

Compte-rendu d'ouvrage :

« Histoire des idées socialistes »

de Noëlline Castagnez-Ruggiu (*La Découverte*, coll. « Repères », 1997, 124p)

Introduction	2
A) Le socialisme « utopique », révolte contre l'injustice sociale	2
I – Réformer l'économique pour restaurer le lien social	2
II – Abolir la propriété et l'Etat pour instaurer la justice : Pierre-Joseph Proudhon.....	5
III – Conquérir le politique pour permettre la révolution sociale.....	7
B) Une vision déterministe de l'histoire: l'impact du socialisme scientifique jusque dans l'entre-deux-guerres.....	9
I – La réception du marxisme en France	9
II – Aux limites du marxisme : la dialectique de Jean Jaurès.....	10
III – Le syndicalisme révolutionnaire.....	11
C) Révolution ou réformisme, socialisme d'autogestion ou de gestion : des choix difficiles depuis l'entre-deux-guerres	13
I - Les influences étrangères et l'échec des révisions doctrinales.....	13
II – Léon Blum (1872-1950) ou « la libération intégrale de la personne humaine »	15
III – L'essoufflement idéologique d'un socialisme de gestion.....	17
Conclusion	20

Introduction

Noëlline Castagnez-Ruggiu est née en 1986. Elle est agrégée d'histoire et maître de conférences à l'université d'Orléans. Elle étudie le mouvement ouvrier français et notamment la SFIO. Elle signe avec cette *Histoire des idées socialistes* son premier ouvrage.

L'historiographie des idées socialistes françaises est à la fois dense et éparse. Elle est dense car nombreux sont les auteurs qui ont écrit sur le socialisme, éparse car aucun livre avant celui-ci ne tente de synthétiser l'histoire de idées socialistes en France. On peut relever plusieurs types d'ouvrages participant à cette historiographie. Il y a d'abord les ouvrages d'histoire des idées politiques. Ils contiennent des chapitres qui se veulent brefs et concis sur les principaux courants socialistes, les utopiques, Proudhon, Marx, les réformistes. On pense ici aux publications de Jean Touchard (*Histoire des idées politiques*) ou de Pascal Ory (*Nouvelle histoire des idées politiques*). Il y a ensuite des livres sur l'histoire de la gauche dans son ensemble. Intéressants en ce qu'ils font le lien entre le courant socialiste et les autres tendances de la gauche. Mais là encore, la question précise des idées socialistes est abordée de manière synthétique, parmi d'autres. Dans cette catégorie, on trouvera le « Que sais-je » de Jean Defrasne, un autre livre de Jean Touchard (*Gauche en France depuis 1900*). D'autres ouvrages se veulent des histoires du courant socialiste. Pour eux aussi, les idées ne sont qu'un sujet d'études parmi d'autres (organisations, hommes, résultats, élections...). Dans le genre, on doit citer l'œuvre monumentale de Jacques Droz, *Histoire générale du socialisme*. En quatre volumes, il retrace l'histoire des socialistes de toute l'Europe et la taille de son livre lui permet de consacrer de nombreuses pages aux idées elle-même. Sur le socialisme français, citons aussi *Histoire du socialisme en France* de Daniel Ligou. Enfin, il existe bien des publications sur les idées socialistes, mais il s'agit d'études précises, se concentrant sur un auteur ou sur un moment précis (les socialistes utopiques ou les marxistes par exemple). Ils sont trop nombreux pour être tous cités, on trouvera toutefois une riche bibliographie thématique à la fin du livre de Noëlline Castagnez-Ruggiu. Il ne faut pas oublier que l'historiographie du socialisme, ce sont aussi des articles, notamment ceux de Michel Winock dans *L'Histoire*.

Ainsi, cette *Histoire des idées socialistes* arrive à point pour combler un manque : une synthèse de deux siècles de réflexions socialistes en France. Elle retrace le cheminement idéologique des socialistes français. Des idées socialistes composées de différents apports : indignation face à la misère, critique économique des lois « naturelles » libérales, revendication politique pour abolir la domination des riches sur les pauvres. Et au-delà de la critique, elles sont la recherche d'un monde meilleur. Et l'auteure de s'interroger : n'est ce pas cette imagination qui fait défaut à la gauche depuis 1981 ?

En une centaine de pages, elle s'interroge sur les contenus d'un socialisme français qu'elle définit comme pluriel et sur la manière donc ces contenus s'articulent entre eux et avec les socialismes étrangers. Une étude qui s'étend de l'apparition du mot « socialisme » chez Robert Owen jusqu'en 1983, « moment charnière qui marqua l'échec de l'idéologie face aux "contraintes" ».

A) Le socialisme « utopique », révolte contre l'injustice sociale

L'idée d'une humanité condamnée par le péché originel laisse la place à une philosophie du progrès avec les Lumières et la philanthropie du XVIII^e siècle. Au contraire des utopies de More (1518) et Campanella (1643), les premiers projets socialistes du XIX^e se basent sur une analyse de la réalité sociale pour tenter de matérialiser la cité idéale. Critiqués par le marxisme (c'est Engels qui les qualifie d'utopiques), ils sont aujourd'hui considérés comme des précurseurs à part entière du socialisme.

I – Réformer l'économique pour restaurer le lien social

La révolution industrielle et les mutations qui l'accompagnent provoquent deux interprétations, l'une libérale et l'autre socialiste. Pour Adam Smith et David Ricardo, le monde qui voit le jour doit être une république mercantile où la société est une somme d'individu sur laquelle l'Etat n'intervient pas. Les penseurs socialistes au contraire pointent les incohérences du système (misère et injustice sociale) pour considérer que l'économie doit être réorganisée. Ils refusent donc certaines lois capitalistes dont Adam Smith avait fait des lois naturelles, telles la recherche du profit et le laisser-faire.

Robert Owen (1771 – 1858)

Ce manufacturier anglais considère que la révolution industrielle et l'augmentation des richesses nationales sont inéluctables, mais il s'interroge sur leur coût social. Dans les fabriques, le laisser-faire et l'appât du gain entraînent l'exploitation de la main d'œuvre, une dégradation des valeurs et donc une « décomposition sociale », la surproduction et le chômage démontrent le dysfonctionnement du système. Considérant l'homme comme le produit d'un déterminisme socio-économique et culturel, il estime qu'il suffirait de contrôler l'éducation, la production et les échanges pour restaurer les solidarités collectives. Il estime aussi que la classe ouvrière est immature et que la réforme de la société doit se faire par le haut, c'est-à-dire par l'Etat.

Il tente de mettre ses théories en pratique en créant des communautés, mais c'est un échec et il y engloutit sa fortune. Owen est également important en ce qu'il est un précurseur du mouvement coopératif avec des créations de structures où il élimine les intermédiaires. Il reste toutefois isolé, notamment par rapport au chartisme, car il oppose la collaboration de classes à la grève et à l'insurrection. Il est néanmoins une référence importante pour les réformateurs français.

Saint-Simon (1760-1825) et l'école saint-simonienne

La science sociale pour construire un nouveau système

Saint-Simon accorde une place prépondérante à la science. Le « pouvoir spirituel » doit lui revenir. Elle a pour rôle d'analyser les institutions sociales et d'en repérer le devenir. A partir de 1816, il sort du champ théorique et analyse la société contemporaine, concluant que celle-ci repose sur l'industrie et que le développement industriel entraîne de nouvelles exigences sociales. Face à ce constat, il ne propose pas de système politique figé : il est dans la nature de l'humanité de « perfectionner indéfiniment son régime politique ».

Il prône un système industriel dans lequel les producteurs (artisans, agriculteurs, manufacturiers, mais aussi propriétaire des moyens de productions travaillant à les faire fructifier) sont au sommet de la hiérarchie sociale. Il les oppose aux oisifs : nobles, ecclésiastiques, juristes. Il considère la production comme un but interne et commun dans lequel tous peuvent être associés. Il existe donc une classe industrielle qui portera les changements sociaux dès lors qu'elle prendra conscience d'elle-même. La science sociale doit participer à cette prise de conscience.

Socialisme technocratique ou socialisme démocratique ?

Dans sa *Parabole des abeilles et des frelons* Saint-Simon affirme que le Tiers-Etat est supérieur à la noblesse et au clergé : c'est lui qui détient les capacités scientifiques, artistiques, industrielles et artisanales. Il oppose également la religion, rétrograde, facteur de passivité, à la science qui entraîne la créativité. Ainsi, l'élite politique issue de l'Ancien Régime, oisive, doit être remplacée par l'élite industrielle. Cette nouveauté ne devrait pas induire de nouveaux rapports de subordination car la production nécessite l'association de tous. Il amorce une théorie de l'éviction du pouvoir politique qui doit se dissoudre dans « l'administration des choses ». Cette gestion doit se faire au moyen d'une Chambre des communes réunissant les chefs d'industrie. Il donne ainsi une fonction sociale aux entrepreneurs, valorisés pour leurs compétences. Saint-Simon est promoteur d'un socialisme technocratique en 1824. Il prévoit l'apparition d'une société constituées de « pyramides entre les groupes » et semble ainsi envisager une collaboration de classe.

Dans le *Nouveau Christianisme*, il évolue, faisant du sentiment religieux qui doit imprégner les « idées communes » un moyen d'éviter que les producteurs ne reconstituent un pouvoir autoritaire à leur profit. Il fait appel à la fraternité et infléchit son socialisme vers l'égalité, écrivant que « la religion doit diriger la société vers le grand but de l'amélioration la plus rapide du sort de la classe la plus pauvre ». Ce recours au religieux pour dominer la sphère des intérêts industriels montre la limite de son système. Mais il affirme aussi que c'est à la société, autorité morale, de réguler un ordre économique mouvant. Ainsi, ce n'est pas un modèle achevé de société industrielle que prône Saint-Simon mais bien un « mouvement de création permanent ».

Pour une organisation fédérale de l'Europe

Saint-Simon a beaucoup voyagé, notamment en Europe. En 1802, dans sa *Lettre d'un habitant de Genève...*, il projette une « assemblée de savants appelée Conseil de Newton » dont le rôle serait de préserver la paix. Il précise son projet en 1814 : il souhaite une union franco-britannique à laquelle se joindrait ensuite l'Allemagne pour constituer un Parlement commun. En 1821, il complète ce projet en appelant au regroupement des industriels européens. C'est ce dernier aspect qui sera le plus invoqué par ses héritiers.

La pérennité du saint-simonisme

Saint-Simon exerce une influence importante et dès sa mort plusieurs interprétations de son œuvre se développent. Ses héritiers créent une revue, *Le Producteur*, puis un journal, *Le Globe*. Ses thèses se diffusent en France, en Europe et en Amérique du Sud. Les membres de cette école saint-simonienne évoluent de la même manière que Saint-Simon : libéralisme athée, positivisme, industrialisme, nouveau christianisme. Ces mutations entraînent la création de différents courants qui polémiquent entre eux. Buchez et Comte s'éloignent des autres en réaffirmant leur foi dans le progrès face à l'évolution religieuse du groupe. En effet, s'appuyant sur le *Nouveau Christianisme*, Enfantin et Bazard ont donné naissance à une Eglise en 1829. Deux ans plus tard, Bazard rompt avec Enfantin. Il désapprouve son féminisme qui réclame l'égalité sociale autant pour la femme que pour l'ouvrier. Avec Enfantin, les saint-simoniens mènent une vie communautaire excentrique. Face aux désertions et à l'hostilité des pouvoirs publics, il

part l'étranger, parcourt l'Europe. Il s'installe en Egypte à partir de 1833. Avec une vingtaine de disciple il souhaite participer au développement du pays en participant à des projets colossaux (barrage sur le Nil, canal de Suez). En pratique, ceux qui se lancent dans des entreprises collectives sont conduits à la ruine et au retour en France dès 1836.

Sur le continent européen, le saint-simonisme a une audience plus déterminante, chez des hommes d'Etat, des économistes, des philosophes. Saint-Simon est considéré par les socialistes comme le théoricien de la primauté de l'économique sur le politique. Il place en effet la production au centre de la vie sociale et donnait à la vie économique un pouvoir déterminant essentiel. En France, des grands entrepreneurs du Second Empire se réclament du saint-simonisme. Les frères Pereire créent la Compagnie de chemin de fer du Nord, Chevalier est l'artisan du traité de commerce franco-britannique. Depuis 1982, la Fondation Saint-Simon regroupe des intellectuels français (Furet, Rosanvallon). Ainsi, cette pensée a sans doute eu plus d'influence sur les intellectuels européens que sur les milieux ouvriers.

Charles Fourier (1772-1837) et ses disciples

Sa condamnation de la société industrielle et de ses dérèglements ainsi que son invention d'une société idéale d'Harmonie font de lui un socialiste utopiste. Il se démarque des autres par son imagination féconde et sa critique du moralisme traditionnel. Les lectures de son œuvre sont souvent réductrices, contradictoires, ses disciples gommant les aspects fantaisistes ou licencieux de sa pensée. Charles Gide en fait le penseur du mouvement coopératif, André Breton est séduit par ses spéculations cosmologiques et il apparaît avec la publication du *Nouveau Monde amoureux* à la veille de 1968 comme un précurseur de Freud.

Fourier considère que l'absence d'études supérieures l'a protégé des faux savoirs en lui permettant « doute et écart absolus » à l'égard des préjugés et théories traditionnelles. Il revendique ainsi un statut d' « inventeur », ce qui lui autorise le désordre et le foisonnement de ses ouvrages ainsi que l'utilisation de nombreux néologismes.

Critique satirique de la Civilisation

Fourier souhaite échapper à une société qu'il nomme par dérision « civilisation ». Il estime qu'elle rompt et désagrège le « flux » productif qu'il faut restaurer en reconsidérant la totalité du fonctionnement social. Il pointe les incohérences de cette société que la pauvreté révèle. L'incohérence industrielle, la fraude commerciale, le morcellement économique, la libre concurrence et les intermédiaires favorisent accaparement, agiotage et banqueroute. Le morcellement de l'économie est un frein à la production en isolant les producteurs et la spécialisation du travail entraîne monotonie et maladies. Il fustige l'industrialisme, « manie de produire confusément, sans aucune méthode de rétribution proportionnelle ». Il y oppose une réflexion qui unit étude du système économique (unité de production) et étude de la famille (unité de reproduction). Il voit dans le mariage une institution qui répond à des fins sociales : le pauvre est poussé à se marier et se reproduire, ce qui l'oblige à travailler pour nourrir sa famille. Cette vie sociale est également un lieu où les passions sont réprimées. Fourier y substitue une éthique du désir et de l'assouvissement des passions qui doit contribuer à l'Harmonie sociale en permettant à chacun de satisfaire ses penchants. Mais ce n'est pas un refus du religieux, au contraire : c'est le moralisme qui est un acte d'hostilité contre Dieu.

Le réformateur social et son utopie

Fourier décrit son Harmonie de manière exhaustive. Très tôt (1797-1799) il est convaincu que ce sont des communautés de producteurs et de consommateurs, qu'il nomme phalanstère, qui pourront assurer la subsistance de tous. Il insiste sur les économies que permet une collectivisation des moyens de productions, « bénéfice négatif » auquel s'ajoute un « bénéfice actif » grâce à une exploitation intensive par un travail attrayant. Chacun se passionnerait pour un travail qu'il a choisi, garanti par la proclamation du droit au travail, seul vrai droit naturel.

C'est en 1799 qu'il découvre que l'association doit répartir les individus en fonction de leurs penchants. C'est la loi de l' « attraction passionnée », Newton appliqué à la société. Fourier distingue alors douze passions auxquelles il en ajoute une « pivotale ». Les cinq sens, quatre passions affectives (amitié, amour, ambition et familisme) et quatre distributives (cabaliste, composite, papillonne et unitéiste). C'est en les combinant que Fourier obtient des séries, bases structurelles de la phalange. Chacun contribue à l'harmonie de l'ensemble et il est rétribué en proportion de son apport en recevant une part des dividendes du produit total de la phalange. Il n'y a donc pas d'égalité car les inégalités sont « le ressort essentiel » des séries passionnées. Fourier refuse ainsi de sacrifier l'individu à la communauté. L'Harmonie est une fédération de phalanstères comprenant tous le même nombre réduit d'individus.

Il n'analyse pas le passage à l'Harmonie en termes de lutte des classes, mais il est le premier socialiste à analyser les conflits entre générations et sexes, reconnaissant avant quiconque le rôle moteur de l'émancipation féminine. Il met ainsi sur le même plan les désirs masculins et féminins. Il estime également que le père ne doit pas être l'instituteur de l'enfant qui suivra un apprentissage collectif. Ce dernier n'est ni un adulte en miniature ni un paresseux, mais bien un être dont les capacités sont évolutives et freinées par les parents. Fourier compte d'ailleurs que ses spécificités soient utilisées : son attrait pour la saleté lui permettra de faire des travaux qui rebutent les adultes.

Le fouriérisme

Fourier est hostile à la Révolution, rejette la violence et conçoit la politique comme déconnectée de la réalité sociale. Il compte sur l'action des idées et les vertus de l'exemple (providentialisme). Il décrit soigneusement son Harmonie en espérant convaincre un mécène de financer un phalanstère d'essai. Ses disciples des années 1830-1840 ne partagent pas sa vision de la nature humaine,

substituant abnégation et amour de l'humanité aux passions et désirs individuels. Ils produisent ainsi une image plus conforme à la morale du temps, ce qui permet de toucher un plus large public. Le fouriérisme a ainsi un certain écho en 1848, balayé par les journées de juin. Il y a quelques expériences pratiques (Etats-Unis, Russie), mais le fouriérisme pratiqué survit peu de temps, par manque de ressources. On voit toutefois ressurgir des idées de Fourier sur les murs de mai 1968.

II – Abolir la propriété et l'Etat pour instaurer la justice : Pierre-Joseph Proudhon

Proudhon (1809-1865) refuse de se contenter d'une réforme politique et se démarque de ses contemporains en élaborant une doctrine conciliant égalité et liberté. La société repose sur une pluralité d'éléments dont les contradictions créent vie et mouvement. Ainsi, égalité et liberté doivent se marier pour donner naissance à la Justice. Il s'oppose ainsi aux saint-simoniens qui créent une nouvelle hiérarchie (compétences) comme aux communistes (Cabet) qui ne respectent pas la liberté en renforçant l'Etat. Il se retrouve en désaccord profond avec le marxisme qui naît en parallèle. Les événements majeurs dont il est le témoin (1848, 1851, nationalismes) orientent son projet vers le fédéralisme. Son influence est profonde mais sa pensée fait l'objet de nombreuses polémiques et interprétations.

Un projet révolutionnaire fondé sur une dialectique sérielle

Pour Proudhon, le penseur social doit défendre les classes opprimées en refusant les « illusions » des démocrates (Louis Blanc) qui croient qu'une révolution politique par le haut pourrait instaurer une société juste. Ce qu'il faut c'est transformer les rapports de production, en restituant les moyens de productions et de contrôle à la société économique (et non à l'Etat). Il pense d'abord qu'en articulant critique et théorie sociale, la mutation révolutionnaire arrivera. Mais il doute ensuite des lois de l'évolution de la société et fait appel à l'action ouvrière (*De la capacité politique des classes ouvrières*, 1865). Finalement son projet s'articule sur trois plans : critique, théorie sociale et doctrine politique.

L'antinomie de la cité et de la famille

Famille et cité sont complémentaires parce qu'il ne peut y avoir de vertu républicaine sans discipline familiale, ni de famille saine sans législation sociale juste. Mais elles sont antinomiques parce qu'en appliquant l'ordre familial (autorité paternelle, propriété héréditaire, inégalité conjugale) à la cité et réciproquement, on obtient le chaos. Le mariage existe non pour assurer la reproduction de l'espèce mais pour le perfectionnement de l'homme. Inégaux, l'homme et la femme sont complémentaires et expriment leur volonté d'accomplir leur destinée sociale avec le mariage. Il s'oppose à Cabet qui conçoit la société comme une grande famille : le patriarcat mène à l'absolutisme. Cette dialectique fonde l'ensemble de son projet révolutionnaire. Dès 1846, il a identifié la « trilogie fatale », obstacle à la Justice : la propriété, Dieu et l'Etat.

Contre la propriété : la socialisation de la production

Pour promouvoir l'égalité, Proudhon est le plus virulent envers le système propriétaire : « la propriété c'est le vol », précisant « tu ne voleras pas, c'est-à-dire tu ne retiendras, tu ne mettras de ton côté rien pour toi ». Il conçoit la propriété comme « le droit d'aubaine, c'est-à-dire de pouvoir produire sans travailler ». Le vol est issu des conséquences économiques et sociales de la propriété.

La force collective

Il fonde la validité de la science sociale sur la réalité de l'« Etre collectif » qui constitue la société. Il la compare à un organisme vivant, avec ses organes (famille, religion, organisation du travail). Cet « Etre collectif » dépasse l'individu et ne saurait se confondre avec la somme des individus. Il illustre ce concept de « force collective » avec l'exemple de l'obélisque (*Premier Mémoire sur la propriété*, 1840). Deux cents grenadiers ont dressé l'obélisque de Louqsor en quelques heures, alors qu'un seul homme, en deux cents jours, en aurait été incapable. Cette « force collective » n'est pas rétribuée par le capitaliste qui en conserve le bénéfice. C'est dans ce vol que réside « l'exploitation de l'homme par l'homme ». L'influence du *Premier Mémoire* fut grande sur Marx qui y voit l'œuvre majeur de Proudhon. L'« erreur de compte » mise à jour par l'exemple de l'obélisque préfigure la « plus-value » de Marx.

Possession individuelle et refus de la communauté

Proudhon ne déduit pas de l'injustice de la propriété la nécessité d'une expropriation générale, mais plutôt sa subordination dans un système économique nouveau. La force collective implique la socialisation de la production. Contre la communauté ou l'étatisation des biens, chères aux communistes, il respecte la possession individuelle, expression de la liberté. Le gérant d'un bien en retire un usufruit différent d'un droit absolu de propriété, n'entraînant pas la possibilité d'en tirer des capitaux producteurs d'intérêts. C'est une possession « transmissible, susceptible non d'aliénation, mais d'échanges ». Cependant, il ne montre pas comment lier hérédité et égalité. Il finit par justifier l'hérédité en ce qu'elle garantit la liberté effective de l'individu et de sa famille contre « le faisceau de souveraineté collective, si exorbitante, si redoutable ». L'individualiste et le libéral l'emportent ici chez Proudhon. Au contraire, la communauté est un régime inégalitaire et injuste qui récompense également paresse et travail, talent et bêtise. Et que le propriétaire soit la communauté plutôt que l'individu n'abolit pas le système propriétaire, mais même le renforce

car elle possède également les personnes et les volontés. Il s'abstient toutefois dans un premier temps d'attaquer les communistes, espérant les rallier à ses thèses. C'est avec la *Philosophie de la misère* (1843) qu'il sonne la charge, à laquelle Marx répond par la *Misère de la philosophie* (1846).

Association progressive, Mutualité et Banque du Peuple

A la veille de 1848, Proudhon élabore un projet d'association progressive, la « théorie de la Mutualité ». Il s'agit d'établir des contrats entre les producteurs et les consommateurs qui permettraient aux personnes de déterminer les modalités d'un échange garantissant réciproquement le profit. Ils sont différents du Contrat Social de Rousseau car les individus ne cèdent pas ici une part de liberté contre une contrepartie aléatoire mais s'assurent un « égal échange ». Le travailleur se transformerait alors en « gérant responsable ». Il tente de concrétiser ce projet avec une Banque du Peuple (1849) destinée à créer un crédit mutuel entre les producteurs. Il ne s'agit pas d'une simple réforme bancaire mais d'une révolution économique. Elle doit s'appuyer sur trois principes : gratuité du crédit ou suppression des taux d'intérêts, suppression du numéraire et généralisation de la lettre de change (remboursable contre marchandises ou services). Elle doit s'occuper autant de dépôt, émission, affaire, crédits agricoles ou mobiliers, et recouvrir l'ensemble de la vie économique puis la contrôler. Il apparaît ainsi comme le précurseur des organismes de crédit mutuel. La Banque du Peuple est également au carrefour des grands thèmes de sa philosophie sociale. Il veut substituer une société sans classes, mais fonctionnellement diversifiées à la hiérarchie sociale. Lancée dans des conditions plus que défavorables, elle n'est pas viable et ne peut réunir suffisamment d'actions.

Proudhon tente de cette manière de restituer la force collective et de supprimer l'intérêt de l'argent, tout en conservant l'essentiel de la propriété personnelle et héréditaire. Mais il est bien socialiste et anticapitaliste dans la mesure où il refuse « l'individualisation des instruments de travail exigeant un mode collectif de production ».

Un mystique contre Dieu

Pour concilier liberté et égalité, Proudhon rejette les mythes et croyances qui accréditent l'existence du principe d'autorité. Mais s'il est antithéiste, il n'est pas athée. Il définit Dieu comme « l'égoïsme parfait, la solitude absolue, la concentration suprême », « un être anti-civilisateur, anti-libéral, anti-humain ». Il n'est pas mauvais en soi, mais son intervention dans les affaires de l'humanité ne provoque que l'oppression. Toutefois il ne nie pas Dieu : « la réalité de l'être divin est demeurée hors d'atteinte, et notre hypothèse subsiste toujours ». Ainsi pour être libre il faut lutter contre la religion et Dieu. Comme il respecte la liberté d'opinion, il ne peut s'agir d'une lutte directe : individu et société doivent avoir recours à la soif de liberté et à l'ironie pour s'en affranchir. Il refuse l'humanisme de Feuerbach et de la gauche hégélienne qui veulent commencer la révolution par l'athéisme et préfère un Dieu jaloux et hostile à un monde sans Dieu. Il choisit l'antithéisme qui admet l'existence de Dieu en posant comme devoir de lui faire la guerre.

Contre l'Etat, l'anarchie positive ou le fédéralisme

Proudhon affirme que l'économie politique et le socialisme utopique rivalisent pour gouverner le monde et que c'est leur conciliation qui permettra de rétablir l'harmonie. Il rejette la synthèse d'Hegel qui conduit à « l'omnipotence de l'Etat et à la subalternisation de l'individu et des groupes ». Il critique ainsi tous les étatismes, même communautaires : il faut soumettre l'Etat aux libertés individuelles. Chacun ne devant rendre des comptes qu'à lui-même, toute autorité extérieure est immorale. C'est un anarchisme moraliste, pour une anarchie « positive », affirmation du droit, répondant au besoin d'une « égale dignité de la personne humaine ».

Remplacer la relation d'autorité par un système contractuel

Dès le *Premier Mémoire*, il apparaît que, la propriété disparaissant, son effet naturel, le gouvernement, doit également disparaître. En 1846, il définit l'anarchie comme la synthèse des régimes propriétaire et communautaire. En éliminant individualisme et totalitarisme, on obtient une association solidaire. L'organisation professionnelle qu'il propose regroupe les différents domaines de l'économie (industrie, commerce, agriculture) et les lettres, arts et sciences. C'est sur cette organisation que doit s'articuler le pouvoir politique. Chaque corporation élirait son représentant et le principe démocratique se trouverait à tous les échelons. L'Etat aurait un rôle de police et un droit de regard sur les sujets d'intérêt public. Mais Proudhon n'explique pas comment l'Etat devrait arbitrer les conflits entre corporations. On trouve ainsi une limite dans l'utopie qui consiste à croire que les intérêts s'équilibrent d'eux-mêmes dès lors qu'on laisse s'exprimer égalité et justice. Il n'explique pas non plus comment doit arriver la révolution. Il reste fondamentalement moraliste, convaincu de l'efficacité souveraine de la conscience.

Proudhon envisage un système contractuel, régi par la réciprocité, « seul lien moral que puissent accepter des êtres égaux et libres ». Le contrat obéit ainsi à la justice et engage la conscience. Sa démocratie est unifiée par le bas, grâce au regroupement naturel de différents éléments respectant le pluralisme de l'Être social. Moraliste, Proudhon n'imagine pas qu'on puisse renoncer aux bienfaits de la société et ne pas adhérer au pacte social. Il va même jusqu'à condamner d'« excommunication » ceux qui ne le respecteraient pas. L'autorité réintègre ainsi le système de Proudhon, montrant la limite de son amour de la liberté.

Le passage au fédéralisme

Il imagine une fédération, république décentralisée regroupant ces groupes fonctionnels. Il faut élargir le principe mutualiste à toutes les relations sociales. Il finit par considérer l'Etat comme un « mal nécessaire » et réhabilite le principe d'autorité, les

soumettant néanmoins à la justice. Il prend conscience du poids des relations internationales et préfère alors dissoudre l'Etat dans une fédération agricole et industrielle plutôt que de le détruire. L'ordre politique résulte désormais de l'équilibre entre autorité et liberté. En vingt-cinq ans de réflexions, l'association progressive de Proudhon devient fédération. Il reste tout de même fidèle à un principe exposé dès le *Premier Manifeste* : libérer l'économie de toute entrave politique en respectant les libertés individuelles.

De l'antagonisme de classes à la capacité politique des classes ouvrières

Progressivement, il reconnaît aussi la capacité politique du prolétariat. Il voit une « lutte incessante » entre les classes qui naît de l'opposition capital/travail en régime propriétaire. Cependant, il ne pense pas que la société est régie par cette lutte, mais plus par le vol qui provoque des conflits. L'essor du mouvement ouvrier après 1848 inverse la situation. Dans la *Capacité politique des classes ouvrières* (1865), il définit les étapes nécessaires à l'affirmation de cette capacité : prise de conscience, union et détermination d'une pratique. Il refuse l'engagement électoral sous l'Empire et prône le bulletin blanc. Proudhon estime que le but de la pratique politique ouvrière n'est pas la dictature du prolétariat. La société réconciliée selon ses vœux réunirait des travailleurs participant également à la production et à la gestion au sein d'une coordination spontanée.

La pérennité de la référence proudhonienne

Vivant, Proudhon fut plusieurs fois en débat avec Marx et plusieurs socialistes français. C'est dire qu'il comptait déjà beaucoup dans la pensée socialiste. Le *Premier Mémoire* eut une audience exceptionnelle, et d'autres ouvrages se diffusèrent largement. Toutefois, dans les dernières décennies du XIX^e siècle, les proudhoniens furent évincés de la 1^{ère} Internationale et les marxistes les rejetèrent dans l'ombre. Dès le début du XX^e siècle, plusieurs socialistes se réclament de Proudhon. Sorel dénonce ainsi le socialisme d'Etat de Jaurès, Andler oppose le socialisme libertaire de Proudhon au socialisme autoritaire de Lénine. Proudhon est alors souvent opposé au marxisme ou invoqué par le révisionnisme marxiste contre le centralisme démocratique et prolétarien de Lénine. Eduard Bernstein s'en inspire pour réviser le marxisme et proposer une synthèse réformiste. Paul Brousse, possibiliste, l'invoque pour fonder sa doctrine sur le refus d'un Etat omnipotent, l'autogestion et la décentralisation. Henri de Man s'y réfère pour critiquer le déterminisme marxiste et réintégrer la liberté. On peut également voir Proudhon en père de l'anarchisme. C'est Kropotkine qui lui attribua ce titre. Ainsi, Bakounine, Herzen et Pelloutier nourrissent leurs pensées avec celle de Proudhon. L'extrême-droite enfin revendique sa part d'héritage : une lecture sélective de ses œuvres permet de concilier syndicalisme révolutionnaire et monarchisme type Action française. Proudhon apparaît essentiellement comme philosophe de la liberté. Il fut une référence pour défendre une culture politique antiautoritaire et promouvoir une conception éthique du socialisme.

III – Conquérir le politique pour permettre la révolution sociale

« L'égalité dans la différence » de Pierre Leroux (1797-1871)

Aujourd'hui méconnu, Pierre Leroux est apprécié de son vivant aussi bien dans les milieux intellectuels que populaires. Mais il perd peu à peu ses soutiens, vit seul dans son exil après 1851 et souffre de l'opposition marxiste entre socialismes scientifique et utopique.

De la sociabilité naturelle au solidarisme

L'œuvre de Leroux, éparpillée, pleine de digressions, manque d'unité. Cependant, son originalité et sa cohérence tiennent dans la manière dont il aborde l'égalité. Il s'oppose aussi bien à la vision libérale d'une irréductible inégalité due à la diversité des individus qu'à la vision de Cabet qui fait de l'égalité un postulat. Il pose ainsi que l'égalité ne peut exister que dans la différence.

Les principes de la société résultent de la nature même de l'homme. Celui-ci n'est pas composé de deux éléments, corps et âme, mais de trois, sensation, sentiment, connaissance, indivisibles et d'égale importance. C'est la répartition de ces éléments, acquise à la naissance qui fait la différence de chacun. Si l'on impose un seul de ces trois éléments, c'est le despotisme. Il s'en prend ainsi à la raison cartésienne, aux matérialistes, épicuriens et sensualistes qui négligent le sentiment ou encore au fouriérisme qui confond sensation et jouissance. « Tout phénomène de la vie est corporel et spirituel à la fois ». Des ces trois éléments, il déduit une organisation sociale en triades, fondée sur la compréhension entre les activités humaines. La solidarité humaine pointe pour Leroux sous la sociabilité naturelle. Cependant, c'est surtout son refus de diluer l'individu dans la société qui fait son originalité. Celle-ci n'est pas une juxtaposition d'être homogènes mais une composition d'individus égaux et différents.

L'association contre « la fausse propriété »

Malgré 1789, les inégalités sont toujours criantes, issues d'un « régime de castes ». Leroux divise la société en castes. Castes de familles (sentiment), de patrie (connaissance des autres) et de propriété (sensation des biens). Au XIX^e siècle, c'est la caste de propriété qui engendre les inégalités et crée une division de la société en trois classes (prolétaires, propriétaires, capitalistes). C'est tardivement que Leroux se penche sur l'économie. A partir de 1842, il s'intéresse à la ploutocratie. Il dénonce le salaire minimum qui n'accorde que la survie, ainsi que le cercle vicieux de la concurrence entre les travailleurs qui entraîne une baisse des salaires. En cas de surproduction, il estime qu'il ne faut pas réfléchir en termes de production mais en partant du principe que la consommation n'est que celle des capitalistes, qui tendent au luxe. Luxe qu'il condamne, au même titre que la débauche et le

despotisme. Il dénonce également Malthus qui interdit à la majorité de procréer pour lui éviter la pauvreté. Il considère d'ailleurs Fourier (ordre par petits nombres) et Proudhon (limitation des naissances par la chasteté) comme des malthusiens. Finalement, Leroux pense que la production doit augmenter avec la démographie.

Il pose le primat de l'agriculture sur l'industrie et refuse la croissance des prix, estimant que l'économie ne doit plus être fondée sur le profit mais sur les besoins. Il réclame ainsi un droit au repos. Cela sera possible grâce aux machines et à l'association. Il développe l'idée d'association : elle réunit des individus en ateliers ou coopératives de productions, en prenant en compte les affinités plutôt que la compétence. Elle nécessite de combattre la « fausse propriété » : « le droit de propriété n'existe que parce qu'il existe pour tous ; le proclamer c'est proclamer le droit de tous ». La production est le fruit d'un travail collectif et celui qui l'accapare détient une « fausse propriété ». Pourtant il ne conclut pas qu'il s'agit d'un vol et se contente de la propriété actuelle, s'en remettant au politique pour faire qu'elle soit plus équitable.

Réformer la société politique : le refus de la violence

En 1848, Leroux présente devant l'Assemblée un projet de constitution, reposant sur une définition trinitaire de la souveraineté qui doit abolir les inégalités politiques. Il veut faire la synthèse de la souveraineté individuelle, de la souveraineté de tous et de la souveraineté de quelques hommes d'exception, « révélateurs ». Il prévoit un suffrage universel (droit de vote municipal pour les femmes), ainsi qu'un régime tricaméraliste : législatif, exécutif et judiciaire. Il remplace les hommes politiques par des professionnels, non-hiérarchisés. L'Etat possède une autorité non-répressive et n'est pas fait pour dépérir. Il préfère la force des idées à la violence et encourage la participation politique légale. En cela il est réformiste. Enfin, il désire une religion de l'humanité qui mettra en avant la solidarité. Elle doit être spontanée et non encadrée (même par l'association), s'exprimant par un culte destiné à entretenir le civisme.

Philippe Buchez (1796-1865) et Louis Blanc (1811-1882) : un socialisme d'Etat ?

Buchez : transformer la société selon les principes de l'Evangile

L'originalité de Buchez est qu'il allie christianisme et idéaux de la Révolution française. Pour lui, liberté, égalité, fraternité sont un essai pour mettre en œuvre l'Evangile. Il fonde sa pensée sur la croyance en un progrès dont Dieu est le seul moteur. Il veut révéler le « but social » du christianisme, au-delà du seul « but de salut individuel » enseigné par l'Eglise, qui entraîne piété courante et œuvres de charité, c'est-à-dire un égoïsme à sanction religieuse. Son souci est donc de parvenir à la réalisation sociale des principes chrétiens. Il divise ainsi l'histoire : théocratie, révolution et organisation civile. Le sens en est la réalisation de l'égalité des hommes, réponse au message des Evangiles. Il faut alors surmonter l'individualisme de 1789, qui éclate dans la déclaration des droits de l'homme. La Constituante a échoué à placer la souveraineté du peuple au-dessus des droits individuels, c'est pourquoi la Terreur était inévitable. Robespierre est celui qui a réintégré la morale et permis d'espérer une société fraternelle. Le peuple est porteur du but divin et moral de la société, seul objectif légitime de la politique et des révolutionnaires.

A l'égoïsme, il oppose le désintéressement qui doit s'exprimer dans l'association ouvrière de production. Celle-ci est fondée sur un capital social indivisible, inaliénable et impersonnel, et exige un crédit public ou mutualiste. Eliminant le profit parasitaire du capitaliste, elle restitue intégralement à l'ouvrier le produit de ses efforts. Il rejette l'assistance charitable, estimant qu'il faut rendre à l'ouvrier dignité et conscience des ses droits et devoirs. Chômage, inégalités, misère ouvrière sont des pêchés, insultes à l'œuvre divine. Il veut transformer la société dans le sens du christianisme primitif : rejet de l'intérêt du capital et redistribution de la propriété.

Les socialistes chrétiens sont parmi les premiers à proclamer la nécessité de l'engagement ouvrier et Buchez contribue beaucoup à réconcilier certains catholiques avec le principe démocratique. On peut y voir ainsi un précurseur de la démocratie chrétienne.

Louis Blanc : concilier étatismisme et associationnisme

Dans *L'Organisation du travail*, Blanc dénonce la concurrence, « système d'extermination » contre le peuple. Il propose le remède d'une nouvelle organisation du travail. L'Etat doit se rendre maître de la société pour supprimer la concurrence. Il doit subventionner des ateliers sociaux dans les principales branches industrielles. Il imposera d'abord une hiérarchie, bientôt remplacée par des élections, et des salaires inégaux, temporaires, l'idéal étant à chacun selon ses besoins. Dans l'atelier, les travailleurs dépasseront le simple travail et souhaiteront vivre en commun « pour les besoins et les plaisirs ». S'y côtoieront propriétés individuelle et collective. Blanc reste toutefois utopiste avec son souhait d'un homme nouveau que l'éducation aurait débarrassé de l'égoïsme. On retrouve à la fois l'héritage de Fourier, vie en commun et horreur du commerce et celui de Saint-Simon, confiance dans le progrès et la possibilité d'une régulation de l'économie par le haut. Ce n'est pas encore un socialisme d'Etat, chaque atelier gardant la responsabilité de sa production, mais il s'agit déjà d'un socialisme par le haut. Cet appel au pouvoir le différencie de Buchez dont les proches reprochent à Blanc de « faire du gouvernement le directeur souverain de l'industrie nationale ».

Pour Blanc, le pouvoir politique est un instrument et non un obstacle. Sous la monarchie de Juillet, il réclame le suffrage universel, participe à la campagne des banquets qui réclame une réforme électorale. Il est ainsi membre du gouvernement issu de février 1848. Toutefois il ne peut pas vraiment faire valoir son point de vue : les ateliers nationaux sont loin des ateliers sociaux,

mais leur échec affaiblit tout de même sa popularité. Il s'exile avec le retour de la réaction. A Londres, il persiste à penser que seul le pouvoir réel du peuple peut instaurer la démocratie

B) Une vision déterministe de l'histoire : l'impact du socialisme scientifique jusque dans l'entre-deux-guerres

Sa méthode scientifique et l'ampleur de ses analyses économiques font de Marx l'un des grands économistes de son temps, sa renommée s'étend au-delà des socialistes. L'Association internationale des travailleurs diffuse ses idées et la campagne de presse qui suit la Commune, assimilant l'Internationale à Marx, élargit son audience. Malgré son hétérogénéité, le socialisme emprunte de plus en plus à Marx. Celui-ci rejette pourtant le « marxisme », parlant plutôt de « socialisme matérialiste critique ». C'est Kautsky qui donne son contenu au marxisme : « science de l'histoire à partir du point de vue du prolétariat ». Le terme « marxisme » se banalise quand social-démocratie et anarchie sont définitivement séparées. En même temps que la théorie de Marx est systématisée, certains la révise pour l'actualiser (Bernstein). D'autres courants se créent ainsi à son contact et à ses marges : socialisme de Jaurès, syndicalisme révolutionnaire.

I – La réception du marxisme en France

Diffusion et première interprétation des œuvres de Marx

En France, la vulgarisation de ses œuvres est lente. Les socialistes français maîtrisent mal l'allemand ou l'anglais et les traductions sont tardives. C'est Gabriel Deville qui traduit et commente Marx pour Jules Guesde (1847-1922). En 1883, il publie un résumé du livre I du *Capital*, dont Engels relève les défauts : il efface toute dialectique et impose une vision linéaire et déterministe d'un capitalisme appelé à disparaître. Il existe aussi des revues qui reproduisent des articles de Marx, de Kautsky et d'autres marxistes étrangers. Certaines le croisent d'ailleurs avec Proudhon qui l'enrichit pour l'ancrer dans la tradition française. *L'Egalité* de Guesde est le premier journal à prendre cette direction. Il publie notamment le *Manifeste du parti communiste* en 1878 (traduction de Laura Lafargue, fille de Marx). A côté, des intellectuels tels que Herr, Andler, Sorel, contribuent à l'existence d'une culture politique capable d'assimiler Marx avec critique. Ils avaient lu Marx dans le texte, ainsi que Proudhon. Ainsi, Herr reconnaît en 1890 la valeur scientifique du marxisme en refusant toutefois de le systématiser. Andler y voit une théorie scientifique incomplète mais utile en même temps qu'une théorie politique erronée. Sorel la juge utile au prolétariat. Le socialisme français n'est alors pas encore un marxisme comme la social-démocratie allemande, mais il est composé de nombreux courants qui se construisent par rapport à lui.

Le guesdisme : une lecture dogmatique du marxisme face au possibilisme

Les guesdistes pensent être les seuls marxistes orthodoxes français, mais ils n'élaborent aucun exposé d'ensemble de leur doctrine, privilégiant la propagande.

Une difficile assimilation du matérialisme dialectique

Peu de guesdistes ont lu Marx et Paul Lafargue (1842-1911) est un des seuls à avoir étudié le matérialisme dialectique. Ils retiennent la conception matérialiste du monde, répétant qu'ils se sont mis « à l'école des faits » et réfutent tout idéalisme. Ils ont donc du mal à assimiler la dialectique marxiste. Si Lafargue suggère l'interdépendance de l'économie et de la société, si Guesde présente la lutte des contraires comme moteur de progrès, le guesdisme retient finalement surtout quelques formules de la dialectique marxiste : « lutte des classes », « nécessaire révolution socialiste ». Ils n'arrivent pas à l'utiliser pour analyser les particularités du capitalisme français. Seul Lafargue perçoit la complexité du problème en distinguant le travail de la force de travail. Il oppose ainsi à la loi d'airain des salaires de Lassalle (si les salaires dépassent le minimum vital, la population augmente et cette croissance de main d'œuvre fait baisser les salaires) une combinaison de facteurs : loi de l'offre et de la demande, baisse constante de la valeur de la force de travail (mécanisation, chômage). Leur échappe aussi la compréhension de la concentration industrielle et de son interpénétration avec la finance.

Du capitalisme au socialisme

Leur conception de l'évolution de capitalisme est décalquée des textes de Marx. Leur analyse de l'histoire conclut à une concentration croissante du capital. La disparition du capitalisme est donc inévitable, surtout qu'il a forgé lui-même les instruments de sa destruction : concentration industrielle et donc essor du prolétariat qui s'organise et prend conscience.

Par contre, ils sont presque muets sur la société à bâtir. L'avènement du socialisme sera universel et le dépérissement de l'Etat rapide. Mais ni Guesde, ni Lafargue ne déterminent comment devront être gérées les entreprises collectivisées. Ils envisagent l'expropriation des capitalistes sans indemnités, mais ne parlent pas de l'avenir de la petite propriété rurale. Peut être pour ne pas s'aliéner une frange importante de la population. Le programme de 1880 fixe les objectifs : « l'expropriation politique et économique de la classe capitaliste et le retour à la collectivité de tous les moyens de production ».

Les moyens d'action : possibilisme ou révolution ?

Pour ces premiers marxistes français, l'appropriation collective ne peut résulter que de l'action révolutionnaire du prolétariat organisé en parti. Ils considèrent l'Etat comme un instrument aux mains de la classe bourgeoise et c'est pourquoi ils rejettent longtemps la démocratie parlementaire qui permet aux bourgeois de limiter la portée des réformes. Ils ne participent aux luttes électorales que pour s'offrir une arène de propagande. Mais certains succès (manifestations du 1^{er} mai en 1890 et 1891, Lafargue député) changent un peu cette vision. Certains, comme Compère-Morel, sont d'avis qu'un « évolutionnisme » est possible, qui transformerait la société progressivement par le suffrage universel.

Toutefois, cette première évolution a ses limites et si le socialiste Alexandre Millerand entre au gouvernement de Waldeck-Rousseau en 1899, il est vivement critiqué, notamment par Guesde qui juge cette participation contraire à la lutte des classes. De même, celui-ci refuse de prendre position dans l'affaire Dreyfus pour ne pas risquer que le prolétariat devienne une force d'appoint pour la république. Il reproche également à Jaurès en 1900 d'appeler la classe ouvrière à « monter la garde autour de la République de ses maîtres ». Cette approche le pousse aussi à refuser le syndicalisme : la seule organisation du prolétariat doit être le parti socialiste. Il considère notamment que la grève, même victorieuse, n'est rien puisqu'elle ne touche pas à l'ordre social. Ils rejettent encore le possibilisme de Paul Brousse qui critique le collectivisme et lui préfère le « socialisme municipal ». Un « socialisme municipal » qui doit transformer les grands monopoles de l'eau, l'électricité et les transports en services publics. Brousse parle ainsi d'une « politique des possibles » qui permet de faire l'économie de la révolution pour atteindre le socialisme.

Les guesdistes rejettent donc le réformisme. Ils sont dans une position fataliste, voire attentiste par rapport à la révolution. Se prétendant marxistes orthodoxes, ils ont surtout une pensée schématique, dogmatique. Toutefois, ils restent une référence importante : leurs formules savent mobiliser les militants.

II – Aux limites du marxisme : la dialectique de Jean Jaurès

Jaurès diffère des autres socialistes de son époque. Il ne considère pas le marxisme comme un moyen de connaissance se suffisant à soi-même et préfère intégrer différentes traditions philosophiques. Ainsi, il produit un « conglomérat » selon ses adversaires et une « synthèse » selon ses partisans. Il s'efforce de lier pensée et action : c'est un homme d'action, à la fois parlementaire, journaliste et chef de parti.

Concilier socialisme et humanisme

Un progrès continu de l'humanité

Jaurès pose les bases métaphysiques de sa pensée dans sa thèse *De la réalité du monde sensible* (1892). Il croit en un progrès continu des valeurs spirituelles et morales, s'opposant ainsi au marxisme qui voit l'avènement du socialisme comme une rupture. Jaurès considère plus le socialisme comme l'aboutissement d'instincts moraux en constant progrès depuis les origines que comme une théorie scientifique prolongeant le darwinisme. Il cherche donc à concilier idéalisme et matérialisme. Il écrit ainsi « la complication presque infinie de la vie humaine ne se laisse pas réduire brutalement à une formule économique ». Le socialisme de Jaurès apparaît ici comme un humanisme. Ce qui ouvre une question : si l'objectif est l'humanité, le prolétariat peut-il être le moteur de l'histoire ?

Le rôle et l'organisation de la classe ouvrière

Jaurès adhère explicitement au concept de lutte des classes. Cependant sa perception sur ce point évolue. En 1889 il distingue trois groupes : prolétaires (vivant exclusivement du travail de leur main), classes moyennes (ayant un certain capital, mais vivant essentiellement d'une activité) et les capitalistes. Quand il adhère au guesdisme (vers 1893), la classe ouvrière devient pour lui une classe engagée dans le travail, dépossédée des moyens de production et opposée à la bourgeoisie. Dans cette lutte, elle doit avoir une capacité politique. Au contraire des guesdistes, Jaurès s'intéresse au syndicalisme : il lui attribue des fonctions éducatives et pense qu'il permet de faire progresser la conscience ouvrière. Il espère même un syndicalisme de masse. Après l'affaire Dreyfus, sa vision du parti, « force organisée » du prolétariat, évolue. Il veut conquérir la majorité parlementaire et s'appuyer sur les syndicats et les coopératives. Mais face à l'évolution du capitalisme, il finit par admettre que parti, syndicat et coopératives sont trois forces distinctes.

Concilier socialisme et république

Jaurès historien de la Révolution française

Dans son *Histoire socialiste de la Révolution française* (1900), Jaurès affirme cette dualité : il célèbre un moment fondateur de l'idéologie républicaine, mais d'un « point de vue socialiste ». Il ne nie pas les causes économiques de la Révolution, mais insiste sur l'importance des idées et des hommes. Il se veut ainsi « matérialiste avec Marx et mystique avec Michelet ». Il propose alors une triple analyse : une révolution menée par la logique des hommes, bourgeoise, à laquelle la démocratie donne son sens. S'il pense donc que la Révolution est bourgeoise, il ne conclut pas avec Marx que les Droits de l'Homme sont purement formels. Il les déclare plutôt incomplet puisqu'y figure la propriété. Ce qui l'amène à penser le socialisme dans la continuité de l'œuvre démocratique de la Révolution, que le prolétariat organisé doit faire fructifier.

Socialisme et liberté

Dans cette logique, il considère qu'il faut étendre les valeurs de liberté, égalité et fraternité depuis le politique vers le système de production, afin de fonder une « république sociale ». Classes et intérêts privés y étant abolis, chacun serait un travailleur au service du bien public et l'Etat, assurant les services publics nécessitant une centralisation, ne serait pas détourné. Ainsi les libertés seraient garanties. Enfin, le socialisme doit répondre aux aspirations de l'humanité toute entière et pas seulement à celles de la classe ouvrière.

Le gradualisme plutôt que la révolution

Le socialisme doit se faire par l'adhésion de toute la société, la révolution ne doit pas être confisquée par une minorité ou sortir d'un coup d'Etat. Il faut plutôt obtenir le soutien de la petite bourgeoisie et de la paysannerie, sans toutefois dissoudre le prolétariat dans ces classes (ce qu'il reproche à Bernstein). Ainsi, Jaurès s'oppose à Guesde sur l'affaire de la participation de Millerand au gouvernement : le caractère universel de la lutte prolétarienne ne doit pas attendre la fin de la révolution pour s'affirmer. En définitive, il réfute la méthode révolutionnaire de Marx : « elle procède ou d'hypothèses historiques épuisées, ou d'hypothèses économiques inexactes ». Il considère que le prolétariat ne peut compter sur une révolution bourgeoise pour déclencher la révolution prolétarienne : s'il n'a pas la force de déclencher la révolution, il ne pourra pas la confisquer à la bourgeoisie. Babeuf et Blanqui y ont échoué. Il ne croit pas non plus qu'on puisse compter sur un effondrement du capitalisme : il est capable de s'organiser. « Ce n'est pas par l'effondrement de la bourgeoisie capitalise, c'est par la croissance du prolétariat que l'ordre communiste s'installera graduellement ». Il estime enfin que l'Etat démocratique exprime le rapport de force des classes et modère leurs relations. Ainsi, il identifie l'Etat post-révolutionnaire à la nation et l'action légale et parlementaire devient le moyen d'instaurer un « régime de transaction ». Il est ici en opposition avec Guesde, mais semble en phase avec la mentalité ouvrière de son temps. Se reconnaître dans 1789 et la nation en voulant les transcender par des droits sociaux.

Concilier internationalisme et nationalisme

Jaurès souhaite une libre fédération des nations autonomes, répudiant la force et se soumettant à des règles de droit. Il cherche ainsi à concilier internationalisme et défense de la nation. Il enracine la patrie non dans la propriété, mais dans la psychologie de la collectivité. C'est par l'action du prolétariat en faveur de la démocratie qu'on arrivera à une « patrie nouvelle et supérieure ». Il ne voit d'ailleurs pas d'opposition entre conscience de classe et conscience nationale : l'indépendance nationale est une condition première à l'émancipation sociale.

Jaurès estime que le Parlement doit débattre de la question militaire. Il souhaite éviter que les experts ne tranchent ces questions arbitrairement, dans l'intérêt des classes les plus égoïstes. Il veut modifier le recrutement des officiers en y intégrant une part de choix des soldats, rapprocher l'armée de la société civile en supprimant les tribunaux militaires et en créant des milices. Il cherche enfin à réintégrer l'armée à la nation en la transformant en milice populaire et démocratique. Il pense que c'est ainsi qu'on pourra éviter la guerre. Sa position sur l'armée lui vaut à la fois l'opposition de Guesde et du syndicalisme. Son pacifisme se traduit par son action dans l'Internationale et au Parlement et c'est lui qui provoquera son assassinat.

La postérité de Jaurès

L'étude de sa pensée fut influencée par plusieurs contraintes : sa mort en a fait un martyr du socialisme et du pacifisme, son œuvre foisonnante (de nombreux articles) n'a jamais pu être réunie et communistes et socialistes se disputèrent son héritage. Après 1918, une lecture hagiographique se développe, il sert d'inspiration à des courants marginaux. Le Front Populaire l'avance aussi comme ciment de l'antifascisme. Il est ensuite une référence moindre pendant la guerre et jusqu'en 1981. L'élection d'un socialiste est l'occasion de nouvelles célébrations mais Jaurès reste avant tout un objet d'études pour les historiens : il apporte plus de questions que de réponses à un socialisme aujourd'hui en quête d'identité.

III – Le syndicalisme révolutionnaire

Après que Napoléon III ait donné aux ouvriers le droit de coalition en 1864, les syndicats sont autorisés en 1884. L'essor du mouvement syndical révèle alors la force du mouvement collectif dans la lutte des classes. Le syndicalisme évolue vers l'anarcho-

syndicalisme. Il répand les idées de Proudhon, Bakounine et Kropotkine : refus de l'Etat, grève générale. Du marxisme, il retient la critique du système capitaliste et rejette la méthode révolutionnaire.

Un syndicalisme apolitique : Fernand Pelloutier, Victor Griffuelhes et Alphonse Merrheim

En 1892, le groupe anarchiste de Kropotkine et Louise Michel appelle à rejoindre en masse les syndicats. L'anarchiste Pierre Bouget écrit alors : « Le syndicalisme a pour but de faire la guerre aux patrons et non de s'occuper de politique ».

Un syndicalisme d'action directe

Pelloutier (1867-1901) préconise une action sur le terrain économique, en dehors des luttes politiques. En 1895, il est élu secrétaire de la Fédération des bourses du travail (services de renseignements et de placements, cours professionnels et ateliers d'apprentissage), l'un des éléments fondateurs de la Confédération générale du travail. Pelloutier fixe un principe : « les éléments constituant la CGT devront se tenir en dehors de toutes les écoles politiques ». Dans un article qu'il publie en 1896, il rêve d'ateliers libres où l'autorité disparaîtrait au profit du sentiment personnel du devoir et où les ouvriers ne seraient plus des outils mais des inventeurs. Griffuelhes (1871-1923) prend son relais en devenant secrétaire de la CGT entre 1902 et 1909. Il définit l'action directe : c'est l'action directement effectuée par un ouvrier, boycott, sabotage, grève. Comme le pouvoir est mauvais, il s'agit de l'anéantir. La lutte est une pratique quotidienne et la grève générale la seule forme de révolution sociale possible. Celle-ci est « la prise de possession des richesses sociales mises en valeur [...] par les syndicats au profit de tous », elle est « violente ou pacifique selon les résistances à vaincre ».

La charte d'Amiens (1906)

Merrheim (1871-1925), ami de Griffuelhes et secrétaire de la Fédération des métaux, cherche à adapter la lutte au grand patronat. Il estime qu'au lieu d'improviser, l'action syndicale doit se fonder sur l'étude de la structure capitaliste. Il analyse le Comité des forges (organisation patronale) et dénonce la division du travail qui entraîne la déchéance de l'ouvrier. Après la création de la SFIO, les deux amis travaillent à empêcher toute subordination de la CGT au parti socialiste. C'est ainsi qu'au neuvième congrès de la CGT, à Amiens en octobre 1906, ils font adopter ce qui devient la charte d'Amiens : indépendance à l'égard du patronat, des partis et de l'Etat. Par contre, la tentative de Griffuelhes d'exporter ce modèle est un échec : il ne parvient pas à arracher le syndicalisme allemand du parti social-démocrate.

Après-guerre, Merrheim et Jouhaux (successeur de Griffuelhes) pensent que la classe ouvrière n'est pas prête pour le pouvoir. Ils ne perçoivent plus la masse à travers une minorité agissante vertueuse et abandonnent le postulat proudhonien de la capacité politique de la classe ouvrière. Au contraire, la minorité manque de réalisme et de courage et la masse ne cherche en fait que la satisfaction de ses intérêts propres. C'est ainsi la pratique révolutionnaire qui est écartée.

Georges Sorel (1847-1922) ou les différentes voies de l'émancipation prolétarienne

Bien qu'il se soit intéressé toute sa vie à l'émancipation du prolétariat, Sorel ne s'est jamais considéré comme un socialiste. Il n'adhère nulle part et se méfie des intellectuels. Il passe souvent pour versatile : libéral et conservateur à la fin des années 1880, rallié au socialisme pendant l'affaire Dreyfus, favorable au syndicalisme révolutionnaire après 1920, séduit par la droite nationaliste en 1910 et finalement sympathisant de la révolution bolchévique. Ainsi en France, la référence à Sorel est presque monopolisée par la droite et l'extrême droite, bien qu'on sache que son influence sur Gramsci fut importante. Quand on lit son recueil *Matériaux d'une théorie du prolétariat* publié en 1919, c'est sa recherche de l'émancipation prolétarienne qui apparaît.

Du marxisme à sa décomposition

En 1919, Sorel justifie son vagabondage intellectuel en développant une philosophie du pluralisme qui le conduisait à combattre les systèmes monistes. Après s'être réclamé de Proudhon, il semble marxiste, proche du guesdisme. Marx a révélé les principes fondamentaux de l'histoire et du changement social. Toutefois, à partir de 1897, il participe à l'entreprise de révision du marxisme de Bernstein, refusant d'assimiler le matérialisme historique à un fatalisme économique absolu. En 1908, il publie *La Décomposition du marxisme* où il tente de redéfinir le concept de révolution pour expurger Marx du blanquisme. Il identifie finalement le syndicalisme révolutionnaire à la Pelloutier comme le « noyau de la doctrine » marxiste.

Une action ouvrière autonome

En 1898, Sorel définit le socialisme : ce « n'est pas une doctrine, une secte, un système politique ; c'est l'émancipation des classes ouvrières qui s'organisent, s'instruisent et créent des institutions nouvelles ». Le syndicalisme en est donc un moyen approprié. Le prolétariat doit rester ouvrier et écarter les intellectuels pour affirmer son autonomie. La grève générale lui semble le meilleur moyen de définir le socialisme : elle évite les étapes parlementaires tout en étant populaire et anti-autoritaire. Toutefois, après l'échec du 1^{er} mai 1906, elle ne lui apparaît plus comme un moyen d'action à court terme. Il la considère alors comme un mythe, mais un mythe très important en ce qu'il véhicule la révolte individualiste contre l'Etat autoritaire et le sursaut moral contre la décadence bourgeoise.

La violence prolétarienne conçue comme une révolte

Comme Pelloutier, Sorel craint que la contrainte étatique bourgeoise se transforme en dictature socialiste. Si la « violence d'Etat » change de main, elle reste égale à elle-même. Il fait donc la distinction entre les actes d'autorité qu'il appelle « la force » et les actes de révolte, qu'il nomme « la violence ». Il critique également la démocratie, dénonçant la décadence morale due à la bourgeoisie. Ce régime de compromis qu'est la démocratie, Sorel veut l'abolir par l'extension de la révolte prolétarienne. C'est ce qui l'amène à se rapprocher de certains monarchistes de l'Action française (Georges Valois) en 1910. Il s'en éloigne toutefois rapidement, regardant avec dégoût la démagogie de la droite nationaliste à l'approche de la guerre. Critique du chauvinisme, il est pacifiste pendant toute la guerre. Après 1917, la révolution bolchévique l'enthousiasme : elle est une « révolution des producteurs » en dehors de l'ingérence des parlementaires. Il la voit comme le prolongement de la Commune, les communards s'étant trompés en se laissant bernier par des illusions démocratiques et le rêve de justice de Proudhon, au lieu de procéder à des expropriations.

Le socialisme ouvrier d'Hubert Lagardelle (1874-1958)

Pour Lagardelle, le syndicalisme est né de la réaction du prolétariat contre la démocratie », précisant que ce qu'il « combat dans la démocratie, c'est la forme populaire de la domination bourgeoise ». A l'égalité abstraite des individus que représente la démocratie, le syndicalisme de Lagardelle oppose une différenciation élitiste. La loi doit émaner d'une élite guidant et entraînant la masse.

Lagardelle pense que le socialisme doit être l'œuvre des organisations économique, donc des institutions ouvrières plutôt que des partis. Les syndicats « servent d'abris aux producteurs non seulement pour la défense de leurs intérêts mais surtout pour l'élaboration du droit nouveau qu'ils imposeront au monde ». Et seul le syndicalisme révolutionnaire réalise les thèses fondamentales du marxisme : en séparant producteurs et non-producteurs il permet l'émancipation du prolétariat. La grève générale accroît sa capacité politique afin qu'il puisse renverser l'Etat bourgeois. Elle est « le meilleur moyen d'éducation et le plus sûr excitant à l'organisation ».

Dans l'entre-deux-guerres, il se rapproche du Faisceau de Georges Valois et Mussolini le reçoit, rappelant la dette intellectuelle qu'il a envers Lagardelle. Il est ministre de Pétain, chargé d'appliquer la Charte du travail qui, par l'instauration de corporations, devait rendre inutile la lutte des classes et abolir le droit de grève.

C) Révolution ou réformisme, socialisme d'autogestion ou de gestion : des choix difficiles depuis l'entre-deux-guerres

Avec la Grande Guerre, le socialisme doit affronter une double crise : l'Internationale n'a pas pu empêcher la guerre et l'action prolétarienne hésite entre lutte et collaboration de classe. La révolution de 1917 redonne néanmoins du souffle au mythe révolutionnaire tandis que la montée du fascisme et la crise de 1929 donne voix aux planistes et néo-socialistes qui entendent adapter le marxisme, faisant de l'avènement du socialisme une question de gestion. Entre les deux, Léon Blum tente de concilier révolution et réformisme. Après la Seconde Guerre mondiale, les socialistes penchent pour la gestion et la participation, tout en ayant du mal à adapter leur idéologie. Le front de classes succède à la lutte des classes et le projet autogestionnaire soufflé par mai 1968 doit se heurter à la réalité après la victoire présidentielle de 1981.

I - Les influences étrangères et l'échec des révisions doctrinales

Entre les deux guerres, la conjoncture économique pousse les socialistes à s'interroger sur l'évolution du capitalisme et donc sur la pertinence du marxisme. La crise de 1929 est-elle le début du dépérissement inéluctable du système capitaliste ou révèle-t-elle à terme sa capacité d'adaptation ? Le contexte international entraîne d'autres interrogations. Peut-on importer la révolution russe ? L'avènement du fascisme correspond-il à l'hypothèse d'un « régime intermédiaire » avant le socialisme ?

La Gauche révolutionnaire : un socialisme de combat ?

Face à la montée du fascisme, les révolutionnaires de la SFIO proclament « l'urgence de la conquête du pouvoir révolutionnaire ». Parmi eux, Marceau Pivert (1895-1958) a rencontré Trotski qui lui a conseillé de faire scission. Pivert préfère créer une tendance au sein du parti, Gauche révolutionnaire, militant pour une unité organique PCF-SFIO. Il accepte ainsi de jouer le jeu

du Front populaire. Il est toutefois déçu car il avait espéré qu'un « gouvernement ouvrier » serait possible, tandis que pour Blum, il est clair qu'il ne s'agit que d'exercer le pouvoir. Pivert écrit ainsi pendant la guerre que « tout était possible ». Après le Front populaire, il quitte la SFIO pour fonder le Parti socialiste ouvrier et paysan en 1938, qui milite pour une dictature du prolétariat, représenté par un gouvernement ouvrier et paysan issu de la révolution.

Il défend l'insurrection ouvrière et la grève générale en réclamant la création de milices après le 6 février 1934. Mais s'il obtient effectivement la création d'une organisation par la SFIO, Blum a pris soin de préciser qu'il ne s'agit que d'assurer la liberté de réunion. Il refuse la participation à la défense nationale, car il estime que la lutte des classes est la seule priorité et qu'il faut transformer la guerre impérialiste en révolution. La classe ouvrière ne doit pas signer un armistice avec la bourgeoisie même pour la défense nationale. Ce défaitisme révolutionnaire s'inspire de l'attitude de Lénine avec le traité de Brest-Litovsk et renoue avec le syndicalisme révolutionnaire. Pivert est ici en opposition avec Zyromski et ses camarades de Bataille socialiste qui lient la défense du territoire national à la défense des libertés démocratiques.

Après la guerre, Pivert rejoint la SFIO et sa pensée évolue en intégrant les problèmes du Tiers-monde. Il milite notamment contre la guerre d'Algérie et contre la politique de Guy Mollet. Avant de récuser son ralliement à De Gaulle : « il n'est plus possible de coexister avec celui qui a choisi de servir aussi cyniquement la classe bourgeoise ». Par son anticolonialisme, il transpose à l'international son socialisme de combat.

L' « au-delà du marxisme » d'Henri de Man (1885-1953) et ses interprétations en France

En 1926, le belge Henri de Man publie un ouvrage retentissant, traduit en France sous le titre *Au-delà du marxisme*. Dans ce livre, il remet en cause l'orthodoxie marxiste et le décalage entre la doctrine et la pratique. Il veut dépasser le marxisme tout en conservant ses acquis.

Dépasser le déterminisme par une psychologie du socialisme

De Man reproche d'abord à l'orthodoxie marxiste d'avoir développé une mentalité passive et fataliste. Au lieu de se demander si le socialisme est dans la logique de l'histoire, la question devrait être de savoir s'il est capable de transformer la société. Il considère qu'il reste de Marx ce qu'il reste de Darwin : « l'idée d'une évolution obéissant à des lois scientifiques ; ensuite et surtout, la méthode qui consiste à utiliser les faits économiques pour expliquer les grandes forces qui font le progrès historique ». Mais il ne croit pas qu'on puisse comprendre la société actuelle avec des données antérieures et différentes. Il critique notamment le déterminisme qui établit des rapports de causalité pour prévoir l'avenir. Ce ne sont pas des causes, mais des conditions, qui permettent non de prédire, mais de prévoir les probabilités qu'un avenir ait lieu. A la conception « mécanique » des marxistes, De Man substitue une conception psychologique. Ainsi, il fait découler le socialisme d'une norme éthique transcendante relevant de la conscience.

Ni lutte des classes, ni dictature du prolétariat

Au matérialisme, de Man reproche également d'avoir minimisé l'importance de la démocratie. Pour lui, « la démocratie sans socialisme, c'est toujours la démocratie, tandis que le socialisme sans démocratie, ce n'est plus le socialisme ». Dans cette logique, il critique la dictature du prolétariat de Lénine. Seule la démocratie politique peut convaincre le prolétariat de s'organiser pour convaincre la majorité plutôt que d'user de violence. Ainsi, De Man abandonne la lutte des classes. Il ne veut pas réduire le prolétaire à « l'abstraction absurde de l'Homo economicus qui n'aurait que des mains pour produire et un estomac pour manger ». Il prône une collaboration de classes avec tous ceux qui se vendent sur le marché capitaliste (techniciens, ingénieurs, artistes...). Il préconise enfin un « système de socialisation concurrentiel et expérimentale » : l'Etat encourage d'abord l'organisation syndicale et les coopératives et n'a recours à l'expropriation qu'en dernier recours. Pour De Man, le socialisme se fonde donc sur une économie mixte.

Le planisme, ou comment dépasser le dilemme entre réforme et révolution

Rendue populaire par les plans quinquennaux soviétiques, l'idée planiste séduit De Man et avec lui le Parti ouvrier belge qui adopte pour mot d'ordre « le Plan, tout le Plan, rien que le Plan ». Ce planisme intéresse aussi certains courants socialistes français mais obtient des succès inégaux.

Le Plan belge avait pour ambition de surmonter la crise par un ensemble de mesures conjoncturelles et structurelles. Il prévoit la création d'un secteur public avec la socialisation du secteur bancaire, du crédit, des monopoles industriels, des transports et de la grande propriété foncière. Il prévoit également que l'Etat puisse intervenir dans le secteur privé par l'intermédiaire d'un Conseil économique pour y faire prévaloir l'intérêt général, sans toutefois fausser les mécanismes de la concurrence. L'application du Plan nécessite deux conditions politiques : l'exercice du pouvoir par un parti adhérent au Plan et l'adhésion des couches sociales non ouvrières mais opposées au capitalisme.

En France, le courant planiste ne parvient pas à s'unir. Lucien Laurat (1898-1973), enseignant à l'Institut supérieur ouvrier de la CGT, en est l'un des éléments avec son groupe Combat marxiste. Ils adoptent l'idée de De Man qui distingue réformes de structures et réformes de répartition, les secondes ne pouvant découler que des premières. Parallèlement, un groupe de jeunes intellectuels publie en 1932 *La Révolution constructive*. A propos de l'Etat, ils sont « pour sa rénovation ; nous voulons substituer au gouvernement des hommes qu'il est encore aujourd'hui, l'administration des choses qu'il tend à devenir ». Toutefois le planisme est mal vu à la SFIO. Blum n'adhère pas à l'idée d'une économie durablement mixte, reprochant au Plan de ne pas envisager

« l'élimination finale du secteur libre au fur et à mesure du développement de la force ouvrière ». Et au congrès de 1934, bien que certains soutiennent le planisme, le rapport moral stipule que la SFIO ne poursuivra pas « cette chimère folle de réalisations partielles et progressives du socialisme par tranches au sein du capitalisme maintenu ». Le planisme a plus d'écho au sein de la CGT. Ainsi, la Fédération des fonctionnaires, l'une de ses composantes, diffuse les thèses de De Man. En février 1934, le Comité confédéral envisage la nationalisation du crédit et la création d'un organisme de contrôle de l'économie. Avec le Front populaire et une situation internationale de plus en plus tendue, le courant planiste décline. Toutefois, au lendemain de la guerre, l'idée de front commun avec les classes moyennes et d'économie mixte planifiée devient l'un des éléments essentiels de la social-démocratie.

Du néo-socialisme à « la dérive fasciste »

Pour un vaste rassemblement anticapitaliste

Juste avant la crise de 1929, Barthélémy Montagnon pense que le capitalisme se socialise lui-même avec l'apparition de nouvelles formes collectives de production et d'échange. Il faut donc adapter le socialisme en utilisant le système. En 1930, Marcel Déat (1894-1955) estime dans ses *Perspectives socialistes* qu'il faut profiter de l'hostilité envers le capitalisme que la crise provoque pour créer « une unité de fait et de doctrines, englobant tout l'anticapitalisme ». Blum y voit l'abandon du parti de classe au profit d'un parti de déclassés. Déat se réclame lui aussi de De Man pour rejeter le déterminisme. Il veut un socialisme dépassant l'opposition entre réformisme et révolution grâce à un socialisme « révolutionnaire et démocratique », en socialisant la puissance puis le profit et enfin la propriété. Il ne donne plus un rôle privilégié au prolétariat mais à l'Etat, « exécuteur du mandat donné par la majorité ». Toutefois, celui-ci ne pouvant gérer toute l'économique, il doit s'associer aux coopératives et syndicats. Déat, fait lui-même de ses *Perspectives socialistes* la « charte du néo-socialisme », et s'il ne rencontre pas de succès auprès des dirigeants de la SFIO, de nombreux militants sont sensibles à son discours.

Le néo-socialisme ou le renforcement de l'Etat

En 1933, une scission éclate parmi les parlementaires socialistes. Accusés d'indiscipline, les néo-socialistes quittent la SFIO pour fonder le Parti socialiste de France-Union Jean Jaurès. Leurs leaders, Montagnon et Déat, reprennent le triptyque « Ordre, autorité nation » qu'ils empruntent au fascisme. « La force du fascisme vient de la nécessité qui semble évidente partout d'un Etat fort, d'un Etat puissant, d'un Etat d'ordre », un Etat nécessaire à une économie dirigée. Déat s'en prend même à la notion de liberté qui « ne se conçoit qu'en fonction d'un ordre sur lequel elle s'appuie, par où seulement elle a une signification ». Il accuse Blum « d'attentisme » parce qu'il refuse d'instaurer un régime intermédiaire avant le socialisme. Certains des néo-socialistes vont même jusqu'à penser que le fascisme serait ce régime intermédiaire. Ils estiment enfin qu'il faut inscrire cette action dans le cadre national. Repli qui fait dire à Blum qu'ils s'engagent sur « une pente fatale ». Toutefois, l'élan antifasciste après le 5 février 1934 brise l'élan des néo-socialistes. En 1935, Déat crée un Comité du Plan et publie *Le Plan français*, puis *Une nouvelle France* en 1936. Il y développe toujours l'idée d'une économie dirigée par un Etat fort. Il ajoute qu'une période de pleins pouvoirs est nécessaire avant une « légalité simplifiée » : ministère de l'Economie nationale, Conseil national économique, Sénat honoraire. Le pays doit être décentralisé à une échelle régionale pour permettre une autonomie des services publics. A ce moment, il accorde plus de place aux élites qu'aux classes moyennes.

« La dérive fasciste »

Le Front populaire et sa dynamique ruine les espoirs des néo-socialistes qui sont presque tous battus en 1936. Déat reproche ainsi à Blum de diviser la nation et tente toujours de concilier capitalisme et socialisme par le planisme. Il introduit notamment des thèmes corporatistes en dressant l'esquisse d'une organisation professionnelle par branche d'activités, obligatoire et apolitique. Pacifiste, il souhaite une révision du traité de Versailles, est munichois en 1938, et écrit en mai 1939 qu'il refuse de « mourir pour Dantzig ». S'il ne souhaite pas la défaite, elle lui apparaît néanmoins comme la confirmation de ses analyses. Il vote les pleins pouvoirs à Pétain avant de se faire le premier théoricien de la collaboration dès août 1940 : le nazisme est révolutionnaire, et son aspect « le plus important » est qu'il affiche « l'étiquette socialiste ». Il souhaite ainsi la création d'un parti unique pour réaliser la Révolution nationale, mais son projet est repoussé.

II – Léon Blum (1872-1950) ou « la libération intégrale de la personne humaine »

Se voulant l'héritier de Jaurès, il pense que la démocratie et le socialisme sont indissolublement liés et que révolution et réformisme sont complémentaires. Il cherche le juste équilibre entre la nécessaire autorité d'un gouvernement et la liberté des peuples et des individus. Il distingue ainsi l'émancipation de la personne humaine par l'abolition du régime capitaliste, du moyen de l'atteindre, la conquête du pouvoir, nécessaire mais non suffisante.

Le socialisme, un choix pour l'égalité et la liberté

« Comment il est devenu socialiste »

En 1931, Blum explique qu'il était choqué très jeune par la différence entre le caractère personnel du mérite et le caractère héréditaire de la propriété. Il traverse d'abord une première phase individualiste et anarchisante, rejetant une société injuste sans proposer d'alternative. Il doit son engagement socialiste à Herr et Jaurès, entraîné dans la campagne dreyfusarde. Il passe alors de l'injustice faite à un individu à celle de la société qu'il dénonce au nom d'un idéal de justice.

« Dans l'ombre de Jaurès »

Blum affirme lui-même avoir d'abord vécu « dans l'ombre » de Jaurès. Il lui reprend notamment le thème de l'universalité, affirmant que « l'individu ne doit pas se poser comme sa propre fin » et évaluant son bonheur en fonction de sa participation à celui de l'humanité. Ces deux bonheurs exigent une véritable égalité, c'est-à-dire un « juste rapport de chaque individu à sa tâche ». Ainsi, quand il insiste sur la liberté individuelle, il précise que « pour être libre, d'abord il faut être. [...] Toute société qui prétend assurer aux hommes la liberté doit commencer par leur garantir l'existence ». La liberté politique doit s'articuler avec la liberté économique, la démocratie avec le socialisme.

Blum estime être en communion de pensée avec Jaurès. Il le suit dans le soutien à la participation de Millerand au gouvernement Waldeck-Rousseau et dans sa position en faveur de l'unité en 1905. Cette image jaressienne lui permet en fait de tenir la place qui avait été celle de Jaurès parmi les socialistes. Il en a l'occasion lors du débat sur l'adhésion à la III^e Internationale au Congrès de Tours en 1920 qui lui permet d'accéder à la direction du parti.

Conquérir ou exercer le pouvoir ?

Avec Blum, les socialistes français se démarquent de leurs homologues européens, notamment sur la question de la participation à un gouvernement bourgeois. Proscrite par la II^e Internationale en 1914, elle semblait pourtant acceptée par l'essentiel des sociaux-démocrates. Pas par le socialisme français.

Entre le révisionnisme et la révolution bolchévique

Blum affirme que « la révolution ne gagne pas de temps sur l'évolution régulière. Le mouvement de 1789 a paru faire, en quelques années, l'œuvre d'un siècle entier. Mais, pendant un siècle entier, la société française a été livrée à une sorte d'oscillation balancée qui éloignait, puis ramenait encore les conquêtes de la Révolution ». Ainsi, la révolution n'est plus le but final.

Au congrès extraordinaire de 1919, Blum fait sa véritable entrée politique en tentant de maintenir l'équilibre entre réformisme et révolution en refusant de rejeter la prise du pouvoir par la force et l'adhésion aux conditions de Lénine. Il fait ainsi adopter un programme prévoyant d'arriver « sous la pression du suffrage universel ou par un mouvement de force du prolétariat ». Il ne cède pas à Albert Thomas qui voit dans le bolchévisme un « symbole de la révolte anarchique contre les règles démocratiques ». Blum tente de maintenir la « synthèse jaressienne » et l'unité du parti en refusant le révisionnisme. Il ne parvient pourtant pas à éviter la scission et le départ de la majorité des adhérents vers la Section Française de l'Internationale Communiste au congrès de Tours en 1920. Face à cette opposition, il doit se montrer intraitable sur la nature révolutionnaire de la SFIO, et c'est au nom du marxisme qu'il refuse le bolchévisme. Considérant que les bolcheviks n'ont pas attendu que l'évolution du capitalisme et l'éducation du peuple produise une situation qui permette la dictature provisoire du prolétariat, il dénonce la dictature indéfinie d'une élite.

Pour donner du sens à la synthèse entre réformisme et révolution, Blum doit la redéfinir. Il juge ainsi inévitable qu'après une prise de pouvoir un régime doivent passer par une période transitoire car il ne pourrait s'en remettre à la légalité du régime renversé. Il parle alors de « vacance de la légalité ». C'est sur le point des conditions dans lesquels le prolétariat organisé devait prendre le pouvoir que Blum différencie socialisme et communisme. Il considère que « la prise du pouvoir n'est qu'un moyen », nécessaire pour arriver au but, « la transformation sociale, la transformation de la propriété ». Et il ajoute en 1947 que cette transformation suppose également « la destruction des tous les rapports d'ordre social, moral culturel et aussi de toutes les relations d'ordre international que le capitalisme avait créés ». La révolution, c'est cette transformation et non la prise du pouvoir. Ainsi, les réformes sont un « acte de préparation révolutionnaire ». Et l'acte révolutionnaire n'est pas nécessairement une insurrection ou une guerre civile.

L'« exercice du pouvoir »

Blum fait une distinction entre « conquête du pouvoir » et « exercice du pouvoir ». La conquête du pouvoir constitue la révolution politique remettant au prolétariat les organes de l'Etat afin de réaliser la transformation sociale et suppose la capacité politique de la classe ouvrière ainsi qu'une évolution du capitalisme. Sans ces deux conditions, elle mènera à une dictature illimitée. Après le Cartel de gauches de 1924, Blum estime que les conditions de la première ne sont pas remplies et ne sont pas prochaines. Quant à la participation à un gouvernement bourgeois sous le contrôle du parti, elle a été rejetée par l'Internationale en 1914 et les expériences ministérielles de la guerre l'ont discréditée. Blum exclue donc ces deux possibilités, mais pour que le socialisme ne se contente pas de deux tâches (fondamentales) d'éducation et de propagande, il introduit une nuance entre conquête et « exercice » du pouvoir. L'« exercice du pouvoir » consiste pour les socialistes à assurer la direction du gouvernement en régime capitaliste, avec pour rôle d'assurer le meilleur intérêt de la classe ouvrière, d'accélérer l'évolution du régime, sans toutefois réaliser l'œuvre

révolutionnaire de transformation sociale. C'est la solution mise en pratique en 1936 avec le Front populaire, lors duquel Blum rappela qu'il n'avait pas reçu pour mandat de transformer le régime et qu'il devait faire preuve de loyauté envers ses électeurs.

Si de cette manière Blum défend l'Etat démocratique, dans la suite de Jaurès, c'est dans sa forme républicaine. Bien que le parlementarisme ne soit pas « la meilleure expression possible du droit démocratique », il préfère un parlement seul procédant du suffrage, avec un pouvoir exécutif délégué, s'opposant à un large courant d'opinion qui réclamait un renforcement de l'exécutif.

Modeler l'Etat de l'intérieur

Après la Libération, Blum s'oppose au marxisme orthodoxe de Guy Mollet (1905-1975) et souhaite étendre le socialisme à toutes les classes contribuant à l'activité économique du pays, pensant surtout aux classes moyennes. Il remplace la « lutte des classes » par l'expression ambiguë d'« action de classe ». De cette manière la SFIO peut participer aux gouvernements tout en poursuivant l'objectif révolutionnaire. Avec ce terme d'« action de classe », il affirme aussi l'importance du rôle de la volonté des hommes, du libre choix de l'homme qui adhère au socialisme face au déterminisme historique d'une révolution inévitable.

Un socialisme « à l'échelle humaine »

En 1941, pendant l'occupation, Blum affirme son attachement au socialisme démocratique en écrivant *A l'échelle humaine*. Exonérant la République de la responsabilité de la défaite, il en donne une explication socio-économique. La bourgeoisie n'a pas su s'adapter à la concentration et à la transformation industrielle de la production. Pourtant, le prolétariat n'a pas su prendre sa succession par l'intermédiaire de ses représentants légitimes dans cette vacance du pouvoir. Les socialistes n'ont pas su tirer la leçon de Jaurès qui avait fait de la révolution sociale « le terme d'une exigence éternelle de la raison et de la conscience humaine ». Le socialisme a donné un autre sens aux « valeurs morales et spirituelles » réprimées par la société capitaliste. Il doit maintenant entamer la « conquête spirituelle » pour perfectionner à la fois l'homme et la société en révélant ce que l'homme avait de meilleur pour qu'il participe à l'élaboration de la « meilleure société possible ».

Cependant, quand Blum rentre de déportation, il est vite déçu. La Libération lui apparaît comme une chance manquée de rénover la société. Il souhaite donc une « régénération morale » du pays et propose de finaliser la notion de société socialiste : abolition du régime et démocratie, avec la promotion de la personne humaine. Mais au congrès de 1946, Guy Mollet parvient à le mettre en minorité en qualifiant sa pensée d'« humanisme erroné ». Blum lui répond que pour lui « l'individu n'est ni opprimé ni annulé, mais que tout au contraire, la fin dernière du socialisme et la libération intégrale de la personne humaine ».

III – L'essoufflement idéologique d'un socialisme de gestion

Après la guerre, reconstruction, croissance et participation au pouvoir poussent les socialistes européens à revoir leurs principes fondateurs. Atteindre la société socialiste par une simple révolution apparaît de plus en plus comme une utopie. La réflexion porte alors surtout sur la gestion de plus en plus courante. En 1959 à Bad Godesberg, le SPD allemand renonce au marxisme, accepte la propriété privée et n'admet la planification que comme contrepoids à la concurrence.

En revanche à l'instigation de Guy Mollet, la SFIO affiche son attachement au marxisme orthodoxe et repousse le débat. Ainsi, dans les années soixante, c'est à la CFDT et au PSU de Michel Rocard (1930-) que les débats ont lieu, notamment autour du projet autogestionnaire. Dans les années soixante-dix, Jean-Pierre Chevènement (1939-) milite pour une Union de la gauche afin d'éviter la dérive social-démocrate. On parle alors plus de « rupture avec le capitalisme » que de révolution. Avec Mitterrand (1916-1996) ; l'objectif principal du nouveau parti socialiste est de gouverner, dépassant la distinction de Blum entre conquête et exercice du pouvoir. Mais après la joie de son élection en 1981, le discours est désenchanté par le leitmotiv des contraintes et réalités du pouvoir.

Face au conservatisme, d'éphémères tentatives de renouveau après 1945

Après 1946, on assiste donc à un repli sur le dogme marxiste, renforcé par l'auréole de Staline après sa victoire sur Hitler et l'établissement des démocraties populaires. Il est soutenu par la plupart des intellectuels de gauche, existentialistes (Sartre notamment), révisionnistes ou chrétiens progressistes. La SFIO doit rivaliser d'orthodoxie avec le PCF. Elle appauvrit ainsi son idéologie se bornant à quelques principes : économie mixte, répartition des richesses par l'Etat. C'est pourquoi Maurice Duverger écrit en 1955 que le parti, « avec son marxisme sur les bras », se fige dans un néant doctrinal. Guy Mollet ne s'interroge que sur l'exercice du pouvoir et sa légitimité tandis que le PCF se contente de s'opposer. Les tentatives de renouvellement viennent donc des marges de la SFIO.

En 1952, Jules Moch (1893-1985) tente d'adapter les thèses de Marx, comme celui-ci « l'eût fait à une réalité en constante évolution ». Il s'appuie sur les travaux de Jean Fourastié qui analyse les changements induits par l'expansion industrielle. Il constate notamment que la prolétarianisation ne s'est pas accrue et qu'une classe intermédiaire s'est largement développée. De plus, la dispersion des entreprises, par la banalisation du moteur électrique, a bouleversé les rapports entre patron et ouvriers. Les premiers comprennent mieux les seconds qui vivent d'ailleurs un semi-embourgeoisement. Mais son ouvrage rencontre peu d'écho.

Moch fait une nouvelle tentative au début de la Ve République, entouré de Roger Quilliot, et Pierre Bonnel et Jacques Germain. Ils créent un Groupe d'études doctrinales au sein de la SFIO pour établir une nouvelle charte socialiste. Leur projet n'est pas original : planification et nationalisation, mais il aurait été la première définition d'une identité socialiste réformatrice. Mollet en réduit la portée en conservant la déclaration de principes de 1945.

Après le référendum de 1962, plusieurs initiatives se font hors de la SFIO, avec plusieurs clubs. Ainsi la tentative de Gaston Defferre de rassembler une « gauche de gestion » prenant en charge les intérêts de toute la collectivité en abandonnant « le verbalisme révolutionnaire » s'appuie sur plusieurs clubs. Le projet n'évoque de nationalisations que pour « le contrôle du crédit et des banques » et préconise une planification souple qui ne freinerait pas l'« accélération de la croissance ». Mais son échec stoppe toute tentative de réformatisme avoué.

Depuis les années 30, les socialistes se sont figés sur des programmes articulant toujours nationalisations, planification et redistribution. Et en 1970, la question de savoir si les réformes structurelles doivent être un état durable ou une rupture franche n'est pas résolue. Toutefois la pratique a déjà fait des socialistes des réformatistes, sans qu'ils l'acceptent en redéfinissant leur idéologie.

Les projets autogestionnaires

Dans les années soixante, l'autogestion alimente les réflexions de nombreux groupes de la gauche (maoïstes, trotskistes, socialistes...). Dans la revue qu'il fonde en 1966, *Autogestion*, Georges Gurvitch la définit. « Le concept d'autogestion, aujourd'hui, c'est l'ouverture sur le possible. Elle monte le chemin pratique pour changer la vie, ce qui reste le mot d'ordre et le but et le sens d'une révolution ». L'idée est popularisée à travers les revendications de mai 68 et de la CFDT. Désignant à l'origine le système yougoslave de gestion des entreprises, il finit par représenter une sensibilité refusant aussi bien la social-démocratie que le socialisme bureaucratique. C'est un mouvement social avant d'être une doctrine, incarné notamment par des revues de réflexion.

Pierre Rosanvallon (1948-), économiste, sociologue et chercheur, rédacteur en chef de *CFDT aujourd'hui* y voit le renversement de la perspective des penseurs du XIXe qui voulait substituer « l'administration des choses au gouvernement des hommes ». Le socialisme doit réhabiliter le politique en permettant le renforcement et l'autonomie de la société civile.

Le projet régionaliste et autogestionnaire du Parti socialiste unifié

Créé en 1960, le PSU présente un objectif assez traditionnel : transition vers le socialisme par le franchissement d'un seuil de réformes structurelles irréversibles. Il s'enrichit en s'inspirant du planisme à travers André Philip et Pierre Mendès-France (1907-1982). Il développe également l'idée de la participation des travailleurs à la gestion de l'économie. Avec la formule « décolonisons la province » que Rocard lance en 1967, le PSU associe autogestion et décentralisation. Le PSU est donc révolutionnaire puisqu'il recherche à modifier en profondeur la société. Toutefois, il condamne en 1968 la violence et le gauchisme. Le projet du PSU va donc dans deux directions : renverser l'ordre économique par la majoration du pouvoir des travailleurs dans l'entreprise et renverser l'ordre politique par la décentralisation. Il s'agit bien pour eux de concilier socialisme et liberté en luttant contre les excès d'autorité et la dérive bureaucratique du pouvoir collectif. Pour Rocard, l'autogestion doit permettre à la société de se prendre elle-même en charge, sans être contrainte par l'Etat.

Pour éviter la contradiction avec l'autogestion et la décentralisation, le planisme du PSU doit être décidé par une consultation démocratique, décentralisée. Et permettre la liberté de décision et d'adaptation des entreprises. Il doit intervenir par la conjonction d'incitations et de pénalisations. Rocard écrit ainsi en 1973, « la raison d'être du plan est d'abord d'affirmer la volonté politique de la collectivité et de lui permettre de contrôler son propre développement ». Toutefois, le PSU prend garde d'éviter de diluer les responsabilités : l'autogestion ne remplace pas la hiérarchie et les fonctions de direction par un parlementarisme permanent et les responsables doivent rendre des comptes à ceux qui les ont élus.

Enfin, pour ne pas rester marginale, l'autogestion doit s'étendre à toute la société : comités de quartier, associations de consommateurs, foyers de jeunes... en insistant sur un rapide développement culturel de l'ensemble de la population. « L'autogestion est moins une nouvelle manière d'organiser la production qu'une conception de la société toute entière » écrit encore Rocard.

Le Centre d'études et de recherches et d'éducation socialistes, ou le refus de « la social-médiocratie »

Jean-Pierre Chevènement crée le CERES en 1965, en réaction à la social-médiocratie. La pensée de celle-ci « flotte comme un fantôme dans un musée désaffecté » écrit Didier Mochane l'un de ses proches. Les membres du CERES mêlent nationalisme et marxisme en un courant original qui cherche avant tout à éviter la dérive social-démocrate. Il cherche à mener une rénovation idéologique au sein du PS pour une Union de la gauche sur un programme de gouvernement. Il pose la rupture comme préalable, la concevant comme la conquête de l'Etat et l'expropriation du capital. Etape nécessaire et non suffisante avant une période de transition qui prendrait en compte l'intensification de la lutte des classes. Il préconise des mesures que le capital ne pourra assimiler afin qu'il ne puisse pas survivre comme il l'a fait après le Front populaire. Il résout la question des libertés par le soutien des masses.

Là encore le projet c'est que l'autogestion s'épanouisse. Pour le CERES, elle relève d'un socialisme non autoritaire ne confondant pas socialisation et étatisation et qui s'emparerait des masses par un programme clair. Il la définit ainsi : « une organisation de la société telle que, dans tous les domaines de l'activité sociale, celle-ci s'accomplisse sans diviser d'aucune manière

les hommes entre ceux qui commandent et ceux qui obéissent, une organisation qui assure donc l'abolition permanente, réelle et constitutionnelle de toute séparation entre gouvernants et gouvernés ». Le CERES critique le PSU en refusant « une cogestion de fait à travers un discours autogestionnaire ». C'est lui qui opère l'introduction de l'autogestion dans le programme du PS.

Mais après 1981, l'autogestion ne survit pas à l'épreuve du pouvoir et Rocard concède en 1987 que « la diversité des contenus qu'y mettait chaque tendance de la gauche française privait l'autogestion de tout débouché réel ».

L'opposition des « deux cultures »

Pour gagner la tête du PS à Epinay en 1971, Mitterrand parvient à s'appuyer à la fois sur la droite du parti (Mauroy et Defferre) ainsi que sur le CERES, la gauche du parti. Le Parti choisit alors la voie du programme commun et de la socialisation progressive, réaffirmant la « vocation révolutionnaire » du parti et condamnant le réformisme. « Il ne s'agit pas d'aménager un système mais de lui en substituer un autre » (*Bulletin socialiste*).

« Changer la vie »

C'est Chevènement qui organise la rédaction du programme « Changer la vie » de mars 1972. Il ne contient rien d'original : seule l'exploitation économique des détenteurs des moyens de productions distingue encore le capitalisme du socialisme. L'Etat doit orienter l'économie en nationalisant les secteurs vitaux et en garantissant de nouveaux droits sociaux. Ces nationalisations sont le centre du programme qui s'appuie sur un « font de classes ». Il intègre l'autogestion à travers une démocratisation de la société et une décentralisation. Mais en dix ans, cette perspective est remise en cause par les rocardiens puis par le CERES.

Les « deux cultures » selon Michel Rocard

Rocard rejoint le PS en 1974, comprenant qu'il ne pourra renouveler la gauche à la marge. Il refuse d'y créer un courant et mais ne peut se fondre dans la majorité, ses propositions heurtant l'orthodoxie. Car il insiste sur le fait que le changement ne doit pas dépendre que de l'Etat, mais reposer sur les individus et la société civile. Mais face au CERES, il ne parvient pas à préciser en ce sens l'autogestion du PS.

Au congrès de Nantes en avril 1977, il distingue « deux cultures » au sein de la gauche. La « plus typée, qui fut longtemps dominante, est jacobine, centralisatrice, étatique, nationaliste et protectionniste » est partagée par une grande partie de la classe ouvrière qui en appelle souvent à l'Etat. Il s'agit d'un marxisme détourné, qui oublie que Marx prônait le dépérissement de l'Etat. Il vise notamment les chevènementistes, champion de l'indépendance nationale, qui regardent d'un mauvais œil l'atlantisme et la construction européenne. L'autre culture est régionaliste et refuse « les dominations arbitraires, celle des patrons comme celle de l'Etat ». Celle-ci est la conception de Rocard. Elle nécessite du temps car sa rupture doit intervenir sous des formes et selon des rythmes différents dans une société multiple. Cette inscription du projet socialiste dans la durée devient aussi celle de Mitterrand, et constitue un pas décisif vers la reconnaissance des réalités du pouvoir.

Rupture ou ruptures ?

Rocard considère qu'il est illusoire d'envisager une rupture en quelques mois alors que la France est insérée dans une économie mondiale dont elle ne peut s'extraire. Surtout qu'il faut élaborer un consensus autour des réformes en reconstituant d'abord une société civile et un « tissu démocratique » distinct de l'Etat. Processus forcément long. Chevènement s'oppose à cette stratégie de « rupture "lente" voire se dissolvant dans une succession de "ruptures" ».

La crise économique des années soixante-dix met en évidence l'intégration de la France dans le capitalisme mondial. La voie d'un socialisme à la française semble donc de plus en plus étroite. Au congrès de 1979, les partisans d'une rupture radicale avec Chevènement s'opposent à ceux qui prennent en compte la croissance de la production pour définir une meilleure répartition des richesses. Rocard pense qu'il faut que les socialistes comprennent que le problème de la croissance ne se résoudra pas par « plus d'administration », l'Etat devant être un régulateur et non un producteur. Il estime que la pensée économique des socialistes est en crise par ce qu'elle ne reconnaît pas que « l'acte de produire, pour se dérouler dans de bonnes conditions [...] a besoin de motivations autres que la contrainte ». Chevènement y voit une pensée « néo-libérale » de « gestion sociale du marché capitaliste ». Il préfère une « stratégie autonome de développement » par la nationalisation, le refus de la division internationale du travail et une coopération avec des pays défavorisés ou de l'Est. C'est en s'appuyant à nouveau sur le CERES que Mitterrand garde la tête du parti. La PS adopte une motion qui répète que le but n'est pas de moderniser ou tempérer le capitalisme mais de lui substituer le socialisme.

Après 1981 : la mise à l'épreuve d'une troisième voie

Arrivé au pouvoir, le PS applique son programme : relance sociale, nationalisation, décentralisation, démocratisation de la culture... Il ne s'agit pas vraiment de la « rupture » mais un socialisme à la française s'ébauche. Toutefois, il est rapidement confronté à la contrainte extérieure, notamment face à la sensibilité extérieure aux variations de revenus. Le gouvernement Mauroy doit s'aligner sur l'austérité de la majorité des pays occidentaux et cède à Jacques Delors (1925-) la « pause dans l'annonce des réformes » qu'il réclamait. Avec le deuxième plan de rigueur de 1983, les priorités sont inversées. Stabilité de la monnaie et limitation du déficit budgétaire sont préférées à la réduction des inégalités, la hausse du pouvoir d'achat et la recherche du plein emploi.

Il ne s'agit finalement pas d'une pause, mais de l'abandon de la « rupture avec le capitalisme ». Mitterrand déclare ainsi en 1984 que « c'est l'entreprise qui crée la richesse, c'est l'entreprise qui crée l'emploi, c'est l'entreprise qui détermine notre niveau de vie et notre place dans la hiérarchie mondiale ». C'est l'échec de l'idéologie qui ne peut imaginer une autre solution réaliste à gauche. Rocard estime que c'est « la prise de conscience de l'irréalisme d'un projet global, total, que la maîtrise de l'appareil d'Etat suffirait à mettre en œuvre », ajoutant que c'est « la victoire de l'alternance sur l'alternative ».

Pour certains c'est une preuve de maturité. Ce choix du pragmatisme peut être une manière de reconnaître que la valeur d'une idéologie n'est pas déterminée par son objectif final mais par ses exigences relatives à une situation donnée. Pour d'autres, ce choix risque surtout de marquer la fin de toute capacité à imaginer un monde meilleur.

Conclusion

A travers cette synthèse, Noëlline Castagnez-Ruggiu montre bien l'évolution des idées socialistes en France. Une analyse riche en ce qu'elle ne se contente pas d'expliquer les thèses des grands auteurs socialistes : elle fait constamment le lien entre la formation de leur pensée et leur parcours, entre les idées et la pratique. Elle est également enrichie par une interrogation sur l'influence des socialistes antérieurs, et celle, réciproque, des socialistes étrangers.

Comme elle l'affirme en introduction, plusieurs contenus semblent se dégager à la lecture de cette étude. D'abord une recherche de la « cité idéale » havre de liberté et d'égalité en réponse aux dérèglements de la société du XIX^e siècle. Puis la tentative de Proudhon d'associer liberté et égalité dans une politique associationniste, avec déjà l'intuition qu'il faut s'appuyer sur les masses ouvrières. Après quoi, avec Marx, le socialisme veut s'appuyer sur une base aussi scientifique que possible, mais son adaptation donne lieu à des attitudes parfois dogmatiques. Et au fil du XX^e siècle, on assiste à des tentatives pour faire évoluer l'idéal socialiste face à une société mouvante, avec des réflexions articulées autour de plusieurs éléments : organisation du travail, coopératives, autogestion. Et finalement l'expérience du pouvoir en 1981 met à terre les idéaux au nom de la réalité. Une expérience dont la pensée socialiste ne s'est toujours pas remise.

Si la recherche de l'émancipation, de l'égalité, de la liberté semble être toujours au centre des idées socialistes, les débats font pourtant rage pendant ces deux siècles. On voit ainsi une tension permanente entre l'attitude révolutionnaire et le réformisme, des débats sur la question de l'Etat : peut-on l'adapter ou doit-on l'abolir, faut-il s'y appuyer et le renforcer ou développer l'autonomie de la société civile ? Et enfin, une interrogation fondamentale, actuelle, qui découle des renoncements de 1981 : peut-on concilier économie de marché et recherche de l'égalité ?

Comme on l'a vu en introduction, l'historiographie pourtant riche du socialisme ne comportait à ce jour aucune étude de ce genre. Et si depuis dix ans, d'autres ouvrages sont venus compléter cette historiographie (*Histoire des gauches en France* de Jean-Jacques Becker, *La gauche en France* de Michel Winock par exemple), aucun ne s'est fixé pour objet d'études l'histoire des idées.

Et à une heure où les socialistes français se disent tous en quête de rénovation, lire ou relire cette brève mise au point serait d'une grande utilité. Parce que les idées pour notre époque ne pourront se construire efficacement qu'en partant de certains acquis des réflexions passées.