'analogie et de la cosmogonie de leur maître. « Du reste, il [Fourier] ne demande à personne d'y croire ; il consent à ce qu'on regarde, si l'on veut, toute cette partie de ses écrits comme purement chimérique, pourvu qu'on n'en tire pas d'inductions (car elles seraient tout à fait mal fondées) contre la partie qui est positive et accompagnée de preuves que chacun peut vérifier, soit dans la Société, soit sur lui-même. » Charles Pellarin, *Charles Fourier : sa vie et sa théorie*, Pars, Librairie de l'École sociétaire, deuxième édition, 1843, pp. 65-66.

²⁴ Considerant, *Trois discours*, p. 36.

²⁵ *L'Univers religieux*, le 12 décembre 1835, cité dans *Trois discours*, p. 149.

coulisses. Non, Messieurs, nous ne croyons point que l'auteur de la Genèse et du Deutéronome fût un faiseur de contes à dormir debout.²⁶

En cela, Considerant soutient la pensée de Fourier. Tout comme ce dernier, Considerant conçoit la *chute* de l'Homme comme la manifestation d'une multitude d'« accidents » ou d'« erreurs ».²⁷ Il reprit d'ailleurs les formules du maître dans un de ses ouvrages de référence, *Destinée sociale*.

Plusieurs causes naturelles amenèrent la rupture de la première société. La principale fut l'accroissement de population qui réduisit peu à peu l'abondance primitive, et finit par la changer en disette. Or sitôt que ce résultat commence à se faire sentir, l'Harmonie se disloque, la mauvaise intelligence se met entre les hommes, l'égoïsme hostile se fait jour, l'Association primitive se dissout.²⁸

Si la présence du mal n'est pas la conséquence du péché originel, que pensent les phalanstériens de l'origine, de la nature et du rôle de la souffrance dans la création ? Là encore les opinions divergent. Dépeindre le mal tout en acceptant la nature omnibénévo-lente de Dieu²⁹ est problématique pour les disciples. La théodicée de Fourier ayant échoué dans sa quête, l'origine première ne pouvant être élucidée, certains phalansté-riens, dont Clarisse Vigoureux,³⁰ Doherty,³¹ ou bien encore Ferdinand Guillon,³² tous

²⁶ Considerant, *Trois discours*, p. 55.

²⁷ Considerant, *Trois discours*, p. 167.

²⁸ Victor Considerant, *Destinée sociale*, Paris, au bureau de la phalange, t. I, 1837, p. 149.

²⁹ Clarisse Vigoureux, *Parole de Providence*, Paris, Bossange, 1834, p. 9 ; « Quand la justice humaine ose punir, flétrir, tuer, elle offense la justice divine et méconnaît ses lois toutes de bonté et d'amour ». Gatti de Gamond, *Fourier et son système*, Paris, L. Desessart, 1838, p. 72.

³⁰ « Le Bien et le Mal, la Jouissance et la Douleur existent dans l'Univers, c'est un fait évident. Puisque le Mal existe comme le Bien dans l'Univers, sans que le Bien soit anéanti d'une manière absolue par la suprême puissance de Dieu, il est à conclure que le Mal est admis par l'Éternel comme élément constitutif d'ordre et de mouvement universel. Autrement, le mal ne saurait trouver place dans les mondes créés par Celui dont la sagesse et la puissance sont infinies. » Clarisse Vigoureux, « La Foi, l'Espérance et la Charité », *La Phalange*, 3^e série, 11^e année, t. VI, n° 14, dimanche 31 juillet 1842, p. 223.

³¹ « Dieu lui-même, pour des raisons à lui connues et certainement suffisantes, tolère l'existence des êtres antipathiques sur notre globe ». Doherty, « Question religieuse : dixième article », 1^{ère} série, t. IV, 1846, p. 148. Doherty est ambiguë à ce sujet. En effet, s'il conçoit d'une part le mal comme inhérent à la création, d'autre part, il pense que celui-ci est amené à disparaître. « Rien n'est inutile à sa place et dans son temps. Tout ce qui est subversif et malsain dans les créations de la Nature et de l'esprit humain doit disparaître néanmoins en temps et lieu par l'effet de la transformation générale que l'homme est appelé à effectuer progressivement sous la Providence de Dieu ». Doherty, « Question religieuse : dixième article », 1^{ère} série, t. IV, 1846, p. 152.

³² Reprenant la pensée de Fourier, Guillon écrit : « Le mal [est] une nécessité inhérente à l'existence de tous les êtres finis, comme une des conditions de la liberté humaine ». Ferdinand Guillon, *Accord des principes : travail des écoles sociétaires Charles Fourier*, Paris, Librairie phalanstérienne, 1850, p. 143.

³² Pompéry, *Théorie de l'association*, p. 21.

trois propagandistes aux publications phalanstériennes, en concluent que le mal est inhérent à la création.³³ En ce sens, ils se rapprochent du culte hébraïque : « C'est moi qui forme la lumière et qui forme les ténèbres ; qui fais la paix et qui crée les maux : Je suis le Seigneur qui fais toutes ces choses ».³⁴

Pour d'autres, en revanche, la notion d'un mal inhérent n'est pas admise. Pompéry écrit à ce sujet: « Point de néant, de mal, d'éternelles ténèbres, de froid mortel, de Satan ; mais pour des êtres finis, des privations de la vie et du bien, des absences graduées de lumière et de chaleur ».³⁵ Considerant fut de ceux qui exprimèrent une idée analogue: « Il est plus religieux à Dieu et à l'humanité de croire le Mal un *effet temporaire* de déviation, que de le croire un *principe de nature*, procédant de la nature, et par conséquent perdurable avec elle ».³⁶ Il inscrira, par ailleurs, cette pensée dans la « Déclaration de Principes » de l'École sociétaire en 1840.³⁷

L'origine du mal ne fait donc pas consensus chez les phalanstériens. La cause en est simple. Tous ne conçoivent pas Dieu avec les mêmes attributs. Ainsi, pour reprendre les termes du fouriériste Filingre, le mal «c'est l'homme qui l'a fait naître ; c'est Dieu qui a institué le plaisir ».³⁸ Or, pour Doherty, qui s'appuie sur les textes sacrés, cet acquittement ne vaut pas ; le mal est bien l'empreinte de Dieu qui « a prévu que le règne du mal sur notre globe devait précéder celui du bien, et dès lors tout le mal, si mal il y a, remonte à lui, comme Providence suprême de l'homme collectif, qui n'a été que son

³³ D'autres, à l'exemple de Just Muiron, exprimaient la même idée. « Le créateur a prévu deux essors passionnels, l'un vers le bien, l'autre vers le mal social ». Just Muiron, *Les Nouvelles Transactions sociales*, t. I, p. 33.

³⁴ Isaïe, 45, 7. Cité dans Doherty, « Question religieuse : treizième article », *La Démocratie pacifique. Journal des intérêts des gouvernements et des peuples*, 1^{ère} série, 16^e année, t. V, 1847, p. 242.

³⁵ Pompéry, *Traité de l'association et de l'unité universelle*, p. 12.

³⁶ Considerant, *Trois discours*, p. 52.

³⁷ Considerant, « Déclaration de Principes », *La Phalange*, 9^{ème} année, 1840, série 3, t. I, n° 1, mercredi 2 septembre, pp. 7-8.

³⁸ Filingre, « Réponse aux partisans de la Douleur », *La Phalange*, 2^e année, t. II, n° 11, 1^{er} juin 1838, p. 174.

instrument. »³⁹ Cette pensée entrera également en conflit avec celle de Gatti de Gamond, selon laquelle : « Le doute seul est un blasphème envers Dieu ; c'est tenter de le rendre auteur des iniquités humaines, tandis que la moindre observation nous atteste les bienfaits immenses de la Providence ».⁴⁰

Bien que l'origine du mal ne fasse pas l'unanimité parmi les disciples, la cause du mal semble, quant à elle, acceptée par presque tous.⁴¹ Aux dires des fouriéristes, le mal n'est pas « le fruit amer d'une volonté libre et désordonnée »,⁴² mais l'issue viciée du régime industriel, celui-ci étant la cause, écrit le phalanstérien Amédée Paget, de « tout ce qui se produit de mal dans le monde, de tous les froissements, de toutes les douleurs qui s'y font sentir ».⁴³ Afin de soutenir cet argument, Fourier et ses adeptes useront de nouveaux outils scientifiques, puisant dans les recherches statistiques de Lambert-Adolphe-Jacques Quetelet (1796-1874) la démonstration « que la misère est la principale cause de toutes les souillures de la société ».⁴⁴

Ainsi, le mal ne vient pas des dispositions vicieuses de l'Homme mais des conditions socio-économiques défavorables à l'existence et, par conséquent, contraires aux volontés divines. Lorsque l'Homme s'associe « à l'ordre et communie avec Dieu », il jouit. À l'inverse, écrit Considerant : « Tout ce qui souffre a désobéi à Dieu ». S'il en était autrement, Dieu serait le mal.⁴⁵ Approche que l'on retrouve, entre autres, chez Filingre⁴⁶ ou bien François Cantagrel.⁴⁷

³⁹ Doherty, « Question religieuse: treizième article », *La Phalange*, 16^e année, t. V, 1847, p. 241.

⁴⁰ Gatti de Gamond, *Fourier et son système*, p. 53.

⁴¹ Pompéry parla aussi du mal comme d'une « condition naturelle du fini ». La nature périssable « de toutes les manifestations relatives de la vie », étant la marque d'une faiblesse, incarnerait, selon l'auteur, le mal. *Théorie de l'association*, p. 24.

⁴² Pompéry, *Théorie de l'association*, p. 21.

⁴³ Amédée Paget, « Conditions fondamentales de réforme sociale : signification scientifique des mots : Industrie et Travail », *La Phalange*, 1^{ère} année, t. I, n° 6, 1^{er} septembre 1836, p. 178.

⁴⁴ Hippolyte Renaud, « Sur l'homme et le développement de ses facultés, ou Essai de physique sociale », *La Phalange*, 1^{ère} année, t. I, n° 18, 1^{er} janvier 1837, pp. 586-587.

⁴⁵ Considerant, *Trois discours*, p. 35.

⁴⁶ « La souffrance est attachée à la déviation de la Destinée ; elle est le *signe* et la *loi* de la *déviation*. La *jouissance* est attachée à l'accomplissement de la Destinée ; elle est le *signe* et la *loi* de l'*accomplisse-*

Je crois que tout être qui remplit sa Destinée jouit et que tout Être qui est hors de sa destinée souffre. Je crois que les forces du plaisir, de la jouissance, du bonheur, sont les forces employées par Dieu pour gouverner les mondes, pour révéler et dicter ses lois à tous les êtres. La souffrance, c'est le signe de la déviation de la Destinée.⁴⁸

Cette dite déviance prend cependant différents aspects. Selon le disciple Prudent Forest, elle serait la cause de « l'absence d'Organisation du Travail agricole, manufacturier, commercial et scientifique ».⁴⁹ Pour d'autres, le mal apparaît plus généralement lorsque le libre essor de la nature trichotomique de l'être est entravé.

Malgré les divergences entre disciples, la souffrance joue un rôle bien précis. « Sentinelle de Providence, écrit Vigoureux, la douleur a pour mission de rappeler, dans la voie de ses Destinées, l'être qui s'en écarte [...] ; ainsi la douleur n'a d'autre mission que d'avertir l'homme : si elle le poursuit, c'est qu'il forfait à sa Destinée ».⁵⁰ La souffrance a donc comme objectif de ramener l'Homme aux lois de Dieu lorsqu'il s'en écarte.⁵¹ Vision empruntée une nouvelle fois au culte hébraïque. Par voie de conséquence, la douleur peut être perçue comme positive. Comme l'exprime Doherty : « Le mal a comme le bien sa raison d'être. »⁵² De ce fait, selon certains phalanstériens, la souffrance permet d'accélérer le processus des découvertes qui mène l'humanité vers le dessein de Dieu. « La contrainte de la Nécessité, écrit Doherty, ou de la Providence inverse, conduit plus vite et mieux à l'invention de la science et des arts productifs, que

ment ». Filingre, « Réponse aux partisans de la Douleur », *La Phalange*, 2^e année, t. II, n° 11, 1^{er} juin 1838, p. 173.

⁴⁷ François Cantagrel était l'un des gérants de *La Phalange* et de *La Démocratie pacifique*. <http://premierssocialismes.edel.univ-poitiers.fr/index.php?id=172>. Consulté le 3 mars 2014.

⁴⁸ François Cantagrel, *Le Fou du Palais-Royal*, Paris, Librairie phalanstérienne, 1841, p. 211.

⁴⁹ Prudent Forest, « Tendances à l'unité des nations », *La Phalange*, 11^e année, 3^e série, t. V, n° 12, vendredi 26 janvier 1842, p. 188.

⁵⁰ Clarisse Vigoureux, « Jocelyn », *La Phalange*, 1^{ère} année, t. I, n° 2, 20 juillet 1836, p. 63. Sur la notion du mal, Vigoureux semble se contredire. En effet, dans son ouvrage majeur, elle écrit : « Le mal ne renfermera jamais le germe du bien ». Vigoureux, *Parole de Providence*, p. 72.

⁵¹ Considerant, « Théorie sociétaire », *La Réforme Industrielle ou Le Phalanstère. Journal des intérêts généraux de l'industrie et de la propriété*, n° 17, 20 sept. 1832, p. 146.

⁵² Doherty, « Plus de Papes, plus de Rois, ou l'avènement de la Démocratie universelle, religieuse, politique et sociale », *La Phalange*, 17^e année, 1^{ère} série, t. IX, 1849, p. 90.

ne pourraient le faire les lois de justice sociale en répartition de la richesse ». ⁵³ La souffrance devient profitable lors des phases subversives. Tout en livrant une impulsion supplémentaire à l'Homme, le mal lui démontre l'étendue de sa faute, et l'appelle à renouer plus promptement avec les exigences de l'Éternel. Doherty affirme d'ailleurs que « les guerres, les famines et les pestes, et toutes les autres calamités qui ont affligé le genre humain et abrégé la durée moyenne de la vie, ont été un mal nécessaire et relativement bienfaisant ». ⁵⁴

La fonction du mal est double : d'une part, d'amener l'Homme vers un épanouissement prochain, et non pas de le ramener à un état initial, tel qu'il fut sorti des mains du Seigneur ; d'autre part, de prévenir l'Homme lorsqu'il faute. La souffrance n'est donc pas la résultante d'une lointaine désobéissance aux volontés de Dieu, telle qu'elle est expliquée dans le culte judéo-chrétien par l'épisode de la Chute originelle. Elle est due à l'accumulation progressive des « erreurs » qui nous détournent de notre destinée. C'est en cela que le degré de douleur est proportionnel à l'éloignement du destin général. Plus la peine est lourde, plus l'humanité prend conscience qu'elle s'écarte des volontés de Dieu, et subséquemment, plus le plaisir est fort, plus elle se rapproche de Dieu et de ses exigences. La souffrance est ainsi la conséquence primordiale de « l'infraction des lois de l'ordre ». ⁵⁵ Nous retrouvons ici la marque idéologique du maître. Avec certaines différences notoires par rapport au culte judaïque, la douleur, selon les phalanstériens, a donc un objectif directionnel. C'est ainsi que les fouriéristes acceptent l'idée que l'Homme ait à se soumettre aux douleurs instructives tant qu'il s'éloigne du chemin qui lui est pré-tracé.

* * *

⁵³ Doherty, « Question religieuse : treizième article », *La Phalange*, 16^e année, 1^{ère} série, t. V, 1847, p. 242.

⁵⁴ Doherty, « Question religieuse : treizième article », *La Phalange*, 16^e année, 1^{ère} série, t. V, 1847, p. 243.

⁵⁵ Filingre, « Réponse aux partisans de la Douleur », *La Phalange*, 2^e année, t. II, n^o 11, 1^{er} juin 1838, p. 173.

En conclusion, malgré de fortes convergences sur la nature de la divinité au sein de l'École sociétaire (nature sempiternelle, « premier moteur », omniprésence, bonté infinie de Dieu dans la création), nous avons pu mettre à jour d'importantes divergences à la fois entre les disciples phalanstériens entre eux et leur maître à penser. La première de ces divergences repose sur la nature même de la divinité fouriériste. Dans les faits, si Doherty s'accorde avec la pensée chrétienne sur l'attribut d'omniscience de Dieu, d'autres, avec Fourier, ne le conçoivent pas ainsi. Si cette différence de vues peut sembler minimale, elle atteste néanmoins d'un manque de cohésion religieuse au sein de l'École.

Bien d'autres dissimilitudes sont à noter, à l'exemple de celle concernant le mal, dont l'origine reste équivoque pour de nombreux phalanstériens, tant et si bien que Guillon et de manière ambiguë, Vigoureux et Doherty conçoivent le mal comme inhérent à la création. Tout autre discours chez Considerant qui parle, quant à lui, de la temporalité du mal. Cette divergence est plus problématique en ce qu'elle réduit potentiellement la fonction de l'Homme dans sa suppression. En effet, si, selon certains, le mal fut, est et sera, quel doit être ainsi le niveau d'implication et de correspondance de l'Homme avec le mal ?

Toujours au sujet du mal, une autre divergence apparaît entre Filingre, aux dires duquel le mal est l'empreinte de l'Homme, et Doherty qui, quant à lui, admet l'origine divine de celui-ci. En conséquence, lorsque l'un appelle à son éradication, l'autre l'accepte comme précepte de l'existence. De plus, tandis que Forest voit dans le mal la cause première d'une absence d'organisation, les autres parlent de l'engorgement passionnel comme raison initiale.

Ce que nous devons plus particulièrement retenir est le fait que toutes ces dissonances, aussi faibles qu'elles nous paraissent, contribuent à l'affaiblissement

idéologique de l'École. Lorsque les uns parlaient d'une divinité omnisciente et donc consciente des faits à venir, les autres dépeignaient une déité dans l'incertitude. Cette différence est significative dans le sens où elle fait de Dieu ou bien un être qui connaissait l'emprise du mal et n'a pas su utiliser d'autres voies au salut de sa création – ce qui en réduit donc la bonté et la puissance – ou bien un être sans connaissance ultime et donc aux attributs limités. D'un côté, ce dernier portrait contredit l'idée que se font de Dieu certains phalanstériens et,⁵⁶ de l'autre, semble dépeindre une divinité dans la nécessité de fauter afin de saisir, par l'emploi de la lecture analogique, les aboutissements finaux. Ces caractéristiques ne coïncident pas avec les préceptes de la divinité judéo-chrétienne et ne reflètent pas non plus, à une certaine échelle, la pensée de Fourier. Aussi durent-elles entraîner de fortes divergences religieuses entre ceux qui au sein de l'École se présentaient de confession chrétienne ou bien encore avec ceux avides d'appliquer les apophtegmes de leur maître. Voyons, désormais, si une telle disjonction philosophique se retrouve dans la vision des disciples à l'égard du Christ et de sa fonction.

⁵⁶ « Dieu dit selon la parole biblique : *Que la lumière soit faite et la lumière se fit*. Dieu d'un souffle anima la création. Pour Dieu, il n'y a ni temps, ni espace. Être infini, son existence est une sublime unité », Gatti de Gamond, *Fourier et son système*, p. 107.

Chapitre 3

La Nature et la fonction du Christ selon les disciples de Fourier

Dans la première partie de cette étude, nous nous sommes penchés sur la vision de Fourier en ce qui concerne Jésus-Christ en nous intéressant plus précisément à sa nature et sa fonction. Pour cela, il nous a fallu examiner l'approche du philosophe envers les principes de Substitution et de Rédemption. Cette analyse nous a amené à affirmer l'incompatibilité entre les préceptes chrétiens et la philosophie religieuse de Fourier. En est-il de même pour ses disciples ? Afin d'y répondre, attardons-nous désormais sur leur conception du Christ et de ses fonctions. Rappelons que les disciples de la science sociale se revendiquaient chrétiens et qu'à cet effet, ils se devaient d'accepter certains préceptes fondamentaux de la nature et de la fonction du Christ. Afin de déterminer s'il y a concordance entre l'image que les phalanstériens se faisaient du Christ et celle qui nous est généralement dépeinte dans la religion chrétienne, examinons, tout d'abord, quelles furent leurs positions envers le principe de Substitution lequel reste l'élément fondateur de la religion du Christ. Cette première partie de notre étude fera ensuite place à une analyse de la fonction de Jésus selon les phalanstériens, ce qui nous amènera naturellement par la suite à examiner leur conception du salut.

* * *

« Pour tous les hommes qui admettent la Théorie Sériaire dans son intégralité cosmogonique, l'existence du MÉDIATEUR, de l'HOMME-DIEU, du fils de DIEU, Roi des anges et des archanges, [...] est hors de toute contestation. »¹ À la lecture de ces propos, tenus par les membres du Conseil de Direction de la *Démocratie pacifique* en 1845, la nature divine du Christ semble, au premier abord, tout autant admise que l'idée

¹ Les membres du Conseil de Direction de la *Démocratie pacifique*, « Introduction. Système des développements de l'École sociétaire », *La Phalange*, 14^e année, t. I, 1845, p. xliii.

de faire confession de foi dans les rangs de l'École sociétaire. Nous retrouvons un discours similaire chez Doherty qui ajoute: «pour notre compte personnel, nous n'avons aucun doute de la divinité du Christ ni de sa providence religieuse et sociétaire sur les âmes humaines [...] ; nous le regardons comme le messie de l'humanité, le chef suprême de ceux qui ont charge d'âmes».²

Une lecture trop hâtive des textes phalanstériens pourrait faire paraître l'idée que le principe de Substitution est alors admis par les fouriéristes. Cependant, il n'en est rien. Dans les faits, les disciples, à l'exemple d'Édouard de Pompéry, refusaient toute idée d'anthropomorphisation du Père dans le Fils.³ Si, par ailleurs, certains initiés parlaient de la nature divine du Christ comme d'une hypothèse,⁴ d'autres encore, comme Considerant, tout au moins dans ses débuts, contestaient radicalement l'idée de voir en Christ l'empreinte divine : « les chrétiens se sont pris, à l'imitation des apothéoses du paganisme, à diviniser la personne de Jésus, et à faire consister la religion de Jésus, avant tout, dans la foi à cette divination ».⁵ Nous voyons ici clairement apparaître les premières ambiguïtés au sujet de la nature du Christ chez les disciples phalanstériens.

La Substitution ne saurait, par surcroît, trouver écho dans une école à caractère dit « scientifique ».⁶ Selon certains phalanstériens, à l'image d'Eugène Cartier,⁷ ou de

² Doherty, « Question religieuse: troisième article », *La Phalange*, t. IV, 1846, p. 434.

³ Édouard de Pompéry, *Théorie de l'association et de l'unité universelle de C. Fourier : introduction religieuse et philosophique*, Paris, Capelle, 1841, p. 91. Pompéry impute, par ailleurs, le concept de Trinité à l'Église catholique qui selon lui fut dans la nécessité d'inventer le principe triadique afin « de tenir Dieu près de la terre » et ainsi d'assurer le lien entre la création et sa divinité. Édouard de Pompéry, *Théorie de l'association et de l'unité universelle de C. Fourier*, p. 7.

⁴ Anon., « Réponse à quelques objections », *La Phalange*, t. I, 1845, p. 194.

⁵ Considerant, « Discussion sur les Dogmes », *La Phalange*, t. I, n° 19, 10 janvier 1837, p. 596. Selon Considerant, Le Christ est sublime « en tant que type unitéiste humain ». Victor Considerant, *Trois discours prononcés à l'Hôtel-de-Ville de Paris par MM. Dain, Considerant et d'Izalquier, faisant complément à la publication du Congrès historique*, Paris, Khrabbe, 1836, p. 96.

⁶ Au sujet du surnaturel, les fouriéristes sont parfois équivoques. Lire à ce sujet l'article d'Eugène Cartier, « Études sur les Traditions », *La Phalange*, 15^e année, t. III, 1846, p. 36. Néanmoins, les récits extraordinaires tirés de témoignages apostoliques et testamentaires sont généralement ridiculisés. Citons l'exemple de Doherty qui juge peu probables les récits d'une conception miraculeuse du Christ. Ce genre « de dogmes superstitieux », écrit-il, endort « l'esprit humain par des explications fausses et ridicules du Verbe prophétique ». Doherty, « Question religieuse: sixième article », *La Phalange*, t. III, 1846, p. 173.

⁷ Eugène Cartier, « Etudes sur les Traditions », *La Phalange*, t. III, 1846, p. 38.

Doherty,⁸ le concept trinitaire, tel qu'il nous est transmis par le culte chrétien, serait de nature polythéiste, sinon, poursuit Doherty, le mystère de l'égalité des personnes en toute chose « reste pour nous parfaitement incompréhensible ».⁹ Si les phalanstériens ne voient pas en Jésus l'incarnation de Dieu dans la chair, alors qu'ils conçoivent le Verbe comme divin, sans pour cela s'associer à la pensée polythéiste,¹⁰ leur vue à l'égard de la nature du Christ se rapproche des thèses hérétiques du subordinatianisme¹¹ que nous retrouvons chez Fourier.

S'ils admettent la divinité du Fils sans que celui-ci n'incarne pour cela le Père, quelle est donc la nature de Jésus pour les phalanstériens ? C'est Doherty, fondateur anglais du *London Phalanx*,¹² et chargé d'examiner les questions religieuses au sein du mouvement phalanstérien, qui entreprit de dresser une image *fouriéniste* du Christ. Tentons ici d'en condenser la vision.

Bien que Jésus y perde de son essence divine, telle qu'elle est conçue au sein de la religion chrétienne, il n'en est pas moins un être supérieur. D'après Doherty, Jésus est un prophète ; plus précisément, il le définit comme un homme inspiré.¹³ Il y a, à en croire le fouriéniste anglais, «au moins trois classes d'esprits [elles-mêmes subdivisées en hiérarchies] par lesquelles Dieu transmet la lumière divine ». Si cette croyance est

⁸ Doherty, « Question religieuse : sixième article », *La Phalange*, t. III, 1846, p. 161.

⁹ Doherty, « Question religieuse : deuxième article », *La Phalange*, t. I, 1845, pp. 201-202.

¹⁰ À juste titre, cette vision n'est pas partagée de tous. Selon les membres de la Société médico-psychologique « Victor Hennequin était polythéiste [...], de même que tous les adeptes de l'école phalanstérienne, qui admettaient avec leur maître que les corps célestes et les planètes étaient doués d'âmes vivantes, espèces de dieux qui par voie de copulation créaient les plantes et les animaux ». Société médico-psychologique, « Séance du 31 janvier 1870. Rapport sur la candidature de M. le D^r Sémérie », *Annales médico-psychologiques, journal de l'aliénation mentale et de la médecine légale des aliénés*, 27^e année, cinquième série, t. III, vol. 3, Paris, Masson, 1870, p. 462. Certains phalanstériens ont reconnu les aspects positifs des croyances polythéistes. Lire à ce sujet Léopold Bresson, « Considérations positives de la Science sociale : douzième article, chapitre IV. Âge théologie, fétichisme, polythéisme », *La Phalange*, 17^e année, t. VIII, vol. 8, deuxième semestre, 1848, pp. 77-96.

¹¹ Doctrine théologique selon laquelle le Fils et l'Esprit saint sont subordonnés au Père. Cette doctrine, apparue vers l'an 320 à Alexandrie, valut l'excommunication à Arius, son fondateur et à ses adeptes.

¹² Périodique anglais fondé en 1841 pour la propagation des thèses sociétaires. Les auteurs écrivent que « toute la théorie de Fourier est basée sur les plus sublimes principes de la Religion chrétienne ». Cité dans « *La Phalange* de Londres. Déclaration de Principes », *La Phalange*, 3^e série, 10^e année, t. II, n° 45, vendredi 9 avril 1841, p. 714.

¹³ Doherty, « Question religieuse : douzième article », *La Phalange*, t. V, 1847, p. 68.

étrangère aux canons chrétiens, nous retrouvons néanmoins au sein des religions judéo-chrétiennes une foule d'êtres intermédiaires entre l'Homme et Dieu.¹⁴ Revenons cependant au concept des récits prophétiques selon Doherty. Il y a tout d'abord «les ILLUMINÉS ou *esprits mystiques*, qui prétendent voir réellement ce qui se passe dans l'autre monde », à l'exemple de Swedenborg et autres illuministes. Viennent, ensuite, «les HOMMES DE GÉNIE, qui découvrent les lois de la Nature », à l'image de Newton et autres hommes de science. Enfin, «les INSPIRÉS ou *prophètes*, qui reçoivent le verbe de Dieu »,¹⁵ tels que Jésus ou Fourier parmi d'autres. Cette présentation des genres prophétiques, nous amène à rejeter le point de vue adopté par l'ancien membre de l'Académie des sciences, belles-lettres et arts de Lyon, Antoine Gaspard Bellin,¹⁶ selon lequel « les fidèles [phalanstériens] ont dépouillé le système de tous ses accessoires métaphysiques, cosmogoniques et moraux [...], et pris du fouriérisme les propositions les plus incontestables».¹⁷

Si Jésus fait partie de ces êtres inspirés, il les dépasse cependant tous.¹⁸ « Nous supposons que le Christ peut être ce chef des chefs [des êtres supérieurs], ce Dieu-Homme qui forme la pierre angulaire du Temple de l'unité religieuse ».¹⁹ Jésus est ainsi considéré comme « le chef de toutes les âmes sur notre globe, il est le chef des corps,

¹⁴ Voir, par exemple, dans le culte hébraïque (Gn 31, 11-13 ; 32, 1). Cette croyance reste cependant ambiguë au sein de la religion chrétienne. « D'ailleurs, il y a entre nous [Abraham et Lazare] et vous [les vivants] un grand abîme, afin que ceux qui voudraient passer d'ici vers vous, ou de là vers nous, ne puissent le faire. » (Luc 16, 26). Paradoxalement, on peut lire dans les versets (9, 29-30) de l'évangile de Luc : « Pendant qu'il [Jésus] priait, l'aspect de son visage changea, et son vêtement devint d'une éclatante blancheur. Et voici, deux hommes s'entretenaient avec lui: c'étaient Moïse et Elie. » Événement quasi-similaire dans Matthieu (27, 51-53) : « Et voici, le voile du temple se déchira en deux, depuis le haut jusqu'en bas, la terre trembla, les rochers se fendirent, les sépulcres s'ouvrirent, et plusieurs corps des saints qui étaient morts ressuscitèrent. Étant sortis des sépulcres, après la résurrection de Jésus, ils entrèrent dans la ville sainte, et apparurent à un grand nombre de personnes. »

¹⁵ Doherty, « La Question religieuse », *La Phalange*, t. I, 1845, p. 51.

¹⁶ « Bellin, Antoine-Gaspard », <http://cths.fr/an/prosopo.php?id=101564>. Consulté le 14 mars 2014.

¹⁷ Antoine-Gaspard Bellin, *Exposition critique des principes de l'École sociétaire de Fourier*, Lyon, Deleuze, 1841, pp. 53-54.

¹⁸ « La loi sérieuse indique une échelle d'êtres intelligents, supérieurs à l'homme, inférieurs à Dieu » tels que sont les anges et les archanges. Doherty, « Question religieuse : septième article », *La Phalange*, t. III, 1846, p. 262.

¹⁹ Doherty, « Question religieuse : septième article », *La Phalange*, t. III, 1846, p. 264.

qui sont les vêtements de ces âmes ; et dès lors toute la substance physique lui est subordonnée comme la substance spirituelle». ²⁰ C'est du Christ, cette *lumière du monde*, « que tous les prophètes, dans tous les temps, ont reçu le Verbe divin ; c'est par lui que tous les hommes de génie ont été envoyés à des époques données pour découvrir et révéler au monde telles ou telles vérités scientifiques. » ²¹ En cela, cette définition se rapproche des thèses bibliques, aux vues desquelles le Verbe fut, dès les origines : « En vérité, en vérité, je vous le dis : - Je suis venu avant qu'Abraham fût au monde » ²²

Outre ces quelques similitudes avec le culte judéo-chrétien, l'idée tout aussi notable qui émerge de ces écrits est celle d'un Verbe *alloué* à une zone cosmique précise. Dans les faits, poursuit Doherty, afin « que la collection d'âmes qui peuple un astre soit régie par une Providence immédiate », Dieu fournit à chaque corps céleste habité « une personnalité intelligente » autrement appelée « Homme-Dieu ou Dieu-Homme ». ²³

Cette succincte présentation du Verbe selon Doherty, laquelle fut endossée par la plupart des phalanstériens, ²⁴ permet de révéler une nature distincte de celle qui nous est dépeinte dans les Saintes Écritures ; et, parallèlement, semble tout à la fois dépasser l'idée même que s'en faisait Fourier. Étant donné que la nature du Christ selon les fouriéristes ne répond pas aux canons judéo-chrétiens, penchons-nous désormais sur la mission du Verbe aux yeux des fouriéristes.

Comme leur maître et en conformité avec les enseignements de la religion chrétienne, les disciples parlent de la mission de ralliement ou d'universalisation du

²⁰ Doherty, « La question religieuse : quatrième article », *La Phalange*, t. I, 1845, p. 245.

²¹ Doherty, « La question religieuse : troisième article », *La Phalange*, t. I, 1845, p. 440.

²² Jean 8:58.

²³ Doherty, « Question religieuse : sixième article », *La Phalange*, t. III, 1846, p. 159. Le maître messager fut également défini par Doherty comme l'être « hyper-pivotal » ou bien encore nommé « l'omniarchat amphimondain ». Doherty, « Question religieuse : septième article », *La Phalange*, t. III, 1846, p. 264.

²⁴ Rappelons qu'il revenait à Doherty la responsabilité de développer les questions religieuses dans *La Phalange*. Ses positions avaient donc le soutien des membres de la rédaction aux dires desquels, « la portée des questions soulevées par [Doherty est] soumise à l'étude et aux méditations de l'École ». Anon., « Réponse à quelques objections », *La Phalange*, t. I, 1845, p. 192.

message christique. De par son amour pour l'humanité, à laquelle il est venu prêcher la bonne nouvelle²⁵ celle d'établir le royaume de Dieu sur terre, Jésus a pour fonction de réaliser « l'Unité de l'humanité avec elle-même et avec Dieu ».²⁶ C'est par ce « but sublime que se proposait le Christ »,²⁷ ce désir d'unir « tous les hommes entre eux et tous les hommes à Dieu », que le Verbe, écrit Considerant, « a droit à la vénération de l'homme ».²⁸ Cette première description du rôle du Christ selon les fouriéristes concorde avec les principes chrétiens.

Or, à la différence des préceptes judéo-chrétiens, mais en accord avec le « savant Maître »,²⁹ l'auteur(e) anonyme d'un article paru dans *La Phalange* en 1842 assure que Jésus a affirmé l'établissement de *l'Harmonie Sociétaire* sur terre.³⁰ Toujours en conformité avec les propos de Fourier, Laverdant écrit, cependant, que *l'Harmonie Sociétaire*, qui « permettrait la fraternité [et] la paix universelle », ne fut pas dévoilée par le Christ.³¹ Cette pensée est également assumée par Considerant, pour qui Jésus ne pouvait fournir à l'Homme les « MOYENS VÉRITABLES d'établir le règne de l'amour entre les hommes ».³² La fonction de Jésus, selon les fouriéristes, fut donc primordialement d'apporter l'aspiration à la justice, à la charité, à la paix, tout en

²⁵ « L'Esprit du Seigneur est sur moi, Parce qu'il m'a oint pour annoncer une bonne nouvelle aux pauvres; Il m'a envoyé pour guérir ceux qui ont le cœur brisé, Pour proclamer aux captifs la délivrance, Et aux aveugles le recouvrement de la vue, Pour renvoyer libres les opprimés, Pour publier une année de grâce du Seigneur. » (Luc 4:18-19)

²⁶ Les membres du Conseil de Direction de la *Démocratie pacifique*, « Introduction. Système des développements de l'École sociétaire », *La Phalange*, t. I, 1845, p. V.

²⁷ Considerant, « Remerciements de l'École sociétaire à S.S. le pape Grégoire XVI », *Phalange*, 1^{ère} année, t. I, n° 13, 10 novembre 1836, p. 432.

²⁸ Victor Considerant, *Trois discours prononcés à l'Hôtel-de-Ville*, p. 48. Considerant gardera cette pensée tout le long de sa participation aux publications phalanstériennes. « Le Christ voulait que les hommes formassent une société de frères, qu'ils s'unissent entre eux et en Dieu par amour. » Victor Considerant, *Du sens vrai de la doctrine de la Rédemption*, Paris, Librairie phalanstérienne, 1849, p. 30.

²⁹ C'est en ces termes que Laverdant parlait de Fourier. Auguste Savardan, Désiré Laverdant, *Colonie maternelle. Appel aux Phalanstériens*, Paris, librairie Phalanstérienne, 1851, p. 13.

³⁰ Anon., « Accords des prophéties de l'Ancien et du Nouveau testament avec la théorie sociétaire », *La Phalange*, 3^e série, 11^e année, t. V, n° 4, dimanche 9 janvier 1842, p. 62.

³¹ Désiré Laverdant, « Réponse aux observations de la *Quotidienne* », *La Phalange*, 3^e série, 10^e année, t. II, n° 47, dimanche 18 avril 1841, p. 774.

³² Considerant cité dans Beecher, « Fourierism and Christianity », p. 394. Jésus, écrit Considerant, n'avait pas la connaissance de « la notion de la Destinée glorieuse réservée à l'humanité ». Considerant, « Discussion sur les Dogmes », *La Phalange*, 1^{ère} année, t. I, n° 19, 10 janvier 1837, p. 596.

enseignant aux Hommes l'amour fraternel et l'espoir en une providence universelle. Jésus n'avait cependant pas pour mission de mettre en œuvre ce projet³³ puisqu'à l'Homme seul revient l'application de cette destinée. À ceux qui ne sauraient s'accorder avec cette pensée, Clarisse Vigoureux poursuit en choisissant d'interpréter les paroles du Verbe : « Cherchez et vous trouverez, frappez et il vous sera ouvert ». ³⁴ De par cette lecture hétérodoxe des Écritures, Vigoureux s'accorde avec ses condisciples. Jésus, dit-elle, est venu apporter « la Loi puissante, la Loi qui doit établir sur la terre le règne de Dieu et sa justice, et qui vient la donner à l'humanité. » Or, poursuit Vigoureux, les « textes sacrés n'ont jamais renfermé cette Loi et Jésus a dit qu'il fallait chercher et trouver ». ³⁵ Une nouvelle fois, nous faisons face à une vision du Christ qui est étrangère à celle propagée par la religion chrétienne puisque, selon celle-ci, le Verbe n'accomplit pas les exigences du Père, qui laisse à sa création le pouvoir de son salut. Aux yeux des phalanstériens, le Christ n'est donc pas l'Omega. Quelle fut alors la tâche de sa venue ? S'arrête-t-elle aux seuls enseignements de l'amour, des vertus théologiques, ou s'associe-t-elle à la rédemption des âmes ? Attardons-nous donc à présent sur la vision du salut selon les disciples fouriéristes afin de répondre à ces questions.

Rappelons d'emblée que selon l'Église « tout salut vient du Christ-Tête », ³⁶ et que lors de la Seconde Venue, Dieu récompensera les justes. Nous avons vu que Fourier, dans un souci d'équilibre universel, ne pouvait s'accorder avec ce concept de salut. Qu'en était-il dès lors pour ses disciples ?

³³ « Jésus a ordonné aux hommes de vivre en paix entre eux, de s'aimer comme des frères ; mais la loi de l'accomplissement du commandement, la loi sans laquelle il n'est point de salut pour les hommes ni sur cette terre ni dans les cieux, le Christ ne l'a point donnée. [...] La découverte de la loi divine est une gloire laissée par le souverain des êtres à la créature intelligente, et le fils de Dieu n'a pas altéré l'immutabilité des suprêmes décrets. » Clarisse Vigoureux, « La Foi, l'Espérance et la Charité », *La Phalange*, 11^e année, 3^e série, t. VI, n° 1, vendredi 1^{er} juillet 1842, p. 12.

³⁴ Clarisse Vigoureux, *Parole de Providence*, Paris, Bossange, 1834, p. 4.

³⁵ Vigoureux, *Parole de Providence*, p. 50. Nous retrouvons une idée analogue chez Gatti de Gamond, *Fourier et son système*, Paris, L. Desessart, 1838, p. 8.

³⁶ Église catholique, *Catéchisme de l'Église catholique*, Paris, Éditions du Cerf, 2005, p. 84.

À l'instar de leur maître à penser et à l'inverse du dogme chrétien, les phalanstériens réfutaient le principe d'un salut individuel offert à ceux et à celles dont la foi et les pratiques répondraient aux volontés de l'Éternel. Les disciples ne pouvaient donc concevoir un salut autre que celui réservé à l'humanité entière. « Dieu ne peut avoir [...] des lois qui ne soient que pour quelques-uns », écrit Clarisse Vigoureux dans son ouvrage de référence.³⁷ Elle revient au sujet plus tard en affirmant : « Le bonheur est le partage de tous, ou l'adversité frappe la race entière, sans que nul puisse rester en dehors du sort commun».³⁸ Ainsi, la providence se doit d'être universelle. Cette pensée était partagée par grand nombre de phalanstériens.³⁹ En conséquence, ils n'acceptent pas la fonction salvatrice de Jésus. Vigoureux l'expliqua comme suit : « la Providence n'a besoin de la mort de personne pour donner aux hommes la richesse et la liberté ».⁴⁰ Jésus ne fut donc pas envoyé afin de sauver la création mais pour lui apporter les bases philosophiques nécessaires à son épanouissement ici-bas, ce qui se démarque des maximes chrétiennes. Écoutons Considerant à ce sujet : « Jésus venait faire connaître aux hommes la condition de la Rédemption en leur enseignant que l'anéantissement du mal et l'établissement du bien étaient liés à la pratique générale de ce grand commandement qui est toute la loi : Aimez-vous les uns les autres. »⁴¹ La fonction principale du Christ reposait donc, pour Fourier comme pour ses disciples, sur « le salut

³⁷ Clarisse Vigoureux, *Paroles de Providence*, p. 8.

³⁸ Clarisse Vigoureux, « La Foi, l'Espérance et la Charité », *La Phalange*, 3^e série, 11^e année, t. VI, n^o 1, vendredi 1^{er} juillet 1842, p. 11.

³⁹ « Il faut sauver tous les hommes, tous ensemble. Sinon point de salut, ni pour l'individu, ni pour l'espèce. » Ed. Pompéry, « Au Semeur. Courte Réponse et Simple Demande », *La Phalange*, 3^e série, 12^e année, deuxième partie du t. VI, n^o 83, dimanche 8 janvier 1843, p. 1354 ; « Le Christ lui-même est venu nous révéler la loi d'amour et le salut universel ». Doherty, « La Question religieuse », *La Phalange*, t. I, 1845, p. 56 ; Victor Considerant, *Principes du socialisme: manifeste de la démocratie au XIX^e siècle*, Paris, Librairie phalanstérienne, deuxième partie, 1847, p. 51.

⁴⁰ Vigoureux, *Paroles de Providence*, p. 24.

⁴¹ Considerant, *Du sens vrai de la doctrine de la Rédemption*, p. 46.

social de l'humanité dans ce monde », ⁴² et non pas dans le salut individuel et céleste qui fait pourtant partie intégrante de la pensée chrétienne.

* * *

En résumé, à l'encontre de Pamela Pilbeam, selon qui les fouriéristes ont fait de la divinité de leur maître un dieu chrétien, ⁴³ nous affirmons l'incompatibilité, voire l'antagonisme, entre les préceptes fidèles à l'orthodoxie chrétienne et ceux de l'École sociétaire. En nous appuyant sur l'examen de la nature et de la fonction du Christ selon les disciples de Fourier, nous en concluons qu'en accord avec leur maître, les phalanstériens diminuent l'essence du Christ en dépeignant celui-ci comme distinct de l'Éternel, de ses attributs et de ses fonctions. Certes, Jésus reste pour les phalanstériens un être suprême, fondamental et décisif, une parole divine et révélatrice des lois de Dieu, ⁴⁴ l'un de ces êtres célestes et supérieurs qui comblent « l'abîme qui existe assurément entre notre intelligence et celle de Dieu ». ⁴⁵ Mais bien que les fouriéristes parlent de la nature divine du Christ, ils s'efforcent de démontrer que celle-ci n'incarne nullement l'essence même de Dieu dans le Verbe, comme nous l'enseignent les dogmes chrétiens. Aux dires des phalanstériens, Jésus est le chef dans la hiérarchie prophétique. S'il n'en reste pas moins supérieur à l'humanité dans sa condition, il est subordonné aux exigences du Père. Nous retrouvons ici le subordinatianisme qui a fortement teinté la vision de Fourier à l'égard du Christ.

Quoique cette représentation du Verbe, qui est à une certaine échelle symptomatique de l'ambiguïté de la pensée du maître, se retrouve chez les disciples, elle dépasse, par l'emploi et le conglomérat d'idéologies diverses, celle définie par Fourier. En effet, de par leur cosmogonie singulière, une certaine vision empruntée des

⁴² Considerant, *Destinée sociale*, Paris, Librairie phalanstérienne, t. 2, troisième édition, 1849 p. 77.

⁴³ Pamela Pilbeam, « Dream Worlds ? Religion and the Early Socialists in France », *The Historical Journal*, vol. 43, no. 2, juin 2000, p. 499.

⁴⁴ Doherty, « Question religieuse : septième article », *La Phalange*, t. III, 1846, p. 263.

⁴⁵ Doherty, « Question religieuse : dixième article », *La Phalange*, t. IV, 1846, p. 156.

courants gnostiques, qui par ailleurs se retrouve dans les religions abrahamiques,⁴⁶ et de par leurs rêveries swedenborgiennes, les phalanstériens nous font retrouver le portrait d'un Jésus païen. Ils se rapprochent néanmoins du maître et tout à la fois de la tradition chrétienne par la notion d'universalisme et d'un Verbe présent à l'aube de l'initiation messianique. Ils divergent cependant de l'Église du Christ par l'assemblage de thèses pré-scientistes selon lesquelles seules les découvertes scientifiques sont garantes de toutes vérités. La nature du Christ selon les fouriéristes se résume donc à un amalgame idéologique étranger aux récits testamentaires.

Telle que nous la retrouvons à quelques détails près dans la vision de Fourier, la mission prophétique du Christ, aux yeux des fouriéristes, diffère également de celle professée dans l'Église chrétienne. À l'encontre des récits bibliques qui font du Verbe la source expiatoire de toute rédemption, les disciples du philosophe affirment que le Christ fut envoyé, non pas afin de réconcilier Dieu avec sa création mais pour initier l'Homme au mécanisme sociétaire. Son message est celui de l'adoration pour Dieu et de l'amour de son prochain. C'est grâce à cette « divine semence », à la lumière des vertus théologiques que Jésus-Christ sut apporter à l'humanité, que toutes choses « seront données par surcroît ». Sa fonction était ainsi principalement tellurienne.

De plus, parallèlement à leur maître, les disciples fouriéristes pensent que l'application de « la notion de la Destinée glorieuse réservée à l'humanité » n'était pas connue du Christ, qui dut laisser aux générations futures sa mise en œuvre. En d'autres termes, la mission du Christ fut celle d'un prédicateur, qui cherchait à imprégner dans l'essence même de l'Homme l'amour de la création tout entière. Mais la rédemption ne saurait être accomplie de par son sacrifice puisque c'est à la multitude qu'est revenu le

⁴⁶ Le courant gnostique, écrit Édouard Coquet, « déprécie la matière et croit en des êtres intermédiaires entre Dieu et le monde ». Édouard Coquet, « Les hérésies dans le christianisme », *La Croix*. Mise en ligne le 07/10/2011. http://www.la-croix.com/Religion/Spiritualite/Les-heresies-dans-le-christianisme-_NG_-2011-10-07-720576. Consulté en ligne le 24 février 2013.

fardeau du salut. C'est par l'accomplissement de la loi de justice et de charité professée par Jésus que l'Homme se sauvera lui-même !⁴⁷ Si le fils de l'Homme est essentiel dans l'histoire de l'humanité, Jésus ne saurait être pour les phalanstériens ni l'Alpha, ni l'Omega.

⁴⁷ T. Toussenel, « Destinée sociale », *La Phalange*, 4^e année, t. II, n° 28, 15 février 1839, p. 477.

Chapitre 4

La Nature et la fonction de l'Homme selon les disciples de Fourier

Afin de conclure notre étude sur la pensée religieuse des phalanstériens, examinons désormais leur idée sur la nature et les fonctions de l'Homme. Poursuivant cette étude de la manière que nous avons adoptée pour disséquer la pensée religieuse de Fourier, nous nous pencherons initialement sur l'histoire des origines de l'Homme, telle qu'elle a été élaborée par les disciples de l'École sociétaire. Nous nous mettrons ensuite à examiner les vues des phalanstériens à l'égard de la faute originelle, concept qui fut, rappelons-le, fortement décrié par leur maître. Comme le péché du premier couple était, d'après la religion judéo-chrétienne, la conséquence d'un désir défendu, il importe de considérer l'essence de l'Homme en nous concentrant plus précisément sur sa constituante animique et passionnelle. Enfin, pour achever cet examen, nous aborderons la fonction et la destinée de l'Homme en confrontant les points de vue exprimés sur cette question au sein de l'École.

Avant de nous occuper de l'essence de l'Homme, il nous faut avant tout noter que les disciples de l'École sociétaire, en accord avec leur maître mais à l'encontre des préceptes abrahamiques, n'envisagent pas l'idée d'une vie exclusivement engendrée sur Terre. Soucieux de baser leur projet social et religieux sur les *preuves* scientifiques qui leur sont contemporaines,¹ les phalanstériens assurent donc, leur dirigeant en tête, que « les habitants du ciel naissent, vivent, meurent et se renouvellent comme les

¹ « Grâce aux découvertes de l'illustre Herschel, grâce, disons aussi, à la puissance matérielle de l'industrie humaine, qui, en taillant le métal du télescope d'Herschel, en coulant le verre de sa lunette, a livré le ciel à l'œil de notre corps, comme le génie de Fourier l'a livré à l'œil de notre intelligence». Considerant, *Trois discours prononcés à l'Hôtel-de-Ville de Paris par MM Dain, Considerant et d'Izalguier, faisant complément à la publication du Congrès historique*, Paris, Khrabbe, 1836, pp. 65-66.

habitants de la terre ».² Cette pensée n'est nullement excentrique au sein de l'École. Doherty, une décennie plus tard, renouvellera ces mêmes propos. « Chaque planète à son humanité », écrit-il en 1846.³ Au-delà de cette première hérésie, les disciples considèrent également les extraterrestres comme supérieurs dans leurs attributs à l'essence humaine : « Le ciel, peuplé d'Êtres plus élevés que nous ne le sommes en ce moment nous-mêmes dans l'échelle hiérarchique des Êtres, d'Êtres dont la durée est infinie, comparée à la nôtre, relativement éphémère. »⁴ Il est évident, à l'appui de ces quelques citations, que les fouriéristes sont idéologiquement éloignés des canons judéo-chrétiens. Voyons, à présent, si leur position à l'égard du récit génésique testamentaire les réconcilie avec la religion chrétienne.

Les phalanstériens s'entendent entre eux et avec les récits bibliques, à l'exemple de Victor Meunier, quant à l'ordre des apparitions : « Avant lui [l'homme] ont été créés les minéraux, les végétaux et les animaux ».⁵ En revanche, l'origine de la descendance du genre humain ne fait nullement l'unanimité dans les rangs de l'École. Pour la majorité des phalanstériens, Adam n'est pas une entité propre mais une représentation symbolique du genre humain.⁶ Cette position fut bousculée par Doherty selon lequel la multitude put avoir, comme origine, une souche unique.⁷

Examinons désormais comment les phalanstériens, ayant retiré le couple originel du tableau initial, expliquent les conditions de l'existence. Selon eux, les véritables causes de la chute de l'Homme se trouvent dans la nature des phases subversives

² Considerant, *Trois discours*, p. 66.

³ Hugh Doherty, « Question religieuse : septième article », *La Phalange*, 15^e année, premier semestre, t. III, 1846, p. 272.

⁴ Voir *Notes et pièces de polémique* dans Considerant, *Trois discours prononcés à l'Hôtel-de-Ville*, pp. 65-66.

⁵ Victor Meunier, « L'Esprit de l'histoire : la succession des dogmes moraux », *La Phalange*, t. X, 1849, p. 501.

⁶ Just Muiron, *Les nouvelles transactions sociales, religieuses et scientifiques*, Paris, Bossange, t. I, 1832, p. 34.

⁷ Doherty, « Question religieuse : sixième article », *La Phalange*, t. III, 1846, p. 172.

cataloguées par le maître.⁸ Les périodes subversives se caractérisent « par le jeu incomplet, faux et anarchique » des besoins intrinsèques de l'être.⁹ La condition de l'existence ne saurait ainsi être imputée à une faute originelle mais s'expliquerait essentiellement par l'accumulation progressive d'erreurs d'une humanité en voie d'apprentissage. L'Homme a institutionnalisé sa souffrance en érigeant des mécanismes sociaux, économiques et doctrinaux qui sont incompatibles avec les exigences de Dieu et de la nature qui l'anime. Amédée Paget exprime cette prise de position comme suit : « Le mal ne vient [...] pas des dispositions vicieuses de l'homme, mais des dispositions vicieuses du milieu dans lequel il est placé ».¹⁰ Cette position idéologique fit confession de foi dans les rangs de l'École. Dans un compte rendu d'un ouvrage d'Adolphe Quetelet, paru dans la *Phalange*, on lit : « En prouvant que la forme sociale est la cause du mal, on a renversé le dogme décourageant de la perversité originelle de la nature humaine, dogme contre lequel notre intelligence se soulève de toute la hauteur de la raison. »¹¹ Est-il nécessaire de souligner qu'en cherchant à prouver que le mal ne peut être la cause de la nature propre de l'Homme, les disciples de l'École sociétaire ont adopté une position antinomique aux préceptes chrétiens ?

Attendu que les disciples phalanstériens, conformément à leur maître, repoussent « le Dogme grossier de la Perversité native de l'Homme »,¹² étudions à présent leur raisonnement quant à la nature même de l'être. À l'origine, la vision de la nature de

⁸ E., « Mélanges », *La Phalange*, t. II, 1845, pp. 344-345 ; Gatti de Gamond, *Fourier et son système*, Paris, L. Désessart, 1838. p. 30 ; pp. 87-90 ; pp. 402- 405.

⁹ Considerant, *Trois Discours*, p. 107.

¹⁰ Amédée Paget, « Conditions fondamentales de réforme sociale : signification scientifique des mots : Industrie et Travail », *La Phalange*, 1^{ère} année, t. I, n° 6, 1^{er} septembre 1836, p. 179.

¹¹ Hippolyte Renaud, « Sur l'homme et le développement de ses facultés, ou Essai de physique sociale », compte rendu paru sous la rubrique « Variétés », *La Phalange*, t. I, n° 17, 20 décembre 1836, p. 553.

¹² Considerant, « Déclaration de Principes », *La Phalange*, 9^e année, troisième série, t. I, n° 1, mercredi 2 septembre 1840, p. 9. Pensée qu'il reprit dans ses publications personnelles : « Cessons donc de rapporter le mal à l'essence même de notre nature ; reconnaissons qu'il s'engendre dans des circonstances et des combinaisons sociales qui arment les intérêts, les passions et les hommes les uns contre les autres, et pervertissent la nature ». Victor Considerant, *Exposition abrégée du système phalanstérien de Fourier*, Paris, Librairie sociétaire, p. 71, 1845.

l'Homme, selon les phalanstériens, prend sa source dans les thèses judéo-chrétiennes. Dans les faits, les phalanstériens s'accordent avec les chrétiens sur le concept d'une humanité créée à l'image de son créateur.¹³ Forts de cette prémisse, les fouriéristes jugent que l'Homme est par essence un être en-soi vertueux et charitable.¹⁴ « Oui, disons-nous donc, l'Homme a dans son âme un Attrait direct pour ce qui est *Bon en soi* ; non, il n'a pas d'Attrait direct pour ce qui est *Mauvais en soi* ». ¹⁵ S'il en était autrement, écrit un phalanstérien,

Si le penchant au mal était dans notre nature, nous nous imposerions des sacrifices pour le satisfaire, ainsi que nous le faisons pour le bien. Tous les jours la mère se voue à la faim pour nourrir son enfant, le prolétaire se plonge dans la glace ou s'élance sur le toit enflammé pour sauver les jours d'un inconnu, le riche distribue des aumônes, le soldat meurt pour la patrie, les filles de Saint-Vincent renoncent à leur jeunesse et leur beauté, Socrate boit la cigüe [...] voyons-nous pareils sacrifices pour le mal ?¹⁶

Les phalanstériens ne s'efforcent pas seulement de réhabiliter aux yeux de l'Homme sa nature intrinsèquement vertueuse, ils tentent de faire reconnaître en celle-ci la base de toute vérité et, par delà, de tirer un trait sur la pensée paulienne d'une nature vendue au péché.¹⁷

Nous l'avons dit, le type de toute vérité pour l'homme c'est l'homme lui-même. Il ne peut en avoir d'autre, puisqu'en dernière analyse toute la nature est pour lui telle qu'elle se reflète dans son esprit. L'homme est donc le miroir de lui-même, de l'univers et de Dieu. C'est dans l'homme qu'il faut chercher le type de vérité universelle.¹⁸

¹³ Vigoureux, *Parole de Providence*, Paris, Bossange, 1834, p. 88 ; Vigoureux, « La Foi, l'Espérance et la Charité », *La Phalange*, 3^e série, 11^e année, t. VI, n° 14, dimanche 31 juillet 1842, p. 223. « L'homme est l'image la plus complète que nous connaissons de la pensée divine et de l'univers ». Doherty, « Question religieuse : onzième article », *La Phalange*, t. IV, 1846, p. 427.

¹⁴ Considerant, *Trois discours*, p. 47.

¹⁵ Considerant, « Déclaration de Principes », p. 7.

¹⁶ Anon., « Sur un prétendu penchant au mal », *La Phalange*, 10^e année, 3^e série, t. III, n° 39, vendredi 30 juillet 1841, pp. 634-635.

¹⁷ Épître aux Romains 7: 14-18.

¹⁸ Doherty, « Question religieuse : cinquième article », *La Phalange*, t. II, 1845, p. 424 ; « Ministres de Dieu, les lois de Dieu sur l'homme sont écrites dans la nature de l'homme, dans les attrait normaux de son âme et dans les organes de son corps. » Considerant, *Destinée sociale*, Paris, Librairie phalanstérienne, t. II, 1851, p. 67.

Ce « type de vérité universelle » se trouve ainsi dans la constitution de l'Homme. En accord avec Fourier et la pensée judéo-chrétienne, les membres de l'École sociétaire voient en l'Homme trois substances co-constitutives que sont l'âme, l'esprit et le corps.¹⁹ Mais à l'encontre de la religion judéo-chrétienne, ces trois éléments sont égaux et consubstantiels dans leur essence. L'âme, nous disent les phalanstériens, est l'« organe des affections et des instincts » ; l'esprit celui de l'« organe divin » et le corps, l'écrin hébergeant les deux autres. L'Homme est en résumé conceptualisé comme une entité à la fois corporel ou « *organico-matérielle* » et spirituelle ou « *animico-passionnelle* ». ²⁰ Aucune de ces substances constitutives complémentaires, jugent les phalanstériens, ne doivent être réduites ni ne doit se subordonner aux exigences de l'une ou de l'autre ; elles doivent se superposer. Afin de mieux apprécier la nécessité de cette complémentarité, poursuivons cet examen en nous penchant dorénavant sur la nature et les besoins animiques de l'Homme.

L'Homme ayant été créé à l'image de son créateur, son âme est par essence un fragment du divin. Du coup, à l'exemple de leur maître, les adeptes du courant sociétaire s'efforcent de démontrer que les détresses animiques sont à trouver dans les « lésions et souffrances du corps », ²¹ et non plus dans la constitution même de l'âme. Cette approche a une conséquence majeure sur la pensée religieuse fouriériste. En effet, si les causes de la souffrance de l'âme ne sont pas primordialement à rechercher de par son éloignement de Dieu mais dans les nécessités organiques, l'âme ne serait plus

¹⁹ A. Paget « Extrait de la Destinée sociale de l'homme par Albert Brisbane », *La Phalange*, 9^e année, t. I, n° 46, 16 décembre 1840, p. 792 ; Doherty, « La Question religieuse », *La Phalange*, t. I, 1845, p. 53 ; E. Delmas, « Mélanges », *La Phalange*, t. VII, 1848, p. 94.

²⁰ Pierre Paul Jaenger, « l'Homéopathie considérée dans les rapports avec l'analogie universelle », *La Phalange*, 2^e année, t. II, n° 11, 1^{er} juin 1838, p. 164.

²¹ Cette vision fut partagée par tous les phalanstériens. Voir, par exemple, Just Muiron « Bibliographie méthodique et raisonnée de l'École Sociétaire », *La Phalange*, t. I, n° 11, 20 octobre 1836, p. 363 ; « L'oppression, [...] ne fait que froisser le corps en l'accablant de fatigues, l'âme, en comprimant ses élans, sa volonté, ses affections, et achève ainsi la dégradation de l'homme » ; et Amédée Paget, *Introduction à l'étude de la science sociale: contenant un abrégé de la théorie sociétaire : précédé d'un coup d'œil général sur l'état de la science sociale, et sur les systèmes de Fourier, d'Owen et de Saint-Simon*, Paris, Aux bureaux de la Phalange, 1838, p. 52.

condamnée à souffrir servilement jusqu'à l'événement final que nous promettent les Saintes-Écritures. L'âme, sans amoindrir l'essentialité de ses besoins incorporels, répond aux volontés de Dieu par l'assouvissement de son appétit charnel et sensuel. Ainsi, à l'encontre des confessions abrahamiques, plus de souffrance piaculaire et de prison terrestre. L'âme s'accomplira ici-bas.

Avant qu'elle ne s'accomplisse et ne réponde aux volontés de Dieu, nous dit Fourier, l'âme doit transmigrer d'une existence à une autre, dans une métempsychose proportionnellement régulée aux exigences et nécessités de l'œuvre mère. Sur ce sujet, les disciples s'accordent avec leur maître. Gatti de Gamond, entre autres, parle ouvertement de l'immortalité des âmes, de leurs transmigrations et réincarnations successives et de leur élévation en degré.²² C'est sur la base de ces transmigrations successives que les phalanstériens expliquent les conditions, à première vue, inégales devant l'existence. Dans un but d'équilibre et d'équité, les âmes passent ainsi successivement d'un milieu qui leur est plus ou moins favorable.

La chance de naître dans une famille pauvre est toujours dans la même proportion que le nombre des alternats d'une vie à l'autre. De sorte que s'il y a dans le monde dix familles pauvres pour une riche, il faut que chacun coure la chance de naître dix fois sur onze dans un milieu fâcheux. D'où il suit que ceux qui sont comparativement riches et heureux aujourd'hui, ont été dix fois malheureux dans des existences passées [...] [ceci est la seule hypothèse] qui n'implique pas une injustice criante de la part de la Providence dans la distribution des faveurs de l'existence ici-bas.²³

²² Gamond, *Fourier et son système*, p 18, p. 396, p. 411, p. 424. Nous retrouvons la même pensée chez Just Muiron dans plusieurs de ses ouvrages. Lire pour exemple, Just Muiron, *Les Nouvelles Transactions sociales, religieuses et scientifiques*, Paris, Bossange, t. I, 1832. Nous trouvons des propos similaires chez de plus jeunes phalanstériens (voir Tam..., « Variétés de la création : essai sur l'origine et la progression des êtres ; par M. Foucher de Perthes », *La Démocratie pacifique*, 1^{ère} série, 12^e année, t. I, n° 127, mardi 5 décembre 1843, p. 4), mais aussi chez Considerant, selon qui « La doctrine de Fourier enseigne que l'âme est immortelle ; elle étend cette immortalité au passé et à l'avenir ; elle admet les vies antérieures à l'existence actuelle, comme les vies postérieures à cette existence ; elle prétend même donner loi de succession et d'enchaînement de ces vies différentes. Le problème de l'immortalité de l'âme a été traité par Fourier d'une manière aussi large que lumineuse et sublime. Il a mis la science là où jusqu'à lui il n'y avait eu que d'informes rêveries, de ridicules subtilités ou de sottises croyances. » *Trois discours*, pp. 177-178.

²³ Doherty, « Question religieuse : treizième article », 1^{ère} série, 16^e année, t. V, 1847, p. 284.

Loin de prêcher la résignation, dans l'attente d'une réincarnation plus clément, les phalanstériens sont convaincus du devoir qui incombe à l'Homme d'améliorer les conditions actuelles de l'existence. Cette mission s'impose à lui non pas pour des raisons de simple humanité mais pour sortir l'ensemble de la création plus promptement de la phase coercitive dans laquelle elle se trouve. Ce devoir explique les raisons pour lesquelles il fut donné à l'Homme la gouvernance de son globe. « En effet, écrit un phalanstérien, toute puissance a été donnée à l'homme pour agir sur la nature extérieure, sur les végétaux, sur les animaux, sur le sol, sur les eaux et même sur l'atmosphère». ²⁴ D'une certaine manière, ce devoir d'assurer la gouvernance du globe, répond aux exigences des religions judéo-chrétiennes. ²⁵

La fonction de l'Homme est donc active. Celui-ci participe par le choix libre de ses actions à l'établissement des volontés divines. Cette pensée fut néanmoins un point de discorde important entre phalanstériens. Dans son ouvrage de 1841, Pompéry parle de la restriction de l'être par sa constitution même. L'être ne serait pas, selon l'auteur, le propriétaire de sa pensée.

La Liberté humaine ne peut avoir d'autre racine que l'homme lui-même, tel qu'il est constitué. L'homme choisit, se détermine, veut, parce que telle est la Résultante des facultés qui le constituent, parce qu'il a senti, parce qu'il a compris, jugé, parce qu'il a été impulsé par ses facultés natives. ²⁶

En d'autres termes, toute pensée est déterminée par le principe premier qui la constitue : Dieu. Ce déterminisme va à l'encontre de la pensée fouriériste où la notion de libre-

²⁴ Anon., « Pouvoir de l'homme sur la nature », *La Phalange*, 4^e année, t. II, n° 47, 1^{er} décembre 1839, p. 806. En réponse au fatalisme chrétien, l'auteur rappelle que la Genèse a prononcé le même message: « Écoutez le divin auteur de la Genèse, et voyez [l'auteur s'adresse aux chrétiens] si jamais l'investiture fut plus complète et plus solennelle. [...] Dieu dit : « Faisons l'Homme, une Image qui soit à notre ressemblance, et qu'ils commandent aux poissons dans la mer, aux oiseaux sous le ciel, aux bêtes, à toutes la terre et à tout reptile qui se meut sur la terre ». p. 807 ; Édouard de Pompéry, *Théorie de l'association et de l'unité universelle de C. Fourier : introduction religieuse et philosophique*, Les premiers socialismes, bibliothèque virtuelle de l'Université de Poitiers, p. 247. Publié en ligne le 23 juillet 2009. URL : <http://premierssocialismes.edel.univ-poitiers.fr/index.php?id=1167>. Consulté le 16/08/2012.

²⁵ Genèse 1:26, 28.

²⁶ Édouard de Pompéry, *Théorie de l'association et de l'unité universelle de C. Fourier ; introduction religieuse et philosophique*, Paris, Capelle, 1841, p. 341.

arbitre est centrale. Le déterminisme de Pompéry fut d'ailleurs fortement contesté dans les rangs de l'École sociétaire. Plusieurs articles dans *La Phalange* y seront consacrés tout au long de juin 1841.²⁷ Pompéry répondit aux critiques de ses condisciples dans une lettre qu'il adressa aux rédacteurs en chef cette même année. Dans celle-ci, il veut éclaircir ce qu'il concevait comme une mauvaise lecture de ses propos, tout en réaffirmant que le libre-arbitre n'est, à ses yeux, qu'une chimère.²⁸ Notons que cette différence idéologique a dû affecter l'approche de l'École envers la mission sociale qu'elle s'est donnée d'accomplir. Plus précisément, comme nous l'avons démontré, cette mission se résume par « la rédemption sociale du genre humaine »,²⁹ laquelle ne répond pas aux canons chrétiens. En effet, nous avons vu que la mission de Jésus, pour les fouriéristes, était d'annoncer à l'humanité la loi providentielle qui promet l'établissement du royaume de Dieu sur terre. D'après eux, Jésus ne fut pas envoyé dans l'intention de réconcilier par sa passion Dieu avec sa création.³⁰ D'où il s'en suit que la corruption de l'Homme ne saurait donc être absoute par le sacrifice du Christ.³¹ Ajoutons à cela, qu'à l'encontre de la base religieuse chrétienne, les phalanstériens s'accordent sur le fait qu'à l'Homme est revenue la tâche principale de son salut.³² Ici, la fracture religieuse est nette entre la pensée chrétienne et celle du fouriérisme. Lorsque l'une ne voit le salut qu'à la lumière de l'ultime sacrifice christique, l'autre ne conçoit d'autre rédempteur que l'Homme lui-même.

²⁷ Voir les publications du 13, 18 et 27 juin 1841. Le déterminisme de Pompéry pose par ailleurs la question des attributs de Dieu. En effet, si les actions de l'Homme sont déterminées, à qui revient donc initialement la faute originelle ?

²⁸ Édouard de Pompéry, « Le fatalisme et la doctrine sociétaire », *La Phalange*, 10^e année, 3^e série, t. IV, n^o 4, mercredi 8 septembre 1841, pp 62-72. Considerant lui reproche de baser son « monstrueux système » sur le fatalisme et d'avoir ainsi travesti la philosophie de Fourier sur laquelle Pompéry dit avoir basé sa pensée. Voir la réponse de Considerant à la lettre d'Édouard de Pompéry, « Le fatalisme et la doctrine sociétaire », *La Phalange*, p. 65.

²⁹ *Le sept avril à Chalon-sur-Saône : Banquet commémoratif de la naissance de Charles Fourier : année 1847*, Chalon-sur-Saône, Duchesne, 1847, p. 12.

³⁰ Considerant, *Destinée sociale*, Paris, bureau de la Phalange, vol. 2, 1838, p. xlvii.

³¹ T. Toussenel, « Destinée sociale », *La Phalange*, 4^e année, t. II, n^o 28, 15 février 1839, p. 477.

³² « En commandant à l'homme de chercher, et en lui promettant la découverte, le Christ a laissé à l'homme une part de l'œuvre de la rédemption à accomplir ». Anon., « Sur notre vignette », *l'Almanach phalanstérien pour 1845*, Paris, librairie sociétaire, p. 214.

Afin que l'Homme obtienne son salut, il lui faut découvrir les données sociales qui lui garantiront ses besoins animiques, sensuels mais également matériels. Ces nécessités spirituelles et organiques ne seront assurées qu'à l'heure où l'humanité aura harmonisé les intérêts de tous. C'est l'unique chemin de l'Homme à sa rédemption. L'« Association [...], écrit Vigoureux, est la seule voie de salut pour les peuples, les rois et l'humanité entière ».³³ Le salut n'est pas, par conséquent, une affaire singulière,³⁴ dès lors que Dieu désire que « la Destinée particulière de chaque être [soit] coordonnée à la Destinée du Tout ».³⁵ Afin d'assurer le salut universel, il faut organiser les penchants de chaque individu vers une cause commune. Seule l'organisation de l'ordre sériaire, dit du « travail attrayant » pensé par Fourier, assurera « la Destinée du Tout ». Sans rentrer dans une étude détaillée du travail attrayant, nous voulons cependant noter que certaines figures importantes de l'École sociétaire, à l'exemple notable de Désiré Laverdant, ont revendiqué que « LE TRAVAIL ATTRAYANT [est la] SEULE VOIE DE SALUT ».³⁶ Nous sommes ici, une fois de plus, clairement éloignés des préceptes chrétiens.

Afin que les membres de la science sociale puissent organiser le travail autour des intérêts ou passions de l'Homme, il leur fallut comprendre leurs fonctions, leurs besoins, leur nature, leur origine et de ce fait leur essence même. À la lecture des publications phalanstériennes, l'essence des passions semble être acceptée de tous. Ils attribuent celle-ci à Dieu, Lui-même constitué d'une « gamme de douze passions radicales, [d'] un système de douze éléments harmoniques qui forment un tout

³³ Vigoureux, *Parole de Providence*, p. 19

³⁴ « Ce n'est pas en effet la jouissance égoïste de l'individu qui est le signe de la conformité de ses actions avec les vues de la Providence ; c'est en même temps la participation à cette jouissance de tous ceux que Dieu veut y appeler. Il suit de là que le plaisir qu'un homme se procure aux dépens d'autrui est immoral. » Ch. Kuss, « La Science sociale devant l'Allemagne », *La Phalange*, 3^e série, 12^e année, t. VI, n^o 109, vendredi 10 mars 1843, p. 1787.

³⁵ Victor Considerant, *Trois discours*, p. 34.

³⁶ D. Laverdant, « De la mission de l'art et du rôle des artistes », *La Phalange*, 1^{ère} série, t. I, 1845, p. 262 ; Vigoureux parle quant à elle du travail attrayant comme du « signal de la renaissance de l'homme ». Vigoureux, *Parole de Providence*, pp. 60-61.

complet. »³⁷ L'Homme, ayant été créé à l'image du Maître, est donc par essence composé de ces douze passions.³⁸ Les passions sont proportionnellement distribuées selon les fonctions qui leurs sont destinées. Elles doivent également faire corps avec celles de leurs semblables dans l'optique d'atteindre le « foyer collectif », la « passion sublime »³⁹ ou plus communément appelée « l'unitéisme » dans le langage fouriériste. Conscients que cette dernière porte en elle les germes d'une pensée utopique, de nombreux phalanstériens voulaient prouver que l'unitéisme « se réalise chaque jour [...] dans les cristallisations des combinaisons chimiques, dans les organisations végétales et animales »,⁴⁰ laissant entendre par là qu'il doit en être de même pour le genre humain. Si cette *fonction* passionnelle de l'homme n'est nulle part présente dans la religion chrétienne, il y a un fait bien plus marquant encore : la nature du désir.

Le désir est généralement méprisé dans les Écritures. C'est un instinct qui serait trop « terre à terre ». Les phalanstériens, quant à eux, comprennent le désir comme une vertu, laquelle exprime les besoins du corps mais également ceux du cœur et de l'âme.⁴¹ Nourrie de ses besoins, la passion hisse l'Homme vers son créateur. Malgré cette distinction, entre le précepte chrétien et celui du courant fouriériste, de par leur conception d'une distribution mathématique des passions, les fouriéristes se rapprochent de la pensée théologique naturelle chrétienne, dite des thèses physicothéologiques. Forts de cette croyance, les fouriéristes affirment que tout engorgement des passions affecte

³⁷ Abel Transon, « Extrait de la Destinée sociale de l'homme par Albert Brisbane », *La Phalange*, 9^e année, t. I, n° 46, 16 décembre 1840, p. 789.

³⁸ « Les cinq passions sensibles nous mett[ent] en relation avec le monde ; les quatre passions affectives nous mett[ent] en relation avec le monde animique ; et les trois régulatrices déterminent leurs [les 9 autres] modes de combinaison ». Considerant, *Trois Discours*, p. 125. Les passions sont elles-mêmes « soumises à des lois immuables, voulues et décrétées de Dieu ». Anon., « De l'unité de la nature humaine », *La Phalange*, 9^e année, t. I, n° 36, 22 novembre 1840, p. 620.

³⁹ *Banquet commémoratif de la naissance de Charles Fourier* p. 10.

⁴⁰ Ange Guépin, *Philosophie du XIX. Étude encyclopédique sur le monde et l'humanité*, Paris, Gustave Sandré, 1854, p. 43 ; « À l'échelle céleste, elle se fait appelée gravitation par les astronomes. Elle prend le nom de Pesanteur par les physiciens [...]. Les chimistes la nomment Attraction Moléculaire ». Pompéry, *Théorie de l'association et de l'unité universelle de C. Fourier*, Les premiers socialismes, p. 173. Voir également, Victor Considerant, *Exposition abrégée du système phalanstérien de Fourier*, pp. 69-70.

⁴¹ Lire par exemple l'article de Charles Pellarin « Les passions », *La Phalange*, 3^e série, 10^e année, t. III, n° 50, mercredi 25 août 1841, pp. 802-804.

Dieu et sa création. Le mal, engendré par le refoulement généralisé des penchants, s'étend « au globe entier, rapidement dévasté, et à toutes les créatures inférieures, bientôt souffrantes et détériorées ». ⁴² Nous sommes ici bien loin des canons judéo-chrétiens, selon lesquels les désirs sont à réfréner et n'ont aucune conséquence sur l'œuvre engendrée. Comparons, par exemple, les propos de Paul et ceux de Considerant. Pour l'apôtre, la passion est perverse et criminelle. « Ne permettez donc plus d'exercer sa domination sur votre corps mortel, ni de se servir de vos membres pour vous asservir à ses convoitises. Son règne sur vous est fini : refusez donc de lui obéir et de céder aux désirs de vos passions ». ⁴³ Tandis que, selon le chef de file de l'École sociétaire, elle est une empreinte du divin, une boussole qui indique « les mobiles du bien, de l'ordre et de toutes les vertus sociales dans un milieu calculé pour le jeu équilibré, harmonique, libre de tous ces mobiles. » ⁴⁴ Cette conception de la nature passionnelle se retrouve chez tous les dirigeants phalanstériens. La plupart d'entre eux, pour des raisons religieuses, se dresseront d'ailleurs contre les principes mêmes du christianisme, à la manière de Vigoureux : « Que les passions des hommes, tant calomniées depuis des siècles, devaient être, au contraire, le chef d'œuvre de la création, puisque l'homme est fait à l'image de Dieu », ⁴⁵ ou bien encore de Pompéry :

Ou il faut blâmer Dieu d'avoir créé parce qu'il a créé mal et insuffisamment, ou plus religieusement, il faut croire qu'il fait bien tout ce qu'il fait, c'est-à-dire que Dieu est Dieu ; donc que l'homme ou ses passions bonnes, car c'est tout un, puisque les passions sont les forces qui le constituent, les racines de son être, les indéfectibles mobiles de ses actes et de ses pensées. ⁴⁶

⁴² Anon., « Extrait de la Destinée sociale de l'homme par Albert Brisbane », *La Phalange*, 9^e année, t. I, n° 46, 1840, 16 décembre 1840, p. 790.

⁴³ (Romains 6:12).

⁴⁴ Victor Considerant, « Libre essor des Passions. Méprise ou malveillance à ce sujet », *La Phalange, Journal de la Science Sociale découverte et constituée par Charles Fourier*, juillet 1836, 1^{ère} année, t. I, 20 août 1836, p. 151.

⁴⁵ Vigoureux, *Parole de Providence*, p. 88.

⁴⁶ Édouard de Pompéry, *Théorie de l'association et de l'unité universelle de C. Fourier*, Les premiers socialismes, p. 191. Consulté le 16 août 2012.

À l'appui de ces divers exemples, nous pouvons de nouveau réaffirmer l'incompatibilité des thèses fouriéristes avec celles présentes au sein de la foi chrétienne au sujet de la nature passionnelle de l'Homme. Lorsque l'un appelle à l'expiation des désirs, l'autre exhorte ses semblables à les exulter.

* * *

Hormis le concept de l'Homme créé à l'image de son créateur, le positionnement philosophique des phalanstériens à l'égard de la nature de l'Homme ne peut s'accorder avec celui exposé dans le christianisme. D'un côté, l'Homme est un composite, atteignant la transcendance par l'exultation régulée des désirs du corps et de l'âme. De l'autre, une pensée religieuse qui s'est constituée autour du principe de dualité qui appelle à faire périr le corps afin de faire vivre l'âme. De cet antagonisme s'ensuit une fracture entre Dieu et la création, entre l'impalpable et le tangible, entre l'être et sa nature. À contre-courant de cette pensée, les membres de l'École sociétaire appellent, quant à eux, à l'exultation des trois composants de sa nature propre dans une perspective transcendantale. À l'image de leur maître, ils veulent réhabiliter la chair, œuvre de Dieu venant duquel la duplicité ne peut être engendrée. Bien plus encore, c'est par l'épanouissement du corps que l'on peut épanouir l'âme, affirment-ils. À ce sujet, le fouriérisme et le christianisme sont deux visions, deux entités singulières qui ne sauraient s'entendre.

Ils ne se rejoignent pas non plus sur l'origine du mal. Pour les phalanstériens, la source des méfaits de l'Homme ne se trouve pas au cœur de sa nature. C'est le milieu dans lequel il s'est établi qui fomenté l'orientation des désirs. Nous retrouvons ici la philosophie rousseauiste qui animait la pensée de Fourier.⁴⁷ La constitution passionnelle de l'Homme n'est donc pas à blâmer. Les passions, divinement octroyées de Dieu, sont

⁴⁷ Il faut « croire que l'Homme est bon ». Considerant, *Trois discours*, p. 47.

les outils mis à la disposition de l'Homme afin d'atteindre de lui-même la destinée salutaire qui lui est promise. Le phalanstérien Lechevalier Saint-André l'exprima ainsi : « nier l'attraction et l'équilibre passionnel, base fondamentale de l'ordre sociétaire, c'est nier en Dieu l'accord de la puissance et de la volonté ; c'est nier la liberté de Dieu, c'est nier Dieu LUI-MEME ». ⁴⁸

Afin que l'Homme puisse atteindre sa liberté, son salut, il se devra de combiner les forces qui le constituent avec ceux de ses semblables dans un accord sérieux. ⁴⁹ Cette forme de salut est bien évidemment étrangère à celle de la religion chrétienne.

En résumé, il peut être dit que les phalanstériens ne veulent plus de cette créature servile, assujettie à une nature pervertie. Ils veulent couronner l'Homme et l'essence qui le constitue. Pour cela, ils lui promettent un avenir grandiose. Il a ainsi pour destinée de cultiver la terre, « de l'embellir en même temps qu'il pourvoit à ses besoins et se crée des jouissances ». ⁵⁰ L'Homme prend ici les fonctions de gouverneur d'un empire céleste. De par son essence, l'usufruit du globe et la responsabilité sur l'équilibre global de la création, l'humanité, dans la pensée phalanstérienne, a donc un rôle qui dépasse celui enseigné dans le christianisme. La réflexion religieuse qui entoure l'Homme au sein de l'École sociétaire est, par conséquent, incompatible avec celle de la religion chrétienne.

⁴⁸ Jules Lechevalier, *Études sur la science sociale*, Paris, Eugène Renduel, 1834, p. 168.

⁴⁹ « Dire que le travail n'est pas la destinée de l'homme serait nier l'évidence. » Vigoureux, *Parole de Providence*, p. 58. ⁵⁰ Gamond, *Fourier et son système*, p. 161.

⁵⁰ Gamond, *Fourier et son système*, p. 161.

Partie III

Signification et enjeux de la querelle religieuse chez les fouriéristes

Bien que la question des divergences d'ordre spirituel chez les fouriéristes ait été traitée par plusieurs critiques, les réelles conséquences de ces ambivalences et contradictions religieuses n'ont pas encore, à notre avis, reçu toute l'attention qu'elles méritent. Ayant précédemment constaté l'étendue et l'intensité des différends idéologico-religieux qui s'étaient développés au sein de l'École sociétaire, nous allons dans cette dernière partie examiner les différentes façons dont ces querelles religieuses à répétition ont continué à déstabiliser l'École et à compromettre son avenir.

À propos de la cosmogonie de Charles Fourier, laquelle forme également la base de sa pensée religieuse, Charles Pellarin note que Just Muiron, dans ses *Aperçus sur les procédés industriels*, prit soin d'écarter « soigneusement » des ouvrages du maître « tout ce qui effarouchait les esprits », ¹ « vis-à-vis d'un monde qui affecte un dehors de christianisme ». ² De façon similaire, cette critique se retrouve, entre autres, chez Henri Desroche, ³ Frank Paul Bowman ⁴ ou bien encore chez Michel Nathan. ⁵ Également d'après ces auteurs, différents aspects de la cosmogonie et de la pensée spirituelle de Fourier furent « passées sous silence », ⁶ puisqu'ils s'opposaient aux croyances religieuses établies. Dans le cadre de notre étude, ce désaveu nous intéresse tout particulièrement. D'une part, puisqu'il soulève la question de la respectabilité des thèses fouriéristes aux yeux du grand public et donc du discours employé à cette fin. D'autre part, il nous permet de distinguer deux attitudes contradictoires chez les disciples: d'un côté il y a ceux qui s'employèrent à reformuler, voire censurer, ⁷ la pensée initiale de

¹ Charles Pellarin, *Fourier, sa vie et sa théorie*, 5^{ème} édition, Paris, E. Dentu, 1871, p. 85.

² Pellarin, *Fourier*, p. 181.

³ Henri Desroche, *La Société festive : du fouriérisme écrit aux fouriérismes pratiqués*, Paris, Seuil, 1975.

⁴ Frank Paul Bowman, « Fouriérisme et christianisme : du Post-curseur à l'Omniarque amphi-mondain », *Romantisme*, « Au-delà du visible », 11, 1976.

⁵ Michel Nathan, *Le Ciel des Fouriéristes : habitants des étoiles et réincarnation de l'âme*, Lyon, Presses Universitaires de Lyon, 1981.

⁶ Nathan, *Le Ciel des Fouriéristes*, p. 8.

⁷ Pierre Mercklé, « Le Socialisme, l'utopie ou la science ? La « science sociale » de Charles Fourier et les expérimentations sociales de l'École sociétaire au 19^e siècle », thèse soutenue le 17 décembre 2001,

Fourier afin d'assurer la survie de la théorie sociétaire; de l'autre, ceux qui défendirent l'unité des maximes du maître.⁸ En d'autres termes, il est évident qu'une fracture idéologico-religieuse a bien eu lieu au sein de la mouvance fouriériste.

La question d'une désunion idéologico-religieuse parmi les disciples fouriéristes n'est pas neuve. Comme nous avons pu le constater chez Henri Desroche ou chez Jonathan Beecher,⁹ la multitude des différents positionnements religieux chez les disciples fouriéristes est un fait. Néanmoins, bien que ces études soient riches d'enseignements, elles n'avaient pas pour intention d'analyser la signification de ces divergences pour l'avenir de l'École sociétaire. C'est ici tout l'enjeu de cette dernière partie.

Pour ce faire, nous commencerons, dans le premier chapitre, par remettre en cause les deux notions qui étaient longtemps censées représenter des articles de foi pour les phalanstériens, à savoir la liberté religieuse et l'œcuménisme. Cette première analyse devrait nous permettre de mesurer le degré de tolérance religieuse des phalanstériens et ainsi de mieux apprécier le poids des divergences spirituelles sur la cohésion de l'École. Dans le second chapitre, nous aborderons le problème des interprétations divergentes des textes bibliques chez les fouriéristes et mettrons en évidence les tiraillements entre ceux qui cherchaient à muer le fouriérisme en culte et ceux qui s'y opposaient. Enfin, nous reviendrons, dans le dernier chapitre, à la question de la nature même du mouvement en nous demandant, à la suite de nos prédécesseurs, si le fouriérisme, comme d'autres formes du socialisme dit utopique, est lui-même une religion à part entière. Et si c'est le cas, comment ne pas y trouver une grande partie de l'explication de l'intensité de la querelle religieuse en son sein ?

Université Lumière Lyon 2. http://theses.univ-lyon2.fr/documents/getpart.php?id=lyon2.2001.merckle_p&part=49074.

⁸ Nathan, *Le Ciel des Fouriéristes*, p. 22.

⁹ Jonathan Beecher, « Fourierism and Christianity », *Nineteenth-Century French Studies*, Spring-Summer, 22, (3-4) 1994, pp. 391-403.

Chapitre 1

Liberté religieuse et œcuménisme au sein de l'École sociétaire : choix idéologique ou stratégique?

Comme nous avons pu le constater, les désaccords religieux entre phalanstériens prennent leur source dans les incohérences relatives au sujet de la nature et des fonctions de l'Église, de Dieu, de Jésus ou bien de l'Homme. Ces différends sont en partie à imputer au maître lui-même, qui se contredisait souvent dans ses vains efforts pour réconcilier sa pensée avec celle de la religion chrétienne. Malgré la responsabilité manifeste que porte Fourier dans le développement de la pensée religieuse du mouvement, comme de ses incohérences, il serait toutefois erroné d'incriminer au maître seul l'intégralité des conflits d'ordre spirituel qui divisaient les membres de l'École sociétaire.

Il nous a déjà été donné de citer de nombreux exemples, tels que les débats animés autour de l'obscurantisme de l'Église, de certains attributs de Dieu, de l'origine et de la fonction du mal, ou de l'essence même du christianisme. Or, l'on n'a pas jusqu'ici traité en profondeur les éléments plus étroitement liés aux besoins stratégiques de l'École et subséquemment à sa future survie. Pour ce faire, nous porterons tout d'abord notre attention sur le statut religieux du maître et l'évolution de ce statut devant la stratégie de rapprochement avec la pensée chrétienne adoptée par l'École. Ensuite nous examinerons le principe d'œcuménisme prôné au sein de l'École, ce qui nous conduira à porter nos regards sur les attitudes de certains phalanstériens à l'égard des autres confessions et religions prédominantes. Enfin, nous nous demanderons si l'École elle-même admettait la liberté religieuse en son sein ou si, au contraire, l'intransigeance religieuse était source de schisme. Tous ces éléments devront nous permettre de tirer

des premières conclusions quant à la signification et aux enjeux des querelles religieuses au sein du mouvement sociétaire.

* * *

L'une des grandes questions qui agitaient les phalanstériens était celle du statut religieux qu'ils conféraient au maître. Quand bien même, aux débuts du mouvement, les sentiments des disciples à l'égard de Fourier semblaient unanimes, les divergences d'opinion s'amplifièrent considérablement à la suite de la disparition du maître puis au cours des années 1840. C'est en étudiant, en premier lieu, l'évolution du statut de Fourier chez ses disciples que nous pourrions constater dans quelle mesure la religion est au cœur des grandes querelles de l'École.

En dépit de son caractère irritable et emporté,¹ Fourier reçut de ses premiers disciples les plus pieux éloges. À les entendre, Fourier avait un statut religieux de premier plan. Pour s'en persuader, citons Clarisse Vigoureux qui, en 1832, fit de Fourier le messie du genre humain.² Malgré le passage des années et le manque de réception des thèses du maître, l'enthousiasme de Vigoureux ne tarit pas. En 1838, on pouvait toujours lire: « Il [Fourier] a formulé la loi mathématique de rénovation sociale, la loi d'intégration à l'Harmonie universelle, en dehors de laquelle il n'est de salut pour la créature ni sur terre ni dans les cieux ».³ Si Considerant, pour sa part, préférait décrire son maître comme « le Kepler, le Newton et le Laplace de la Science Sociale » et le placer ainsi au rang des grands pionniers de la science,⁴ il en vient aussi à le présenter,

¹ Jonathan Beecher, *Charles Fourier: The Visionary and His World*, Berkeley, California Press, 1986, p. 487.

² Lire la lettre de Clarisse Vigoureux, datée du 3 novembre 1832, citée dans Hubert Bourgin, *Fourier: contribution à l'étude du socialisme français*, Paris, Société française d'imprimerie et de librairie, 1905, p. 174.

³ Clarisse Vigoureux, « Si j'étais roi ! », *La Phalange*, 2^e année, t. II, n° 20, 15 octobre 1838, p. 308.

⁴ Victor Considerant, « Déclaration », *La Phalange*, 1^{ère} année, t. I, n° 1, 10 juillet 1836, p. 10.

lors de ses funérailles, tel un être prophétique ; rien de moins que le «Rédempteur du monde ». ⁵

De fait, le trépas de Fourier ne fit que renforcer cette réputation d'homme providentiel. Pour exprimer leur fidélité à l'égard de son souvenir, les disciples avaient pour coutume de se regrouper dans des banquets qu'ils donnaient chaque année, le 7 avril, en l'honneur de l'anniversaire de sa naissance. ⁶ Lors du banquet de l'année 1839, dans un discours à tonalité religieuse, Considerant redouble de compliments pour celui qu'il prit soin de dépeindre comme le second de Dieu :

Celui [Fourier] qui devait organiser la Liberté et l'Harmonie sur le Globe, et à qui, - après Dieu -, les peuples devront le bonheur auquel Dieu les destine ; celui qui sera appelé la *Lumière de notre Terre*, est descendu dans la tombe, obscur, méconnu, délaissé et ridiculisé par le monde. ⁷

Cette association qu'établit Considerant entre le sort de Fourier et celui du Christ se retrouve dans les écrits de Toussenel : « Il [Jésus] anime tout homme qui songe au bonheur des hommes, en ce monde, autant et plus qu'à son salut dans l'autre. À ce compte-là, Fourier aussi est chrétien et martyr ». ⁸ À ces louanges, il faut ajouter les propos de Pellarin, qui fit de Fourier un démiurge, un « Démi-Ourgos », ⁹ ou bien encore l'une des lettres adressées en 1844 aux phalanstériens américains, laquelle veut souligner, en ce jour de Pâques, l'aspect « frappant » de la « touchante coïncidence qui fait concorder la naissance de Fourier avec le plus grand de tous les jours de fête. » ¹⁰ À

⁵ Cité dans un article non signé sous le titre de « Discours de Victor Considerant », *La Phalange*, 2^e année, t. I, n° 34, 2^e numéro d'octobre 1837, p. 1075.

⁶ Lire à ce sujet l'article de Bernard Desmars, « Commémorer la naissance de Fourier. Les usages des anniversaires phalanstériens », *Australian Journal of French Studies*, vol. 43, n° 3, 1 septembre, 2006, pp. 277-291.

⁷ Considerant, « Anniversaire de la naissance de Fourier », *La Phalange*, 4^e année, t. II, n°. 32, 15 avril 1839, p. 541.

⁸ T. Toussenel, « Destinée sociale », *La Phalange*, 4^e année, t. II, n° 28, 15 février 1839, p. 478.

⁹ Charles Pellarin, *Charles Fourier : sa vie et sa théorie*, Paris, Librairie de l'École sociétaire, 1843, p. 7.

¹⁰ Anon., « Documents phalanstériens. Adresses des phalanstériens des États-Unis aux phalanstériens d'Europe », *La Phalange*, 1^{ère} série, t. I, 1844, p. 129. (Il est noté en pied de page qu'en 1844, « la fête de Pâques se trouvait coïncider avec l'anniversaire de la naissance de Fourier ».)

la lecture de ces citations, il semblerait convenable d'affirmer que les phalanstériens conféraient à leur maître un respect suprêmement religieux.

Il serait toutefois incorrect d'attribuer ces dévotieux sentiments à l'ensemble des phalanstériens. En effet, à l'opposé de ces pieuses révérences apparurent les reniements, et les volte-face à l'égard de Fourier. Coïncidant avec l'émergence du catholicisme social et de la participation d'une portion du bas-clergé à l'entraide des classes paupérisées, il y eut les reniements des uns dont l'attachement à l'enseignement catholique ne permit pas l'approbation d'un nouveau prophétisme, mais aussi les volte-face des autres qui, par souci de conformisme et de convenance face aux nouvelles données sociales, ont sciemment modifié leurs discours à l'endroit d'un homme qu'ils avaient pourtant admiré. Entre ces deux courants de pensée se trouvaient ceux, comme Laverdant, dont le point de vue à l'égard du maître fut graduellement mais respectueusement altéré :

Les envoyés du ciel viennent sur la terre pour révéler les dogmes religieux: mais aux savants est réservée par Dieu la tâche de découvrir les lois sociales. Telle a été l'œuvre de Fourier, et, pour n'être pas "un ange du ciel", notre maître n'en mérite pas moins la reconnaissance.¹¹

Aussi passons-nous d'un nouveau messianisme, d'un Fourier seul et unique détenteur du bonheur de l'humanité, à l'image d'un homme principalement doté de capacités intellectuelles remarquables.

Il est pourtant essentiel de noter, comme le fit Hubert Bourgin, que tous les disciples n'eurent pas la même retenue. Il cite l'exemple de Le Moyne qui écrivit dans une lettre adressée à Considerant le 16 octobre 1837, moins d'une semaine après le décès de Fourier: « Je ne vais pas jusqu'à dire que son caractère et sa raideur sur des principes hétéroclites nuisaient à la cause phalanstérienne, mais il est certain que

¹¹ Désiré Laverdant, « Réponse à *la Quotidienne* », *La Phalange*, 10^e année, 3^e série, t. II, n^o 47, dimanche 18 avril 1841, p. 775.

Fourier n'était plus utile ». ¹² Bien d'autres encore viendront se joindre à la liste des dépréciateurs. Notons, entre autres, les pages publiées le 27 juin 1847 dans *La Démocratie pacifique*, dans lesquelles le reniement à l'endroit du maître est sans appel: « ici la personne de Fourier n'est rien, absolument rien dans la doctrine. Fourier n'est ni Dieu, ni un prophète ; ses disciples professent qu'il n'est pas infaillible, qu'il a pu se tromper souvent, qu'il s'est même trompé quelques fois ». ¹³ Parmi les contempteurs, le cas de Considerant est particulièrement intéressant. Celui qui quelques années plus tôt chérissait l'homme de la Providence, le déconsidère en cette année 1848 désormais ouvertement. « Que Fourier ait eu ses écarts, qu'il ait eu des idées fausses, excentriques, extravagantes, immorales, si vous voulez, ce n'est pas la question. Le donnons-nous pour un dieu, pour un prophète, pour un verbe infaillible ? » ¹⁴

Dans le courant des années 1840, le statut religieux de Fourier chez les disciplines se métamorphose donc profondément; il tombe victime d'un changement de tactique, lequel reflète le débat religieux qui s'intensifie peu à peu au sein de l'École. Selon nous, ce débat a été précipité par l'émergence du catholicisme social dont les thèses progressistes et humanistes ont reçu progressivement l'appui d'une partie de la moyenne bourgeoisie, lesquelles représentaient le principal lectorat du mouvement phalanstérien. Cette approbation des thèses catholiques progressistes, similaires à plusieurs égards à celles défendues par les courants socialistes, avait le potentiel de porter atteinte à la propagation des maximes fouriéristes et ainsi à l'influence qu'elles devaient véhiculer auprès des instances dirigeantes. Les fouriéristes se trouvaient donc devant un dilemme: ou bien endosser ouvertement la doctrine qu'ils avaient pris soin de

¹² Lettre citée dans Bourgin, *Fourier*, p. 177.

¹³ *La Démocratie pacifique*, 16^e année, t. VIII, n° 153, dimanche 27 juin 1847. Cité dans l'article de Loïc Rignol, « La phrénologie et l'école sociétaire. Science de l'homme et socialisme dans le premier XIX^e siècle », *Cahiers Charles Fourier*, n° 13, 2002, en ligne : <http://www.charlesfourier.fr/spip.php?article54>. Consulté le 19 mai 2014.

¹⁴ Victor Considerant, *Le Socialisme devant le vieux monde, ou Le vivant devant les morts. Suivi de Jésus-Christ devant les conseils de guerre par Victor Meunier*, Paris, Librairie phalanstérienne, 1848, p. 120.

diffuser et de défendre tout au long des années 1820 et 1830 – tout en étant conscients du mal qu'ils auraient à la propager dans une société qui se catholicisait; ou bien renoncer, à des fins tacticiennes, aux éléments fondateurs du système de Fourier, y compris le prophétisme du maître, dans l'optique d'atteindre un public désormais plus inspiré par des éléments de la pensée sacerdotale. Pris sous le feu des critiques des publications dévotes et lucides quant à la résonance du message du catholicisme social, les responsables de l'École firent le choix de la stratégie d'ouverture aux catholiques.

Pour garantir le bon déroulement de la stratégie entreprise, il fallait défendre le principe d'œcuménisme, affirmer l'idée que: « les disciples de Fourier ne sont hostiles à aucune religion ».¹⁵ Victor Hennequin avance que les membres de l'École ont pour principe de « rallier les hommes de tous les cultes » en une cause commune.¹⁶ Au demeurant, Hennequin sera l'auteur de trois articles publiés en novembre 1843 dans *La Démocratie pacifique*, lesquels invitaient les socialistes à rejoindre les rangs de l'Église canonique. L'École se dit pour lors respectueuse à l'égard de « la conscience philosophique ou religieuse individuelle de chacun ».¹⁷ Pellarin, pour sa part, souligne en cette même année que cette tolérance religieuse est le fruit du legs du maître. Or, il nous faut rappeler que Fourier ne parlait ouvertement de liberté spirituelle que pour parer au risque que toute forme de dissension religieuse représentait pour la cohésion de la société. Il déclara ainsi qu'il serait périlleux si « chaque région, chaque bourgade, [avait] son culte spécial ; autant vaudrait admettre que chaque ville ait pleine licence de différer des autres en système métrique et monétaire ».¹⁸

Dans la continuité de la stratégie d'ouverture, les dirigeants phalanstériens ne faisaient pas seulement valoir l'idée de liberté de culte, ils voulaient également

¹⁵ Victor Hennequin, *Théorie de Charles Fourier*, Paris, Librairie sociétaire, 1847, p. 5.

¹⁶ Hennequin, *Théorie de Charles Fourier*, p. 5.

¹⁷ Bibliothèque de Documentation Internationale Contemporaine, Université de Nanterre, Fonds Considerant, F delta 2108/1/13.

¹⁸ Charles Fourier, *Le Nouveau Monde amoureux*, OC, t. VII, Paris, Anthropos, 1966, p. 14.

promouvoir l'idée d'œcuménisme au sein de l'École sociétaire. Comme l'écrit Considerant en 1843 : « Le protestantisme, gardien sacré de la liberté, le catholicisme, gardien du principe sacro-saint de la hiérarchisation et de l'unité, et la philosophie, qui procède sur le terrain de la raison pure, sont, dans notre conviction intime, destinés à s'accorder et à s'unir un jour ».¹⁹ Si l'on se fie à ce vœu et à ceux exprimés par d'autres phalanstériens, l'éclectisme religieux chez les membres de l'École semblerait, à première vue, une pensée concertée qui ne saurait être source de discordes significatives.²⁰ Cependant, il importe de comparer les propos conciliateurs de Considerant et d'autres à ceux que tint le phalanstérien Létoublon dans une lettre de 1835 où il affiche son rejet du christianisme: «La doctrine du christianisme est essentiellement anti-fouriériste ».²¹ À cette affirmation, il faut ajouter celle de François Vidal, lequel veut affranchir le mouvement phalanstérien du christianisme :

Je commencerai par demander si le nouveau principe social devra être encore, comme dans les sociétés anciennes, chrétiennes ou autres, l'abnégation et le sacrifice. Si l'on disait : *oui*, je répondrai que l'on est tout à fait en dehors de Fourier, car Fourier vient remplacer la loi *contraire* par la loi de *liberté*, la loi d'*abnégation* par la loi de *satisfaction*, la loi de *compression* par la loi d'*expansion*, la loi de *souffrance* par la loi de *jouissance*.²²

Rappelons aussi que Considerant, en 1839, écrit que « La Doctrine de Fourier se présente avec un caractère essentiellement opposé au caractère qu'ont présenté toutes les Doctrines qui se sont développées jusqu'ici dans le monde ».²³ À la suite de ces

¹⁹ Victor Considerant, *De la politique nouvelle, convenant aux intérêts actuels de la société et de ses conditions de développement par la publicité*, Paris, P. Renouard, 1843, p. 7.

²⁰ « Il y a de très-bons phalanstériens, des membres très-dévoués de l'École sociétaire, qui regardent comme des jeux d'esprit, des billevesées [...] les vues de Fourier sur le monde aromal et ses théories cosmogoniques et psychogoniques [...]. Il y a des phalanstériens juifs ou philosophes qui ne croient pas à la divinité du Christ ; il y en a de protestants et de catholiques qui y croient fermement. Quel mal y a-t-il à ce que ces derniers s'assurent que la théorie sériaire ne contredit en aucune façon leur croyance que même elle l'élargit, l'illumine et l'explique ? En quoi cela gêne-t-il la liberté d'esprit de ceux qui n'ont pas foi aux révélations, qui croient que Jésus-Christ était un homme comme un autre, ou qui même ne regardent pas son existence historique comme bien prouvée ? » Anon., « Réponse à quelques observations », *La Phalange*, 14^e année, t. I, 1845, p. 198.

²¹ Cité dans Hubert Bourgin, *Fourier*, p. 444.

²² F. Vidal à l'*Union harmonienne*, le 9 août 1837.

²³ Clairfond, « Caractère de l'École sociétaire », *La Phalange*, 4^e année, t. II, n° 43, 1^{er} octobre 1839, p. 730.

citations, il semblerait que la liberté de culte au sein de l'École était problématique et sans doute aussi source de dissensions.

De plus, signalons le contraste entre l'éclectisme revendiqué et les prises de position. Notre premier exemple vient de Fourier lui-même, qui affirme que le mahométisme est une religion oppressive. La religion islamique, dit-il, « promet quelques plaisirs aux hommes seuls, sans les procurer aux femmes ». ²⁴ Si l'hindouisme, ²⁵ l'anglicanisme ²⁶ et le catholicisme, comme nous l'avons constaté, reçurent à leur tour leur lot de critiques, les juifs, quant à eux, seront tout bonnement méprisés par un Fourier antisémite. ²⁷ Les juifs seront qualifiés de « fourbes », de « fripons », « d'ennemis secrets de toutes nations » ²⁸ ou, plus généralement, comme les « plus vicieux du globe ». ²⁹ À ses dires, « l'établissement d'un vagabond ou d'un juif suffit pour désorganiser en entier le corps de marchands d'une grande ville, et entraîner les plus honnêtes gens dans le crime ». ³⁰ S'il accepte que le peuple juif fut la proie d'oppressions diverses, il ne saurait être attendri par leur malheur, qu'il impute à un esprit vil. ³¹

Au reste, l'antijudaïsme de Fourier trouvera écho chez de nombreux disciples. En témoigne le discours de Laverdant, qui, en 1842, fit des Hébreux : « un petit peuple pouilleux ». ³² L'antisémitisme se fit bien plus virulent encore chez Alphonse Toussenel,

²⁴ Charles Fourier, *Théorie des quatre mouvements et des destinées générales : prospectus et annonce de la découverte*, *Œuvres complètes*, t. I, Paris, Anthropos, 1966, p. 201.

²⁵ « Les Hindous, écrit Fourier, se privent de viande, les Mahométans se privent de vin. Sont-ils plus heureux que celui qui en use convenablement ? » Fourier, *Le Nouveau Monde amoureux*, p. 155.

²⁶ Charles Fourier, *La Fausse Industrie morcelée, répugnante, mensongère, et l'antidote, l'industrie naturelle, combinée, attrayante, véridique, donnant quadruple produit*, *OC*, vol. 1, t. VIII, Paris, Anthropos, 1966, pp. 425-426.

²⁷ « Tous les juifs, et ceux-là, vu leur extrême fourberie ne méritent guère de pitié ». Charles Fourier, *Manuscrits*, *OC*, t. XII, Paris, Anthropos, 1966, p.55. Sur l'antisémitisme de Fourier, lire l'article d'Edmund Silberner, « Charles Fourier on the Jewish Question », *Jewish Social Studies*, t. VII, n° 4, octobre 1946, pp. 245-266.

²⁸ Fourier, *Théorie des quatre mouvements*, p. 203.

²⁹ Fourier, *Théorie des quatre mouvements*, p. 107.

³⁰ Fourier, *Théorie des quatre mouvements*, p. 204.

³¹ Fourier, *Théorie des quatre mouvements*, pp. 107-108.

³² Laverdant, « Droits des femmes. M. Guizot sur le cerisier de Jean-Jacques Rousseau », *La Phalange*, 3^e série, 11^e année, t. VI, n° 23, dimanche 21 août 1842, p. 364.

lequel fit publier un pamphlet au titre révélateur : *Les Juifs rois de l'époque, histoire de la féodalité financière*.

Voilà la vérité qu'il faut que tous les écrivains de la presse nationale répètent chaque jour. La puissance des juifs, voilà la pierre d'achoppement, l'obstacle qui arrête notre patrie dans la voie de ses destinées, qui la condamne à l'inertie et à la passivité. Et ne détournons plus l'anathème national du front des seuls coupables, pour le lancer au pouvoir qui ne l'a point encouru.³³

Sans endosser la globalité des thèses de Toussenel, ses condisciples, note Paul Bénichou, « dégagent seulement leur responsabilité en termes modérés ».³⁴

Comment ainsi parler d'œcuménisme ou de liberté religieuse lorsque les autres religions et confessions ne furent pas épargnées de critiques à cet égard ? Prenons à témoin Just Muiron qui s'en prit aux croyances orientales :

Le christianisme est préférable à l'islamisme, au brahmanisme [brahmanisme], à l'idolâtrie, et l'une des premières raisons de cette préférence, c'est que, selon de doctes historiens, il nous a fait passer de la barbarie à la civilisation, en introduisant l'abolition de l'esclavage.³⁵

Ou bien Considerant, qui s'attaqua par la suite à l'ordre jésuite :

Il en est, de ces Associations ténébreuses et malfaisantes [l'ordre jésuite], comme des fantômes de la nuit, qui s'évanouissent aussitôt qu'un vif rayon de clarté les frappe.³⁶

Il est de fait que les divergences entre la pensée fouriériste et les autres croyances sont si nettement marquées que celles-ci ne purent se confondre au sein de l'École sociétaire, ce que Léopold Brisson laisse par ailleurs entendre :

Je crois que ce serait un immense progrès de pouvoir absorber toutes les religions dans le christianisme, surtout si l'on en modifiait la manifestation catholique actuelle pour la mettre en rapport avec les tendances sociétaires de notre époque. Mais, je dois le dire, je ne crois pas que les tentatives de ralliement

³³ Alphonse Toussenel, *Les Juifs rois de l'époque, histoire de la féodalité financière*, Paris, Librairie de l'École sociétaire, 1845, p. 174.

³⁴ Paul Bénichou, *Le Temps des prophètes*, p. 366.

³⁵ Just Muiron, *Nouvelles transitions sociales, religieuses et scientifiques de Virtomnius*, Paris, Bossange, 1832, p. 179.

³⁶ Considerant, *Conjuraton des jésuites. Publication authentique du plan secret de l'ordre*, Paris, Librairie Sociétaire, 1848, pp. 19-20.

des esprits autour de la révélation ou d'un déisme plus ou moins perfectionné puissent jamais complètement réussir.³⁷

À la lumière de cet examen de la liberté religieuse au sein de l'École sociétaire, nous pouvons d'ores et déjà proposer certaines conclusions. Au vu de ces quelques exemples, l'œcuménisme revendiqué par les phalanstériens apparaît clairement comme une chimère. Eu égard à leur positionnement religieux originel, il paraît invraisemblable que les phalanstériens se soient quasi soudainement ouverts aux thèses catholiques. Il est vrai qu'il y eut un rapprochement entre catholiques et *socialistes* vers la fin des années 1830. Les jeunes *socialistes* et catholiques progressistes se rejoignaient parfois dans des organisations et clubs.³⁸ Malgré la peur que la pensée socialiste suscitait dans les années 1840, il est également à noter que certains prélats n'infléchirent pas leur soutien aux thèses fouriéristes après les événements de 1848.³⁹ Mais nous avons affaire à une minorité de catholiques. Le discours majoritaire restait quant à lui ostensiblement hostile aux maximes socialistes. Le catholique J.-F. Jules Pautet du Parois en témoigne lorsqu'il écrit dès 1841 : « Nous n'appartenons point à cette École. Nous l'avons combattue [...]. Nous lui verrions un immense avenir si elle pouvait plier ses théories industrielles aux lois immuables du catholicisme »,⁴⁰ ce qui était bien évidemment irréalisable de par la nature même de la doctrine fouriériste.

Nous donnons pour autre preuve du manque de véritable ouverture au catholicisme, les désaccords profonds entre certains disciples et les dirigeants de l'École. À la suite des propos de Pelletan, qui appelait à surpasser la religion catholique

³⁷ Léopold Brisson, « Considérations positives de la science sociale », *La Phalange*, 1^{ère} série, t. V, 1847, p. 543.

³⁸ Carol E. Harrison, *Romantic Catholics: France's Postrevolutionary Generation in Search of a Modern Faith*, New York, Cornell University, 2014.

³⁹ Voir à cet effet, le banquet des « prêtres socialistes » organisé par les dirigeants phalanstériens à Paris le 29 avril 1849, « sous la présidence de l'abbé Tranchant, assisté des abbés Percy et de Montlouis ». « Fourier, les fouriéristes et leur temps – Une chronologie », <http://www.charlesfourier.fr/spip.php?article231>, consulté le 12 novembre 2012.

⁴⁰ Amédée Paget, « Presse départementale », *La Phalange*, 3^e série, 10^e année, t. II, n° 1, vendredi 1 janvier 1841, p. 14.

en lui ajoutant les découvertes scientifiques de Fourier, La Morvonnais s'efforcera d'en réfuter les thèses dans plusieurs articles qui parurent dans *La Démocratie pacifique*.⁴¹ Bien qu'il travaillât pendant plusieurs années à réconcilier la pensée du fouriérisme avec celle du christianisme, La Morvonnais fit part aux rédacteurs de la revue phalanstérienne de sa singularité religieuse en ces termes : « Je viens à vous, Messieurs, par un motif qui à beaucoup semblerait bien étrange ; je viens à vous parce que je suis chrétien et que vous êtes harmoniens ». ⁴² Cette prise de position déplut si bien, écrit Bénichou, qu'il fut demandé à La Morvonnais, par le comité fouriériste de la capitale, « de renoncer à ses prédilections catholiques ». ⁴³ Fort de sa foi, La Morvonnais refusa de se plier à ces exigences, ce qui le fit s'éloigner de l'École sociétaire, quand bien même l'ouverture au catholicisme était alors amorcée ! Les dirigeants de l'École tenaient ainsi deux discours : celui de la propagande, qui voulait cibler, par l'emploi d'un discours à *connotation* catholique, cette nouvelle population *recatholicisée* ; et un autre, réservé aux membres du mouvement sociétaire, lequel exigeait de ceux-ci qu'ils assurent la cohésion idéologique tirée des préceptes, désormais édulcorés, du fouriérisme originel.

Consciente des dommages qu'entraînerait la publication de tels désaccords pour l'image qu'elle voulait afficher, la rédaction tenta de rassurer son lectorat en affirmant - et cela malgré l'éloignement des détracteurs - que les divergences des cadres fouriéristes s'exprimaient sur un « ton amical et fraternel ». ⁴⁴ Bien loin d'être fraternels, nous pensons que les désaccords religieux furent vifs et corrosifs. Leur importance se mesurait de fait par les nombreuses défections qui s'en suivirent.

⁴¹ La Morvonnais, « Comment les dogmes se continuent », *La Démocratie pacifique*, 1^{ère} série, 12^e année, t. I, n° 109, vendredi 17 novembre 1843, p. 4. Voir également la réponse de La Morvonnais dans l'ouvrage qu'il co-écrit avec Pelletan, Auguste Collin et Victor Hennequin, *Les Dogmes le Clergé et l'État: Études religieuses*, Paris, Librairie phalanstérienne, 1844, pp. 335- 339.

⁴² La Morvonnais, «Le phalanstère des âmes, ou accord de la religion, de la poésie et de la science harmonienne », *La Phalange*, 3^e série, 12^e année, t. VI, n° 122, dimanche 9 avril 1843, p. 2002.

⁴³ Bénichou, *Le Temps des prophètes*, p. 213.

⁴⁴ Anon., « Réponse à quelques observations », *La Phalange*, 1^{ère} série, t. I, 1845, p. 199.

L'optique d'une possible implosion fut l'objet d'inquiétudes puis de remontrances de la part de certains disciples. Nous prenons en premier exemple l'agitation de La Morvonnais, qui manifeste à son ami Arnaud de L'Ariège, dans une lettre qu'il lui adresse le 6 août 1847, ses frustrations quant au manque de foi religieuse qui infecte l'École :

Je vois peu de ces enfants de Dieu parmi les membres dirigeants de l'École sociétaire [...] ; ils ont l'énergie de l'intelligence beaucoup plus que l'énergie du cœur. Deux choses bien essentielles leur font défaut – le charme poétique et la grâce religieuse.⁴⁵

Arnaud, qui avait pris autrefois la défense du fouriérisme, juge à son tour l'École sociétaire dépouillée de toute base spirituelle et morale. Se détachant peu à peu des thèses de Fourier pour se rapprocher de celles de Buchez, Arnaud deviendra, comme l'écrit Thomas Bouchet, « le véritable chef et le porte-drapeau du catholicisme social »,⁴⁶ lequel étant pourtant devenu l'une des cibles majeures de la mouvance phalanstérienne.

Puis vint 1848 et la conversion subite et surprenante de Laverdant au catholicisme.⁴⁷ Surprenante conversion si l'on en croît Henri Guillemin, qui indique que l'Église en ce temps n'avait pas encore compris les attentes économiques, démocratiques et sociales des classes les plus fragilisées.⁴⁸ Il s'avère cependant que Laverdant, du moins au tout début de sa conversion, n'en reste pas moins un fervent défenseur des thèses centrales du fouriérisme.

Voici le règne de Dieu qui va venir enfin, et c'est l'amour chrétien et la science chrétienne qui vont transfigurer le monde. La théorie de l'association industrielle

⁴⁵ Cité dans Duroselle, *Les Débuts du catholicisme social*, p. 383.

⁴⁶ Thomas Bouchet, « Frédéric (dit Arnaud de l'Ariège) Arnaud », *Dictionnaire biographique du fouriérisme*, notice mise en ligne en juin 2007, initialement parue dans le *Dictionnaire biographique du mouvement ouvrier* : <http://www.charlesfourier.fr/spip.php?article427>. Consulté le 2 mars 2013.

⁴⁷ Astrid Léger a raison de souligner la problématique qui entoure cette soudaine conversion, puisque très peu de facteurs nous permettent d'en comprendre les causes réelles. http://www.charlesfourier.fr/spip.php?article767&var_recherche=madrid.

⁴⁸ Henri Guillemin, *Histoire des catholiques français au XIX^e siècle*, Paris, Éd. du Milieu du Monde, 1947.

de Fourier n'est pas autre chose que la réalisation, dans le domaine du travail, du principe évangélique de l'unité fraternelle.⁴⁹

Il n'y a selon Laverdant aucune contradiction philosophico-religieuse entre les pensées fouriériste et catholique. Il tentera d'ailleurs à maintes occasions de concilier ces deux pensées. En témoigne la lettre qu'il adressa à Arnaud de l'Ariège en 1850: « J'essaierai de concourir avec vous à la défense de l'Église si affligée, si méconnue [...]. Mon livre vous montrera que je me dis ce que je suis : catholique phalanstérien. Peut-on unir les deux titres ? Vous ne le croyez pas. Moi je le sens ».⁵⁰

À la suite de ces premières observations, peut-on donc aller jusqu'à parler d'un schisme religieux parmi les fouriéristes à la fin des années 1840? Pour y répondre, notons qu'en cette décennie, la défense de la cause chrétienne se fit plus vive au sein de la mouvance sociétaire. Toujours en 1848, Abel Transon, également converti, écrit: « J'ai répudié des théories saint-simoniennes et fouriéristes tout ce qu'elles avaient d'incompatibles avec les vérités chrétiennes ».⁵¹ Deux ans plus tard, Alphonse Gilliot, pour sa part, note qu'il dut se battre dans l'École sociétaire « pour y infuser le principe chrétien ou en sauver l'intégrité ».⁵² Le schisme religieux semble, selon nous, peu à peu se dessiner.

Serait-il dès lors convenable d'envisager la question religieuse comme l'un des facteurs ayant participé à la dissolution de l'École sociétaire? Pour s'en persuader, citons Laverdant. À la veille de la fermeture des bureaux phalanstériens, Laverdant, conscient de l'émergence des discordes religieuses au sein de l'École, en appelle aux dirigeants sociétaires. Soucieux du risque qu'entraîneraient les divisions pour l'avenir

⁴⁹ Laverdant, « Questions sociales », *L'Auvergne Démocratique*, 2 mai 1848, n° 33, pp. 2-3. Cité dans Astrid Léger, « Gabriel-Désiré Laverdant », <http://www.charlesfourier.fr/spip.php?article767> &var_recherche=madrid

⁵⁰ Cite dans Henri Desroche, « Fouriérisme ambigu. Socialisme ou religion ? », *Revue Internationale de Philosophie*, 1962, p. 209. Lettre de Laverdant adressée à Arnaud de l'Ariège en 1850.

⁵¹ Abel Transon, *L'Univers*, n° 487, 18 avril 1848. Cité dans Duroselle, *Les Débuts du catholicisme social en France*, p. 128.

⁵² Alphonse Gilliot, *Revue du Socialisme chrétien*, n° 7, p. 112. Cité dans Duroselle, *Les Débuts du catholicisme social en France 1822-1870*, p. 137.

du mouvement, Laverdant implore les dirigeants, d'une part, de tolérer les différends et, d'autre part, de se rejoindre autour de préceptes partagés, à savoir ceux de l'association intégrale, du travail attrayant et de la loi sériaire.⁵³

Pour pouvoir travailler à la pacification du monde, il faut d'abord, chers Frères, que la paix soit au milieu de nous ; pour réconcilier les hommes, il faut que nous mêmes soyons réconciliés entre nous ; pour avoir la force d'unir les cœurs, il faut que nous soyons unis. Or, il est évident (et il serait puéril de se faire des illusions et de se voiler ses faiblesses intérieures) il est évident que l'union des anciens jours est un peu troublée. Pour peu qu'on y réfléchisse on concevra que ce malheur accidentel était inévitable [...]. Nous croyons fermement que la psychologie de Fourier et la Loi sériaire serviront puissamment à la constitution de toutes les sciences, et que nous serons bientôt *uns* en politique générale et en religion, comme nous sommes *uns* en science sociale proprement dite. Mais l'élaboration nécessaire est loin d'être faite, et de là résultent des séparations dans l'École. En face de ces difficultés des transitions, que devons-nous faire, sinon nous ménager les uns les autres, avec une indulgence toute fraternelle, sur toutes les questions qui n'ont pas encore leur solution scientifique, et nous unir de plus en plus sur les points de doctrine sur lesquels l'unanime communion est accomplie depuis longtemps ? Subordonnons (dans tout ce qui est d'action commune), subordonnons ce qui nous divise ; faisons prédominer ce qui fait notre ferme lien, notre vieille amitié, notre unité parfaite.⁵⁴

Laverdant déplore également l'existence d'une fracture religieuse nocive au sein du mouvement. Il en appelle alors au regroupement des membres autour des valeurs théologiques qui les unissent, souhaitant ainsi mettre au second plan les éléments religieux conflictuels.

Remontons à la source essentielle, et, pour nous servir du langage religieux, retrempons nos âmes dans la Foi, dans l'Espérance et dans la Charité. Laissons à chacun sa liberté sur les choses encore douteuses, prudemment reléguées [...].⁵⁵ N'est-il pas vrai, nos amis, qu'il n'y aurait plus de tiraillements, de tristesses, de langueurs dans l'École, du moment où l'on se sentirait engagés dans l'étude positive du problème de l'Organisation du Travail ?⁵⁶

Mais cette stratégie de conciliation était vouée à l'échec. Cette fracture religieuse, Laverdant le sait, dépasse le fait de l'ouverture au catholicisme social entreprise par les dirigeants ou même les simples désaccords confessionnels. La

⁵³ Désiré Laverdant, *Colonie maternelle. Appel aux Phalanstériens*, Paris, Librairie phalanstérienne, 1851, p. 10.

⁵⁴ Laverdant, *Colonie maternelle*, pp. 7-9.

⁵⁵ Laverdant, *Colonie maternelle*, p. 11.

⁵⁶ Laverdant, *Colonie maternelle*, p. 11.

dissension prend sa source dans les fondements mêmes de la pensée religieuse. Dans les faits, en cette année 1851, la nature du Christ reste toujours un point central dans la querelle qui anime les disciples phalanstériens. Attribué par cette fracture religieuse, Laverdant tenta en vain de concilier les vues divergentes : « Peu importe ici la manière différente de considérer la figure du Christ : Fils unique de Dieu, ou prophète inspiré, ou simple philosophe, il n'en est pas moins, pour tout esprit impartial, l'âme la plus pure, la plus douce et la plus tendre. »⁵⁷ Avant d'ajouter : « Il faut faire cesser au plus tôt cette erreur affligeante, qui perpétue les conflits, et semble devoir précipiter l'un sur l'autre, dans une guerre fanatique et sauvage, le monde des socialistes et le monde religieux ».⁵⁸ Il est selon nous évident que le divorce religieux entre phalanstériens devenait inéluctable.

* * *

À travers les divergences religieuses que nous avons exposées, nous avons pu montrer de grandes failles dans l'intégrité idéologique de l'École sociétaire. Nous avons d'abord constaté le problème en examinant le statut religieux que les disciples accordaient à leur maître à penser. Il est clair que, pour des besoins de respectabilité et de conformisme aux nouvelles données spirituelles, les propos tenus à l'égard de Fourier ont subi la pression stratégique engagée par les dirigeants de l'École. Ainsi sommes-nous passés d'un Fourier effigie de la rédemption universelle dans les années 1820 et 1830, à l'image du Fourier encombrant et incommode des années 1840.

Nous avons ensuite abordé la question de la liberté religieuse, honorée à première vue au sein de l'École sociétaire. Nous avons pu voir que les désaccords spirituels sont tels, qu'il nous paraît improbable que la liberté religieuse ait réellement été pratiquée parmi les disciples. Selon nous, la liberté religieuse proclamée par les

⁵⁷ Laverdant, *Colonie maternelle*, p. 25.

⁵⁸ Laverdant, *Colonie maternelle*, p. 30.

dirigeants fit également partie de leur stratégie, laquelle s'explique par les besoins et la nature même du mouvement pendant la montée des thèses catholiques progressistes. En effet, la participation de certains membres de l'épiscopat ou de laïques dans les affaires séculières et l'émergence des thèses socialo-libérales entraînèrent, principalement parmi la bourgeoisie, une revalorisation du message apostolique et une certaine réhabilitation de l'Église à leurs yeux. Conscients de l'influence de ce nouveau courant de pensée catholique *socialiste*, alors que les sociétaires peinaient à diffuser leur doctrine,⁵⁹ les dirigeants phalanstériens ont dès lors tenté d'amadouer les éléments *recatholicisés* au sein de leur mouvement.

Cette stratégie fut pourtant vouée à l'échec. La base religieuse fouriériste ne pouvait ni s'accorder avec les préceptes fondateurs du culte romain, ni avec ceux du catholicisme socialo-libéral, comme nous l'avons mentionné au sujet de Buchez ou de Lamennais. En conséquence, la notion d'œcuménisme, ce principe qui veut « rassembler l'humanité entière sous un verbe commun »,⁶⁰ principe pourtant glorifié par les phalanstériens, ne pouvait pas non plus être appliquée dans les rangs de l'École. Au contraire, ce principe fut maintes fois bafoué, comme nous le savons de par la nature et le nombre des querelles sur le catholicisme qui ont vu le jour dès les débuts du mouvement et se sont poursuivies jusqu'à la fin des années 1840. Bien que nous acceptions que de nombreux phalanstériens souhaitent en toute sincérité voir s'établir au sein même de leur École un éclectisme philosophique et religieux, il n'empêche que la liberté religieuse et l'œcuménisme furent si peu pratiqués chez les phalanstériens qu'ils relevaient selon nous autant du vœu pieux que d'une stratégie pure et simple. De

⁵⁹ Pour atteindre l'équilibre financier, *La Démocratie pacifique* devait s'assurer 5000 abonnés annuels. « Or le niveau des abonnés stagne à moins de 2000 en décembre 1844 et aux environs de 2250 en moyenne pendant l'année 1845 [...]. La situation s'aggrave en 1846 : le 4 mars, *La Démocratie pacifique* prévient ses lecteurs qu'en l'absence de ressources supplémentaires la parution s'interrompra le 22 du même mois ». Bernard Desmars, *Quand les socialistes inventaient l'avenir*, p. 196.

⁶⁰ Léopold Brisson, « Considérations positives de la science sociale », *La Phalange*, 1^{ère} série, t. V, 1847, p. 543.

fait, la lecture des écrits phalanstériens appuyée par l'énumération des attaques plusieurs fois réitérées contre le christianisme, les catholicismes, les confessions protestantes, ou bien encore le judaïsme, apporte la preuve de l'incapacité des phalanstériens à gérer les différends religieux dans la société comme dans leurs propres rangs. Ces multiples débats laissent entrevoir l'existence d'un schisme religieux au sein même de l'École.

Chapitre 2

De l'herméneutique phalanstérienne à la tentation du culte

Dans le but de poursuivre notre analyse sur la querelle religieuse au sein de l'École sociétaire, nous allons à présent nous pencher sur certains aspects de la composition et de la teneur du message christique aux yeux des phalanstériens avant d'en évaluer les enjeux sur la cohésion et l'identité religieuse de leur mouvement.

Notons qu'il n'existe pas à notre connaissance d'analyses textuelles comparatives qui fassent ressortir les incompatibilités entre les principes fondateurs de la pensée chrétienne et les idées religieuses promulguées par les différents courants de pensée chez les fouriéristes.¹ L'analyse de l'orthodoxie et de la dissidence tend à se porter sur le conflit entre les dirigeants du mouvement et les réalisateurs plutôt que sur la nature et l'étendue des différences religieuses au sein du mouvement.²

Afin d'apporter notre contribution, nous focaliserons notre attention, dans la première partie de ce chapitre, sur trois éléments constitutifs du culte chrétien. Nous débuterons ce travail par un examen de l'éthique de réciprocité laquelle, selon l'Église, reste « le commandement principal de Jésus ».³ Ensuite, nous nous intéresserons à la prière qui est « essentiel[le] à la vie du chrétien »,⁴ ou qui, pour reprendre les termes de Philippe Martin et Louis Châtellier, n'est autre que « l'acte religieux par excellence. »⁵

¹ Nous rappelons la discussion de ce problème dans notre introduction. Pour un bref résumé des rapports entre le christianisme et la pensée religieuse de Fourier, voir Nicholas V. Riasanovsky, « L'emploi de citations bibliques dans l'œuvre de Charles Fourier », *Archives de sociologie des religions*, 20, 1, 1965, p. 32.

² Voir, par exemple, l'étude d'Émile Poulat, « Écritures et tradition fouriéristes », *Revue internationale de philosophie*, XVI, 2, 1962, pp. 221-234.

³ « Quel est le message essentiel de Jésus? », <http://qe.catholique.org/le-message-de-jesus-christ/7121-quel-est-le-message-essentiel-de-jesus>. Consulté le 4 février 2015.

⁴ « Prier », <http://www.Église.catholique.fr/approfondir-sa-foi/prier/>. Consulté le 16 février 2015.

⁵ Louis Châtellier, Philippe Martin, « La prière dans le christianisme moderne », *Revue de l'histoire des religions*, t. 217 n° 3, 2000, p. 325. Lire également les versets suivants : Philippiens 1:9-10 ; Marc 1:35 ; 1Thessaloniens 5:17.

Peu d'études ont été consacrées à la prière chez les phalanstériens. À ce sujet, Jonathan Beecher écrit que Fourier critiquait « 'the ridiculous idea' of rewarding 'useless practice' like prayer ». ⁶ À l'idée d'inutilité, André Vergez ajouta celle de la récrimination. ⁷ Bien que nous nous accordions avec nos prédécesseurs, nous aimerions accentuer certaines caractéristiques de la prière chez les phalanstériens afin de mieux apprécier encore leur positionnement à l'égard de la religion chrétienne. Enfin, nous examinerons l'idée d'une tradition prophétique achevée par le Christ, lequel est « principe et fin de toute chose ». ⁸ Nous verrons si cette idée était partagée par les phalanstériens et, dans le cas contraire, si les phalanstériens pensaient l'enrichir, voire la surpasser, comme le laisse entendre Henri Desroche : « La théorie sociétaire achève donc le christianisme dans le double sens du terme. Elle l'assume et l'accomplit d'une part et, d'autre part, elle le périmé et le dépasse. » ⁹

Si nos analyses révèlent que l'idée de prévaloir sur la religion chrétienne correspond effectivement aux objectifs des sociétaires, pourrions-nous dès lors entrevoir la possibilité qu'ils espéraient voir s'établir une religion stricto sensu fouriériste ? Étaient-ils unanimes à ce sujet ? Et dans le cas contraire, comment ont-ils géré leurs désunions ? Ce sont ces questions qui seront débattues dans la deuxième partie du chapitre, où nous analyserons la situation idéologico-religieuse de l'École sociétaire en retraçant l'histoire des déclarations des disciples à ce sujet. Ainsi espérons-nous

⁶ Jonathan Beecher, *Charles Fourier: The Visionary and His World*, Berkeley, California Press, 1986, p. 314.

⁷ Lire à ce sujet : André Vergez, « Initiation à la lecture de Charles Fourier », *Cahiers Charles Fourier*, <http://charlesfourier.fr/spip.php?article379> ; André Vergez, « La métaphysique de Charles Fourier », *Cahiers Charles Fourier*, n° 18, 2007, en ligne : <http://www.charlesfourier.fr/spip.php?article524>. Consulté le 30 mars 2015.

⁸ « Alpha et Oméga », <http://www.Église.catholique.fr/glossaire/alpha-et-omega/>. Consulté le 28 novembre 2014.

⁹ Henri Desroche, « Fouriérisme ambigu. Socialisme ou religion ? », *Revue Internationale de Philosophie*, XVI, 2, 1962, p. 203.

présenter la religion comme l'un des éléments prédominants dans l'histoire du mouvement phalanstérien.

* * *

Aux yeux des fouriéristes, le christianisme se résume par un message d'amour et de compassion qu'ils martèleront dans leurs diverses publications.¹⁰ « Toute la religion de Jésus est dans ces mots », écrit Laverdant : « 'Aime ton prochain, aime Dieu' ».¹¹ Sans entrer dans la sphère théologique, il nous faut toutefois faire observer que le christianisme n'est pas à l'origine de la pensée bienveillante. L'éthique de réciprocité se trouve initialement dans de nombreuses religions et philosophies préchrétiennes, à l'instar du tonglen (bouddhisme tibétain),¹² des *Analectes* (confucianisme),¹³ de la philosophie taoïste de Lao-Tseu,¹⁴ du zoroastrisme,¹⁵ de l'hindouisme,¹⁶ du judaïsme,¹⁷ ou bien encore, comme le souligne Évelyne Méron, dans la pensée helléniste.¹⁸ La pensée magnanime dont se réclament les phalanstériens serait en conséquence moins chrétienne qu'universelle dans son essence. À cet égard, les fouriéristes ne sont pas plus chrétiens que certains penseurs orientaux. Cette constatation est essentielle pour notre

¹⁰ Lire entre autres Gatti de Gamond, *Réalisation d'une Commune Sociétaire, d'après la théorie de C. Fourier*, Paris, chez l'auteur, 1840, p. 5 ; Édouard de Pompéry, *Théorie de l'association et de l'unité universelle de C. Fourier*, Paris, Capelle, 1841, p. 92 ; Victor Considerant, « Compte-rendu de la deuxième séance, à Lyon », *La Phalange*, 10^e année, t. II, n° 33, 17 mars 1841, p. 551 ; Hugh Doherty, « Question religieuse. Dixième article », *La Phalange*, 1^{ère} série, t. IV, 1846, p. 153.

¹¹ Laverdant, « Religion et Miracles de l'Univers », *La Phalange*, 3^e série, 11^e année, t. V, n° 60, vendredi 20 mai 1842, p. 974.

¹² « Qui veut promptement sauver, Et soi-même et les autres, Doit pratiquer le grand secret : L'échange de soi et d'autrui. » Citée par Sogyal Rinpoché dans son article « Le secret du tonglen », <http://www.buddhaline.net/Le-secret-de-tonglen>. Consulté le 14 mars 2015.

¹³ « N'est-ce pas le précepte d'aimer tous les hommes comme soi-même ? Ne faites pas à autrui ce que vous ne voulez pas qu'on vous fasse à vous-même. » Citée dans l'ouvrage de Lun Yu, Louen Yu, *Entretiens de Confucius et de ses disciples*, Paris, Club des librairies de France, 1956, p. 152.

¹⁴ « Considère que ton voisin gagne ton pain, et que ton voisin perd ce que tu perds. » Ignace Berten, *Croire en un Dieu trinitaire*, Namur, Éditions Fidélité, 2009, p. 105.

¹⁵ « La nature est bonne seulement quand elle ne fait pas aux autres quoi que ce soit qui n'est pas bon pour soi-même. » Ignace Berten, *Croire en un Dieu trinitaire*, p. 105.

¹⁶ « Ceci est la somme de toute véritable droiture : traite les autres comme tu voudrais toi-même être traité. Ne fais rien à ton voisin que tu ne voudrais pas le voir faire à ton égard par la suite. ». Cité dans l'ouvrage d'André Dawance, *Passion de Dieu, passion de l'homme 4: Le sens de la vie. Chemins évangéliques*, Bruxelles, De Boeck, 1989, p. 22.

¹⁷ Lévitique 19:18.

¹⁸ Évelyne Méron, *Les Idées morales des interlocuteurs de Socrate dans les Dialogues platoniciens de jeunesse*, Paris, Vrin, 1979, p. 54.

compréhension du christianisme fouriériste. En effet, que reste-t-il du christianisme s'il lui est ôté la notion centrale d'amour ? Que reste-t-il du christianisme sans la divinité du Christ que les fouriéristes ont préféré hominiser ? Enfin, que reste-t-il du Christ s'ils retirent au Verbe la fonction rédemptrice et salutaire et, par là, effacent toute projection eschatologique ? Il ne reste qu'un agglomérat de pensées diverses, parfois contradictoires, noyées sous une volonté farouche d'appartenir à une croyance qui n'est pas sienne.

D'ailleurs, insistons sur le fait que l'herméneutique phalanstérienne est non conforme à la lecture conventionnelle de l'Écriture. Pour illustrer davantage ce point, prenons l'exemple de l'espérance, laquelle s'exprime pour les phalanstériens par la découverte du régime sériaire. Bien qu'il ne fût pas donné au Christ d'en révéler les rouages, Jésus, affirmaient les fouriéristes, invitait à « chercher » les voix de la mécanique sociale et du système harmonien. « Cherchez, disait-il, et vous trouverez; frappez, et l'on vous ouvrira. Car quiconque demande reçoit, celui qui cherche trouve, et l'on ouvre à celui qui frappe. »¹⁹ L'emploi de ce verset, cité à de nombreuses reprises dans les publications phalanstériennes,²⁰ est révélateur de la lecture déviationniste phalanstérienne. Par l'extension originale qu'ils font du verset de Matthieu, en associant cette *recherche* à la découverte de la loi sériaire, les fouriéristes font une interprétation singulière du message originel. Cette singularité se renforce également en omettant l'appel à la prière qui est implicite dans les mots « Car quiconque demande reçoit ». Sommes-nous ici face à une omission délibérée et volontaire ? Voyons ce qu'il en est.

¹⁹ Matthieu 7:7-8. Cité à plusieurs reprises dans Charles Fourier, *Le Nouveau Monde industriel et sociétaire ou invention du procédé d'industrie attrayante et naturelle distribuée par séries passionnées, Œuvres Complètes*, t. VI, Paris, Anthropos, 1966, p. 180, p. 358, pp. 360-361, p. 368, p. 372.

²⁰ Clarisse Vigoureux, *Parole de Providence*, Paris, Bossange, 1834, p. 4 ; Victor Considerant, *Destinée sociale*, vol. 2, Paris, Au bureau de la Phalange, 1838, p. lxxxiv ; Charles Pellarin, *Charles Fourier: sa vie et sa théorie*, vol. 2, Paris, Librairie de l'École sociétaire, 1843, p. 269. Pour ne citer qu'eux.

D'après Fourier, la prière est en premier lieu une pratique inutile, qui « ne sert à rien »,²¹ attendu qu'elle ne fait « le bien de personne, pas même de celui qui s'y voue ».²² Conséquemment, la prière sous-entendrait que Dieu soit concerné par les sollicitations personnelles, ce que Fourier dément: « Sachez que Dieu juge les globes en masse sans distinction des bonnes ou des méchantes créatures. Les âmes de Néron et de Socrate sont dans l'autre monde réduites au même sort. »²³ Enfin, de par sa teneur, la prière chrétienne est vice de raisonnement. En suppliant Dieu d'améliorer le sort présent, l'appelant incrimine la Providence, il la blâme de l'état actuel des choses: « Qu'est-ce que la prière publique sinon un reproche d'improvidence, une malédiction déguisée? »²⁴

À une autre échelle ou de manière parfois distincte, les phalanstériens reprennent les analyses du maître. Dans son ouvrage de 1841, Pompéry retrace l'évolution de la prière à travers les âges et les croyances. Bien qu'il reconnaisse qu' « avec le Monothéisme, la Prière de l'homme s'élève comme sa conception » ; bien qu'il admette que la prière fut « quitter tout à fait le caractère de conjuration expiatoire pour prendre celui d'une humble supplique et d'un Remerciement gracieux », elle n'en reste pas moins « entachée d'une Crainte impie ».²⁵

Quand bien même les phalanstériens parlent de prière, c'est en signe d'espoir : elle sert d'incitation aux regroupements des forces humaines dans un objectif universel. Ici la prière perd de son sens initial et initiatique. Elle n'est plus une démarche purement spirituelle. Dans une optique associative, la prière phalanstérienne est avant tout

²¹ Charles Fourier, *Manuscrits, Œuvres complètes*, t. XII, Paris, Anthropos, 1966, p. 591.

²² Charles Fourier, *Le Nouveau Monde amoureux, Œuvres complètes*, t. VII, Paris, Anthropos, 1966, p. 119.

²³ Charles Fourier, *Manuscrits*, t. XII, p. 605.

²⁴ Charles Fourier, *Manuscrits, Œuvres complètes*, t. XII, Paris, Anthropos, 1966, p. 593.

²⁵ Édouard de Pompéry, *Théorie de l'association et de l'unité universelle de C. Fourier*, Paris, Capelle, 1841, pp. 42-43.

adressée à l'Homme, pour l'Homme ; elle n'a donc pas Dieu pour objet direct.²⁶ La prière phalanstérienne est dès lors étrangère aux canons conventionnels. D'une part, puisqu'elle a l'Homme pour motif et objet, d'autre part puisque, chez les fouriéristes, toute supplication à l'Éternel est vaine ; seule importe l'application du message supplicatoire. La prière, telle que nous l'entendons, fut donc délibérément retirée du langage du fouriérisme. Ajoutons qu'au-delà des dissensions à l'égard des pratiques pieuses, l'herméneutique phalanstérienne dénature l'essence même du récit et, par delà, du message biblique.

Chez les phalanstériens, le Père n'a pas livré toutes Ses volontés à travers les paroles du Fils. Les conditions à l'affranchissement du mal, les voies pour aboutir sans compromis à l'établissement ultime des vertus théologiques n'ont pas toutes été divulguées par le Verbe. Le Christ fouriériste n'est ni l'Alpha, ni l'Omega. Pour marquer les traits de son incomplétude, le maître bisontin et ses disciples soulignèrent l'incapacité du christianisme à répondre au dessein final.²⁷ Dix-huit siècles ont passé depuis l'avènement du Christ, depuis qu'il a proclamé avoir «vaincu le monde»,²⁸ dix-huit siècles de morale surannée, d'enseignements doctrinaux et de contemplations, pour quel résultat ? Si les seules paroles du Verbe suffisaient à l'établissement des volontés de Dieu ici-bas, pour quelles raisons l'humanité subsisterait-elle encore dans l'adversité ? Les phalanstériens sont convaincus : la tradition prophétique est inachevée.

Afin de la compléter, l'herméneutique phalanstérienne y adjoint la pensée positive et humaniste ; sorte de culte *sociocratique* qui accomplit la généalogie prophétique. Peut-on dès lors en déduire que les fouriéristes souhaitaient logiquement, dans une sorte de continuité et d'enrichissement, à l'exemple de l'Ancien et du Nouveau Testament, voir s'établir une religion nouvelle ?

²⁶ Pellarin, *Charles Fourier: sa vie et sa théorie*, vol. 2, p. xxvi.

²⁷ François-Jean-Félix Cantagrel, *Le Fou du Palais-Royal*, Paris, Librairie phalanstérienne, 1841, p. 208.

²⁸ Jean 16:33.

Au sujet de l'édification d'une nouvelle religion, Fourier ne déroge pas à la règle. Il y eut, d'un côté, le Fourier rassembleur : celui qui « considère les innovations religieuses comme des brandons de discorde », et qui désavoue « d'avance quiconque après [lui], voudrait faire pareil abus de [sa] théorie, toute conciliante ». ²⁹ Et puis, de l'autre côté, il y eut le Fourier qui affirmait qu'à la suite de l'application de la théorie sériaire, dans des temps avancés, les « religions locales pourront tomber en désuétude ». ³⁰ Somme toute, Fourier n'était donc pas contre l'idée d'une nouvelle croyance. Il considérait cependant que les temps n'étaient pas encore propices à l'instauration d'une pratique religieuse originale. Est-il envisageable que les propos du maître n'aient pas rencontré l'approbation escomptée ? Et si oui, comment cette faction s'est-elle exprimée dans les rangs de l'École ?

Débutons par Just Muiron. Le cas du premier disciple est intéressant puisqu'il résume le caractère équivoque des propos tenus par les membres de l'École phalanstérienne. En premier lieu, Muiron réaffirme que Fourier ne s'est jamais fait connaître ni comme « prophète, ni comme fondateur de religion ou d'école philosophique », ³¹ mais bien comme disciple du Christ. Or, tout en se revendiquant d'un christianisme qui n'en porte que le nom, les fouriéristes, à l'image de leur maître, aspirent à ce que le christianisme évolue, attendu la nature de ses lois « inévitablement coercitives. » ³² Ainsi, poursuit Muiron, il faut agrémenter le christianisme du système sériaire de Fourier, vu qu'en dehors de celui-ci « il n'y a que divisions, incohérence, misère, et, par une conséquence naturelle, hypocrisie et impiété. » ³³ Le christianisme

²⁹ Charles Fourier, *La Fausse Industrie morcelée, attrayante, mensongère et l'antidote, l'industrie naturelle, combinée, attrayante, véridique, donnant quadruple produit*, vol. 2, *Œuvres complètes*, t. IX, Paris, Anthropos, 1966, p. 457-8.

³⁰ Fourier, « Manuscrits de Fourier : du parcours et de l'Unitéisme », *La Phalange*, 16^e année, t. V, 1847, p. 127.

³¹ Just Muiron, *Les Nouvelles transactions sociales, religieuses et scientifiques de Virtomnius*, t. I, Paris, Bossange, 1832, p. 157.

³² Muiron, *Les Nouvelles Transactions sociales*, p. 123.

³³ Muiron, *Les Nouvelles Transactions sociales*, p. 84.

ayant failli ou n'étant pas dans l'état actuel d'assurer l'entière des besoins trichotomiques de la nature humaine, il faudra l'ornementer de l'attraction passionnelle si l'on veut substituer à la « religion de mystères et de rigueurs », ³⁴ celle « de joies et d'évidences ». ³⁵

Nous retrouvons chez Clarisse Vigoureux des propos similaires. Elle appelle en 1834 à suppléer à « la religion de contrainte », ³⁶ par la « religion de lumière », ³⁷ « la religion enchanteresse », ³⁸ étant donné que « jusqu'ici, toute philosophie, toute religion, tout dogme admis par l'humanité ont insulté Dieu ». ³⁹ Paradoxalement, sans appeler à l'établissement d'une religion nouvelle, Vigoureux se dit vouloir substituer à la religion du passé, celle qui lançait « l'anathème contre les passions, qui sont des décrets de Dieu; contre les Attractions, qui sont des décrets de Dieu », ⁴⁰ la pensée religieuse du maître.

Par surcroît, toute religion ne répondant pas aux principes universels découverts par Fourier se voit reléguée au rang des croyances apathiques. Se dressant contre la religion canonique, fustigeant « ses erreurs et son immobilisme », moquant son obsolescence, le phalanstérien J.M Prévost voyait les églises catholiques comme des musées plutôt « que des lieux à méditation. » ⁴¹ Le culte protestant n'en sera pas moins ménagé. Pour Prévost, c'est « une parole qui n'a pas de sens » et « dans l'hypothèse où cette parole produirait tous ses effets moraux, le protestantisme ne serait qu'une âme sans corps ». ⁴² Sans en porter le nom, l'appel à l'établissement d'une religion basée sur les préceptes fouriéristes, à l'appui de l'herméneutique sociétaire, semble bien réel.

³⁴ Muiron, *Les Nouvelles Transactions sociales*, p. 76.

³⁵ Muiron, *Les Nouvelles Transactions sociales*, p. 135.

³⁶ Vigoureux, *Parole de Providence*, p. 127.

³⁷ Vigoureux, *Parole de Providence*, p. XIII.

³⁸ Vigoureux, *Parole de Providence*, p. 117.

³⁹ Vigoureux, *Parole de Providence*, p. 146.

⁴⁰ Vigoureux, *Parole de Providence*, p. 148.

⁴¹ J.-M. Prévost, *Le Dernier Jugement des morts et des vivants par un barbouillère décivilisé*, Paris, Bossange, vol. 2, 1835, p. 176.

⁴² Prévost, *Le Dernier Jugement des morts et des vivants par un barbouillère décivilisé*, p. 177.

L'année suivante, en 1836, alors que l'ouverture à l'auditoire catholique n'était pas encore à l'ordre du jour, Considerant rappelle que toute religion n'est que le reflet de la société dans laquelle elle se développe. Il poursuit en déclarant que, dans une société « sombre, douloureuse, oppressive de la nature humaine, le dogme religieux sera sombre, enveloppé de mystères terribles, de prescriptions austères et compressives », ⁴³ laissant ainsi entendre qu'au moment où les rouages sociétaux auront muté, la nature même de la religion s'en verra altérée. Tout nous pousserait donc à penser que les phalanstériens étaient désireux de voir se former, dans des temps plus ou moins brefs, la religion harmonienne. Toutefois, en raison des choix et décisions idéologiques et stratégiques que nous avons précédemment exposés, il n'en fut rien. Dans un tel contexte, nous sommes en droit de nous demander comment cette liberté religieuse au sein de l'École s'est exprimée ou bien, au contraire, comment elle fut mise à l'épreuve.

Prenons en premier lieu le cas de Considerant. Celui-là même qui raillait dans les années 1830 les principes fondateurs du christianisme et attaquait de front l'épiscopat et son institution ne rejetait pas moins l'idée de fonder tout groupe qui « ressemblât à une Religion nouvelle ». ⁴⁴ Ainsi affirme-t-il en 1841 que l'École sociétaire :

n'est pas une Secte religieuse parce qu'elle ne propose point à la Société l'adoption d'un nouveau Culte et ne fait dépendre la Réforme sociale d'aucune innovation religieuse, quelles que soient les Religions admises dans le pays où elle se développe et quelles que puissent être les opinions des membres de cette École sur les Dogmes de telle ou telle de ces Religions. ⁴⁵

Pourtant, en cette même année 1841, Cantagrel, sans appeler explicitement à l'établissement d'une nouvelle religion, explique que le souhait phalanstérien est de voir s'asseoir « le règne *effectif* des bonnes mœurs et la pratique *réelle* de la charité » que

⁴³ Victor Considerant, « Discussion sur les Dogmes », *La Phalange*, 1^{ère} année, t. I, n° 8, 20 novembre 1836, p. 596.

⁴⁴ Considerant, *Bases de la politique positive. Manifeste de l'École sociétaire fondée par Fourier*, Paris, Bureaux de *La Phalange*, 1841, p. 71.

⁴⁵ Considerant, *Bases de la politique positive*, p. 74.

n'ont pu établir, jusqu'alors, « ni aucune religion ni aucun système de morale ». ⁴⁶ Ne se positionne-t-il pas ici en faveur d'une autre religion ? Sinon, comment devrions-nous interpréter le passage suivant ? « Et si je vous assure à l'avance qu'après avoir lu Fourier, [...] vous acquerrez de Dieu, de sa grandeur, de sa prévoyance, une idée bien plus élevée et surtout plus nette que la religion elle-même n'a pu vous la donner. » ⁴⁷

* * *

Malgré cela, pour de nombreux sociétaires, l'idée d'une religion autre que celle du christianisme ne doit plus faire débat. En 1844, en accord avec son chef de file, Henri Dameth écrit que « le christianisme restera, avec les développements infinis que comporte son principe, la dernière religion et la religion unique et universelle de l'humanité. » ⁴⁸ Néanmoins, l'auteur reconnaît que certains préceptes chrétiens devront être altérés en y adjoignant « l'Association universelle », « ce sublime Évangile qui doit transformer la terre et ouvrir à l'humanité une ère de splendeur inouïe !... » ⁴⁹

Nul doute que Considerant était conscient des dangers et des enjeux d'une singularité religieuse au sein de l'École. Il a en mémoire le cas du saint-simonisme. Il sait que *Le Nouveau Christianisme* et le *Catéchisme des Industriels* des saint-simoniens furent déconsidérés par la classe populaire et la haute-bourgeoisie. Considerant ne peut l'ignorer dès lors qu'il est accompagné de grands disciples saint-simoniens, tels Jules Lechevalier ou Abel Transon qui prennent une part active à la rédaction des publications fouriéristes. La figure de proue du mouvement sociétaire sait donc que le peuple n'est ni prêt, ni désireux de rejoindre les bancs d'une religion nouvelle, et cela, en dépit du caractère humaniste, égalitaire et libéral qu'elle revêt. Par projection, nous

⁴⁶ François-Jean-Félix Cantagrel, *Le Fou du Palais-Royal*, Paris, Librairie phalanstérienne, 1841, p. 412.

⁴⁷ Cantagrel, *Le Fou du Palais-Royal*, p. 210.

⁴⁸ Henri Dameth, *Notions élémentaires de la science sociale de Fourier*, Paris, Librairie de l'École sociétaire, 1844, p. 31. Cette citation est tirée d'un article paru dans la *Démocratie pacifique* du 1^{er} août 1843 et sera reprise par Considerant dans *Principes du socialisme: manifeste de la démocratie au XIX^e siècle*, Paris, Librairie phalanstérienne, 1847, p. 63.

⁴⁹ Dameth, *Notions élémentaires de la science sociale de Fourier*, p. 117.

pensons que l'auteur de *Destinée sociale* estimait qu'il serait contre-productif pour la diffusion des maximes sociétaires que de laisser planer le doute quant à l'intronisation dans la société d'une religion phalanstérienne. Afin de tuer dans l'œuf toute tentative de témoignage et de démonstration religieuse hétérodoxe, Considerant rappela à ses condisciples de la capitale, comme aux fouriéristes d'outre-Atlantique, leur devoir et responsabilité. Il s'adressa aux fouriéristes américains en ces termes :

Nous vous recommanderons donc d'employer toute votre autorité morale [...], pour éclairer ceux qui, s'il s'en trouvait, comprenant mal la nature des choses, seraient tentés d'organiser un nouveau culte, de consacrer des ministres ayant caractère sacerdotal, d'ajouter enfin une secte nouvelle à tant d'autres sectes existantes, ou seulement de faire rien qui pût donner au monde, même de loin, à supposer qu'il en pourrait être ainsi.⁵⁰

Un an plus tard,⁵¹ nous retrouvons des propos similaires chez Doherty qui écrit, pour sa part, qu'il faut « profiter du libre examen sans inquiéter l'autorité de l'Église, sans se constituer secte religieuse, protestante et hérétique ».⁵² À première vue, il semblerait que le phalanstérien responsable de la question religieuse au sein de l'École s'accorde sur le refus de voir s'établir une religion proprement fouriériste. Pourtant, sans faire allusion à une religion d'un autre ordre, Doherty écrit que « l'Unité religieuse, pour être vraiment universelle, doit être plus que Romaine, Grecque, ou Anglicane » ;⁵³ volonté pieuse d'un syncrétisme inenvisageable et, selon nous, peu sincère, d'une part, en raison de la nature-même de leurs divergences et, d'autre part, en vue du positionnement des sociétaires à l'égard de ces trois cultes. Dans les faits, Doherty est de ceux à développer la question religieuse autour d'axiomes diamétralement opposées à ceux des croyances abrahamiques. Rappelons ses rêveries sur un système hiérarchique gouver-

⁵⁰ Victor Considerant, « Documents phalanstériens. Adresses des phalanstériens des Etats-Unis aux phalanstériens d'Europe », *La Phalange*, 1^{ère} série, t. 1, 1845, p. 135.

⁵¹ Rappelons qu'en 1845, l'École était en détresse financière. Lire à ce sujet, « Lettre personnelle et confidentielle aux amis de la cause sociétaire » du 6 août 1845, <http://premierssocialismes.edel.univ-poitiers.fr/document/fd5725/viewer>

⁵² Doherty, « La Question religieuse », *La Phalange*, 1^{ère} série, t. I, 1845, p. 51.

⁵³ Doherty, « La Question religieuse », *La Phalange*, 1^{ère} série, t. I, 1845, p. 45.

nant et harmonisant le monde des vivants de celui des défunts, lequel serait géré par « un omniarchat amphi-mondain ». ⁵⁴ Rappelons son idée d'un univers habité d'une multitude d'êtres aux capacités supérieures à celles de l'Homme. ⁵⁵ Rappelons sa pensée sur la transmigration des âmes. ⁵⁶ Ajoutons enfin à cela son désir de façonner certains aphorismes chrétiens: « Nous croyons que l'espèce humaine a parfaitement le droit et même que c'est pour elle un devoir de modifier, de transformer, de soustraire certains Verbes de Dieu dans les deux ordres, naturel et spirituel », avant d'affirmer qu'il faille « faire place à des créations et à des révélations d'un ordre supérieur, et mieux adaptées à l'état plus avancé de l'homme et de la planète ». ⁵⁷ L'année suivante, le discours de Doherty sera plus tranché encore: « notre doctrine [...], écrit-il, est un nouveau dogme social, philosophique et religieux » ; doctrine qui, par ailleurs selon l'auteur, a « la prétention d'amener une plus grande révolution dans l'humanité que celle qu'ont produite le Christ lui-même et son Évangile ». ⁵⁸ L'idée d'une religion fouriériste, car dépassant les maximes chrétiennes, nous semble en toute évidence être ici clairement exprimée.

De fait, l'exemple d'Eugène Pelletan, qui décrit le dix-neuvième siècle comme « un siècle prophète chargé à son tour d'une révélation », est particulièrement représentatif. ⁵⁹ À l'image du christianisme qui prit forme sous les fondements du judaïsme, Pelletan voit dans la science sociale la progéniture de la religion christique. Il est ainsi nécessaire de surpasser la religion chrétienne dans l'optique d'apporter à l'humanité un culte qui soit en phase avec les nouvelles réalités sociétales. Par cet effet, il faut établir « une troisième croyance supérieure [...] qui soit compréhensible et

⁵⁴ Doherty, « La Question religieuse », *La Phalange*, 1^{ère} série, t. I, 1845, p. 59.

⁵⁵ Doherty, « La Question religieuse », *La Phalange*, 1^{ère} série, t. I, 1845, p. 209.

⁵⁶ Doherty, « Question religieuse : treizième article », *La Phalange*, 1^{ère} série, 16^e année, t. V, 1847, p. 284.

⁵⁷ Doherty, « La Question religieuse : troisième article », *La Phalange*, 1^{ère} série, t. I, 1845, p. 424. C'est un discours qu'il réitérera deux ans plus tard en affirmant: « Les doctrines et les dogmes sont purement humains, et ils doivent être variés et variables dans leurs progrès ». Voir Doherty, « Question religieuse : quatorzième article », *La Phalange*, 1^{ère} série, t. V, 1847, p. 43.

⁵⁸ Doherty, « Question religieuse : neuvième article », *La Phalange*, 1^{ère} série, t. III, 1846, p. 479.

⁵⁹ Eugène Pelletan, *Profession de foi du dix-neuvième siècle*, Paris, Pagnerre, 1857, p. 390.

unitaire, qui ne dise plus seulement autorité mais encore liberté ; qui ne dise pas seulement égalité mais encore hiérarchie ».⁶⁰ Nous retrouvons le syncrétisme de la pensée fouriériste originelle. Ainsi sans jamais parler de religion proprement fouriériste, le discours tenu en a tous les traits.

D'autres phalanstériens seront plus catégoriques. C'est Jean Journet, le soi-disant « apôtre du fouriérisme », qui en fournit l'exemple le plus extrême. Il écrit en 1846, qu'au jour de l'association harmonienne, « en ce temps-là, il n'y aura plus mille croyances diverses pour lesquelles tant de sang a été versé; il y aura un culte qui sera le travail, il y aura un dogme qui sera la science, il y aura la religion une qui sera la religion de Dieu qui est UN. »⁶¹ Avant de déclarer : « Que les sourds entendent, que les aveugles voient, que les paralytiques marchent; car je vous le répète prêtres; la loi d'harmonie universelle, d'unité universelle, de félicité universelle est enfin découverte. Prêtres abjurez et convertissez-vous!... »⁶² Il est important de noter que cette sollicitation n'était pas uniquement adressée aux hommes d'église, elle avait également pour cible certains membres de l'École de Paris.

Pour beaucoup, la tempérance religieuse affichée par les fouriéristes de la capitale ne pouvait être acceptée. En 1847, le dissident Xavier Chambellant s'en prend ouvertement aux dirigeants de l'École sociétaire, qu'il nomme les « infidèles ».⁶³ Il appelle les « élites » de la science sociale à rompre « sans retour avec le passé pour tailler les matériaux du temple de l'avenir ».⁶⁴ En réponse aux fomentateurs, Considerant revient à la charge :

⁶⁰ Eugène Pelletan, « Études religieuses. Comment les dogmes se régénèrent : le Protestantisme », *La Démocratie pacifique*, 1^{ère} série, 12^e année, t. I, n° 87, jeudi 26 octobre 1843, p. 4.

⁶¹ Jean Journet, *Cri suprême, Appel aux honnêtes gens*, Paris, Charpentier, 7 avril 1846, p. 20.

⁶² Journet, *Cri suprême*, p. 84.

⁶³ Xavier Chambellant, *École d'application des procédés sociétaires selon la doctrine de Charles Fourier*, Paris, H. Fugère, 1847, p. 7.

⁶⁴ Chambellant, *École d'application des procédés sociétaires selon la doctrine de Charles Fourier*, p. 4.

L'Union individuelle et collective des hommes entre eux et leur Union individuelle et collective avec Dieu: il n'y aura jamais pour les hommes de principe religieux plus élevé et autre que celui-là. Or, ce principe est celui du Christianisme. Ainsi au point de vue scientifique de la pure raison humaine, il est certain que le Christianisme, dont la source remonte à la création, restera avec les développements infinis que comporte son principe, la dernière Religion, et la Religion unique et universelle de l'Humanité.⁶⁵

Malgré la fermeté et l'obstination de Considerant, les électrons libres du mouvement sociétaire réaffirment leur indépendance religieuse : « dans un temps prochain, le prêtre même devrait être supprimé », déclare Delmas.⁶⁶ Le schisme religieux au sein de l'École est consommé.

C'est à la suite du pari échoué avec les catholiques en 1848, lesquels, comme le montre Beecher, avaient perdu leur force de dissuasion et, par delà, une large partie de leur auditoire,⁶⁷ que nous retrouvons un Considerant mordant, défenseur des principes fouriéristes. Le revoilà, en 1849, pointant du doigt ces « puritains, catholiques, ou protestants » auxquels il ne saurait apporter sa confiance.

De bonne foi même, poursuit-il, ces messieurs désirent-ils qu'on les prenne au sérieux, qu'on obéisse à leurs théories? [...] Quelle société serait possible, si, conséquemment au dogme absurde du mépris du monde et de ses biens, l'homme cessait toute association de son activité et de son intelligence avec cette Terre à laquelle Dieu a donné la bienfaisante fécondité qui nous fait vivre ?⁶⁸

En cette année 1849 la trêve est terminée et les hostilités reprennent de plus bel. Devant l'Assemblée législative, Considerant réitère qu'à l'École sociétaire seule reviennent les moyens de la rédemption. Le voilà de nouveau prenant de front les croyances catholiques. Il vaudrait mieux, dit-il, « l'absence de culte que ce simulacre sans vie et

⁶⁵Victor Considerant, *Principes du socialisme: manifeste de la démocratie au XIX^e siècle*, Paris, Librairie phalanstérienne, 1847, p. 63.

⁶⁶ E. Delmas, « Mélanges », *La Phalange*, 1^{ère} série, 17^e année, t. VII, 1848, p. 93.

⁶⁷ Jonathan Beecher, *Victor Considerant and the Rise and Fall of French Romantic Socialism*, Berkeley, University of California Press, 2001, p. 451.

⁶⁸ Victor Considerant, *Du sens vrai de la doctrine de la rédemption*, Paris, Librairie phalanstérienne, 1849, p. 66.

sans influence». ⁶⁹ Le protestantisme, ce culte « nu, froid, décoloré », ⁷⁰ ne sera pas épargné par une verve que nous aurions pu croire révolue.

Doherty enfoncera le clou. Pour le responsable de l'Institut sociétaire, ⁷¹ les religions opposées aux préceptes phalanstériens doivent périr ; il s'en donnera pour cela tous les moyens nécessaires : « Je travaillerai à détruire ou à utiliser tous les animaux et végétaux malfaisants [...]. J'en agirai de même envers les dogmes religieux qui me déplaisent ». ⁷² Notons que nous rencontrons ici des propos aux antipodes de ceux qu'il tenait encore quelques mois plus tôt.

* * *

En premier lieu, ce chapitre nous a permis de constater que l'éthique de réciprocité n'est pas d'origine chrétienne. Cette observation est importante au regard de la construction spirituelle phalanstérienne qui s'était formée autour de cette idée même. Il est selon nous désormais apparent que l'identité religieuse phalanstérienne fut construite autour d'axiomes souvent flous et approximatifs lesquels ont contribué à fragmenter la cohésion spirituelle des membres sociétaires et, par la suite, à déstabiliser l'École.

Nous en avons eu pour autre preuve leur prise de position envers l'acte de prière. Celui-ci n'incarne plus ce rapport personnel entre Dieu et sa créature. Il n'est plus conçu comme « un état d'âme », une « demande de secours », pour reprendre les termes de Divo Barsotti. ⁷³ Quand les phalanstériens parlent de prière, elle dépasse le cadre établi. Il ne s'agit plus d'une obsécration réduite à ses limites spirituelles. Chez les phalanstériens, la prière est une incitation aux regroupements autour d'un objectif

⁶⁹ Considerant, *Du sens vrai de la doctrine de la rédemption*, p. 68.

⁷⁰ Considerant, *Du sens vrai de la doctrine de la rédemption*, p. 56.

⁷¹ L'Institut sociétaire était une organisation phalanstérienne dissidente, laquelle fut fondée en août 1837 sous l'impulsion d'Édouard Ordinaire, Eugène Tandonnet, Hugh Doherty et Henri Fugère.

⁷² Doherty, « Plus de Papes, plus de Rois, ou l'avènement de la Démocratie universelle, religieuse, politique et sociale », *La Phalange*, 1^{ère} série, t. IX, 1849, p. 86.

⁷³ Divo Barsotti, *La prière : œuvre du chrétien*, Paris, Éditions Pierre Téqui, 2003, p. 20, p. 23.

universel. En d'autres termes, l'herméneutique phalanstérienne entend désobstruer le christianisme de ses aspects contemplatifs et anagogiques afin qu'il réponde aux principes fonctionnels du système sériaire.

Cette singularité religieuse repose également sur l'idée d'un récit prophétique non achevé par le Christ et dont l'aboutissement ne se fera qu'à l'appui des découvertes du maître bisontin. Il est évident qu'une telle lecture devint sources de conflits au sein d'une école dont bon nombre d'adhérents se revendiquaient sans retenue de confession chrétienne. L'École sociétaire se divisa ainsi en trois groupes distincts. D'un côté, ceux qui, à l'exemple de Laverdant, Arnaud de l'Ariège ou La Morvonnais, ont quitté la mouvance fouriériste car la pensée religieuse phalanstérienne ne convenait plus à leurs attentes spirituelles. En son centre, les stratèges et les indécis, à l'image de Considerant et dans une certaine mesure de Fourier lui-même, qui tentèrent tant bien que mal d'unir deux pensées antagonistes. Finalement de l'autre côté, les disciples qui, comme Colin, Paget et Journet, voulaient voir s'établir un culte nouveau au sein d'une société renouvelée.

Face à cette diversité, la ligne rédactionnelle rappelle que le mouvement phalanstérien ne propose à la société ni l'adoption d'un nouveau culte, ni aucune innovation religieuse. Or, nous avons observé la position que prennent les fouriéristes quant à l'application de mécanismes sociétaux nécessaires à la transformation sociale. Selon eux, ni le christianisme orthodoxe, ni aucune autre religion n'ont su mettre en pratique les moyens propres à assurer la mutation de la société. Rappelons qu'aux yeux des phalanstériens, la pensée religieuse existante est au mieux obsolète, au pire porterait également la responsabilité de l'état assujéti de l'Homme. Comment dès lors parler de réforme sociale, laquelle ne saurait voir pleinement le jour sans une refonte totale des

fondements religieux,⁷⁴ si l'on ne faisait pas ouvertement appel à l'éloignement des préceptes chrétiens par l'établissement d'un nouveau culte, d'une nouvelle religion ? Il ne pouvait en être autrement.

Malgré tout, conscient des risques et de la menace que l'édification d'une religion ferait peser sur l'existence du mouvement, Considérant en asphyxia toute tentative en affichant, d'un côté, une inclinaison aux thèses catholiques progressistes et en menaçant, de l'autre, quiconque formulerait le souhait de voir s'établir le culte phalanstérien. Cette stratégie fut un double échec. D'une part, puisqu'elle n'attira qu'une poignée d'indécis catholiques. D'autre part, puisqu'elle ne put mettre sous le boisseau les voix discordantes.

Il nous apparaît plus clairement maintenant que la dénaturation de la parole du Verbe, le vacillement des propos tenus au sujet de la religion chrétienne, les retournements et conversions parfois impromptus et les stratégies de certains cadres de l'École sociétaire ont fragmenté la cohésion du groupe.

Voyons à présent s'il nous est donné d'expliquer plus en profondeur ces antagonismes en nous demandant si cette situation provenait de la nature essentiellement religieuse du fouriérisme lui-même.

⁷⁴ C'est-à-dire emplois et occupations du sacerdoce, dessein et essence de Dieu, nature et fonctions du Christ, place et destinée de l'Homme.

Chapitre 3

Fouriérisme : religion ou science sociale ?

Le rapport entre le socialisme romantique et l'expression religieuse a fait l'objet d'abondantes études. Si les travaux de Jean Touchard¹ et d'Edward Berenson² s'accordent sur l'idée d'une foi chrétienne partagée par les divers courants républicains et socialistes, ils soulignent également la reformulation du message christique dans l'optique de répondre à une nouvelle dynamique sociale et religieuse. « For the most part, republicans and socialists believed Jesus to be divine, his teaching sacred [...]; unlike the clergy, however, they embraced Christianity not for any hope of salvation in the afterlife, but for the promise of justice and perfection in the here-and-now ».³ Quoique cette vue soit généralement partagée par les historiens, il faut admettre, avec Gareth Stedman Jones, que le problème de la religion chez les socialistes romantiques n'est pas résolu pour autant. Selon l'auteur, il n'est guère traité de façon satisfaisante dans les sources secondaires.⁴

Pour essayer d'y voir plus clair, regardons brièvement l'histoire du problème, avant d'esquisser notre propre approche de la question. Pour ce qui concerne fouriérisme et religion, sans parler explicitement de *religion* fouriériste, Frank Paul Bowman expose les grands traits et les ambivalences religieuses de la pensée spirituelle du maître. Au sujet du christianisme, tout en faisant exception de quelques notions,

¹ Jean Touchard, *Aux origines du catholicisme social. Louis Rousseau*, Paris, Colin, 1968.

² Edward Berenson, *Populist Religion and Left-Wing Politics in France 1830-1852*, New Jersey, Princeton University Press, 1984 ; Edward Berenson, « A New Religion of the Left : Christianity and Social Radicalism in France, 1815-1848 », François Furet et Mona Ozouf, dir, *The French Revolution and the Creation of Modern Political Culture*, vol. 3, Oxford, Pergamon Press, 1989.

³ Edward Berenson, « A New Religion of the Left », p. 544.

⁴ Gareth Stedman Jones, « Utopian Socialism Reconsidered: Science and Religion in Early Socialism », *People History and Socialist Theory*, dir. Raphael Samuel, London and Boston, Routledge et Kegan Paul, 1981, p. 141.

Bowman en conclut qu'il est plus aisé de préciser ce à quoi Fourier n'adhérait pas plutôt que son contraire. Il donne plusieurs exemples pour appuyer cette constatation :

que Jésus fût vrai Dieu de Dieu, le devin incarné conçu d'une Vierge ; que la mort du Dieu-homme fût la rançon d'un péché originel auquel il ne croit pas non plus ; ni à un Christ Réparateur qui répond à Adam prévaricateur de Saint-Martin ; ni enfin au Christ logos, force active du Verbe dans l'histoire, travaillant à la rédemption de notre planète.⁵

Pour Jonathan Beecher, cependant, qui cherchait à identifier les courants de pensée chez les disciples de Fourier, le christianisme offrait un point de rassemblement, car, au-delà des divergences des phalanstériens sur les questions religieuses, ils partageaient tous le respect pour la figure et l'enseignement du Christ.⁶ Leurs valeurs communes s'ancraient donc dans le christianisme et la question d'une religion harmonienne ne se posait encore pas.

Cela dit, l'idée que le fouriérisme constituait lui-même une religion reste un problème tenace pour les historiens du mouvement. Il s'était déjà posé au temps où les débats sur la religion faisaient fureur chez les disciples de Fourier.⁷ Plus près de nos jours, et préférant le terme de sociologie religieuse à celui de religion, Henri Desroche a été l'un des premiers à avoir reformulé l'idée d'une *religion* fouriériste. Desroche explique que Fourier aurait été amené à trouver un substitut au dieu chrétien à la suite de l'enseignement catéchistique qu'il reçut. Rebuté par la doctrine romaine et fasciné par la volupté anthropomorphe des divinités grecques, Fourier aurait assigné au dieu phalanstérien certains attributs du panthéon helléniste. En cela, Desroche parle de

⁵ Frank Paul Bowman, « Fouriérisme et christianisme : du Post-curseur à l'Omniarque amphimondain », *Romantisme*, « Au-delà du visible », 11, 1976, p. 32.

⁶ Jonathan Beecher, « Fourierism and Christianity », *Nineteenth-Century French Studies*, Spring-Summer, 22, (3-4) 1994, pp. 391-403.

⁷Nous retrouvons la formule de religion fouriériste chez certains prélats catholiques, à l'exemple de Joseph Gaume, *Où allons-nous ? Coup d'œil sur les tendances de l'époque actuelle*, Paris, Gaume Frères, 1844, p. 195 et 229.

« religion harmonienne », qu'il rapproche entre autres de l'Opéra, ou d'une « religion d'amour »⁸ de par, entre autres, la sensualité qui s'en dégage.

D'autres commentateurs ont traité la question d'une religion fouriériste à la lumière d'analyses sociales. Johanson Zilberfarb écrit en 1967 que « Fourier a créé le Dieu et le système métaphysique qui lui étaient nécessaires pour justifier et consacrer son propre plan de réorganisation sociale ».⁹ Bien que nous posions certaines réserves à l'endroit de cette conclusion, ce jugement nous présente deux aspects fondamentaux de ce que pourrait être un culte fouriériste. Le premier, en nous exposant une divinité aux caractéristiques atypiques. Le deuxième, en unissant légitimement le dieu de Fourier au monde social. Dans la lignée de cette analyse, Claude Morilhat entend montrer que la religion de Fourier « a pour fonction essentielle de magnifier les normes sociales, de renforcer l'unité de la société ».¹⁰ Basée sur une approche cette fois-ci sociologique, l'étude de Loïc Rignol renforce cette idée. Pour l'auteur des *Hiéroglyphes de la nature*, l'étude de l'Homme et de sa destinée, à travers un travail épistémologique de la nature, forme les bases d'une théologie scientifique.¹¹ Néanmoins, bien que Rignol s'accorde sur l'aspect religieux de la Science Sociale, elle ne saurait revêtir, à ses yeux, l'habit d'une nouvelle religion, attendu que le mouvement sociétaire essaie d'opérer une synthèse œcuménique entre foi et science.¹² Nous voilà, après diverses tentatives pour éclaircir les rapports entre religion et science sociale, dans l'impasse.

C'est une impasse que tente de contourner Gareth Stedman Jones, qui refuse de voir cette question uniquement à partir de la sociologie et qui s'éloigne spécifiquement

⁸ Henri Desroche, « Sociologie religieuse et liturgie sociale dans l'œuvre de Charles Fourier », *Archives de sociologie des religions*, n° 33, 1972, pp. 22-24.

⁹ Johanson Zilberfarb, « L'imagination et la réalité dans l'œuvre de Fourier », *Le Mouvement social*, 60, juill.-sept. 1967, p. 14.

¹⁰ Claude Morilhat, « Charles Fourier, Dieu, La Religion », *Cahiers Charles Fourier*, n° 5, 1994, p. 26.

¹¹ Loïc Rignol, *Les Hiéroglyphes de la Nature – Science de l'homme et Science sociale dans la pensée socialiste en France (1830-1851)*, vol. I, Université de Paris VIII, 2003, p. 20.

¹² Rignol, *Les Hiéroglyphes de la Nature*, p. 445.

des arguments proposés par Desroches.¹³ Selon lui la religiosité était « inherent in the structure of early socialist thought ».¹⁴ Stedman Jones propose donc de voir le fouriérisme, comme le socialisme utopique en général, comme un mouvement religieux, lequel ne se confondait pas avec le christianisme. Pour lui, il s'agissait d'une religion d'ordre humaniste dont « l'Évangile fut la nouvelle science ».¹⁵ Il propose donc une autre manière de voir la fonction de la science sociale chez les socialistes romantiques, comme chez les phalanstériens.

Si, grâce surtout à Stedman Jones, l'idée d'une religion fouriériste n'est pas neuve en soi, la nature précise de cette religion reste à éclaircir. Notre objectif étant de déterminer le poids de la question religieuse sur la stabilité du mouvement sociétaire, nous avons donc fait le choix de nous intéresser dans ce dernier chapitre à la nature même de la pensée religieuse phalanstérienne. Dans le but de déterminer dans quelle mesure il est convenable de parler de religion fouriériste, il nous faudra en premier lieu en définir les caractéristiques. Afin de ne pas nous dérouter par les à-côtés spirituels des prosélytes sociétaires, nous synthétiserons la pensée religieuse de Fourier en la réduisant à ses fondamentaux. En nous appuyant sur ces fondamentaux plusieurs questions s'offriront à nous. Par exemple, retrouvons-nous dans la pensée fouriériste des dogmes et des cultes qui seraient caractéristiques d'une religion? Et si religion il y a, peut-on déterminer si celle-ci était inflexible dans ses pratiques et dans sa foi ou bien s'il lui était possible de s'accommoder aux croyances établies? Cette question est déterminante en ce qu'elle nous amènera par la suite à parler hypothétiquement d'orthodoxie et de schisme religieux au sein de l'école. Finalement, la réorganisation de la société étant l'un des axiomes de la pensée religieuse de Fourier, devons-nous

¹³ Gareth Stedman Jones, « Utopian Socialism Reconsidered », p. 142.

¹⁴ Gareth Stedman Jones, « Utopian Socialism Reconsidered », p. 142.

¹⁵ Gareth Stedman Jones, « Utopian Socialism Reconsidered », p. 142.

adopter à son égard, comme pour la religion d'Auguste Comte, une perspective uniquement sociétale, comme l'entend, parmi d'autres, Morilhat ? Ou devons-nous adhérer plutôt à la thèse avancée par Stedman Jones, selon qui la science sociale fait partie intégrante de la religion fouriériste. Voyons ce qu'il en est.

En prenant les exemples de la « religion » saint-simonienne, de « la religion du Progrès » de Buchez, de la « religion de l'Humanité » de Leroux ou bien de « la religion du Grand Être » de Comte, il nous faut donc noter que l'entreprise religieuse de Fourier n'est en rien marginale en ce dix-neuvième siècle. Louis Reybaud écrit d'ailleurs à ce sujet qu'« à aucune époque, l'humanité n'eut plus de sauveurs que de notre temps. Quelque part que l'on marche on met le pied sur un messie : chacun a une religion en poche, et entre les formules du parfait bonheur on n'a que l'embarras du choix. ».¹⁶ Toujours est-il que Fourier se refusa à l'idée de voir s'établir une religion fouriériste : « Je suis le seul novateur qui, ayant toutes chances pour fonder une secte religieuse, ait évité de le faire [...]. Je me serais bien gardé de pareille spéculation ».¹⁷ Mettons cette pensée à l'épreuve.

Entamons notre analyse en notant que la singularité de la pensée religieuse de Fourier ne s'appuie pas uniquement sur le caractère original de sa divinité. Elle ne se résume pas non plus à un récit messianique hétérodoxe ni même à l'expression d'une destinée salutaire distincte des canons établis. L'originalité de la réflexion religieuse fouriériste repose aussi sur la forme sociale qu'elle revêt, laquelle n'est que l'expression des propriétés objectives qui la constituent. Pour s'en convaincre, rappelons que la création est régentée par l'ordre mathématique. Hors de celui-ci, toute expression religieuse, aux yeux de Fourier, n'est que rêvasserie ou spéculation. Fort de ce

¹⁶ Louis Reybaud, *Jérôme Paturot à la recherche d'une position sociale*, Paris, Paulin, 1843, p. 40.

¹⁷ Charles Fourier, *La Fausse Industrie morcelée, attrayante, mensongère et l'antidote, l'industrie naturelle, combinée, attrayante, véridique, donnant quadruple produit*, vol. 2, *Œuvres complètes*, t. IX, Paris, Anthropos, 1966, p. 457-8.

raisonnement, le maître phalanstérien veut voir s'appliquer au monde social le principe immuable de l'attraction newtonienne.

Analogue à l'engrenage céleste, dont l'équilibre tient aux forces dynamiques combinées, l'Homme est, à cette image, constitué d'attractions, lesquelles sont assignées à concourir à l'eurythmie puis à la félicité générale. Pour qu'il en soit ainsi, dans l'optique de participer et de s'unir au dessein universel, il faut assembler une mécanique sociale basée sur un ensemble de règles impérieuses et absolues que les grandes religions n'ont su pleinement saisir.

Les paralogismes des atavofigures sociales et morales chrétiennes reposent originellement sur les divagations métaphysiques extraites d'interprétations subjectives des réalités cosmogoniques. Sans avoir saisi le principe passionnel, la morale communément proposée est, au mieux, aléatoire, au pis, pernicieuse. Cette pensée est l'archétype de la pensée religieuse phalanstérienne. Afin de « rentrer en grâce avec la nature », écrit Fourier, il faut « étudier ses décrets dans *l'Attraction passionnée* qui en est l'interprète. »¹⁸ L'Humanité se doit donc de s'établir autour d'axiomes universels préétablis ; seuls points d'appui à l'institution de règles sociétales et à la formulation objective de toute morale. En vue de cela, il faut combiner l'action des passions corporelles, affectives et distributives,¹⁹ dit essor Unitéiste.²⁰

L'unité du tout, chez Fourier, est donc une recherche tout autant politique et sociale, au sens large du terme, que spirituelle. Sans la présence d'une unité sociale et en l'absence d'une destinée commune, l'Homme, abandonné à lui-même, désorienté par la force dérégulée des passions qui l'aiguillonnent, ne cherche que l'apaisement exclusif de ses besoins délaissant par surcroît l'accoisement d'autrui. De façon à y remédier, il

¹⁸ Charles Fourier, *Théorie des quatre mouvements et des destinées générales : prospectus et annonce de la découverte*, *Œuvres complètes*, t. I, Paris, Anthropos, 1966, p. 191.

¹⁹ Fourier, *Théorie des quatre mouvements*, p. 82.

²⁰ Fourier, *Théorie des quatre mouvements*, p. 80. Voir à ce sujet, le dernier chapitre de la première partie de cette étude.

est nécessaire d'établir « un nouveau culte attrayant pour tous les peuples » qui soit « lié à leurs fonctions industrielles »,²¹ à savoir l'application du régime sériaire par le travail attrayant. C'est par la combinaison des singularités passionnelles de chaque entité que les Hommes, à travers le travail attrayant, deviennent Humanité. C'est par l'expression harmonieuse des forces distinctes distribuées de Dieu que l'Homme s'élève.²² C'est alors par l'application des volontés divines, de l'être infini, que l'Homme, être fini, se sublime en tant qu'entité sociale et se transcende en tant qu'être.²³ Et c'est à l'appui de l'événement culturel quotidien, du travail attrayant, que la cohésion des forces, des aptitudes et des propensions répondra à l'objectif général. En d'autres termes, la religion de Fourier est ici l'expression sociale des exigences universelles et de la Providence.

L'Homme ne serait donc pas en capacité de s'extraire des liens physiques et gravitationnels (matière et mathématiques) et de l'esprit (Dieu) qui l'animent et qu'il anime. Il y a uniformité et indivisibilité entre l'Homme et la création ; autre constituante de la religion sociétaire. Ce positionnement éloigne tout autant la religion fouriériste des maximes orthodoxes que de la religion positiviste. À l'encontre de celle-ci, « le sociétariste Fourier »²⁴ ne veut pas détourner l'Homme de Dieu. Il se refuse à faire de la société, comme le fait son contemporain, le « vrai Dieu », le « Grand-Être ». S'il accorde à la société une place prédominante, s'il veut que l'Homme soit tenu de « se subordonner à l'humanité », la société ne saurait à elle seule remplacer l'entité divine.

²¹ Fourier, « Manuscrits de Fourier : du parcours et de l'Unitéisme », *La Phalange*, 1^{ère} série, t. V, 1847, p. 126.

²² C'est en ce sens qu'André Vergez parle de Fourier comme d'un penseur providentialiste. André Vergez, *Initiation à la lecture de Charles Fourier*, <http://www.charlesfourier.fr/spip.php?article379>.

²³ Cette idée se retrouve chez Michael C. Behrent, selon qui : « many believed that human society was of divine institution, or, at the very least, of profound religious significance, whether because it realized a providential plan or because the formation of a unity out of a plurality of individuals constituted a kind of transcendence ». Michael C. Behrent, « The Mystical Body of Society: Religion and Association in Nineteenth-Century French Political Thought », *Journal of the History of Ideas*, 69, 2, avril 2008, p. 224.

²⁴ M. Maurice Lansac, *Les Conceptions méthodologiques et sociales de Charles Fourier*, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1926, p. 49.

Régie par les aphorismes de la loi sériaire, la société harmonienne n'en reste pas moins sublime par nature. Par une mécanique sociale analogue aux principes originels, mécanique qui enseigne puis justifie la nécessité de l'autre sans en réduire la sienne, la doctrine sociétaire exprime une pensée religieuse sans pareil.

Construit autour de la notion d'attraction universelle, le dogme fouriériste est donc singulier. Aucune place n'ayant été faite à l'intangible, à l'immesurable, son dogme se veut palpable, réel, en lien avec les besoins temporels.

Notons au-delà que si toutes religions se singularisent par leurs croyances et leurs dogmes, elles se distinguent également par l'usage de cultes et de rituels qui leur sont propres. Qu'en est-il chez Fourier ? Si ses croyances sont atypiques, retrouvons-nous dans sa pensée religieuse l'idée d'édifier un culte, ce qui nous permettrait d'affirmer que la pensée phalanstérienne est l'expression d'une religion unique et sans égale? Tentons d'y voir plus clair.

Au premier coup d'œil la religion de Fourier apparaît prosaïque, puisqu'elle ne touche pas à la centralité des ministres « chargés directement de la procuration de Dieu ».²⁵ Les critiques de Fourier lancées à l'encontre des courants séculiers, dont le manque « d'idolâtrie », de liturgie, de rite et de culte affecte le lien communautaire, en donnent la justification. Prenant, par ailleurs, la défense du bas-clergé contre les courants philosophiques incrédules, Fourier rejette les revendications des mouvements anticléricaux et fustige l'idée d'une « suppression des cultes et des prêtres ». Cela dit, si l'on veut saisir la véritable fonction et nature de la prêtrise selon Fourier, il faut dépasser le concept de « serviteur du Christ », d'« intendant des mystères de Dieu » comme prit soin de les décrire Saint Paul.²⁶

²⁵ Fourier, *Théorie des quatre mouvements*, p. 201.

²⁶ 1 Co 4:1-2.

Hormis la direction des hymnes et services « au temple ou à la parade » par le ministère phalanstérien,²⁷ chaque membre de la « féerie sociétaire » jouit, dans une certaine mesure, de la fonction d'aumônerie. Ainsi trouvons-nous chez Fourier un sacerdoce ou « ministre de Dieu », dont les activités précises restent à découvrir ; « le corps vestalique » dit « ombre de Dieu », forme, par ses fonctions intergénérationnelles, le *lien universel* ;²⁸ ou bien encore « la petite horde » ou « milice de Dieu » qui exécute les tâches nauséabondes garantissant une hygiène commune.²⁹ Toute cette liturgie sera commémorée autour de la musique, qui est l'« emblème de l'harmonie unitaire des mondes et des passions ».³⁰ Il est donc évident que, malgré la présence d'un ministère dans le culte phalanstérien, il n'en reste pas moins étranger aux doctrines prédominantes.

Il en va de même pour le culte du travail qui revêt désormais un caractère noble, cérémoniel et sacré. À contre-courant de la pensée chrétienne, le travail n'a plus mission de pénitence.³¹ Le travail, qui est destinée de l'existence,³² doit être sanctifié, pour qu'il devienne un événement cultuel journalier. Le culte du travail attrayant, extrait du dogme de « l'Attraction Passionnelle », non seulement honore les bienfaits de l'association et du partage, mais se vêt par-dessus tout d'une fonction salutaire,³³ autre particularité notable de la religion de Fourier.

²⁷ Fourier, *Théorie des quatre mouvements*, p. 300.

²⁸ *Publication des manuscrits de Charles Fourier*, Paris, Librairie phalanstérienne, année 1857-1858, p. 185.

²⁹ Charles Fourier, *Théorie de l'unité universelle*, vol. 4, *Œuvres complètes*, t. V, Paris, Anthropos, 1966, pp. 140-156.

³⁰ Fourier, *Fausse Industrie*, OC, t. VIII, p. 291.

³¹ La pensée catholique, « s'est souvent cantonnée à considérer la peine du travail comme une conséquence de la faute originelle ». Jean-Louis Souletie, *Le Catholicisme*, Paris, Armand Colin, 2006, lire section 3.2.

³² Amédée Paget, *Introduction à l'étude de la science sociale: contenant un abrégé de la théorie sociétaire : précédé d'un coup d'œil général sur l'état de la science sociale, et sur les systèmes de Fourier, d'Owen et de Saint-Simon*, Paris, Bureaux de la Phalange, 1841 pp. 23-24.

³³ Considérant, « Le jeune parti social », *La Réforme industrielle ou le Phalanstère : journal proposant la fondation d'une phalange, réunion de 1100 personnes associées en travaux de culture, fabrique et ménage*, Année 2, t. II, n° 26, 28 juin 1833, p. 310.

Nous affirmons donc que la pensée religieuse de Fourier est l'émanation d'une religion nouvelle. Les caractéristiques de sa divinité, l'expression d'un récit messianique distinct, la place, la fonction et la nature de l'aumônerie phalanstérienne, le dessein de l'Homme conjoint à celui de la création, mais aussi l'établissement du culte du travail attrayant dans l'optique d'un salut universel, nous en donnent la preuve. Voyons à présent dans quelle mesure les disciples phalanstériens se sentaient appartenir à cette nouvelle religion.

* * *

Une religion ne s'établit pas uniquement sur les bases d'une divinité aux caractéristiques distinctes, ni même en raison de rituels ou de dogmes précis. Une religion se forme également autour d'Hommes qui s'unissent dans une foi commune et qui convergent vers un objectif commun. Cette définition est partagée par les fouriéristes. Pour nous en persuader, évoquons Hugh Doherty selon qui: « Par le mot religion nous entendrons spécialement la communion de toutes les âmes humaines, dans une même foi et une même science, une même Église et un même culte, une même association et un même amour de Dieu et du prochain. »³⁴ En nous appuyant sur les éléments constitutifs de cette définition, tentons de déterminer dans quelle mesure les adeptes de Fourier pensaient appartenir à ce nouveau courant religieux.

En premier lieu, il est important de souligner qu'en dépit d'un pieux respect, la foi des phalanstériens n'était pas adressée à leur maître à penser. La pensée religieuse des disciples fouriéristes se voulant avant tout raisonnée, délibérément scientifique dans son approche, tout culte de la personnalité était pour beaucoup hors propos. Suivant la pensée fouriériste, seule la foi scientifique était digne de considération. Les rêveries du

³⁴ Hugh Doherty, « La Question religieuse : deuxième article », *La Phalange : journal de la science sociale : politique, industrie, sciences, art et littérature*, 1^{ère} série, t. I, 1845, p. 209, Nous retrouvons une définition similaire chez Muiron, « Nouvelles Transactions sociales, religieuses et scientifiques », *Le Phalanstère*, n° 27, 29 novembre 1832, p. 233.

maître sur les mers de limonade,³⁵ les hypo-chiens, « apte[s] à parcourir les abîmes » ou les hypo-castors dont les tâches seraient de « traquer le poisson et disposer les filets »,³⁶ quand bien même elles se concrétiseraient un jour, restaient pour de nombreux adeptes des maximes sociétaires dans l'ordre de l'onirique.

Le pire des affronts, pour les phalanstériens, était alors d'être placés parmi les penseurs idéalistes. La théorie du maître, disent-ils, dépasse la sphère de l'hypothétique. Elle est vérité « divine ou absolue ».³⁷ C'est d'ailleurs pour cela que le maître lui-même clamait qu'il « ensevelirait cent fois [sa] théorie plutôt que d'en retrancher une syllabe ».³⁸ Étant constitués en grande partie d'Hommes de science, les phalanstériens se voulaient religieux par déduction scientifique. En 1847, le phalanstérien Léopold Brisson confirme l'existence de ce trait collectif lorsqu'il écrit que la foi des disciples sociétaires n'est ni spéculative dans ses opérations, ni métaphysique par essence.³⁹ En cela, la foi des disciples sociétaires se veut objective.

Pour les adeptes sociétaires, la science incarne ainsi la somme des connaissances universelles par laquelle l'Homme découvre le dessein universel et le champ du possible. Cette idée parcourt toute la littérature sociétaire. Pour en illustrer les faits, citons Clarisse Vigoureux qui écrivit en 1837 dans *La Phalange* que « Tout ce qui est en dehors de la science est incertitude. Tout, en dehors de la vérité, est erreur »⁴⁰ Citons également Édouard de Pompéry qui, quelques années plus tard, écrit que la Vérité est

³⁵ Fourier, *Théorie des quatre mouvements*, p. 45.

³⁶ Charles Fourier, *Théorie de l'unité universelle*, vol. 3, *Œuvres complètes*, t. IV, Paris, Anthropos, 1966, p. 254.

³⁷ Anon., « Néologismes de Fourier », *La Phalange*, 4^e année, t. II, n° 37, 1^{er} juillet 1839, p. 607.

³⁸ Charles Fourier, « Dénouements des utopies anciennes et modernes », *Le Mercure de France au XIX^e siècle*, n° XXX, 10 juillet 1830, p. 199.

³⁹ Léopold Brisson, « Considérations positives de la science sociale », *La Phalange*, 1^{er} série, t. V, 1847, p. 542.

⁴⁰ Vigoureux, « Affaires de Rome : par M. De La Mennais », *La Phalange*, 1^{er} année, t. I, n° 19, 10 janvier 1837, p. 607.

« la Science de la science ».⁴¹ Extraite de ces mêmes principes, la science sociale établie par Fourier est donc par nature irréfragable. Elle est infaillible,⁴² exhaustive,⁴³ « Vérité éternelle »,⁴⁴ « inflexible et absolue ».⁴⁵ Elle incarne à elle seule la solution de « tous les problèmes sociaux »⁴⁶ et religieux.⁴⁷ Pareillement, cette idée sera développée dans les écrits de Jean Journet⁴⁸ ou bien ceux de Just Muiron, lequel voulut réaffirmer, trois ans après le trépas du « génie bienfaisant »,⁴⁹ que tout « homme de bonne foi et de droit sens reconnaîtra aisément que le régime sociétaire remédie à tous les maux de notre époque, satisfait avec la plus grande facilité et de la manière la plus positive à tous les besoins individuels et collectifs ».⁵⁰ Comment ne pas voir ici l'expression passionnée d'une foi religieuse singulière et vibrante...

Considerant, en dépit de ses postures tacticiennes et d'une critique parfois sévère de certains propos du « sauveur social »,⁵¹ ne reniera pas pour autant les maximes de l'œuvre du maître disparu. Il fit du *Traité de l'Association Domestique-Agricole*, « un monument historique », qui « n'aura pas de pareil sur notre terre », puisqu'il était inenvisageable de « découvrir deux fois [...] les lois de l'harmonie sociale et le système

⁴¹ Édouard de Pompéry, *Théorie de l'association et de l'unité universelle de C. Fourier : introduction religieuse et philosophique*, Paris, Capelle, 1841, p.2.

⁴² Un prêtre catholique romain, *Accord des prophéties de l'Ancien et du Nouveau Testament avec la théorie sociétaire de Ch. Fourier*, Cluny / Lyon, Centre de l'union phalanstérienne, 1841, p. 39.

⁴³ « Le système de Fourier est sorti complet de sa pensée ; il a atteint le dernier terme de son élaboration abstraite avant de passer dans le monde à l'état de fait accompli. Acceptant Dieu, la matière et l'âme humaine, comme les données absolues et indéniables de notre raison, le grand réformateur a construit une théodicée, une cosmogonie et une psychologie toutes nouvelles, qui ne laissent pas un problème irrésolu dans les profondeurs de la nature divine et humaine, dans l'immensité de l'espace et du temps. Depuis l'organisation des plus humbles travaux jusqu'à la hiérarchie des univers, il a tout analysé, tout décrit. » Léopold Brisson, « Considérations positives de la science sociale », *La Phalange*, 1^{ère} série, t. V, 1847, pp. 541-542.

⁴⁴ Just Muiron, *Aperçus sur les procédés industriels, urgence de l'organisation sociétaire*, Paris, Au bureau de la Phalange, 2^e Édition, 1840, p. 22.

⁴⁵ Possiblement de la plume d'Amédée Paget, « Anniversaire de la naissance de Fourier », *La Phalange*, 5^e année, t. III, n° 8, 15 avril 1840, p. 143.

⁴⁶ Sans auteur, « Notre profession de foi », *La Phalange*, 4^e année, t. II, n° 27, 1^{er} février 1839, p. 435.

⁴⁷ T. Toussanel, « Destinée sociale », *La Phalange*, 4^e année, t. II, n° 28, 15 février 1839, p. 477.

⁴⁸ Jean Journet, *Cris et Soupîrs*, Bruxelles, Librairie Belge-Française, 1840, p. 16.

⁴⁹ Considerant « Anniversaire de la Naissance de Fourier », *La Phalange*, 4^e année, t. II, n° 32, 15 avril 1839, pp. 541-542.

⁵⁰ Muiron, *Aperçus sur les procédés industriels*, p. 209.

⁵¹ Considerant « Anniversaire de la Naissance de Fourier », *La Phalange*, 4^e année, t. II, n° 32, 15 avril 1839, pp. 541-542.

des Destinées universelles ». ⁵² Face à cette certitude, tout autre positionnement devient hérétique. « Le grand-pontife du phalanstère » ⁵³ le réitéra pendant les événements de 1848 : « la Vérité ou la Science ne saurait s'accommoder de trois versions différentes sur le même fait ». ⁵⁴ Par cette foi commune et irrécusable en la science sociale de Fourier, les disciples du maître se rejoignent une fois encore sous la bannière d'une religion nouvelle.

Les apôtres de la science sociale ne voyaient pas uniquement en leur maître le découvreur du principe universel, ils lui reconnaissaient également la révélation du principe de ralliement et de l'unité générale. ⁵⁵ D'Amédée Paget en 1841 à Doherty en 1845, ⁵⁶ leurs pensées religieuses convergent vers cette seule et même conclusion : l'Homme appartient à l'œuvre universelle, à laquelle il ne saurait se soustraire. Organe du corps céleste, l'Homme, pris dans cette destinée commune, participe à l'œuvre générale par l'application de la doctrine sériaire, ⁵⁷ ou travail attrayant. « Le travail est une loi de Dieu », ⁵⁸ écrit Journet. Il faut le célébrer. Constituer un culte autour de l'association et du travail attrayant. Comme le réitéra Prudent Forest, il s'agit de la seule

⁵² Considerant, « les funérailles », *La Phalange*, 2^e année, t. I, n° 34, 2^e numéro d'octobre 1837, p. 1076. Nous retrouvons des propos similaires chez Vigoureux : « la loi ne peut être qu'une fois découverte et révélée ». C. Vigoureux, « Si j'étais roi ! », *La Phalange*, 2^e année, t. II, n° 20, 15 octobre 1838, p. 309.

⁵³ Anon., « La dernière guerre et la paix définitive en Europe ! », *L'Ami de la religion et du roi : journal ecclésiastique, politique et littéraire*, t. 146, Paris, Bailly, 1850, p. 609.

⁵⁴ Considerant, « De la propriété », *La Phalange*, 4^e année, t. II, n° 35, 1^{er} juin 1839, p. 566 ; Considerant, *Droit de propriété et du droit au travail*, Paris, Librairie phalanstérienne, 1848, p. 8.

⁵⁵ Considerant écrit à Coignet le 11 octobre 1865, « Il ne peut y avoir d'autre catholicisme dans l'humanité que celui de la science, c'est-à-dire de la vérité absolument démontrée ».

⁵⁶ « Selon nous, au mot *Providence* correspond l'idée de la nature intellectuelle et arbitrale à tous les degrés de la série universelle. Au mot *Volonté* correspond l'idée nature morale, affective et impulsive à tous les degrés de la série universelle. Au mot *Nécessité* ou *Destin* correspond l'idée de la nature physique et du développement progressif et intégral des êtres créés à tous les degrés de la série universelle. La volonté d'un être quelconque, individuel ou collectif, est limitée dans son essor spontané, d'une part par le degré de sa puissance relative interne et par la nature de ses aspirations, d'autre part par les puissances supérieures et inférieures qui l'environnent. » Hugh Doherty, « La Question religieuse : deuxième article », *La Phalange*, 1^{ère} série, t. I, 1845, p. 21.

⁵⁷ Victor Considerant, *Principes du socialisme: Manifeste de la démocratie au XIX^e siècle*, Paris, Librairie phalanstérienne, 1847, p. 50.

⁵⁸ Jean Journet, *Cris et Soupirs*, p. 13.

pratique capable de pourvoir au bonheur de tous.⁵⁹ « Hors du travail attrayant, il ne saurait y avoir pour la masse du peuple ni bien-être, ni dignité, ni, surtout, liberté réelle et efficace ».⁶⁰ Du culte du travail attrayant naîtra la satisfaction personnelle,⁶¹ la communion universelle,⁶² la morale,⁶³ l'Ordre,⁶⁴ la liberté,⁶⁵ et le salut⁶⁶ avant de voir s'installer le règne providentiel sur Terre.⁶⁷ Cette foi en une destinée commune, soutenue par un engagement physique et spirituel commun, répond une nouvelle fois à l'idée d'une religion.

Cet engagement n'aurait pu se faire sans l'appui de principes doctrinaux irrécusables, symbolisés ici par le dogme inflexible de l'attraction universelle. L'inflexibilité du positionnement dogmatique fouriériste initial était telle que toute autre approche doctrinale fut taxée d'hérétique. Le catholicisme et le christianisme plus généralement en firent l'expérience. Face au « vieux dogme oriental de la dévolution de l'homme et de la terre au Mal »,⁶⁸ le dogme fouriériste fit front. Il s'opposa au « dogme abominable du Mal perpétuellement imposé à la Terre ».⁶⁹ Il prit à rebours le dogme romain « barbare »,⁷⁰ dans l'espoir de voir s'installer celui de l'attraction universelle et

⁵⁹ Prudent Forest, *Organisation du travail, d'après la théorie de Fourier*, Nouvelle édition, augmentée d'une appréciation de l'*Organisation du Travail* de M. Louis Blanc, Paris, Librairie de l'École sociétaire, 1845, p. 98.

⁶⁰ Prudent Forest, *Organisation du travail*, p. 22.

⁶¹ Just Muiron, *Nouvelles Transactions sociales, religieuses et scientifiques de Virtomnius*, Paris, Bossange, 1832, p. 84.

⁶² Clarisse Vigoureux, « Un mot au journal l'*Atelier* sur sa tendance philosophique et à propos du travail attrayant », *La Phalange*, 11^e année, 3^e série, t. VI, n° 11, dimanche 24 juillet 1842, p. 174.

⁶³ François Cantagrel, *Le Fou du Palais royal*, Paris, Librairie phalanstérienne, 1841, p. 103.

⁶⁴ Considerant, *Principes du socialisme*, p. 57.

⁶⁵ Jules Lechevalier, *Études sur la science sociale: Année 1832*, Paris, Eugène Renduel, 1834, p. 74.

⁶⁶ « Il a formulé la loi mathématique de rénovation sociale, la loi d'intégration à l'Harmonie universelle, en dehors de laquelle il n'est de salut pour la créature ni sur terre ni dans les cieux ». C. Vigoureux, « Si j'étais roi ! », *La Phalange*, 2^e année, t. II, n° 20, 15 octobre 1838, p. 308. « En disant aux hommes que la loi de Dieu était qu'ils s'aimassent entre eux comme des frères, Jésus n'entendait certes pas que les hommes seraient rachetés du mal, que la RÉDEMPTION SERAIT OPÉRÉE par cela seul qu'il aurait parlé ainsi aux hommes et qu'il aurait scellé sa parole de sa vie. » Considerant, *Du sens vrai de la doctrine de la rédemption*, Paris, Librairie phalanstérienne, 1849, p. 44.

⁶⁷ Cantagrel, *Le Fou du Palais royal*, pp. 103-104.

⁶⁸ Victor Considerant, *Principes du socialisme*, p. 36.

⁶⁹ Victor Considerant, *Principes du socialisme*, p. 30.

⁷⁰ Victor Considerant, *Principes du socialisme*, p. 71.

de l'unitéisme. À contre-courant de l'orthodoxie chrétienne, c'est donc toute une mécanique religieuse sans précédent qui berce la pensée fouriériste.

* * *

Pour attaquer une religion, écrivait Fourier, il faut avoir un « culte à lui substituer ». ⁷¹ Ce qu'il fit. Abstraction faite d'une divinité singulière, d'un récit prophétique hétérodoxe ou d'une destinée générale non-conforme aux canons établis, le fouriérisme, de par la confrérie des membres qui la constituait, de par son ciment spirituel et intellectuel, de par son espoir de fraternité universelle décrété de Dieu sous l'impulsion de l'ordre mathématique, de par l'emploi de textes sacrés, ⁷² de pratiques doctrinales et cultuelles particulières, était une religion à part entière.

Le judaïsme et le christianisme ayant failli, il appartenait à une religion nouvelle d'accomplir la dernière prophétie, une religion vidée de tout aspect subjectif, analogue dans ses principes à la disposition universelle. Les fouriéristes ont donc volontairement délesté les discours métaphysico-théologiques pour rendre la parole au tangible. C'est la pensée positive. Néanmoins, gardons-nous de faire se rapprocher deux philosophies qui ne sauraient se confondre l'une à l'autre. En effet, la religion des fouriéristes ne pourrait être cantonnée, à l'instar de la religion positiviste d'Auguste Comte, aux simples faits sociétaux. Certes la religion est garante d'unité et les sociétaires en étaient forts conscients. De là, à penser la doctrine phalanstérienne comme unique levier social, tel que l'entend Morilhat, est alors, selon nous, inexact. Bien que le dogme fouriériste ait aussi une optique sociale, il veut avant tout refléter, dans une forme sociale adaptée, l'engrenage de l'attraction céleste. Ainsi, loin de ne promettre que liberté et paix sociale, loin de concevoir la société comme seule Providence, la religion sociétaire,

⁷¹ Fourier, *Théorie des quatre mouvements*, p. 197.

⁷² Hormis certains textes testamentaires, les textes sacrés selon les phalanstériens sont d'origine scientifique. Fourier citait généralement les travaux de Newton, Kepler, Leibnitz ou Laplace.

dans la promesse d’emmener l’humanité vers sa régénérescence et son salut,⁷³ entend associer l’Homme au firmament et, par delà, participer à la prospérité du grand tout. En d’autres termes, la raison d’être de la religion phalanstérienne n’est pas d’appeler à l’union de l’Homme dans une logique purement sociétale, elle veut avant tout faire de l’humanité une pièce élémentaire et constitutive du dessein universel.

À l’instar de Gareth Stedman Jones, nous pensons donc également l’École fouriériste comme mouvement éminemment religieux, lequel puisait sa source spirituelle dans les révélations de l’évangile phalanstérien : la science sociale, elle-même tirée de préceptes divers et variés. Il n’y a en conséquence pas lieu d’opposer la pensée religieuse sociétale, d’un côté, et la science sociale, de l’autre, attendu qu’elles forment toutes deux, les deux pièces d’une même étoffe.

Ainsi sans jamais l’admettre, les disciples de Fourier étaient bel et bien membres d’une religion. Comment, d’ailleurs, ne considérons-nous pas ceux qui clament pouvoir trouver le salut du genre humain et la clef de « la régénération universelle » des adeptes d’une nouvelle religion ?⁷⁴

De cette base religieuse émanent donc la doctrine et le culte. Une doctrine basée sur une vérité mathématique qui ne laissera que peu de place aux disciples sans qu’ils ne chutent dans l’hérésie. L’incontestabilité de ces points constitutifs ne pouvant faire l’objet d’altération, tirons-en désormais toutes les conclusions.

⁷³ H. Doherty, « Plus de Papes, plus de Rois, ou l’avènement de la Démocratie universelle, religieuse, politique et sociale », *La Phalange*, 1^{ère} série, t. IX, 1849, p. 82.

⁷⁴ Ch. Mandet, *Fouriérisme, contre-critique avec exposition de principes*, Paris, Librairie sociétale, 1847, p. 12.

Conclusion

Cette étude s'est donné pour objectif de traiter la question religieuse au sein du mouvement fouriériste. Cette question nous paraissait essentielle vu les ambivalences religieuses et les singularités spirituelles qui marquaient la pensée de Fourier et de ses disciples. Comme nous avons pu le constater tout au long de cette étude, la question religieuse n'a nullement échappé à l'attention des historiens du mouvement. Notre travail s'inscrit donc dans la lignée d'une littérature riche et diversifiée à ce sujet. Il restait néanmoins la tâche d'examiner de plus près la somme des écrits fouriéristes pour la période où le débat sur la religion battait son plein, période qui allait de la création de l'École sociétaire dans les années 1830, jusqu'à son affaiblissement entre 1849 et 1851.¹ Pour ce faire, nous avons pris la décision, dans les deux premières parties de cette étude, de comparer la pensée religieuse des fouriéristes aux préceptes du christianisme et autres religions. Nous avons examiné tour à tour la nature et les fonctions de l'Église, puis celles de Dieu, du Christ et de l'Homme, à la lumière des écrits fouriéristes, à commencer par l'œuvre de Fourier lui-même. À la suite de cette analyse comparative, nous nous sommes penché, dans la troisième partie, sur la nature des débats religieux chez les phalanstériens et du poids qu'elle revêt sur l'unité et la longévité du mouvement.

1. Fourier

Ayant pris position contre l'anticléricalisme de ses contemporains et étant soucieux de garantir au sacerdoce une place de choix, Fourier prit très tôt la défense d'une Église affaiblie par les vicissitudes de la Révolution. Insistant à maintes reprises sur le rôle essentiel de l'Église, soutenant l'œuvre caritative et sociale du bas-clergé, appelant à

¹ Il est important de noter que l'École continua longtemps à exister après la fin de la Seconde République. À ce sujet, nous renvoyons notamment le lecteur aux travaux de Bernard Desmars.

l'union des forces collectives sous une bannière administrative hiérarchisée et commune, prêchant l'universalisme et faisant parfois le plaidoyer de la cause catholique dans les pays réformés, Fourier prit des positions qui semblaient, en première lecture, empruntées aux thèses de l'Église romaine. Néanmoins, à la lecture du portrait qu'il dresse d'une Église « obscurantiste », considérant son refus de conférer à l'évêque de Rome la charge de la foi authentique ou bien de ne voir en l'Église ni la garante du pouvoir d'absolution et de la transmission du message christique, tache qui lui est consacrée, ni le pilier de la vérité, dont elle se revendique, Fourier fit clairement et parfois ouvertement preuve d'abjuration.

On retrouve l'hérésie de Fourier dans le visage qu'il peint d'une divinité aux attributs distincts de ceux que lui prêtent les canons orthodoxes. Pour Fourier, Dieu est composé d'éléments sensibles, lesquels sont entachés d'imperfections selon les Évangiles. Il est aussi interdépendant des Mathématiques et de la Matière, dont la primauté et l'essentialité lui sont consubstantielles, ce qui rompt avec les thèses de souveraineté absolue et de l'*unitas singularitatis*. De cette correspondance se dégage une divinité diminuée dans sa sublimité et son champ d'action. Bien que Dieu soit également présenté comme force vitale, il n'en reste pas moins dans le besoin et, comme il nous a été donné de le constater, également dans l'incertitude. Ce portrait ne répond aucunement à celui qui lui est conféré dans les Écritures.

Par la suite, notre étude a débouché sur une analyse de Jésus et de ses fonctions. Là encore, Fourier se démarque. Refusant de voir dans le Fils l'incarnation du Père, tout en lui conférant une nature supérieure, Fourier se rapproche des thèses de l'anoméisme. Subordonnant Jésus aux volontés de l'Éternel, il s'accorde avec l'arianisme. Quoiqu'il fasse du Verbe un être suréminent, ce dernier reste avant tout un prophète ; apparentant la pensée de Fourier aux hérésies ébionites. Sans le péché originel, que Fourier récuse, les

principes de réconciliation et de rédemption s'éclipsent au profit du régime sériaire salvateur. Retirant au Christ sa fonction salutaire, laissant par surcroît une place prédominante à l'action de l'Homme sur son salut, la pensée de Fourier s'assimile à un certain degré à l'apostolat du pélagianisme. Ce sont ici tous les piliers du dogme chrétien qui plient sous le poids de la cosmogonie du maître. Finalement, le fouriérisme et le christianisme semblent ne partager que l'éthique de réciprocité, dont les origines ne sont pas chrétiennes.

Dans cette première partie, nous nous sommes finalement penché sur l'Homme. Une fois de plus, la pensée religieuse de Fourier est à cet égard déviationniste. Ayant pour base une nature humaine bienveillante, elle s'éloigne des canons orthodoxes d'une nature déchue. Fourier alloue également à l'Homme des besoins spirituels, animiques et physiologiques dont l'essence et les fonctions outrepassent ceux des lois religieuses établies. Le point de rupture le plus marqué repose cependant sur l'idée d'une humanité seule détentrice de sa rédemption et de son salut, lesquels, par surcroît, ne sauraient se faire atteindre sans la réhabilitation de la chair. En cela, pour Fourier, l'âme ne peut pleinement s'épanouir sans l'exultation du corps.

Il ne s'agit pas des seules entorses aux canons traditionnels, loin de là. Fourier méprise le dualisme. Il affirme que l'âme et le corps sont tous deux principes originels et inengendrés. Ainsi souhaite-t-il réhabiliter la chair, œuvre de Dieu, d'où la duplicité ne peut être générée. Il y a également chez Fourier la notion de préexistence des âmes, cette même préexistence développée dans les thèses de l'hérésie d'Origène et d'autres philosophies orientales. Il nous semble donc juste de conclure cette première partie en écartant la pensée religieuse de Fourier de toutes confessions chrétiennes.

2. L'École sociétaire

Dans la seconde partie de cette étude, nous nous sommes intéressé aux disciples qui forment les rangs de l'École sociétaire. Notre démarche fut celle d'examiner leur(s) positionnement(s) à l'égard des mêmes sujets, à savoir l'Église, Dieu, le Christ et l'Homme, dans l'optique de les comparer à ceux du maître et de les situer par rapport aux débats contemporains sur la religion.

Nous avons constaté que, conformément à leur maître, les fouriéristes souhaitaient voir l'Église et ses œuvres cléricales se pérenniser. Mais tout aussi paradoxalement, ils désapprouvaient l'enseignement que l'Église tirait des préceptes christiques. À l'avis des disciples, les ecclésiastiques n'ont su déchiffrer le sens allégorique des paroles du Verbe. Pis, ils reprochaient à l'Église d'avoir délibérément détourné le discours initial. En d'autres termes, ils désiraient certes voir s'établir un ordre clérical mais refaçoné dans le tissu de l'herméneutique hérétique phalanstérienne.

L'image d'une divinité providentielle, sempiternelle, distributrice et régulatrice de l'œuvre engendrée, se retrouve dans les écrits des phalanstériens. Comme leur maître, les disciples expriment leur apostasie par la conceptualisation des deux autres principes co-constitutifs ; tous deux, « absolus, éternels et incréés »,² qui composent, avec la force de l'Esprit, l'Ordre universel. La lecture hétérodoxe phalanstérienne sera tout aussi vivace au sujet du Christ.

Bien qu'ils s'en proclament les disciples et qu'ils fassent du Messie prédit un être éminent dans sa condition, les sociétaires n'en subordonneront pas moins Jésus aux

² Victor Considerant, *Trois discours prononcés à l'Hôtel-de-Ville de Paris par MM. Dain, Considerant et d'Izalguier, faisant complément à la publication du Congrès historique*, Paris, Khrabbe, 1836, p. 59.

volontés de la Providence. Doherty déclarera d'ailleurs que les fouriéristes sont Ariens !³ Plus essentiel encore, ils retirent au Christ sa fonction salutaire. Par conséquent, pour les sociétaires, le récit prophétique ne fut pas achevé par la venue du Verbe. Cette pensée est en rupture totale avec les maximes chrétiennes de l'Alpha et de l'Oméga. L'exégèse fouriériste est donc hérétique puisqu'elle n'est pas christocentrique. Si elle passe par l'enseignement du Christ, elle ne revient pas à lui dans une optique eschatologique. Sans le Christ Seigneur, plus de Transfiguration, plus de Rédemption ou de Salut tels qu'ils sont présentés par l'enseignement de l'Église. Il ne restera à Jésus que cette fonction d'initiateur à l'unitéisme et aux aphorismes du mécanisme sociétaire, dont la mise en œuvre dépasse la tâche qui lui a été confiée. La pensée religieuse phalanstérienne est donc étrangère aux préceptes chrétiens.

Leur positionnement à l'égard de l'Homme n'en sera pas moins marginal. En accord avec les thèses du maître, les disciples fouriéristes attribuent à l'Homme une nature trichotomique dont chaque constituante doit être assouvie. Excluant toute forme de dualisme entre les besoins et la primauté de l'âme et ceux du corps, les phalanstériens veulent rétablir la seigneurie de la matière, s'éloignant à nouveau des thèses chrétiennes.

Il en va de même pour la nature intrinsèque de l'âme. Pour les sociétaires, les âmes ne sont plus des électrons libres, mais une unité fragmentée. Le salut individuel, prêché par le Christ et ses prosélytes, devient une entreprise vaine puisque dénuée de logique cosmogonique et d'unitéisme. Bien qu'elle s'apparente à la pensée providentialiste, la pensée religieuse phalanstérienne n'en reste pas moins enrichie de philosophie et d'anthropologie humaniste, lesquelles étaient, en ce dix-neuvième siècle, étrangères à l'enseignement chrétien.

³ H. Doherty, « Question religieuse : sixième article », *La Phalange*, 1^{ère} série, t. III, 1846, p. 161.

Pour les phalanstériens, toutes les religions ont eu leur heure de gloire. Toutes ont participé à rendre compréhensible un environnement énigmatique et menaçant. Toutes ont donc joué un rôle prédominant dans le développement du savoir et de la compréhension de soi lors des phases de maturation de l'Homme. La pensée newtonienne ayant ouvert la voie, il est désormais temps de passer à l'étape supérieure, d'interpréter la création avec un œil nouveau et objectiviste. Pour les fouriéristes, les mystères de la foi n'ont donc plus lieu d'être au sein d'un système ordonné et tangible. C'est en cela que l'organe doctrinal sociétaire tend à substituer aux aphorismes chrétiens une Providence accessible, puisque dépendante de l'unité qu'elle ne pourrait abroger. Sans appartenir au courant panthéiste, le fouriérisme fait de la subjectivité d'une divinité impénétrable, une entité lisible, unie à l'œuvre engendrée.

Seul l'Homme s'en retrouve grandi dans sa condition. Les fouriéristes prennent au mot l'idée d'un homme créé à l'image de son créateur et en cela veulent restaurer la place sublime qui lui est prédestinée. Mais dans « homme », les fouriéristes lisent « humanité », à l'image d'un organisme multicellulaire dont chaque élément participe à son échelle à la sublimation de l'ensemble. La nature même de l'Homme, ce qui le constitue, ne saurait diverger de la logique céleste : l'Homme est naturellement bon. Forts de cette conclusion, les disciples sociétaires s'emploient à taire les discours accusatoires, déversés par l'enseignement judéo-chrétien, d'une Chute originelle, ainsi que les positions victimaires qui, jusqu'alors, assujettirent l'Homme dans sa condition.

Sans Chute originelle, l'état de l'Homme doit être interprété à la lumière de dérèglements divers. Sans Chute originelle, plus de damnation. Les phalanstériens réhabilitent dès lors la chair et ses pouvoirs. Reconstituée dans son ensemble, l'entité, épanouie dans son esprit, son âme et son corps, exulte puis se transcende. C'est l'équilibre

précis des trois passions distributives et de « leur jeu combiné » qui conduit l'Homme vers ce dessein ultime. Institutionnalisé par le régime de série de groupe, c'est au contact de ses semblables que l'Homme participe aux fonctions sacramentelles puis s'élève dans sa condition. À l'encontre du christianisme, le fouriérisme ne donne ainsi plus à l'Homme l'espérance de devenir mais l'impulsion de se sublimer au sein d'un empyrée tellurien. La science sociale est donc intrinsèquement religieuse par nature.

3. Querelles et schismes religieux

Malgré l'apparente cohésion religieuse qui émerge de notre analyse des fondamentaux de la pensée religieuse de Fourier et de ses disciples, analyse qui les situe donc en tant que groupe au-dehors des canons traditionnels du christianisme, les désaccords firent très tôt leur apparition au sein de l'École sociétaire. La troisième partie de notre thèse s'est donc consacrée à l'étude de ces divergences, dans l'objectif de cerner les enjeux de ces querelles à répétition sur la cohésion de sa doctrine et sur l'unité même du mouvement.

Nous avons commencé par traiter des désaccords au sujet de Dieu et de ses attributs. Nous avons exposé que les uns, comme Doherty, croyaient en l'omniscience de Dieu, alors que d'autres, comme Fourier, s'y refusaient. Pour certains, comme Considerant, la consubstantialité est un fait, la matière étant une vérité divine dans laquelle s'exprime l'Esprit, alors que d'autres, principalement ceux qui se convertirent à la cause catholique, reniaient ce principe même.

L'origine et la fonction du mal seront, elles aussi, matière à divergences. La théodicée de Fourier ayant échoué dans sa démarche, certains phalanstériens, comme Vigoureux, Guillon, ou bien Muiron en conclurent que le mal est inhérent à la création. Pour d'autres, en revanche, comme Pompéry ou Considerant, la notion d'un mal inhérent ne saurait être admise. Les uns, comme Forest, concevaient dans le mal la cause première

d'une absence d'organisation, alors que selon d'autres, l'engorgement passionnel en était la raison initiale. Pour certains, comme Filingre, le mal « c'est l'homme qui l'a fait naître ».⁴ Pour d'autres, comme Doherty, le mal est l'empreinte de Dieu. Ou bien encore, nous avons souligné le fait que pour certains disciples comme Hennequin, le mal est une corvée expiatoire qui se doit d'être éprouvée, alors que selon Paget, le mal doit être combattu partout où il se présente.

Nous avons mis à jour les désaccords sur l'origine, la nature et les fonctions de l'Homme. Chez Fourier, Dieu créa une multitude d'Hommes sur terre, alors que Doherty parle d'une souche unique. Pour certains, comme Fourier ou Considerant, l'Homme est en pouvoir de choisir son chemin, alors que pour d'autres, comme Pompéry ou Hennequin, l'Homme n'est pas propriétaire de sa pensée. Rappelons que le déterminisme de Pompéry fut fortement contesté dans les rangs de l'École sociétaire, attendu qu'il assujettit l'Homme aux volontés de Dieu et lui fait ainsi perdre le pouvoir qu'il détient sur son salut et sur la suppression du mal. Le déterminisme de certains sociétaires est contraire aux thèses fouriéristes initiales.

Les tentatives de rapprochement des préceptes chrétiens ont, elles aussi, engendré de graves différends. Rappelons que l'École sociétaire s'est toujours considérée chrétienne. Pourtant, dès ses débuts, pour certains cadres de l'École sociétaire, tels que Létoublon, Vidal ou Considerant, avant la stratégie d'ouverture entreprise dans les années 1840, « la doctrine du christianisme est essentiellement anti-fouriériste ».⁵ D'autres, à l'exemple de Transon ou de Gilliot, diront que les principes chrétiens sont même inexistantes au sein de l'École.

⁴ Filingre, « Réponse aux partisans de la Douleur », *La Phalange*, 2^e année, t. II, n° 11, 1^{er} juin 1838, p. 174.

⁵ Létoublon, lettre à Considerant, 1835. Cité dans l'ouvrage d'Hubert Bourgin, *Fourier: contribution à l'étude du socialisme français*, Paris, Société française d'imprimerie et de librairie, 1905, p. 444.

Notre travail nous a également permis de mettre en lumière les désaccords au sujet de l'Église catholique. En effet, il y eut, d'un côté, les fouriéristes comme Pelletan, Paget ou Considerant, avant sa volte-face, qui condamnaient l'obscurantisme institutionnalisé de l'Église, se refusant ainsi à y être associés, et de l'autre, les phalanstériens tels que La Morvonnais, Transon, Arnaud de L'Ariège, Weill, Galland ou Laverdant qui, quant à eux, appelèrent ouvertement et sans retenue à renouer avec le catholicisme, voire à quitter le mouvement phalanstérien dans l'optique de s'adjoindre à l'Église.

La stratégie d'ouverture entreprise par les cadres du mouvement sociétaire à l'égard des différents courants de l'Église catholique fut également problématique. Conscients qu'une réforme sociétale ne verrait pas le jour sans l'appui exclusif de l'ordre religieux, les fouriéristes ne pouvaient occulter le besoin d'amadouer une partie de l'Église catholique dans son idée de refonte sociale. Cette stratégie n'était par ailleurs nullement singulière. De Bonald à Comte, bon nombre de penseurs appelaient au retour au christianisme et à l'Église. Il convenait donc aux cadres phalanstériens de reformuler la base religieuse de la doctrine de Fourier afin, d'une part, qu'elle se conformât à la vision qu'elle voulait afficher et, d'autre part, pour faciliter l'hypothétique adhésion de sa nouvelle cible. Vu les départs d'éminents phalanstériens vers la cause catholique, cette stratégie fut un échec cuisant, et, plus grave encore, source de divers schismes religieux au sein de l'École.

L'engouement autour de l'établissement du culte à proprement parler fouriériste, lequel se propageait grâce à des disciples comme Pelletan, Collin, Paget, ou Fourier lui-même à un moment donné,⁶ fut promptement et autoritairement calmé par ceux qui comme Considerant se refusaient à le contempler. Alerté aux risques et à la menace qu'entraînerait

⁶ Fourier, *Le Nouveau Monde amoureux, Œuvres complètes*, t. VII, Paris, Anthropos, 1966, p. 257.

l'édification d'une religion nouvelle pour l'existence d'un mouvement,⁷ Considerant en asphyxia toute tentative, en affichant, d'un côté, une inconcevable inclinaison à l'autorité romaine et en menaçant, de l'autre, quiconque formulerait le souhait d'établir le culte phalanstérien. À tenter de faire concilier deux antagonismes au sein d'un même mouvement, celui-ci se perdit peu à peu, en proie à une confusion idéologique que souligne M. Ferrari : « Partout il ne reste que les lignes, le vague dessin d'une hiérarchie abstraite, où l'on place au gré de la fantaisie toutes les idées, sans règle, sans principe, sans logique. »⁸ Dans la *Conclusion des démonstrations évangéliques* de l'abbé Chassay, nous lisons que la rupture entre phalanstériens tient « à l'impatience des zélés, qui partout supportent difficilement la temporisation des sages ».⁹ De par la nature des désaccords, le mouvement fouriériste ne pouvait fonctionner. L'École sociétaire était viciée de l'intérieur.

* * *

Ainsi, nous pensons que le fouriérisme, tout autant que l'École sociétaire, fut primordialement victime de lui-même. Constituée de disciples intrinsèquement religieux et d'autres ostensiblement scientifiques, l'École se signalait, dès le départ, par un caractère ambivalent, voire schizophrène. La mort du père protecteur et seul gardien de la fébrile orthodoxie phalanstérienne ne fit qu'accentuer les différences. Sans le temple, les disciples prennent refuge dans des à-côtés religieux et commencent peu à peu à se singulariser. L'unité se fragmente. Les schismes apparaissent.

⁷ « Nous ne présenterons au monde que la réalisation de ce que la société actuelle peut accepter, sans rien changer à ses idées et à ses lois civiles et morales ». Avertissement des Editeurs, *Le Nouveau Monde industriel et sociétaire, Œuvres complètes*, t. IV, Paris, Librairie sociétaire, 1848, p. IV.

⁸ M. Ferrari, « Des idées et de l'école de Fourier depuis 1830 », *Revue des Deux Mondes*, t. 11, 1^{er} août 1845, p. 433.

⁹ M. L'abbé Frédéric Édouard Chassay, *Conclusion des démonstrations évangéliques. Catéchisme historique des incroyants, neuvième dissertation : le fouriérisme devant le siècle*, Paris, Bibliothèque universelle du clergé, 1853, p. 1321.

Le seul qui ait pris conscience de la gravité de la situation était alors extérieur au mouvement. En 1851, Désiré Laverdant, désormais acquis à la cause catholique, en appelle à la pacification entre les sociétaires. Toute sa vie proche de Considerant, Laverdant sait que les querelles qui séparent les disciples dépassent les désaccords dus à la tentative de rapprochement avec une partie de l'Église progressiste. Elles sont si marquées et si profondes qu'il en appelle désespérément au regroupement des membres autour des valeurs théologiques qui les unissent, souhaitant ainsi mettre au second plan les éléments religieux conflictuels.¹⁰ Il trouve primordial, dit-il, de « prudemment relégu[er] » certains désaccords. Mais comment s'unir religieusement lorsqu'en cette année 1851, année qui verra la fermeture des organes de propagande phalanstériens, la nature du Christ reste toujours un point central dans la querelle qui anime les disciples phalanstériens.

Laverdant essaya alors en vain de concilier l'irréconciliable et d'encourager ses amis à faire de même : « Peu importe ici la manière différente de considérer la figure du Christ, implore-t-il : [qu'il soit] Fils unique de Dieu, ou prophète inspiré, ou simple philosophe». ¹¹ Cette entreprise de fraternisation était mort-née. Comment en aurait-il été autrement quand nous apprenons par la voix même de l'ancien cadre de l'École que les phalanstériens se précipitent les uns sur les autres, « dans une guerre fanatique et sauvage ». ¹² Laverdant démontre ainsi que la fratricide religieuse a bel et bien existé au sein de l'École; ce qui renforce l'idée qu'elle a contribué au déclin d'un mouvement déjà fortement affaibli par les pressions politiques et financières.

¹⁰ Désiré Laverdant, *Colonie maternelle. Appel aux Phalanstériens*, Paris, Librairie phalanstérienne, 1851, p. 11.

¹¹ Laverdant, *Colonie maternelle*, p. 25.

¹² Laverdant, *Colonie maternelle*, p. 30.

Nous avons signalé les nombreux facteurs ayant porté leur contribution au déclin progressif du mouvement : l'ambivalence des propos tenus ; l'affaiblissement des attributs de Dieu ; la dénaturation de la parole, de l'essence et des fonctions mêmes du Christ ; la place et le rôle de l'Homme dans sa rédemption ; le vacillement des propos tenus au sujet de la religion catholique et de ses représentants ; la rhétorique de Considerant allant d'un anticléricalisme virulent à la main tendue à une partie de l'Église ; les retournements et conversions parfois impromptus. Miné de l'intérieur, le fouriérisme et son École sociétaire ne pouvaient que lentement agoniser vers leur fin promise. Nous en concluons, par conséquent, que la religion doit être comptée parmi les facteurs ayant joué un rôle déterminant dans l'affaiblissement progressif de l'École.

Quand bien même cette conclusion s'impose, il reste à résoudre une autre question, question qui se superpose au conflit entre fouriérisme et christianisme, à savoir celle de la nature intrinsèquement religieuse du fouriérisme lui-même. Comment les phalanstériens pouvaient-ils s'unir autour du christianisme ou de toute autre confession ou religion, si l'École exigeait déjà de la part de ses adhérents une foi absolue dans la doctrine élaborée par Fourier ? C'est celle-ci qui, alimentée par l'emploi de textes scientifiques et métaphysiques et de pratiques doctrinales et culturelles péremptoires et inflexibles, leur servait de base spirituelle. C'est celle-ci qui leur apportait une conception singulière de Dieu et de ses institutions. C'est de celle-ci qu'ils tiraient l'apostasie de leur tradition prophétique et du destin de l'Homme. Le fouriérisme n'est pas seulement un mouvement religieux, de par ses préceptes, il exprime une religion nouvelle.

La religion fouriériste est un fait social. Étant donné qu'elle s'est établie autour d'une conception analogue aux principes célestes dont les rouages prédéterminés enseignent à chaque entité l'expression de sa propre nature dans une optique universelle, la

société repensée par Fourier est la religion appliquée. Prônant la notion qu'il n'y a pas de salut sans une rédemption sociale complète, le fouriérisme est donc une religion singulière, établie sur les bases d'une orthodoxie à l'écart des aphorismes judéo-chrétiens ou de toute autre religion.

La notion d'orthodoxie au sein de la mouvance phalanstérienne est des plus importantes, attendu qu'elle ne laisse guère de place pour le compromis et les différents arrangements que certains disciples du maître appelaient de leurs vœux. Nul ne saurait remettre en question l'attraction universelle sans tomber dans l'hétérodoxie. Nul ne pourrait douter de la consubstantialité de l'Esprit, des Mathématiques et de la Matière sans exprimer une pensée hérétique. Nul ne peut se définir fouriériste sans une croyance indéfectible en la loi sériaire et l'application du travail attrayant. Mais quand bien même l'orthodoxie fouriériste fut sa signature et sa force, au regard des querelles et des schismes qu'elle entraîna, elle n'en fut pas moins sa plus grande faiblesse.

Bien d'autres questions de nature religieuse pourraient sans aucun doute se poser : les divisions générationnelles entre disciples contemporains de la Révolution et ceux de la palingénésie chrétienne ; l'influence swedenborgienne et martiniste ; ou bien encore les différends entre les fouriéristes des régions catholiques ou protestantes. Quoi qu'il en soit, il nous semble désormais hors de doute que les divergences religieuses profondes que nous avons constatées chez les phalanstériens ont fortement contribué à l'affaiblissement de leur mouvement.

Bibliographie des ouvrages consultés

A) Sources primaires :

I. Écrits de Charles Fourier

1. Ouvrages

- Fourier, Charles, *Cité ouvrière: des modifications à introduire dans l'architecture des villes*, Paris, Librairie Phalanstérienne, 1849.
- Fourier, Charles, *La Fausse industrie morcelée, attrayante, mensongère et l'antidote, l'industrie naturelle, combinée, attrayante, véridique, donnant quadruple produit*, vol. 2, *Œuvres complètes*, t. IX, Paris, Anthropos, 1966.
- Fourier, Charles, *La Fausse industrie morcelée, répugnante, mensongère, et l'antidote, l'industrie naturelle, combinée, attrayante, véridique, donnant quadruple produit*, vol. 1, *Œuvres complètes*, t. VIII, Paris, Anthropos, 1966.
- Fourier, Charles, *Le Nouveau Monde amoureux*, *Œuvres complètes*, t. VII, Paris, Anthropos, 1966.
- Fourier, Charles, *Le Nouveau Monde industriel et sociétaire ou invention du procédé d'industrie attrayante et naturelle distribuée par séries passionnées*, *Œuvres complètes*, t. VI, Paris, Anthropos, 1966.
- Fourier Charles, *Manuscrits*, vol. 2, *Œuvres complètes*, t. X, Paris, Anthropos, 1966.
- Fourier, Charles, *Manuscrits*, vol. 3, *Œuvres complètes*, t. XI, Paris, Anthropos, 1966.
- Fourier, Charles, *Manuscrits*, vol. 4, *Œuvres complètes*, t. XII, Paris, Anthropos, 1966.
- Fourier, Charles, *Sur l'esprit irréligieux des modernes et dernières analogies*, Paris, Librairie Phalanstérienne, 1850.
- Fourier, Charles, *Théorie de l'unité universelle*, vol. 1, *Œuvres complètes*, t. II, Paris, Anthropos, 1966.
- Fourier, Charles, *Théorie de l'unité universelle*, vol. 2, *Œuvres complètes*, t. III, Paris, Anthropos, 1966.
- Fourier, Charles, *Théorie de l'Unité universelle*, vol. 3, *Œuvres complètes*, t. IV, Paris, Anthropos, 1966.

- Fourier, Charles, *Théorie de l'unité universelle*, vol. 4, *Œuvres complètes*, t. V, Paris, Anthropos, 1966.
- Fourier, Charles, *Théorie des quatre mouvements et des destinées générales : prospectus et annonce de la découverte*, *Œuvres complètes*, t. I, Paris, Anthropos, 1966.

2. Articles

- Fourier, Charles, « Boussole en étude des passions ; le ralliement aux vues de Dieu », *Le Phalanstère*, 2^e année, t. II, n° 16, 19 avril 1833.
- Fourier, Charles, « Dénouements des utopies anciennes et modernes », *Le Mercure de France au XIX^e siècle*, n° 30, 10 juillet 1830.
- Fourier, Charles, « Manuscrits de Fourier : du parcours et de l'Unitéisme », *La Phalange*, 16^e année, t. V, 1847.
- Fourier, Charles, « Revue des utopies du XIX^e siècle », *Le Phalanstère*, n° 8, 19 juillet 1832.
- Fourier, Charles, « Sur un éloge de la théocratie et de la main-morte », *Le Phalanstère*, 2^e année, t. II, n° 15, 12 avril 1833.

II. Archives

- Archives Nationales 10 AS-37-2.
- Just Muiron à Clarisse Vigoureux, Besançon le 27 décembre 1835 ainsi que le 6, 11 et 24 janvier 1836. Archives Nationales 10 AS 40 (5).
- Bibliothèque de Documentation Internationale Contemporaine, Université de Nanterre, Fonds Considerant, F delta 2108/1/13.

III. Sources imprimés

1. Ouvrages

- Anon., *Accord des prophéties de l'Ancien et du Nouveau Testament avec la théorie sociétaire de Ch. Fourier*, Cluny / Lyon, Centre de l'union phalanstérienne, 1841.
- Anon., *Le sept avril à Chalon-sur-Saône : Banquet commémoratif de la naissance de Charles Fourier : année 1847*, Chalon-sur-Saône, Duchesne, 1847.
- Bellin, Antoine Gaspard, *Exposition critique des principes de l'École sociétaire de Fourier*, Lyon, Deleuze, 1841.

- Boysset, Charles, *Catéchisme du XIX^e siècle*, Paris, Degorce-Cadot, 1868.
- Cantagrel, François, *Le Fou du Palais-Royal*, Paris, Librairie phalanstérienne, 1841.
- Chambellant, Xavier, *École d'application des procédés sociétaires selon la doctrine de Charles Fourier*, Paris, H. Fugère, 1847.
- Chassay, Frédéric Édouard, *Conclusion des démonstrations évangéliques. Catéchisme historique des incroyants, neuvième dissertation : le fouriérisme devant le siècle*, Paris, Bibliothèque universelle du clergé, 1853.
- Chateaubriand, François-René (de), *Génie du Christianisme ou Beautés de la religion chrétienne*, t. I, septième édition, Paris, Le Norman, 1823.
- Chateaubriand, François-René (de), *Génie du Christianisme*, t. III, Paris, Lefèvre, 1836.
- Considerant, Victor, *Bases de la politique positive. Manifeste de l'École sociétaire fondée par Fourier*, Paris, Bureaux de La Phalange, 1841.
- Considerant, Victor, *Conjuration des jésuites. Publication authentique du plan secret de l'ordre*, Paris, Librairie Sociétaire, 1848.
- Considerant, Victor, *De la politique nouvelle, convenant aux intérêts actuels de la société et de ses conditions de développement par la publicité*, Paris, P. Renouard, 1843.
- Considerant, Victor, *Destinée sociale*, t. I, Paris, Au bureau de la Phalange, 1837.
- Considerant, Victor, *Destinée sociale*, t. II, Paris, Au bureau de la Phalange, 1838.
- Considerant, Victor, *Destinée sociale*, t. II, Paris, Librairie phalanstérienne, 1851.
- Considerant, Victor, *Droit de propriété et du droit au travail*, Paris, Librairie phalanstérienne, 1848.
- Considerant, Victor, *Du sens vrai de la doctrine de la Rédemption*, Paris, Librairie phalanstérienne, 1849.
- Considerant, Victor, *Exposition abrégée du système phalanstérien de Fourier*, Paris, Librairie sociétaire, 1845.
- Considerant, Victor, *Le Socialisme devant le vieux monde, ou Le vivant devant les morts. Suivi de Jésus-Christ devant les conseils de guerre par Victor Meunier*, Paris, Librairie phalanstérienne, 1848.
- Considerant, Victor, *Principes du socialisme: manifeste de la démocratie au XIX^e siècle*, Paris, Librairie phalanstérienne, 1847.

- Considerant, Victor, *Trois discours prononcés à l'Hôtel-de-Ville de Paris par MM. Dain, Considerant et d'Izalguier, faisant complément à la publication du Congrès historique*, Paris, Khrabbe, 1836.
- Dameth, Henri, *Notions élémentaires de la science sociale de Fourier*, Paris, Librairie de l'École sociétaire, 1844.
- Gamond, Gatti de, *Fourier et son système*, Paris, L. Désessart, 1838.
- Gamond, Gatti de, *Réalisation d'une Commune Sociétaire, d'après la théorie de C. Fourier*, Paris, chez l'auteur, 1840.
- Gaume, Joseph, *Où allons-nous ? Coup d'œil sur les tendances de l'époque actuelle*, Paris, Gaume Frères, 1844.
- Ginoux, Irénée, *Charles Fourier et ses disciples*, Nîmes, Clavel-Ballivet, 1870.
- Guépin, Ange, *Philosophie du XIX^e siècle. Etude encyclopédique sur le monde et l'humanité*, Paris, Gustave Sandré, 1854.
- Guillon, Ferdinand, *Accord des principes : travail des écoles sociétaires. Charles Fourier*, Paris, Librairie phalanstérienne, 1850.
- Hennequin, Victor, *Les amours au Phalanstère*, Paris, Librairie phalanstérienne, 1849.
- Hennequin, Victor, *Théorie de Charles Fourier*, Paris, Librairie sociétaire, 1847.
- Journet, Jean, *Cris et Soupirs*, Bruxelles, Librairie Belge-Française, 1840.
- Journet, Jean, *Cri suprême, Appel aux honnêtes gens*, Paris, Charpentier, 7 avril 1846.
- La Salle, Antoine (de), *La Balance naturelle ou Essai sur une Loi universelle appliquée aux Sciences, Arts et Métiers, et aux moindres détails de la vie commune*, Londres, 1788.
- Laverdant, Désiré, Savardan Auguste, *Colonie maternelle. Appel aux Phalanstériens*, Paris, Librairie phalanstérienne, 1851.
- Lechevalier, Jules, *Études sur la science sociale. Année 1832*, Paris, Eugène Renduel, 1834.
- Maistre, Joseph (de), *Les Soirées de Saint-Pétersbourg, ou entretiens sur le gouvernement temporel de la Providence*, Bruxelles, Société Nationale, 1838.
- Mandet, Charles, *Fouriérisme, contre-critique avec exposition de principes*, Paris, Librairie sociétaire, 1847.

- Muiron, Just, *Aperçus sur les procédés industriels, urgence de l'organisation sociétaire*, 2^e édition, Paris, Au bureau de la Phalange, 1840.
- Muiron, Just, *Nouvelles transactions sociales, religieuses et scientifiques de Virtomnius*, t. I, Paris, Bossange, 1832.
- Paget, Amédée, *Introduction à l'étude de la science sociale: contenant un abrégé de la théorie sociétaire : précédé d'un coup d'œil général sur l'état de la science sociale, et sur les systèmes de Fourier, d'Owen et de Saint-Simon*, Paris, Aux bureaux de la Phalange, 1838.
- Paget, Amédée, *Introduction à l'étude de la science sociale: contenant un abrégé de la théorie sociétaire : précédé d'un coup d'œil général sur l'état de la science sociale, et sur les systèmes de Fourier, d'Owen et de Saint-Simon*, Paris, Aux bureaux de la Phalange, 1841.
- Pellarin, Charles, *Charles Fourier : sa vie et sa théorie*, 2^{ème} édition, Paris, Librairie de l'École sociétaire, 1843.
- Pellarin, Charles, *Fourier, sa vie et sa théorie*, 5^{ème} édition, Paris, E. Dentu, 1871.
- Pelletan, Eugène, Auguste Colin, Hippolyte de la Morvonnais et Victor Hennequin, *Les Dogmes, le Clergé et l'Etat: Etudes religieuses*, Paris, Librairie sociétaire, 1844.
- Pelletan, Eugène, *Profession de foi du dix-neuvième siècle*, Paris, Pagnerre, 1857.
- Pezzani, André, *La Pluralité des Existences de l'Ame: conforme à la doctrine de la pluralité. Opinions des philosophes anciens et modernes, sacrés et profanes, depuis les origines de la philosophie jusqu'à nos jours*, Paris, Didier et Cie, 1866.
- Pompéry, Édouard de, *Théorie de l'association et de l'unité universelle de C. Fourier. Introduction religieuse et philosophique*, Paris, Capelle, 1841.
- Prévost, Constantin J.-M., *Le Dernier Jugement des morts et des vivants par un barbouillère décivilisé*, vol. 2, Paris, Bossange, 1835.
- Forest, Prudent, *Organisation du travail, d'après la théorie de Fourier*, Nouvelle édition, augmentée d'une appréciation de l'Organisation du Travail de M. Louis Blanc, Paris, Librairie de l'École sociétaire, 1845.
- Renaud, Hippolyte, *Solidarité : vue synthétique de la doctrine de Ch. Fourier*, Paris, Librairie de l'École Sociétaire, 1842.
- Reybaud, Louis, *Études sur les Réformateurs ou socialistes modernes: Saint-Simon, Charles Fourier, Robert Owen*, Paris, Guillaumin, 1844.

- Reybaud, Louis, *Jerôme Paturot à la recherche d'une position sociale*, Paris, Paulin, 1843.
- Saint-Martin, Louis-Claude (de), *Homme de désir*, Lyon, J. Sulpice Grabit, 1790.
- Senancour, Étienne Pierre (de), *Rêveries sur la nature primitive de l'homme, sur ses sensations, sur les moyens de bonheur qu'elles lui indiquent, sur le mode social qui conserverait le plus de ses formes primordiales*, Paris, Laveaux, 1799.
- Swedenborg, Emanuel, *Du ciel et de ses merveilles, et de l'enfer; d'après ce qui y a été entendu et vu*, Bruxelles, Maubach, 1819.
- Swedenborg, Emanuel, *La Sagesse angélique sur le divin amour et sur la divine sagesse*, Paris, Librairie nouvelle de Jérusalem, 1851.
- Thoré, Théophile, *Salons*, Paris, Librairie internationale, 1868.
- Toussenel, Alphonse, *Les Juifs rois de l'époque, histoire de la féodalité financière*, Paris, Librairie de l'École sociétaire, 1845.
- Vigoureux, Clarisse, *Parole de Providence*, Paris, Bossange, 1834.

2. Articles

- Anon., « Accords des prophéties de l'Ancien et du Nouveau testament avec la théorie sociétaire », *La Phalange*, 11^e année, 3^e série, t. V, n° 4, dimanche 9 janvier 1842.
- Anon., « Anniversaire de la naissance de Fourier », *La Phalange*, 5^e année, t. III, n° 8, 15 avril 1840.
- Anon., « Christianisme et Socialisme », *La Démocratie pacifique*, 18^e année, n° 25, jeudi 25 janvier 1849.
- Anon., « Conférence sur le système de Fourier par M. Victor Considerant », *La Phalange*, 10^e année, t. II, n° 26, 28 février 1841.
- Anon., « De l'unité de la nature humaine », *La Phalange*, 9^e année, t. I, n° 36, 22 novembre 1840.
- Anon., « Discours de Victor Considerant », *La Phalange*, 2^e année, t. I, n° 34, 2^e numéro d'octobre 1837.
- Anon., « Documents phalanstériens. Adresses des phalanstériens des États-Unis aux phalanstériens d'Europe », *La Phalange*, 1^{ère} série, t. 1, n° 1, 1844.
- Anon., « Extrait de la Destinée sociale de l'homme par Albert Brisbane », *La Phalange*, 9^e année, t. I, n° 46, 1840, 16 décembre 1840.

- Anon., « Inconséquences des Catholiques rétrogrades », *La Démocratie pacifique*, 18^e année, n° 46, mercredi 28 mars 1849.
- Anon., « La dernière guerre et la paix définitive en Europe ! », *L'Ami de la religion et du roi: journal ecclésiastique, politique et littéraire*, t. 146, Paris, Bailly, 1850, pp. 609-610.
- Anon., « *La Phalange* de Londres. Déclaration de Principes », *La Phalange*, 10^e année, 3^e série, t. II, n° 45, vendredi 9 avril 1841.
- Anon., « Le clergé catholique. Sa mission religieuse et sociale », *La Démocratie pacifique*, n° 141, 18 novembre 1844.
- Anon., « Lutte de l'État et du Clergé », *La Démocratie pacifique*, 12^e année, 1^{ère} série, t. I, n° 106, mardi 14 novembre 1843.
- Anon., « Lutte de l'État et du Clergé », *La Démocratie pacifique*, 12^e année, 1^{ère} série, t. I, n° 147, lundi 25 décembre 1843.
- Anon., « Manuscrits de Fourier: analogies et cosmogonie », *La Démocratie pacifique*, 1^{ère} série, t. VII, premier semestre, 1848.
- Anon., « Manuscrits de Fourier: analogies et cosmogonie », *La Démocratie pacifique*, 1^{ère} série, t. VIII, 1848
- Anon., «Manuscrits de Fourier: des trois passions distributives », *La Phalange*, 1^{ère} série, t. III, 1846.
- Anon., « Manuscrit de Fourier : du clavier puissancier des caractères », *La Démocratie pacifique*, 1^{ère} série, t. V, 1847.
- Anon., « Manuscrits de Fourier : du parcours et de l'Unitéisme », *La Démocratie pacifique*, 16^e année, 1^{ère} série, t. V, 1847.
- Anon., « Manuscrit de Fourier : égarement de la raison démontré par les ridicules des sciences incertaines », *La Démocratie pacifique*, 16^e année, 1^{ère} série, t. V, 1847.
- Anon., « Néologismes de Fourier », *La Phalange*, 4^e année, t. II, n° 37, 1^{er} juillet 1839.
- Anon., « Notre profession de foi », *La Phalange*, 4^e année, t. II, n° 27, 1^{er} février 1839.
- Anon., « Pouvoir de l'homme sur la nature », *La Phalange*, 4^e année, t. II, n° 47, 1^{er} décembre 1839
- Anon., « Réponse à quelques observations », *La Phalange*, 14^e année, t. I, 1845.

- Anon., « sans titre », *La Phalange*, 10^e année, 3^e série, t. III, n° 3, vendredi 7 mai 1841.
- Anon., « Sur un prétendu penchant au mal », *La Phalange*, 10^e année, 3^e série, t. III, n° 39, vendredi 30 juillet 1841.
- Anon., « Sur notre vignette », *l'Almanach phalanstérien pour 1845*, Paris, librairie sociétaire, 1845.
- Blanc, J.F., « Empiètement de l'éducation publique sur l'éducation de la famille. Écoles enfantines. Abbé Aporti, l'abbé de Regny », *La Phalange*, 2^e année, t. I, n° 33, octobre 1837.
- Bourdon, Émile, « Communisme théocratique », *La Phalange*, 11^e année, 3^e série, t. VI, n° 61, vendredi 18 novembre 1842.
- Bresson, Léopold, « Considérations positives de la Science sociale : douzième article, chapitre IV. Age théologie, fétichisme, polythéisme », *La Phalange*, 17^e année, t. VIII, vol. 8, deuxième semestre, 1848.
- Bresson, Léopold, « Considérations positives de la Science sociale », *La Phalange*, 16^e année, 1^{ère} série, t. V, premier semestre, 1847.
- Cantagrel, François, « Violences des Journaux catholiques », *La Phalange*, 11^e année, 3^e série, t. V, n° 22, dimanche 20 février 1842.
- Cartier, Eugène, « De l'unité de la nature humaine », *La Phalange*, 9^e année, 3^e série, t. I, n° 36, dimanche 22 novembre 1840.
- Cartier, Eugène, « Etudes sur les Traditions », *La Phalange*, 15^e année, 1^{ère} série, t. III, premier semestre, 1846.
- Chambellant, « Monsieur Buchez et *l'Européen* : journal de morale et de philosophie », *La Phalange*, 1^{ère} année, t. I, n° 25, 10 mars 1837.
- Clairfond, « Caractère de l'École sociétaire », *La Phalange*, 4^e année, t. II, n° 43, 1^{er} octobre 1839.
- Colin, Auguste, « Intervention du Clergé en faveur des classes ouvrières », *La Démocratie pacifique*, 12^e année, 1^{ère} série, t. I, n° 118, dimanche 26 novembre 1843.
- Colin, A., « La Pâque de l'Humanité », *La Phalange*, 11^e année, 3^e série, t. V, n° 37, dimanche 27 mars 1842.
- Colin, A., « Le Clergé et la Politique », *La Démocratie pacifique*, 12^e année, 1^{ère} série, t. I, n° 95, vendredi 3 novembre 1843.

- Considerant, Victor, « Anniversaire de la naissance de Fourier », *La Phalange*, 4^e année, t. II, n° 32, 15 avril 1839.
- Considerant, Victor, « Compte-rendu de la deuxième séance, à Lyon », *La Phalange*, 10^e année, t. II, n° 33, 17 mars 1841.
- Considerant, Victor, « Corruption du Christianisme par des feuilles bigotes », *La Phalange*, 11^e année, 3^e série, t. V, n° 71, 1842.
- Considerant, Victor, « Déclaration », *La Phalange*, 1^{ère} année, t. I, n° 1, 10 juillet 1836.
- Considerant, Victor, « Déclaration de Principes », *La Phalange*, 9^e année, troisième série, t. I, n° 1, mercredi 2 septembre 1840.
- Considerant, Victor, « De la propriété », *La Phalange*, 4^e année, t. II, n° 35, 1^{er} juin 1839.
- Considerant, Victor, « Discussions sur les Dogmes », *La Phalange*, 1^{ère} année, t. I, n° 8, 20 novembre 1836.
- Considerant, Victor, « Discussions sur les dogmes. Nullité sociale de l'Évangile », *La Phalange*, 1^{ère} année, t. I, n° 19, 10 janvier 1837.
- Considerant, Victor, « Documents phalanstériens. Adresses des phalanstériens des Etats-Unis aux phalanstériens d'Europe », *La Phalange*, 1^{ère} série, t. 1, 1845.
- Considerant, Victor, « Le fatalisme et la doctrine sociétaire », *La Phalange*, 10^e année, 3^e série, t. IV, n° 4, mercredi 8 septembre 1841.
- Considerant, Victor, « Le jeune parti social », *La Réforme industrielle ou le Phalanstère : journal proposant la fondation d'une phalange, réunion de 1100 personnes associées en travaux de culture, fabrique et ménage*, Année 2, t. II, n° 26, 28 juin 1833.
- Considerant, Victor, « les funérailles », *La Phalange*, 2^e année, t. I, n° 34, 2^e numéro d'octobre 1837.
- Considerant, Victor, « Libre essor des Passions. Méprise ou malveillance à ce sujet », *La Phalange*, 1^{ère} année, t. I, n° 5, 20 août 1836.
- Considerant, Victor, « Remerciement de l'École sociétaire à S.S Le Pape Grégoire XVI », *La Phalange*, 1^{ère} année, t. I, n° 13, 10 novembre 1836.
- Considerant, Victor, « Théorie sociétaire », *Le Phalanstère*, n° 17, 20 sept. 1832.
- Delmas, E., « Mélanges », *La Phalange*, 14^e année, t. II, deuxième semestre, 1845.
- Delmas, E., « Mélanges », *La Phalange*, 17^e année, t. VII, premier semestre, 1848.

- Doherty, Hugh, « La Question religieuse », *La Phalange*, t. I, 1845.
- Doherty, Hugh, « La Question religieuse : deuxième article », *La Phalange*, t. I, 1845.
- Doherty, Hugh, « La Question religieuse : dixième article », *La Phalange*, 15^e année, 1^{ère} série, t. IV, 1846.
- Doherty, Hugh, « La Question religieuse : douzième article », *La Phalange*, 16^e année, t. V, 1847.
- Doherty, Hugh, « La Question religieuse : cinquième article », *La Phalange*, 14^e année, t. II, deuxième semestre, 1845.
- Doherty, Hugh, « Question religieuse : neuvième article », *La Phalange*, 1^{ère} série, t. III, 1846.
- Doherty, Hugh, « La Question religieuse : onzième article », *La Phalange*, 15^e année, t. IV, 1846.
- Doherty, Hugh, « La Question religieuse : quatrième article », *La Phalange*, t. I, 1845.
- Doherty, Hugh, « La Question religieuse : septième article », *La Phalange*, 15^e année, premier semestre, t. III, 1846.
- Doherty, Hugh, « La Question religieuse : sixième article », *La Phalange*, 15^e année, t. III, 1846.
- Doherty, Hugh, « Question religieuse : quatorzième article », *La Phalange*, 1^{ère} série, t. V, 1847
- Doherty, Hugh, « La Question religieuse : troisième article », *La Phalange*, t. I, 1845.
- Doherty, Hugh, « La Question religieuse : treizième article », *La Phalange*, 16^e année, 1^{ère} série, t. V, 1847.
- Doherty, Hugh, « Plus de Papes, plus de Rois, ou l'avènement de la Démocratie universelle, religieuse, politique et sociale », *La Démocratie pacifique*, 18^e année, 1^{ère} série, t. IX, 1849.
- Ferrari, M., « Des idées et de l'école de Fourier depuis 1830 », *Revue des Deux Mondes*, t. XI, 1^{er} août 1845, pp. 389-434.
- Filingre, « Réponse aux partisans de la Douleur », *La Phalange*, 2^e année, t. II, n^o 11, 1^{er} juin 1838.

- Forest, Prudent, « Tendances à l'unité des nations », *La Phalange*, 11^e année, 3^e série, t. V, n° 12, vendredi 26 janvier 1842.
- Hennequin, Victor, « Les Catholiques et les Phalanstériens », *La Démocratie pacifique*, n° 6, 10 mai 1846.
- Jaenger, Pierre Paul, « l'Homéopathie considérée dans les rapports avec l'analogie universelle », *La Phalange*, 2^e année, t. II, n° 11, 1^{er} juin 1838.
- Kuss, Charles, « La Science sociale devant l'Allemagne », *La Phalange*, 12^e année, 3^e série, t. VI, n° 109, vendredi 10 mars 1843.
- Lammenais, Félicité (de), « Intérieur », *L'Avenir*, le 16 octobre 1830.
- Lamennais, Félicité de, « De la Séparation de l'Église et de l'État », *L'Avenir*, le 18 octobre 1830.
- La Morvonnais, Hippolyte, « Comment les dogmes se continuent », *La Démocratie pacifique*, 12^e année, 1^{ère} série, t. I, n° 109, vendredi 17 novembre 1843.
- La Morvonnais, Hippolyte, « Ecrivains bretons. M. Le docteur Charles Pellarin – Charles Fourier, sa Vie et sa Théorie », *La Démocratie pacifique*, 12^e année, 1^{ère} série, t. I, n° 71, mardi 10 octobre 1843.
- La Morvonnais, Hippolyte, « Le phalanstère des âmes, ou accord de la religion, de la poésie et de la science harmonienne », *La Phalange*, 12^e année, 3^e série, t. VI, n° 122, dimanche 9 avril 1843.
- Laverdant, Désiré, « Baptême de S.A.R Conte de Paris », *La Phalange*, 10^e année, 3^e série, t. III, n° 2, mercredi 5 mai 1841.
- Laverdant, Désiré, « De la mission de l'art et du rôle des artistes », *La Phalange*, 1^{ère} série, t. I, 1845.
- Laverdant, Désiré, « Droits des femmes. M. Guizot sur le cerisier de Jean-Jacques Rousseau », *La Phalange*, 11^e année, 3^e série, t. VI, n° 23, dimanche 21 août 1842.
- Laverdant, Désiré, « Le Bien n'est pas derrière nous. Réponse à la *Gazette de France* », *La Phalange*, 10^e année, 3^e série, t. II, n° 49, vendredi 23 avril 1843.
- Laverdant, Désiré, « MM Becker, De Lamartine, A. de Musset, de Soulié ; les journaux chrétiens et belliqueux (à l'occasion d'un article du journal *l'Alsace*) », *La Phalange*, 10^e année, 3^e série, t. III, n° 25, mercredi 23 juin 1841.
- Laverdant, Désiré, « Questions sociales », *L'Auvergne Démocratique*, n° 33, 2 mai 1848.

- Laverdant, Désiré, « Religion et Miracles de l'Univers », *La Phalange*, 3^e série, 11^e année, t. V, n° 60, vendredi 20 mai 1842.
- Laverdant, Désiré, « Réponse aux observations de *la Quotidienne* », *La Phalange*, 10^e année, 3^e série, t. II, n° 47, dimanche 18 avril 1841.
- Membres du Conseil de Direction de la *Démocratie pacifique*, « Introduction. Système des développements de l'École sociétaire », *La Phalange*, 14^e année, t. I, 1845.
- Membres du Conseil de Direction de l'École sociétaire, « Lettre personnelle et confidentielle aux amis de la cause sociétaire » du 6 août 1845, <http://premierssocialismes.edel.univ-poitiers.fr/document/fd5725/viewer>.
- Meunier, Victor, « L'Esprit de l'histoire : la succession des dogmes moraux », *La Phalange*, 19^e année, t. X, deuxième semestre, 1849.
- Muiron, Just, « Bibliographie méthodique et raisonnée de l'École Sociétaire », *La Phalange*, t. I, n° 11, 20 octobre 1836.
- Muiron, Just, « Nouvelles Transactions sociales, religieuses et scientifiques », *Le Phalanstère*, n° 27, 29 novembre 1832.
- Paget, Amédée, « Conditions fondamentales de reforme sociale : signification scientifique des mots : Industrie et Travail », *La Phalange*, 1^{ère} année, t. I, n° 6, 1^{er} septembre 1836.
- Paget, Amédée, « Extrait de la Destinée sociale de l'homme par Albert Brisbane », *La Phalange*, 9^e année, t. I, n° 46, 16 décembre 1840.
- Paget, Amédée, « Presse départementale », *La Phalange*, 10^e année, 3^e série, t. II, n° 1, vendredi 1^{er} janvier 1841.
- Pellarin, Charles, « Les passions », *La Phalange*, 10^e année, 3^e série, t. III, n° 50, mercredi 25 août 1841.
- Pellarin, Charles, « Théorie de l'association et de l'unité universelle de Charles Fourier. Introduction religieuse et philosophique par Édouard de Pompéry », *La Phalange*, 10^e année, 3^e série, t. III, n° 21, vendredi 18 juin 1841.
- Pelletan, Eugène, « Etudes religieuses. Comment les dogmes se régénèrent : le Catholicisme », *La Démocratie pacifique*, 12^e année, 1^{ère} série, t. I, n° 84, lundi 23 octobre 1843.

- Pelletan, Eugène, « Etudes religieuses. Comment les dogmes se régénèrent : le Christ vivant », *La Démocratie pacifique*, 12^e année, 1^{ère} série, t. I, n° 88, vendredi 27 octobre 1843.
- Pelletan, Eugène, « Etudes religieuses. Comment les dogmes se régénèrent : le Protestantisme », *La Démocratie pacifique*, 12^e année, 1^{ère} série, t. I, n° 87, jeudi 26 octobre 1843.
- Pompéry, Édouard de, « Au *Semur* : Courte réponse et simple demande », *La Phalange*, 12^e année, 3^e série, t. VI, n° 83, dimanche 8 janvier 1843.
- Pompéry, Édouard de, « Le fatalisme et la doctrine sociétaire », *La Phalange*, 10^e année, 3^e série, t. IV, n° 4, mercredi 8 septembre 1841.
- Renaud, Hippolyte, « Sur l'homme et le développement de ses facultés, ou Essai de physique sociale », *La Phalange*, t. I, n° 17, 20 décembre 1836.
- Renaud, Hippolyte, « Sur l'homme et le développement de ses facultés, ou Essai de physique sociale », *La Phalange*, 1^{ère} année, t. I, n° 18, 1^{er} janvier 1837.
- Société médico-psychologique, « Séance du 31 janvier 1870. Rapport sur la candidature de M. le D^r Sémérie », *Annales médico psychologiques, journal de l'aliénation mentale et de la médecine légale des aliénés*, 27^e année, cinquième série, t. III, vol. 3, Paris, Masson, 1870, pp. 453-466.
- Tam..., « Variétés de la création : essai sur l'origine et la progression des êtres ; par M. Foucher de Perthes », *La Démocratie pacifique*, 12^e année, 1^{ère} série, t. I, n° 127, mardi 5 décembre 1843.
- Toussenel, T., « Destinée sociale », *La Phalange*, 4^e année, t. II, n° 28, 15 février 1839.
- Transon, Abel, « Extrait de la Destinée sociale de l'homme par Albert Brisbane », *La Phalange*, 9^e année, t. I, n° 46, mercredi 16 décembre 1840.
- Vigoureux, Clarisse, « Affaires de Rome : par M. De La Mennais », *La Phalange*, 1^{ère} année, t. I, n° 19, 10 janvier 1837.
- Vigoureux, Clarisse, « Jocelyn », *La Phalange*, t. I, n° 2, 20 juillet 1836.
- Vigoureux, Clarisse, « La Charité », *La Phalange*, 1^{ère} année, t. I, n° 21, 1^{er} février 1837.
- Vigoureux, Clarisse, « La Foi, l'Espérance et la Charité », *La Phalange*, 11^e année, 3^e série, t. VI, n° 1, vendredi 1^{er} juillet 1842.

- Vigoureux, Clarisse, « La Foi, l'Espérance et la Charité », *La Phalange*, 11^e année, 3^e série, t. VI, n° 14, dimanche 31 juillet 1842.
- Vigoureux, Clarisse, « L'Amour de la Patrie ! », *La Phalange*, 10^e année, 3^e série, t. II, n° 32, dimanche 14 mars 1841.
- Vigoureux, Clarisse, « La misère des peuples en opposition avec les vues de la Providence », *Le Phalanstère*, n° 7, 12 juillet 1832.
- Vigoureux, Clarisse, « Moralité des intérêts matériels », *La Phalange*, 11^e année, 3^e série, t. VI, n° 16, dimanche 6 février 1842.
- Vigoureux, Clarisse, « Si j'étais roi ! », *La Phalange*, 2^e année, t. II, n° 20, 15 octobre 1838.
- Vigoureux, Clarisse, « Un mot au journal l'Atelier sur sa tendance philosophique et à propos du travail attrayant », *La Phalange*, 11^e année, 3^e série, t. VI, n° 11, dimanche 24 juillet 1842.

B) Sources secondaires :

1. Ouvrages

- Alhaiza, Adolphe, *Historique de l'École sociétaire fondée par Charles Fourier : suivi d'un résumé de la doctrine fouriériste et du sommaire du garantisme élucidé par Hippolyte Destrem*, Paris, au bureau de la Rénovation, 1894.
- Andigné, Amédée d', *Armand de Melun: un apôtre de la charité, 1807-1877*, Paris, Nouvelles Éditions Latines, 1961.
- Antioche, S. Théophile d', *Autol.* 2, 4 : PG 6.
- Aristote, *De l'Ame*, Paris, Vrin, 1995.
- Athanase, S., *De inc Verbi.* 54, 3: PG 25.
- Barsotti, Divo, *La Prière : œuvre du chrétien*, Paris, Éditions Pierre Téqui, 2003.
- Beecher, Jonathan, *Charles Fourier: The Visionary and His World*, Berkeley, University of California Press, 1986.
- Beecher, Jonathan, *Victor Considerant and the Rise and Fall of French Romantic Socialism*, Berkeley, University of California Press, 2001.
- Bénichou, Paul, *Le Temps des prophètes : doctrines de l'âge romantique*, Paris, Gallimard, 1977.
- Berenson, Edward, *Populist Religion and Left-Wing Politics in France 1830-1852*, New Jersey, Princeton University Press, 1984.

- Berten, Ignace, *Croire en un Dieu trinitaire*, Namur, Éditions Fidélité, 2009.
- Bouchet, Thomas, Bourdeau, Vincent, Castleton, Edward, Frobert, Ludovic, Jarrige, François, dir., *Quand les socialistes inventaient l'avenir, Presse, théories et expériences, 1825-1860*, Paris, La Découverte, 2015.
- Bourgin, Hubert, *Fourier: contribution à l'étude du socialisme français*, Paris, Société française d'imprimerie et de librairie, 1905.
- Bruckner, Pascal, *Fourier*, Bourges, Tardy, 1975.
- Calvin, Jean, *Institution de la religion chrétienne*, Lyon, Bibliothèque municipale de Lyon, 1713.
- Chantin, Jean-Pierre, *Dictionnaire du monde religieux dans la France contemporaine*, Paris, Editions Beauchesne, 2001.
- Clark, Christopher et Kaiser Wolfram, *Culture Wars: Secular-Catholic Conflict in Nineteenth-Century Europe*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003.
- Dawance, André, *Passion de Dieu, passion de l'homme 4: Le sens de la vie. Chemins évangéliques*, Bruxelles, De Boeck, 1989.
- Debout-Oleszkiewicz, Simone, *La Théorie des quatre mouvements ou le Dessein « d'un grand œuvre »*, Paris, Jean-Jacques Pauvert, 1967.
- Debout-Oleszkiewicz, Simone, *L'Utopie de Charles Fourier*, Paris, Les Presses du réel, 1998.
- Debu-Bridel, Jacques, *Fourier (1772-1837)*, Genève, Trois Collines, 1947.
- Desmars, Bernard, *Militants de l'utopie ? Les fouriéristes dans la seconde moitié du XIX^e siècle*, Dijon, Les Presses du réel, 2010.
- Desroche, Henri, *La Société festive : du fouriérisme écrit aux fouriérismes pratiqués*, Paris, Seuil, 1975.
- Duroselle, Jean-Baptiste, *Les Débuts du catholicisme social en France : 1822-1870*, Paris, Presses universitaires de France, 1951.
- Église catholique, *Catéchisme de l'Église catholique*, Paris, Éditions du Cerf, 2005.
- Église catholique, *Le Catéchisme de référence de l'Église catholique*, Paris, Fleurus, 2011.
- Faguet, Émile, *Politiques et Moralistes du XIX^e siècle*, 2^{ème} série, Paris, Société française d'imprimerie et de librairie, 1903.

- Fouilloux, Etienne, « Les Églises contestées », *L'Histoire religieuse de la France, 19^e-20^e siècle. Problèmes et méthodes*, sous la direction de Jean-Marie Mayeur, Paris, Beauchesne, chapitre V, 1975.
- Bowman, Frank Paul, *Le Christ des Barricades (1789-1848)*, Paris, Cerf, 1987.
- Gibson, Ralph, *A Social History of French Catholicism. 1789-1914*, London / New York, Routledge, 1989.
- Gide, Charles, *Fourier, précurseur de la coopération*, Paris, Association pour l'enseignement de la Coopération, 1924.
- Guillemin, Henri, *Histoire des catholiques français au XIX^e siècle*, Paris, Édition du Milieu du Monde, 1947.
- Harrison, Carol E, *Romantic Catholics: France's Postrevolutionary Generation in Search of a Modern Faith*, New-York, Cornell University, 2014.
- Journet, Charles, *L'Église du Verbe incarné: essai de théologie spéculative. Sa structure interne et son unité catholique*, vol. 2, Saint-Maurice, Éditions Saint-Augustin, 1998.
- Lansac, Maurice, *Les Conceptions méthodologiques et sociales de Charles Fourier: leur influence*, Paris, Vrin, 1926.
- Lehouck, Emile, *Vie de Charles Fourier*, Paris, Denoël : Gonthier, 1978.
- Loisy, Alfred, *L'Évangile et l'Église*, Paris, 1929.
- Magistère de l'Église, *Catéchisme de l'Église catholique*, Paris, Éditions du Cerf, 2005.
- Mas, Gabriel « Le cardinal de Bonald et la question du travail (1840-1870) », thèse soutenue en 2007, Université Lumière Lyon 2. http://theses.univ-lyon2.fr/documents/lyon2/2007/mas_g#p=79&a=TH.3.3.3.3.
- Mayeur Jean Marie, dir., *L'Histoire religieuse de la France, 19^e-20^e siècle: problèmes et méthodes*, vol. 1, Paris, Éditions Beauchesne, 1975.
- Mercklé, Pierre, « Le Socialisme, l'utopie ou la science ? La 'science sociale' de Charles Fourier et les expérimentations sociales de l'École sociétaire au 19^e siècle », thèse de sociologie soutenue le 17 décembre 2001, Université Lumière Lyon 2. http://theses.univ-lyon2.fr/documents/getpart.php?id=lyon2.2001.merckle_p&part=49074.
- Méron, Évelyne, *Les Idées morales des interlocuteurs de Socrate dans les Dialogues platoniciens de jeunesse*, Paris, Vrin, 1979.

- Mordillat, Gérard et Jérôme Prieur, *Jésus sans Jésus : La Christianisation de l'Empire romain*, Paris, Éditions du Seuil, 2008.
- Nathan, Michel, *Le Ciel des Fourieristes : habitants des étoiles et réincarnation de l'âme*, Lyon, Presses Universitaires de Lyon, 1981.
- Onana, Paul-Bienvenu, *L'Herméneutique platonicienne de la mort*, Paris, Éditions L'Harmattan, 2010.
- Petitfils, Jean-Christian, *Jésus*, Paris, Broché, 2011.
- Petitfils, Jean-Christian, *Les Socialismes utopiques*, Paris, Presses Universitaires de France, 1979.
- Pie X, *Grand catéchisme*, Paris, Broché, 1993.
- Pie X, *Plan du petit catéchisme*, Paris, Broché, 2011.
- Pinloche, Auguste, *Fourier et le socialisme*, Paris, Alcan, 1933.
- Prévost, Jacques Henri, *Petit Manuel d'Humanité, CAHIER 19 – La Bhagavad Gita dans l'Hindouisme*. http://jacques.prevost.free.fr/fascicules/cahier_19.pdf
- Rémond, René, *L'Anticléricalisme en France de 1815 à nos jours*, Paris, Fayard, 1999.
- Riasanovsky, Nicholas Valentine, *The Teaching of Charles Fourier*, Berkeley and Los Angeles University of California Press, 1969.
- Rignol, Loïc, *Les Hiéroglyphes de la nature. Science de l'homme et Science sociale dans la pensée socialiste en France, 1830-1851*. Thèse de doctorat d'histoire soutenue à l'université Paris-VIII Saint-Denis le 18 décembre 2003.
- Rondet, Henri, *Saint Augustin parmi nous*, Colmar, Alsatia, 1954.
- Schérer, René, *Charles Fourier ou la contestation globale*, Paris, Seghers, 1970.
- Souletie, Jean-Louis, *Le Catholicisme*, Paris, Armand Colin, 2006.
- Spencer, Michael, *Charles Fourier*, Boston, Twayne Publishers, 1981.
- Testud, Pierre, *Rétif de la Bretonne et la création littéraire*, Paris, Librairie Droz, 1977.
- Tombs, Robert, *France 1814-1914*, London/New York, Longman, 1996.
- Touchard, Jean, *Aux origines du catholicisme social. Louis Rousseau*, Paris, Colin, 1968.
- Tuchinsky, Adam-Max, *Horace Greeley's New-York Tribune: Civil War-era Socialism and the Crisis of Free Labor*, New York, Cornell University Press, 2009.
- Vergez, André, *Fourier*, Paris, PUF, 1969.

- Vernus, Michel, *Victor Considerant, démocrate fouriériste*, Besançon, Virgile, 2009.
- Viatte, Auguste, *Les Sources occultes du romantisme : illuminisme, théosophie, 1770-1820*, vol 1, Paris, Champion, 1965.
- Yu Lun, Yu Louen, *Entretiens de Confucius et de ses disciples*, Paris, Club des librairies de France, 1956.

2. Articles

- Anon., « Alpha et Oméga », Conférence des Evêques de France, <http://www.Église.catholique.fr/glossaire/alpha-et-omega/>.
- Anon., « ARTICLE 1 : “JE CROIS EN DIEU LE PERE TOUT PUISSANT CREATEUR DU CIEL ET DE LA TERRE” », Catholique.Org, <http://viechretienne.catholique.org/cec/5147-paragraph-5-du-ciel-et-de-la-terre>.
- Anon., « ARTICLE 1 : “LA RÉVÉLATION DE DIEU” », Catholique.Org, <http://viechretienne.catholique.org/cec/5052-iii-le-christ-jesus-mediateur-et-plenitude>.
- Anon., « ARTICLE 3 : “Le Christ a été conçu du Saint-Esprit et est né de la Vierge Marie” », Catholique.Org, <http://viechretienne.catholique.org/cec/5152-paragraph-1-le-fils-de-dieu-s-est-fait>.
- Anon., « ARTICLE 9 : “JE CROIS A LA SAINTE ÉGLISE CATHOLIQUE” », Catholique.Org, <http://viechretienne.catholique.org/cec/5309-paragraph-1-l-Église-dans-le-dessein-de>
- Anon., « Fourier, les fouriéristes et leur temps – Une chronologie », <http://www.charlesfourier.fr/spip.php?article231>.
- Anon., « La libération du corps n’est qu’un déguisement de l’esclavage », <http://www.france-catholique.fr/ASCESE-ET-LIBERTE.html>.
- Anon., « Prier », Conférence des Évêques de France, <http://www.Église.catholique.fr/approfondir-sa-foi/prier/>.
- Anon., « Quel est le message essentiel de Jésus ? », Catholique.Org, <http://qe.catholique.org/le-message-de-jesus-christ/7121-quel-est-le-message-essentiel-de-jesus>.
- Beecher, Jonathan, « Fourier (François, Marie), Charles. La notice du Maitron (1997) ». <http://www.charlesfourier.fr/spip.php?article574>.

- Beecher, Jonathan, « Fourierism and Christianity », *Nineteenth-Century French Studies*, Spring-Summer, 22, (3-4) 1994, pp. 391-403.
- Behrent, Michael C., « The Mystical Body of Society: Religion and Association in Nineteenth-Century French Political Thought », *Journal of the History of Ideas*, 69, 2, avril 2008, pp. 219-243.
- Berenson, Edward, « A New Religion of the Left: Christianity and Social Radicalism in France, 1815-1848 », François Furet et Mona Ozouf, dir, *The French Revolution and the Creation of Modern Political Culture*, vol. 3, Oxford, Pergamon Press, 1989, pp. 543-560.
- Bouchet, Thomas, « Arnaud, Frédéric (dit Arnaud de l'Ariège) », *Dictionnaire biographique du fouriérisme*, notice mise en ligne en juin 2007, initialement parue dans le *Dictionnaire biographique du mouvement ouvrier* : <http://www.charlesfourier.fr/spip.php?article427>.
- Bouchet, Thomas, « Les Mues de l'organe sociétaire. *La Phalange* de Considerant », dans Thomas Bouchet, Vincent Bourdeau, Edward Castleton, Ludovic Frobert, François Jarrige, dir., *Quand les socialistes inventaient l'avenir, Presse, théories et expériences, 1825-1860*, Paris, La Découverte, 2015, pp. 181-189.
- Bourgin, Georges, « Les Sources manuscrites de l'histoire religieuse de la France », *Revue d'histoire de l'Église de France*, t. X, 46, 1924, pp. 27-66.
- Bowman, Frank Paul, « Fouriérisme et christianisme : du Post-curseur à l'Omniarque amphimondain », *Romantisme*, « Au-delà du visible », 11, 1976, pp. 28-42.
- Brémand, Nathalie, « François Cantagrel (1810-1887) », *Les Premiers Socialismes* - Bibliothèque virtuelle de l'Université de Poitiers. Publié en ligne le 19 juin 2009. URL : <<http://premierssocialismes.edel.univ-poitiers.fr/collection/francoiscantagrel>>.
- Châtellier, Louis, Martin Philippe, « La prière dans le christianisme moderne », *Revue de l'histoire des religions*, t. CCXVII, n° 3, 2000, pp. 325-326.
- Cholvy, Gérard, Hilaire, Yves-Marie, « Les expressions du sentiment religieux populaire », *Histoire religieuse de la France contemporaine : 1800/1880*, Toulouse, Privat, 1985, pp. 99-148.

- Coquet, Édouard, « Les hérésies dans le christianisme », http://www.la-croix.com/Religion/Spiritualite/Les-heresies-dans-le-christianisme-_NG_-2011-10-07-720576.
- Debout, Simone, « La Terre permise de Charles Fourier », *Les Temps Modernes*, année 22, n° 242, juillet, 1966, pp. 1-55.
- Desbazeille, Michèle Madonna, « De l'Apocalypse à la Genèse : le Même transfiguré », *Cahiers Charles Fourier*, 5, 1994, en ligne : <http://www.charlesfourier.fr/spip.php?article116>.
- Desmars, Bernard, « Commémorer la naissance de Fourier. Les usages des anniversaires phalanstériens », *Australian Journal of French Studies*, vol. 43, n° 3, 2006, pp. 277-291.
- Desmars, Bernard, « Festins harmoniens ou réunions militantes ? Les banquets phalanstériens de 1838 à 1849 », *Romantisme*, 137, 3, 2007, pp. 31-41.
- Desmars, Bernard, « Les fouriéristes à la conquête de l'espace public. *La Démocratie pacifique* de Considerant et Cantagrel », dans Thomas Bouchet, Vincent Bourdeau, Edward Castleton, Ludovic Frobert, François Jarrige, dir., *Quand les socialistes inventaient l'avenir, Presse, théories et expériences, 1825-1860*, Paris, La Découverte, 2015, pp. 190-202.
- Desroche, Henri, « Fouriérisme ambigu. Socialisme ou religion ? », *Revue Internationale de Philosophie*, XVI, 2, 1962, pp. 200-220.
- Desroche, Henri, « Sociologie religieuse et liturgie sociale dans l'œuvre de Charles Fourier », *Archives des sciences sociales des religions*, 33, janv.-juin, 1972, pp. 3-32.
- Duroselle, Jean-Baptiste, « L'attitude politique et sociale des catholiques français en 1848 », *Revue d'histoire de l'Église de France*, t. XXXIV. n° 124, 1948, pp. 44-62.
- Église catholique, « Catéchisme de l'Église Catholique », http://www.vatican.va/archive/FRA0013/_P6V.HTM.
- Église catholique en France, « Guide de l'Église », <http://www.Église.catholique.fr/ressources-annuaires/lexique/definition.html?lexiqueID=103>.
- Guillou, Louis (Le), « Chateaubriand et Lamennais: un christianisme nouveau », *Annales de Bretagne*, 75, 3, 1968, pp. 534-546.

- Langlois, Claude, « Politique et religion », *Histoire de la France religieuse*, T. III, Paris, Seuil, 1991, pp. 108-145.
- Latreille, André, « L'Église et l'État en France sous le Premier Empire », *Revue d'histoire de l'Église de France*, t. XXII, n° 96, 1936, pp. 338-348.
- Léger, Astrid, « Laverdant, Gabriel-Désiré (dit M^e Petit-Jean) », *Dictionnaire biographique du fouriérisme*, notice mise en ligne en octobre 2010 : <http://www.charlesfourier.fr/spip.php?article767>.
- Martine, François, « Bellin, Antoine-Gaspard », notice mise en ligne en octobre 2009 : <http://cths.fr/an/prosopo.php?id=101564>.
- Massari, Roberto, « Fourier : Eros et Civilisation », *Cahiers Charles Fourier*, 14, 2003, en ligne : <http://www.charlesfourier.fr/spip.php?article77>.
- Monseigneur Yves, Evêque du Mans, « La réponse du Christ à la souffrance », Paray le Monial, colloque de bioéthique, le 15 novembre 2009.
- Morilhat, Claude, « Charles Fourier, Dieu, La Religion », *Cahiers Charles Fourier*, n° 5, 1994, pp. 17-28.
- Pilbeam, Pamela, « Dream World? Religion and the Early Socialists in France », *Historical Journal*, vol. 43, n° 2, juin, 2000, pp. 47-56.
- Poulat, Émile, « Écritures et tradition fouriéristes », *Revue internationale de philosophie*, XVI, 2, 1962, pp. 221-234.
- Riasanovsky, Nicholas V., « L'emploi de citations bibliques dans l'œuvre de Charles Fourier », *Archives de sociologie des religions*, 20, 1, 1965, pp. 31-43.
- Rignol, Loïc, « Epistémologie des théories de la science sociale. Association et communauté dans l'organicisme du premier XIX^e siècle », *Cahiers Charles Fourier*, 15, 2004, pp. 53-84, en ligne : <http://www.charlesfourier.fr/spip.php?article275>.
- Rignol, Loïc, « La phrénologie et l'école sociétaire. Science de l'homme et socialisme dans le premier XIX^e siècle », *Cahiers Charles Fourier*, 13, 2002, en ligne : <http://www.charlesfourier.fr/spip.php?article54>.
- Rinpoché, Sogyal « Le secret du tonglen », <http://www.buddhaline.net/Le-secret-de-tonglen>.
- Silberner, Edmund, « Charles Fourier on the Jewish Question », *Jewish Social Studies*, t. VII, n° 4, octobre, 1946, pp. 245-266.

- Stedman, Jones Gareth, « Utopian Socialism Reconsidered: Science and Religion in Early Socialism », *People History and Socialist Theory*, dir. Raphael Samuel, London and Boston, Routledge et Kegan Paul, 1981, pp. 138-145.
- Vergez, André, « Initiation à la lecture de Charles Fourier », mise en ligne en avril 2007 : http://www.charlesfourier.fr/spip.php?article379&var_recherche=vergez.
- Vergez, André, « La métaphysique de Charles Fourier », *Cahiers Charles Fourier*, n° 18, 2007, en ligne : <http://www.charlesfourier.fr/spip.php?article524>.
- Zilberfarb, Johanson, « L'imagination et la réalité dans l'œuvre de Fourier », *Le Mouvement social*, 60, juill.-sept. 1967, pp. 5-21.

3. Lettre apostolique

- Ancien souverain pontife Jean-Paul II aux évêques, aux prêtres, aux familles religieuses et aux fidèles de l'Église catholique sur le sens chrétien de la souffrance humaine, « Lettre apostolique : Salvifici Doloris », http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/apost_letters/documents/hf_jp-ii_apl_11021984_salvifici-doloris_fr.html.