

Peut-on disjoindre le revenu du travail ?

Une approche historique¹

par Michel Herland

« De chacun selon ses capacités ; à chacun selon ses oeuvres » : de cette conception minimale de la justice sociale à l'idée – déjà partiellement mise en pratique – d'un revenu inconditionnel (appelé suivant les cas allocation universelle, revenu d'existence, revenu de citoyenneté ou minimum social garanti) qui assurerait la couverture des besoins fondamentaux sans aucune contrepartie en travail², l'écart est immense. Le passage de l'une à l'autre est le résultat du progrès technique grâce auquel le pouvoir de produire des biens matériels a été démesurément accru. Cependant, jusqu'ici, le progrès technique s'est traduit par la baisse de la durée du travail et non par la reconnaissance d'un droit absolu à l'existence pour tous, y compris pour ceux qui seraient capables de participer à l'effort de production. Un changement aussi radical dans notre perception du devoir de solidarité mérite quelque examen.

Les critiques des systèmes d'assistance qui ont été présentées dès l'origine par les économistes sont particulièrement intéressantes car elles dépassent la banale dénonciation de l'encouragement à la paresse pour mettre en évidence un certain nombre d'autres effets pervers peut-être plus pertinents dans l'hypothèse de l'instauration d'un revenu inconditionnel. Le rappel des conceptions anciennes de la société bonne montrera ensuite qu'une certaine forme d'activité a toujours été jugée nécessaire non seulement comme facteur de production mais encore pour sa dimension morale. Partant de là, on s'interrogera enfin sur les mesures qui devraient être associées à l'instauration d'un revenu d'existence afin d'éviter les écueils d'une société d'oisiveté.

1. Une première version de ce texte a été présentée lors de la réunion du Réseau d'étude sur le MSG qui s'est déroulée à Klingenthal (Alsace) du 21 au 23 mars 1996. Le présent article, néanmoins, n'engage en aucune manière les autres membres du réseau.

2. Ferry 1995 présente un bon exposé introductif de la proposition.

Critiques économiques de l'assistance

À côté de la charité privée – reconnue comme un devoir moral dans la plupart des cultures – la reconnaissance d'un droit à la couverture des besoins minimaux n'est pas une absolue nouveauté. Dans le passé, des États suffisamment riches ont organisé la distribution de biens au bénéfice de personnes qui n'étaient pas dans l'incapacité de travailler mais qui – pour une raison ou pour une autre – ne disposaient pas de ressources suffisantes. L'exemple le plus connu est celui de la République puis de l'Empire romain. A l'apogée du système, vers le milieu du 1^{er} siècle av. J.C., plus de 300 000 Romains avaient ainsi droit à des fournitures de blé gratuites ou quasi gratuites. Ce privilège était réservé aux seuls citoyens pauvres ; il ne procédait pas d'un désir de justice mais était destiné à éviter les troubles politiques qu'une plèbe affamée aurait pu provoquer. On lui a tout de suite reproché de ponctionner abusivement le Trésor public et surtout d'encourager l'oisiveté parmi le peuple³.

Les économistes se sont montrés particulièrement virulents à l'encontre de toute organisation des secours aux pauvres – qu'elle soit publique ou privée – car, au-delà des conséquences morales, ils voyaient également les dommages que l'assistance généralisée pouvait entraîner à l'égard de la prospérité publique. Dès le XVIII^e siècle, Turgot dénonçait sur les deux registres simultanément les « établissements de charité » :

« Faire vivre gratuitement un grand nombre d'hommes, c'est soudoyer l'oisiveté et tous les désordres qui en sont la suite ; c'est rendre la condition du fainéant préférable à celle de l'homme qui travaille ; c'est, par conséquent, diminuer pour l'État la somme du travail et des productions de la terre, dont une partie devient nécessairement inculte ; de là, les disettes fréquentes, l'augmentation de la misère et la dépopulation qui en est la suite : la race des citoyens industriels est remplacée par une populace vile, composée de mendiants, de vagabonds et livrés à toutes sortes de crimes. » (Turgot 1757, p. 71.)

Les auteurs ultérieurs ne feront que raffiner sur l'analyse des conséquences économiques de l'assistance aux pauvres. Par exemple, Smith objecte moins au principe des *workhouses* dans lesquelles les pauvres sont accueillis (et enfermés⁴) et mis au travail, que sur les distorsions du marché du travail provoquées par les lois successives britanniques, depuis « le statut de la quarante-troisième année d'Elisabeth (1601) (qui) régla que chaque paroisse serait tenue de pourvoir à la

3. Cf. Garnsey 1996.

4. Sur ce point particulier, cf. Gaudemar 1982, chap. 2.

subsistance de ses pauvres » (Smith 1776, I, p. 213). En effet, les réticences des paroisses à voir affluer chez elles des pauvres « étrangers » eurent pour résultat de restreindre fortement la possibilité de trouver un emploi en dehors de sa paroisse d'origine.

« C'est probablement aux obstacles qu'un pauvre ouvrier trouve, dans la loi du domicile, à porter son industrie d'une paroisse à une autre sans aide d'un certificat, qu'il faut attribuer cette inégalité si forte qu'on remarque fréquemment en Angleterre dans les prix du travail, à des endroits assez peu distants l'un de l'autre... La disette de bras dans une paroisse ne peut pas toujours être soulagée par la surabondance dans une autre, comme cela se fait constamment... dans tous les pays où il n'existe pas d'entraves à la liberté de s'établir. » (Smith 1776, I, p. 217-218.)

Le problème soulevé par Smith a gardé toute son actualité, même s'il se pose aujourd'hui d'une manière inverse. Étant admis que les mouvements de population sont libres à l'intérieur des fédérations (contrairement à l'Angleterre de Smith) mais que la politique d'assistance est décidée et financée le plus souvent à un niveau infra-fédéral, quelles conséquences les écarts entre les politiques d'aide (montant des allocations, conditions d'accès, etc.) risquent-ils d'avoir sur les flux migratoires internes à la fédération, sur la localisation des investissements, et donc sur l'emploi, etc. ? L'économie du fédéralisme apporte des réponses à cette question aussi bien sur le plan théorique que sur le plan empirique.

Après Smith, Malthus s'est également intéressé aux *poor laws*. Comme Turgot, sa critique est autant morale qu'économique. En effet, selon Malthus, les lois sur les pauvres sont mauvaises dans leur esprit. Les lois sur les pauvres ont deux objectifs : assurer des ressources minimales à toute personne dans le besoin et la mettre au travail. Malthus objecte sur ces deux points. D'abord il considère comme très mauvais que l'État instaure un filet de sécurité parce que, selon lui, la crainte du lendemain est seule capable de conduire le peuple à se comporter avec raison : « En ôtant le goût et la faculté de faire quelques épargnes, ces lois enlèvent un des plus puissants motifs au travail et à la sobriété. Par-là même, elles nuisent essentiellement au bonheur. » (1817, 2, p. 68.)

Mais les conséquences ne s'arrêtent pas à la démoralisation du peuple. Pour l'auteur du *Principe de population*, dès lors que les parents se sentent assurés du lendemain, s'ils croient que l'État (ou la paroisse) prendra en charge l'entretien de leur famille en cas de besoin, il est inévitable qu'ils mettent au monde un trop grand nombre d'enfants. « Quand on tente des hommes pauvres de se marier en comptant sur

l'assistance de la paroisse, non seulement on les engage à se mettre eux et leurs enfants dans le malheur et la dépendance, ce qui est envers ces derniers un acte de dureté et d'injustice, mais on les entraîne, sans qu'ils s'en doutent eux mêmes, à faire un tort réel à tous ceux qui sont dans la même situation qu'eux. » (*Ibid.*, p. 67.) En effet, partant du principe que l'offre de biens matériels – et particulièrement de « subsistances » ou de nourritures – n'est pas indéfiniment extensible, une augmentation exagérée de la population entraîne une pénurie d'aliments qui pèse directement non pas tellement sur les plus pauvres (puisque'ils continuent à bénéficier de l'assistance) mais surtout sur ceux qui se trouvaient juste au-dessus d'eux. D'où la critique majeure que formule Malthus : « Le vice radical de tous les systèmes de cette nature est d'empirer le sort de ceux qui ne sont pas assistés et de créer un plus grand nombre de pauvres . » (*Ibid.*, p. 69.)

Passons sur cet aspect-là de la critique de Malthus, car s'il avait quelque fondement au début du XIX^e siècle, alors que le souvenir des grandes famines était encore très présent⁵, il n'est plus pertinent – en tout cas sur notre continent – à une époque où les capacités de production agricoles sont devenues très largement excédentaires. Par contre l'aspect moral de la critique de Malthus nous concerne encore. Certains modes d'assistance comme les allocations familiales et, plus encore, l'allocation de parent isolé (A.P.I.) peuvent avoir des conséquences perverses, bien connues des travailleurs sociaux, et qui vont même au-delà de la logique avancée par Malthus, puisque des enfants sont mis au monde dans certains cas simplement pour obtenir une allocation. Or ces comportements déviants ne se manifestent que dans les milieux défavorisés puisque, d'une part, l'A.P.I. est soumise à des conditions de ressources et que, d'autre part, le montant des allocations familiales ne peut constituer une incitation que pour des ménages à faible revenu. Ainsi notre système risque-t-il d'augmenter le nombre des défavorisés, comme Malthus le prévoyait. Le risque paraît encore plus élevé avec l'instauration du revenu de citoyenneté dès lors que ce dernier assurerait un niveau de vie supérieur aux allocations qui existent dès aujourd'hui.

Malthus soulève également la question des distorsions de la concurrence introduite par les *poor laws* mais sur une autre base que Smith. Il ne s'intéresse pas au marché du travail mais au marché des produits, pour s'indigner que les produits sortant des *work houses*,

5. Pour s'en tenir à la France, la dernière grande famine date de 1710, mais des épisodes de cherté due à la pénurie des grains intervinrent plus tard, notamment à la veille de la Révolution, en 1788-1789, puis en 1816-1817.

subventionnés, bénéficient d'un avantage exorbitant par rapport aux produits similaires non subventionnés.

« La concurrence est soutenue par une gratification considérable, au moyen de laquelle ces compétiteurs, fort inférieurs à l'ouvrier indépendant en travail et en habileté, le forcent à baisser son prix et l'excluent injustement du marché. Bien plus, il faut souvent que lui-même contribue, sur le salaire de son travail, à fomenter cette concurrence ; en sorte que les fonds destinés à alimenter le travail sont détournés d'un emploi profitable et versés dans une fabrique qui ne peut se soutenir qu'à l'aide d'une gratification. » (Malthus 1817, 2, p. 75.)

L'argumentation de Malthus est datée, ne serait-ce que parce qu'elle repose sur l'hypothèse d'un fonds de salaires global inextensible, qui explique pourquoi l'augmentation du travail (peu productif) dans les *work houses* a nécessairement pour contrepartie la baisse du travail plus productif. Cela étant, elle n'est pas sans rappeler les plaintes qui émanent aujourd'hui de certains chefs d'entreprises dénonçant la concurrence déloyale que leur feraient les entreprises dites « d'insertion ». Le raisonnement de Malthus permet d'éclairer le débat pour ou contre ces entreprises. Tout repose sur le différentiel de productivité entre les travailleurs en cours d'insertion et les autres. Une subvention en faveur de l'emploi des premiers ne constitue pas une entrave à la concurrence tant qu'elle ne fait que compenser l'infériorité de la productivité du travail. Ce résultat resterait vrai dans l'hypothèse du revenu de citoyenneté, au cas où celui-ci serait accompagné de subventions visant à encourager le développement du « secteur quaternaire », pour reprendre la terminologie de J.-M. Ferry, c'est-à-dire celui des « activités⁶ » non mécanisables, qu'elles soient artisanales, relationnelles ou intellectuelles (Ferry 1995, chap. 6).

Aux pays des merveilles

Que l'oisiveté soit la mère de tous les vices, c'est là une vérité qui n'est contestée pratiquement par personne. Et les quelques exceptions confirment la règle. Ainsi lorsque les stoïciens et plus généralement les philosophes de l'Antiquité font l'éloge de l'*otium* (le loisir, l'oisiveté) par opposition au *negotium* (les affaires), ils ne recommandent pas la paresse ou, comme l'écrit Sénèque, « le repos stérile et apathique », mais « la fréquentation quotidienne des maîtres en sagesse » (*De brevitae vitae*,

6. On oppose souvent le *travail* qui s'accompagne d'un revenu, à l'*activité* qui est le souvent indépendante de tout revenu ou qui procure seulement un revenu d'appoint.

pp. 39-49)⁷. C'est donc parce que les systèmes d'assistance sont accusés justement d'encourager la paresse et le vice qu'ils sont condamnés par beaucoup d'auteurs. Cela dit, qui cherche la justice ne peut pas en rester là. Pour penser le rapport entre solidarité et travail, un détour chez les anciens auteurs d'utopies sociales s'avère instructif.

Les utopies constituent un genre littéraire très particulier qui naît au XVI^e siècle avec l'ouvrage du même nom de Thomas More mais dont l'origine se situe chez Platon, dans *la République* à laquelle More se réfère d'ailleurs explicitement. Jamais auparavant, on n'avait eu l'idée d'imaginer une société et ceci dans l'unique but de montrer aux hommes comment réaliser un idéal de justice. Et même si *la République* risque de choquer les lecteurs d'aujourd'hui en raison des tendances totalitaires et eugénistes qui transparaissent dans certains passages, elle demeure un point de départ nécessaire pour qui veut comprendre l'évolution des conceptions à l'égard du travail dans la pensée occidentale.

Platon compare l'âme humaine à un char attelé de deux chevaux, un noir et vicieux qui symbolise les appétits inférieurs et un cheval blanc, au sang généreux, qui figure les sentiments supérieurs, le conducteur représentant l'intelligence. La justice est décrite comme la combinaison harmonieuse de ces trois sortes de facultés toutes nécessaires mais entre lesquelles la supériorité de l'intelligence sur les sentiments doit être respectée, de même que celle des sentiments sur les appétits. La division trinitaire se retrouve dans les trois classes de la République idéale avec à sa tête les philosophes ou sages, incarnant la raison, qui ont autorité sur les gardiens, représentant le courage, chargés de la défense de la cité et qui sont eux-mêmes supérieurs aux artisans et commerçants, dominés par leurs appétits sensuels, auxquels sont déléguées les responsabilités économiques.

Platon choisit donc de partager les tâches en fonction des qualités originelles de chacun, qui devront être cultivées, chez les gardiens et a fortiori chez les chefs, grâce à une éducation et un entraînement rigoureux dont il nous donne le programme détaillé. Cependant, si sa *République* bannit l'oisiveté, elle n'instaure aucun partage du travail non qualifié qui demeure réservé aux esclaves, conformément à la pratique de l'Antiquité. On sait que la tolérance à l'égard de l'esclavage survécut à l'avènement du christianisme sous la forme du servage. Le thomisme s'accommodait parfaitement d'une conception strictement hiérarchique de la société,

7. Les conceptions des anciens Grecs et Romains à l'égard du travail sont présentées par Méda 1995, chap. 1.

suivant laquelle le sort de la *glebae adscripti* était lié à celui du sol auquel elle se trouvait attachée⁸.

La Renaissance vit se multiplier les controverses sur la mendicité. C'est le temps où Charles VIII décidait d'envoyer les mendiants et les vagabonds aux galères (en 1495), avant que François I^{er} ne les voue au supplice de la roue (40 ans plus tard). À cette époque l'Église se montrait partagée entre les bénédictins partisans de l'enfermement des pauvres et les dominicains, comme Domingo de Soto, professeur de théologie à Salamanque, qui s'en tenait à la distinction entre les « pauvres véritables » qui ont droit à notre charité et ceux qui « n'ayant pas de revenu n'ont pas le droit de demander celui des autres si ce n'est en les servant avec leurs métiers et leurs travaux » (1545, p. 25 ; cité par Tortajada 1982, p. 77). La distinction opérée par Soto a gouverné la manière dont l'humanité considérait le travail jusqu'à très récemment. Un individu normalement constitué n'a aucun droit à l'existence à faire valoir. S'il est privilégié, il peut vivre sans travailler, même si, pour des raisons morales, il lui est demandé de ne pas perdre son temps à ne rien faire. S'il n'est pas privilégié, il doit travailler pour vivre, ce qui signifie concrètement, bien souvent, qu'il doit accepter de servir quelqu'un d'autre.

Ce n'est que dans les oeuvres se rattachant au genre de l'utopie, tel qu'il se développe à partir de More, que se trouvera défendu un point de vue différent. Inspirées par une conception de la justice beaucoup plus exigeante, les utopies font progressivement émerger l'idée de l'égalité entre tous les hommes. L'existence d'une classe de privilégiés servis par des individus socialement inférieurs devient alors inacceptable, mais, comme le travail demeure indispensable pour produire les biens nécessaires à la vie, les utopistes sont logiquement conduits à prôner le partage égal des tâches entre tous les hommes. Cependant, ils ne parviendront pas directement à ce principe. Platon, comme on vient de le voir, se satisfaisait de la division de la République en plusieurs classes, au nom d'un principe d'efficacité plus que de justice. Il faudra vingt siècles pour arriver à More qui supprime toute distinction de classes entre les citoyens de l'Île d'Utopie mais continue à tolérer l'esclavage. Ensuite l'histoire s'accélère ; dès le siècle suivant Campanella bannira l'esclavage de sa Cité du Soleil.

8. Cf. Pribram 1983, chap. 1. Rappelons que l'esclavage a été aboli dans les colonies françaises une première fois par la Convention en 1794, sans effet pratique, puis rétabli légalement à la suite du coup d'Etat du 18 brumaire par Napoléon en 1802, et qu'il ne disparut donc véritablement qu'après une seconde abolition, oeuvre de la II^e République, en 1848.

Utopia décrit une société communiste. Il n'y a pas de classes sociales et tous les citoyens participent à l'effort productif. Ils doivent un service agricole de deux ans plus des corvées saisonnières. Pour le reste, ils ont appris un ou deux métiers suivant leurs aptitudes et leurs goûts et sont tenus d'effectuer six heures de travail par jour. Les biens fabriqués sont mis dans des entrepôts où l'on va les chercher librement suivant les besoins. Utopie n'est pas pour autant une société d'abondance. La limitation de la durée du travail productif à six heures par jour en fournit un premier signe, qui se confirme si l'on regarde l'uniforme des Utopiens : une tenue grossière de cuir ou de peau pour le travail, destinée à durer sept ans, que l'on couvre en public d'une casaque de toile blanche. L'essentiel se situe évidemment ailleurs que dans la consommation des biens matériels.

« Le but des institutions sociales d'Utopie est de fournir d'abord aux besoins de la consommation publique et individuelle, puis de laisser à chacun le plus de temps possible pour s'affranchir de la servitude du corps, cultiver librement son esprit, développer ses facultés intellectuelles par l'étude des sciences et des lettres. C'est dans ce développement complet que (les Utopiens) font consister le vrai bonheur. » (More 1518, p. 157.)

Le communisme et le partage égalitaire du travail ne s'entendaient que pour les bons citoyens. En effet, l'esclavage était prévu par More comme la punition des citoyens qui se rendraient coupables de crimes graves, parmi lesquels l'adultère (la peine de mort étant exclue sur l'île d'Utopie), et des prisonniers de guerre « pris les armes à la main ». Les tâches les plus pénibles et les plus viles (comme la boucherie) sont dévolues aux esclaves ; « ils sont assujettis à un travail continu et portent la chaîne ». Si le nombre d'esclaves s'avère insuffisant, les lois d'Utopie autorisent l'achat de condamnés à mort dans les pays voisins, ainsi que l'emploi de travailleurs immigrés, ces derniers étant placés dans une situation intermédiaire entre les citoyens et les esclaves.

« Les journaliers des pays pauvres des contrées voisines, qui viennent offrir volontairement leurs services, ... sont traités en tout comme les citoyens, excepté qu'on les fait travailler un peu plus, attendu qu'ils ont une plus grande habitude de la fatigue (sic). Ils sont libres de partir quand ils veulent, et jamais on ne les renvoie les mains vides. » (More 1518, p. 177.)

Au début du siècle suivant, Tommaso Campanella, un dominicain de la Calabre qui passa vingt-six années de sa vie en prison pour avoir participé à une insurrection contre la Couronne espagnole et les jésuites, présenta quelques variations sur le thème de l'utopie dans *La Cité du*

soleil. C'est encore une société communiste qui nous est dépeinte, opposée à tout matérialisme et très proche des communautés monastiques dont l'auteur était issu⁹. Cependant le rapport au travail a changé. D'abord, les esclaves ne sont plus tolérés car ils corrompent les mœurs ; les prisonniers de guerre seront donc désormais vendus à l'étranger. Surtout, « les travaux les plus fatigants paraissent aux Solariens les plus dignes d'éloge... Aussi personne ne refuse de s'y adonner » (Campanella 1602, p. 258). D'autant moins, pourrait-on ajouter, que, ici, la journée de travail ne dure plus que quatre heures et que, par ailleurs, il existe une division des tâches suivant le sexe et l'âge.

Entre More et Campanella, la manière de considérer le travail a complètement changé. Certes ils ont en commun cette idée que le travail manuel, ou plus généralement « productif¹⁰ », est une corvée que l'on doit réduire autant que faire se peut. Dans cet esprit, tous les deux s'accordent pour limiter les besoins. Ils divergent pour la suite. More imagine des moyens pour dispenser les citoyens d'Utopie d'une partie des tâches qui demeurent nécessaires, en particulier les plus pénibles ou les plus rebutantes, c'est pourquoi il est conduit à mettre en avant un certain nombre d'arguments moraux autorisant l'esclavage. Au contraire Campanella le refuse catégoriquement. Dès lors il ne lui reste plus qu'à faire admettre aux habitants de la Cité du Soleil, et à ses lecteurs, que tout travail sans exception a sa noblesse et que l'on peut s'y livrer sans déroger.

Le genre de l'utopie égalitariste se poursuivra au XVIII^e siècle avec Morelly (*La Basiliade*, 1753) comme au siècle suivant avec le *Voyage en Icarie* d'Etienne Cabet (1840). Cette dernière oeuvre porte la marque de la période de la révolution industrielle dans laquelle elle s'inscrit. Icarie est une société dont la production est entièrement planifiée et qui vise à tirer au maximum parti des gains de productivité permis par le machinisme et la division du travail. Par rapport aux utopies envisagées plus haut, la durée du travail a été portée à sept heures par jour¹¹. Enfin, loin de

9. « Grâce à la communauté, les hommes ne sont ni riches ni pauvres. Ils sont riches, par ce qu'ils possèdent en commun, pauvres, parce qu'ils n'ont rien en propre. Ils se servent des choses, mais ne les servent pas. C'est ce qu'ils admirent dans les religieux de la chrétienté, et encore plus dans le vie des apôtres. » (Campanella 1602, p. 252.)

10. Le mot est utilisé ici par commodité au sens de « productif de richesses matérielles » qui sera retenu par les économistes classiques jusqu'à Marx. Cf. Herland 1977.

11. Incluant une courte interruption pour un déjeuner pris en commun. Cf. Alexandrian 1979, p. 295.

condamner le travail répétitif, caractéristique de l'ère industrielle, comme aliénant, Cabet y voit un facteur de progrès¹².

Toute autre est la perspective d'un Fourier. D'abord, contrairement aux précédents, ce dernier n'est pas un communiste. En effet, selon lui, il n'y a pas d'accomplissement possible de la condition humaine sans l'émulation pour conquérir une position supérieure. Ensuite, son but est de libérer la production des richesses en même temps que les plaisirs, en tirant profit de « l'attraction passionnée¹³ » qui multiplie les forces productives. Parmi les douze passions que recense Fourier, les trois passions « distributives » ou « mécanisantes » jouent un rôle essentiel. La « Cabaliste », source de discorde dans l'état contemporain, dit « civilisé », sera dans l'état « sociétaire » le ressort d'une concurrence bénéfique, grâce à la constitution de « groupes émulateurs et cabalistiques ». Quant à « l'Alternante ou Papillonne » et la « Concordante ou Composite », elles conduisent Fourier à recommander une organisation du travail suivant laquelle chacun alternera des tâches variées au cours d'une même journée, tout en respectant le principe de la division du travail en tâches élémentaires.

« C'est ainsi que les trois passions mécanisantes s'introduisent dans l'industrie, par le seul emploi des masses libres substituées aux familles, et jouissant de l'option. Elle ne peut avoir lieu que par la grande variété de fonctions réunies chez une masse agricole de 1 800 à 2 000 inégaux, et distribuées par séries afin d'opérer,

- En séances courtes et variées, d'où naît l'Alternante.
- En échelle compacte de groupes (ou série passionnée), d'où naît la Cabaliste.
- En exercices parcellaires, d'où naît la Composite. » (Fourier 1835-1836, cité par Vergez 1969, p. 74-75.)

Les textes de Fourier sont déconcertants, comme on peut en juger par le bref extrait ci-dessus. Bien qu'ils ne se présentent pas à proprement parler comme une utopie puisqu'ils ne sont pas censés décrire un monde exotique, existant dans un ailleurs incertain, mais proposer un modèle pour la société de demain, l'incongruité du style autant que l'originalité des idées ont facilement fait passer Fourier pour un auteur délirant, un

12. Par exemple : « L'habitude qu'a chaque ouvrière de faire toujours la même chose double encore la rapidité du travail en y joignant la perfection. » (Cabet 1840, p. 137, cité par Geay 1994, p. 55.)

13. « L'attraction est entre les mains de Dieu une baguette enchantée, qui lui fait obtenir par amorce d'amour et de plaisir ce que l'homme ne sait obtenir que par violence. » (Fourier 1822, cité par Vergez 1969, p. 63.)

illuminé sublime (car on lui reconnaît cependant quelques éclairs de génie). Il serait dommage de s'en tenir là et de reléguer Fourier parmi les moindres penseurs. Pour qui cherche à dessiner un avenir meilleur, ses écrits sont une source d'inspiration sans équivalent, traduisant une psychologie au moins aussi pénétrante que celle de Freud. Or on conviendra qu'un projet de société qui ne partirait pas de l'homme tel qu'il est avec ses envies inassouvies, ses élans, le besoin de s'affirmer en même temps que de communier avec ses semblables, etc., n'aurait pas beaucoup de chance de viser juste.

On ne saurait trop accorder d'importance, à cet égard, à ce que Fourier nous enseigne sur le travail. Alors que les auteurs dont il est question dans cet article appartiennent en général à la tradition suivant laquelle le travail productif est essentiellement pénible¹⁴ et qu'ils sont donc conduits à proposer des moyens pour le réduire, Fourier développe pour sa part une autre logique, celle du travail attrayant.

La conception dominante reste attachée à la distinction qu'on a déjà vu en oeuvre chez les anciens entre le travail manuel, le plus rebutant, réservé à la classe inférieure ou aux esclaves, les affaires privées ou publiques (*negotium*) accaparées par ceux des membres de la classe supérieure qui sont attirés par « l'odeur d'un profit infâme¹⁵ », enfin l'oisiveté au sens de *otium*, c'est-à-dire un ensemble d'activités gratuites et considérées comme nobles, en particulier l'étude et la méditation. Force est de reconnaître que ce classement est encore très prégnant dans la mentalité de l'homme moderne. Seul, parmi les auteurs cités jusqu'ici, Campanella a voulu renverser la hiérarchie entre les diverses tâches, en affirmant la supériorité des travaux considérés ordinairement comme inférieurs. Pour modifier aussi fortement les fonctions de préférences, il faut sans nul doute un effort déterminé d'éducation dont Campanella ne nous dit rien mais sur lequel nous aurons à revenir par la suite.

Fourier procède tout à fait autrement ; il ne cherche pas à modifier nos goûts et nos envies. Peut-être agit-il ainsi au nom d'une certaine conception de la personne mais, si c'est le cas¹⁶, elle s'appuie sur une analyse des préférences individuelles qui diffère complètement de la

14. Rappelons que le mot français "travail" vient du bas-latin *tripalium* qui était le nom d'un instrument de torture et qu'il était employé à l'origine (XI^e siècle) au sens de la femme en travail.

15. Pour reprendre l'expression de Sénèque 1996, p. 30.

16. Opinion confortée par les dires de Fourier lui-même : « La théorie de l'attraction doit se borner à utiliser les passions telles que Dieu les donne, et sans y rien changer. » (Fourier 1829, cité par Vergez 1969, p. 88.)

conception usuelle. Pour lui, il n'y a pas vraiment de tâche rebutante : le développement de l'individu passe par différents stades au cours desquels il est attiré par des tâches de nature très différente. Et c'est ainsi, suivant l'exemple bien connu, que Fourier prévoyait de confier, dans les phalanstères, les « fonctions immondes » aux « petites hordes » de garçons de 9 à 12 ans, en jouant sur le goût pour la saleté qu'ils ont naturellement à cet âge.

En règle générale, Fourier ne semble pas accorder au travail intellectuel une prééminence quelconque, ce qui confirme sa place de moraliste atypique. Ainsi, dans le *Nouveau Monde industriel*, il donne l'exemple de deux journées d'Harmoniens, un « riche » et un « pauvre », d'où il ressort que le premier n'accorde qu'une heure et demie à l'étude (le reste étant consacré aux travaux matériels, aux distractions, à la chasse, etc.) et que celle-ci n'apparaît pas du tout dans l'emploi du temps du second. On peut donc, selon Fourier, atteindre le bonheur par la diversité des occupations sans être nécessairement un intellectuel.

Un avatar récent du fouriérisme se trouve dans la séparation opérée par André Gorz (1980, 1983, 1988) entre d'une part le travail *autonome*, « les activités qui sont à elles-mêmes leur propre fin », pour lesquelles la finalité économique n'est donc pas première, même si elle peut être présente – qui sont si l'on veut du domaine de l'*otium* – et le travail *hétéronome*, motivé principalement par le besoin de gagner sa vie et qui est soumis aux ordres d'un supérieur, à la cadence d'une machine, ou simplement dont les buts échappent à ses exécutants¹⁷. Le but de la réforme sociale, dans cette optique est évidemment d'accompagner la réduction du travail hétéronome, rendu de moins en moins nécessaire par le progrès technique et de le remplacer par du travail autonome. Mais la liste – non exhaustive – des activités qui peuvent être rangées sous cette étiquette montre que, pour Gorz comme pour Fourier, elles englobent toutes sortes de tâches, y compris la production matérielle la plus banale : « Faire ou refaire des études ; apprendre un nouveau métier ; créer un orchestre, une troupe théâtrale, une coopérative de quartier, une entreprise ou une oeuvre d'art ; construire une maison ; mettre au point une invention ; élever ses enfants ; faire du travail militant ; être bénévole dans un pays du Tiers Monde ; prendre soin d'un parent ou d'un ami dont les jours sont comptés, etc. » (Gorz 1988, p. 259.) La proposition de J.-M.

17. A. Gorz définit ainsi la sphère de l'*hétéronomie* : « l'ensemble des activités spécialisées que les individus ont à accomplir comme des fonctions coordonnées de l'extérieur par une organisation préétablie. » (1988, p. 49.)

Ferry (1995) visant à encourager le développement d'un secteur « quaternaire » en même temps que l'on mettrait en place le revenu de citoyenneté s'inscrit bien évidemment dans cette problématique du travail autonome.

Les conditions du progrès social

La croissance des forces productives, la capacité à fournir à chacun tous les biens dont il a besoin sont des conditions nécessaires du progrès, en aucun cas des conditions suffisantes. S'en tenir à une définition matérialiste du progrès conduirait inévitablement à une société duale avec une masse de consommateurs passifs et une petite élite dominante et dominatrice. La personne humaine se définit comme individu indépendant mais aussi comme membre interdépendant d'un corps social. L'homme a besoin de la communauté de ses semblables et non pas simplement de biens matériels, ce qui signifie que les relations sociales ne peuvent pas être laissées au hasard. Or la socialisation passe par des activités effectuées en commun et elle peut être renforcée par une éducation appropriée.

Le service civil

Si les arguments développés jusqu'ici ont quelque valeur, il convient de considérer l'injonction divine (« Tu gagneras ton pain à la sueur de ton front », *Genèse*, 3.17) non comme une malédiction, mais plutôt comme le signe que l'homme existe par ce qu'il produit. Les noms que nous avons donné à nos ancêtres les plus lointains – *homo habilis*, *homo faber* – renforcent cette idée que l'homme est d'abord défini par ses oeuvres. Partant de là, le but de la réforme sociale ne peut être de permettre à chacun – ou presque tous – de vivre sans travailler.

Certes, avec l'augmentation de la productivité, la quantité de travail requise pour produire une même quantité de biens diminue. Mais les moyens de s'adapter à cette évolution sont connus depuis toujours : produire plus de biens à quantité de travail constante, ou travailler moins à production constante, ou toute combinaison des deux précédents. En tendance longue, le progrès technique a permis simultanément de réduire la durée individuelle du travail hétéronome et d'augmenter le niveau de vie sans trop s'écarter du plein-emploi. Il n'y a pas de raison de changer de tendance sous prétexte que le progrès technique s'accélère. On ne voit pas en effet que l'humanité puisse jamais se dispenser de « travailler » – si l'on accepte d'entendre par-là toute activité utile à soi-même ou à quelqu'un

d'autre. En effet, pour prolonger l'exemple de Gorz, accompagner un mourant est une activité incontestablement (au moins) aussi utile que celle qui consiste à fabriquer des cigarettes. Et si l'on peut mécaniser la production industrielle des cigarettes, il n'en va pas de même pour les sentiments que réclame une personne dans la douleur¹⁸.

Le partage du travail demeure donc un principe intangible, même s'il peut varier dans ses modalités. Dans le premier mémoire sur la propriété, Proudhon¹⁹ explique comment ce principe est mis en oeuvre dans un secteur qu'il connaissait parfaitement, pour avoir été longtemps prote et même, brièvement, patron d'une petite imprimerie.

« Dans l'imprimerie, où les travailleurs sont d'ordinaire à leurs pièces, l'ouvrier compositeur reçoit tant par mille de lettres composées, le pressier tant par mille de feuilles imprimées. Là, comme ailleurs, on rencontre des inégalités de talent et d'habileté. Lorsqu'on ne redoute pas le chômage, que le tirage et la lettre ne manquent pas, chacun est libre de s'adonner à son ardeur et de déployer la puissance de ses facultés : alors celui qui fait plus gagne plus, celui qui fait moins gagne moins. L'ouvrage commence-t-il à devenir rare, compositeurs et pressiers se partagent le labeur ; tout accapareur est détesté à l'égal d'un voleur et d'un traître...

Donc, article premier du règlement universel :

La quantité limitée de la matière exploitable démontre la nécessité de diviser le travail par le nombre de travailleurs. » (Proudhon 1840, p. 163-164.)

Puisque le travail est égal, dans l'hypothèse de Proudhon, il en résulte immédiatement que les salaires sont égaux (pour un métier donné), donc les différences de talent ne se traduisent plus par un revenu plus élevé mais par un gain de temps. Le principe du salaire aux pièces continue de s'appliquer, comme en l'absence de rareté des tâches, mais avec des conséquences différentes.

On peut imaginer bien d'autres systèmes en réponse à la raréfaction du travail salarié. La proposition d'instaurer un revenu d'existence inconditionnel présente l'avantage d'être en adéquation avec la situation actuelle marquée par l'existence d'un chômage massif et durable. L'assurance chômage n'est pas une solution satisfaisante pour toutes les personnes en situation de chômage de longue durée ou qui ne parviennent pas à décrocher un premier emploi. La réduction autoritaire du travail est une solution intellectuellement séduisante mais qui pose de redoutables problèmes pratiques (effets différents pour les salariés et les travailleurs

18. A moins d'accepter l'image d'un homme du futur isolé dans une bulle bourrée d'artefacts et ayant perdu toute possibilité de communiquer avec ses semblables.

19. Qui milita pour la reconnaissance d'un droit au travail en 1848.

indépendants, conséquences sur le pouvoir d'achat, etc.) La création du revenu minimum d'insertion (R.M.I.) a été une première réponse dans le sens de la reconnaissance du droit à l'existence, mais une réponse insuffisante pour un certain nombre de raisons qui n'ont pas à être développées ici²⁰. Il paraît bien préférable de remplacer le R.M.I. par une allocation *universelle*²¹ – c'est-à-dire distribuée à chacun indépendamment de son revenu – permettant la couverture des besoins fondamentaux. Plusieurs arguments peuvent être mis en avant pour justifier l'existence d'un *droit* à une telle allocation, depuis le souci de la dignité de la personne humaine (non respectée dans des situations de misère) jusqu'à la copropriété de l'humanité sur les ressources naturelles²² (impliquant un droit égal de tous sur les rentes) ou sur les bénéfices du progrès technique en passant par une interprétation élargie du principe du « maximin » de Rawls (cf. Van Parijs 1990, 1991 et 1995). Ces arguments de l'ordre de la justice sont intemporels ; deux faits nouveaux, déjà mentionnés, expliquent pourquoi on s'intéresse spécialement à l'allocation universelle aujourd'hui : d'une part l'existence d'un chômage massif et durable, d'autre part et surtout la croissance de la productivité, ainsi que les réserves de productivité disponibles, qui rendent enfin possible la distribution d'un revenu d'existence.

Cependant les arguments qui conduisent à reconnaître le droit à un revenu « inconditionnel » – sans condition de ressource – ne signifient nullement que les humains sont délivrés de tout devoir. En d'autres termes, ce n'est pas parce que je suis (co-)rentier des ressources naturelles – si l'on veut retenir cet argument – à la disposition de l'humanité que je ne dois pas manifester ma solidarité envers mes frères humains. C'est la raison pour laquelle les fédéralistes « intégraux » associent depuis les années 1930 leur proposition d'un minimum social garanti (M.S.G.) à l'instauration d'un service civil²³.

20. On peut quand même citer le fait que le RMI décourage l'emploi légal pour les niveaux de rémunération les plus faibles et qu'il est donc créateur de chômage.

21. Dans le cadre d'une collectivité donnée, un pays ou plutôt l'Union européenne.

22. L'idée se trouvait déjà chez Thomas Paine 1796 et chez Fourier 1835-1836. Cf. Van Parijs 1990.

23. Rappelons, pour les lecteurs qui l'ignorerait, que le fédéralisme intégral, ou global, d'inspiration proudhonienne à l'origine, prône l'application des principes fédéralistes (auto-affirmation, autonomie, participation, subsidiarité) à l'ensemble des rapports sociaux : économiques, sociaux, culturels et pas seulement politiques. En ce sens, le fédéralisme est un personnalisme. Pour se faire une idée plus précise des institutions économiques du fédéralisme global on pourra consulter, outre les nombreux articles sur ce thème publiés dans *L'Europe en formation*, Marc et divers 1976, Marc-

Le M.S.G. est un revenu « accordé également à tous les citoyens » ; il garantit le respect du « droit à la vie ». A l'origine, le service civil avait comme finalité principale d'organiser le partage équitable du travail « indifférencié et parcellaire », donc du travail hétéronome par excellence, qui n'est pas choisi mais seulement accepté sous la contrainte économique. Quoique, aujourd'hui, ces tâches soient de plus en plus mécanisées et, à la limite, tendent à disparaître, le service civil garde sa raison d'être à la fois comme symbole et comme preuve tangible de l'appartenance sociale. Nombreuses sont les tâches qui peuvent rentrer dans le cadre de ce service civil, qu'il s'agisse de la protection de la nature, du maintien de l'ordre public, d'un travail dans les crèches, les hôpitaux, etc.

Il n'y a en réalité aucune raison de limiter au travail non qualifié, « indifférencié », le service civil. Par exemple un docteur en médecine peut très bien l'effectuer en tant que médecin dans un hôpital. Bien sûr, pendant cette période, il ne sera pas rémunéré ; il recevra simplement le M.S.G. qui n'est pas un salaire mais un revenu indépendant du travail par définition. Certes tous les partisans de l'allocation universelle ne partagent pas ce dernier point de vue. Une exception notable est celle de Gorz qui lie la distribution de l'allocation universelle à une contrepartie en travail, « correspondant à sa valeur », qu'il évalue à 20 000 heures pour toute une vie (Gorz 1985, p. 422). Selon cet auteur, donc, il faudrait « acheter » le droit à l'allocation universelle par son travail, contrairement à la plupart des défenseurs de cette allocation qui en font un droit naturel de toute personne humaine, dès sa naissance.

Les débats qui se sont déroulés en France au moment de la suppression du service militaire, à propos de la « conscription civique », a montré que certains responsables politiques étaient bien convaincus de la nécessité de rendre concret le devoir de solidarité qui s'impose à tous les citoyens. Il n'en est que plus regrettable que le constat – justifié ou non – de l'obsolescence du service militaire, de son inadaptation aux conflits actuels, ait finalement conduit à sa disparition pure et simple, et que l'on n'ait pas saisi l'occasion pour mettre en place une conscription vraiment universelle, à finalité civile, concernant aussi bien les jeunes filles que les jeunes gens. A ce propos, que faut-il penser de l'argument parfois mis en avant, suivant lequel une telle conscription détruirait des emplois ? Il est certain que si les services rendus sont utiles, ils correspondent à du travail qui pourrait être effectué par des salariés, donc, en ce sens, tout service

Lipiansky 1993. Pour l'histoire du mouvement, cf. Lipiansky 1967 ; Loubet del Bayle 1969.

civil est potentiellement destructeur d'emplois. Maintenant il s'agit de savoir si la demande pour les services qui seraient fournis dans ce cadre est ou non solvable. Si elle ne l'est pas, on peut en conclure en première analyse²⁴ que la conscription civique – comme tout service civil – n'est pas réellement destructrice d'emplois (du moins d'emplois salariés car elle peut toujours entraîner la disparition de bénévoles).

L'éducation

Comme Platon, les philosophes des Lumières voyaient dans l'éducation la principale condition du progrès social. Condorcet a particulièrement bien démêlé le faisceau de facteurs favorables qui se noue autour de l'éducation.

« L'égalité d'instruction que l'on peut espérer d'atteindre, mais qui doit suffire, est celle qui exclut toute dépendance, ou forcée, ou volontaire... Les habitants d'un même pays n'étant plus distingués entre eux par l'usage d'une langue plus grossière ou plus raffinée, pouvant également se gouverner par leurs propres lumières, n'étant plus bornés à la connaissance machinale des procédés d'un art et de la routine d'une profession, ne dépendant plus, ni pour les moindres affaires, ni pour se procurer la moindre instruction, d'hommes habiles qui les gouvernent par un ascendant nécessaire, il doit en résulter une égalité réelle, puisque la différence des lumières ou des talents ne peut élever une barrière entre les hommes à qui leurs sentiments, leurs idées, leur langage permettent de s'entendre, dont les uns peuvent avoir le désir d'être instruits par les autres, mais n'ont pas besoin d'être conduits par eux ; dont les uns peuvent vouloir confier aux plus éclairés le soin de gouverner, mais non être forcés de le leur abandonner avec une aveugle confiance. » (Condorcet 1793, p. 274-276.)

L'éducation est le moyen de former des citoyens, ainsi que Rousseau l'avait déjà fortement exprimé.

« La patrie ne peut subsister sans la liberté, ni la liberté sans la vertu, ni la vertu sans les citoyens. Vous aurez tout si vous formez des citoyens ; sans cela vous n'aurez que de méchants esclaves, à commencer par les chefs de l'État... L'éducation publique, sous des règles prescrites par le Gouvernement, et sous des magistrats établis par le souverain (le peuple), est donc une des maximes fondamentales du Gouvernement populaire ou légitime. » (Rousseau 1755, p. 55-57.)

24. Car rien n'empêche qu'une demande non solvable aujourd'hui le devienne demain.

La nécessité de l'éducation pour forger des citoyens responsables est absolue, mais elle l'est encore plus – si faire se peut – dans la perspective où, le travail salarié se faisant plus rare, chacun devra prendre davantage en charge l'organisation de sa propre existence. Si l'on veut éviter l'installation d'une société duale, l'éducation devra se donner comme objectif principal de former des personnes qui soient d'une part autonomes, donc capables de formuler des projets et de les réaliser, de s'accomplir dans des tâches variées, et d'autre part solidaires du reste de l'humanité, donc aptes à dialoguer et à coopérer avec les autres. C'est dire que la formation doit porter sur des valeurs, bien plus que sur des savoirs dont l'apprentissage sera, d'ailleurs, de plus en plus facilité par les moyens d'enseignement modernes.

Renversant l'évolution récente qui a conduit à délaisser de plus en plus l'instruction civique et à renoncer à tout discours tant soit peu moralisateur, l'éducation de demain sera morale ou ne sera pas. Quant au repérage des valeurs qu'il convient de promouvoir, il ne pose pas de difficultés insurmontables puisque nous disposons de l'expérience accumulée depuis que les hommes ont commencé à réfléchir et à enseigner. Même si les philosophes continuent à se disputer, il y a des points essentiels sur lesquels les éducateurs peuvent s'entendre. Et d'abord que la morale n'a pas de valeur absolue ; elle est au service d'une fin qui n'est autre que le bonheur du genre humain. Reste à définir le bonheur. On ne peut pas se contenter d'une conception relativiste du bonheur – « chacun prend son plaisir où il veut » – car il suffirait alors que chacun se laisse aller sur la pente la plus facile et l'on serait conduit à admettre comme parfaitement légitime le mode de vie *couch-potato*, celui du « nouveau mutant affalé sur son sofa et dévorant des chips, gros bébé gavé par les yeux et par la bouche et qui se laisse gentiment biberonner » (selon Bruckner 1995, p.73).

Instinctivement ce tableau – qui pourrait être rendu plus horrible si l'on y ajoutait les drogues plus l'enfermement dans l'univers virtuel que nous fabriquons les informaticiens²⁵ – nous effraie. Mais qui peut apporter la juste définition du bonheur ? En d'autres termes, comment être sûr que les sages de toutes les époques ont eu raison de prêcher un certain détachement des biens et des plaisirs matériels et de valoriser au contraire ce que nous appelons, à leur suite, les vertus ? Stuart Mill propose peut-être la bonne réponse. Il nous invite à une expérience intérieure : accepterions-nous d'échanger notre condition humaine d'éternels frustrés

25. Cf. Dantec 1995.

contre la promesse d'accéder à la félicité la plus parfaite... accessible à l'animal ? La réponse ne fait guère de doute.

« Peu de créatures humaines accepteraient d'être changées en animaux inférieurs sur la promesse de la plus large ration du plaisir des bêtes ... Il vaut mieux être un homme insatisfait qu'un porc satisfait ; il vaut mieux être Socrate insatisfait qu'un imbécile satisfait. Et si l'imbécile ou le porc ne connaissent qu'un côté de la question, le leur, l'autre partie, pour faire la comparaison, connaît les deux côtés. » (Mill 1860, p. 52-54.)

La solution de Mill est élégante, on le voit : Il existe une hiérarchie des plaisirs – ce que l'on sait depuis les Anciens – mais les individus les plus grossiers l'ignorent parce qu'ils ne goûtent que des plaisirs inférieurs ; leur ignorance les disqualifie en matière de bonheur. Seuls ceux qui connaissent tout l'éventail des plaisirs peuvent décider quels sont les plaisirs supérieurs. Si l'on admet ce raisonnement, et si l'on ajoute que notre but est la poursuite du bonheur, il s'en suit que nous devons rechercher les plaisirs supérieurs auxquels – les sages nous l'apprennent – sont associés un comportement vertueux. D'où il résulte que l'éducation doit nous faire aimer la vertu : c'est là sa fonction première.

* * *

La démarche historique qui a été suivie dans cet article ne s'impose pas a priori à qui veut traiter un problème actuel. Elle a paru cependant justifiée dans la mesure où notre objectif n'était pas de répondre aux questions pratiques soulevées par le revenu d'existence, comme le financement par exemple²⁶, mais de rappeler quelques grands principes sur lesquels toute réforme sociale d'envergure doit être fondée. En résumé, s'il est normal que le degré de solidarité augmente dans une collectivité lorsque sa capacité à produire des richesses s'accroît, le risque de voir se constituer une catégorie, nécessairement inférieure, d'assistés permanents s'accroît aussi. Pour contrebalancer la tendance, il faut un effort déterminé pour augmenter le degré de responsabilité des membres de la collectivité concernée. Ceci passe par des obligations, comme le service civil, s'imposant à tous – de même que l'allocation universelle est reçue par tous – et une éducation vouée à forger des citoyens et s'affichant d'abord comme morale.

26. Dont nous avons traité dans Herland 1993-1994.

Retrouver la source de ces principes permet de mieux comprendre leur logique tout en démontrant leur ancienneté. Il est permis de penser que si une règle de conduite, présentée comme une condition du progrès social, a survécu dans l'esprit des hommes pendant des siècles, elle doit avoir quelque intérêt.

Michel Herland.

BIBLIOGRAPHIE

(La pagination des références correspond à la plus récente des éditions citées.)

- ALEXANDRIAN.– 1979. *Le Socialisme romantique*, Le Seuil, Paris.
- BRUCKNER (Pascal).– 1995. *La Tentation de l'innocence*, Grasset. Paris.
- CABET (Etienne).– 1840. *Voyage en Icarie* ; Anthropos, Paris, 1970.
- CAMPANELLA (Tommaso).– 1602. *La Cité du soleil, ou Idée d'une république philosophique (Civitas solis)* ; trad. fr. de Jules Rosset reprise dans Lacassin 1990.
- CONDORCET (Jean Antoine Nicolas, marquis de).– 1793. *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain* ; Flammarion, Paris, 1988.
- DANTEC (Maurice G.). 1995.– *Les Racines du mal*, Série noire, Gallimard, Paris.
- DARMON (Julien).– 1996. *Des hommes en trop. Essai sur le vagabondage et la mendicité*, Ed. de l'Aube, Paris.
- FERRY (Jean-Marc).– 1995. *L'Allocation universelle – Pour un revenu de citoyenneté*, Les Ed. du cerf, Paris.
- FOURIER (Charles).– 1822. *Traité de l'association domestique et agricole* ; réédité en 1834 sous le titre de *Théorie de l'Unité universelle* et dans les *OEuvres complètes* de Charles Fourier, vol. 2-5, Anthropos, Paris, 1966.
- FOURIER (Charles).– 1829. *Le Nouveau Monde industriel et sociétaire, ou invention du procédé d'industrie attrayante et combinée, distribuée en séries passionnées* ; OEuvres complètes de Charles Fourier, vol. 6, Anthropos, Paris, 1966.
- FOURIER (Charles).– 1835-36. *La Fausse Industrie morcelée, mensongère, et l'antidote, l'industrie naturelle, combinée, attrayante, véridique, donnant quadruple produit* ; OEuvres complètes de Charles Fourier, vol. 8-9, Anthropos, Paris, 1967.
- GAUDEMAR (Jean-Paul de).– 1982. *L'Ordre et la Production – Naissance et formes de la discipline d'usine*, Dunod, Paris.
- GARNSEY (Peter).– 1996. *Famine et Approvisionnement dans le monde gréco-romain*, Les Belles Lettres, Paris.

GEAY (Myriam).– 1994. *Le Communisme icarien – Un substitut de la propriété critiqué par Proudhon* ; mémoire pour le D.E.A. d'épistémologie et histoire de la pensée économique, Université de Paris I, Paris.

GORZ (André).– 1980. *Adieux au prolétariat*, Galilée, Paris.

GORZ (André).– 1983. *Les Chemins du paradis*, Galilée, Paris.

GORZ (André).– 1985. « Allocation universelle : version de droite et version de gauche », *La Revue nouvelle*, vol. 41, n° 4, avril.

GORZ (André).– 1988. *Métamorphoses du travail – Quête du sens – Critique de la raison économique*, Galilée, Paris

HERLAND (Michel).– 1977. « À propos de la définition du travail productif – Une incursion chez les grands anciens », *Revue économique*, vol. 28, n° 1, janvier.

HERLAND (Michel).– 1993-1994. « Le Financement du minimum social garanti », *L'Europe en formation*, n° 291, hiver.

LACASSIN (Francis) [éd.].– 1990. *Voyages aux pays de nulle part*, Bouquins, Flammarion, Paris.

LIPIANSKY (Edmond).– 1967. « L'Ordre Nouveau – 1930-1938 », in Lipiansky Edmond et Rettenbach Bernard, *Ordre et démocratie*, P.U.F., Paris.

LOUBET DEL BAYLE (Jean-Louis).– 1969. *Les Non-conformistes des années 30 – Une tentative de renouvellement de la pensée politique française*, Seuil, Paris.

MALTHUS (Thomas Robert).– 1817. *Essai sur le principe de population, ou exposé des effets passés et présents de cette cause sur le bonheur du genre humain ; suivi de quelques recherches relatives à l'espérance de guérir ou d'adoucir les maux qu'elle entraîne* (5^e éd.) ; trad. fr. de Pierre et Guillaume Prévost, 1823 reprise chez Flammarion, Paris, 1992.

MARC (Alexandre) et divers.– 1976. « Repères pour un socialisme révolutionnaire », *L'Europe en formation*, n° spécial 190-192, janvier-mars.

MARC-LIPIANSKY (Mireille).– 1993. *Esquisse d'une économie fédéraliste*, 3^e éd., Presses d'Europe, Nice.

MÉDA (Dominique).– 1995.– *Le Travail – Une valeur en voie de disparition*, Aubier, Paris.

MILL (John Stuart).– 1861. *L'Utilitarisme* ; trad. fr. de G. Tanesse, 1964 reprise chez Flammarion, Paris, 1988.

MORE (Thomas).– 1518. *L'Utopie (Utopia, sive de optimo reipublicae statu)* ; trad. fr. de Victor Stouvenel reprise dans Lacassin 1990.

PRIBRAM (Karl).– 1983. *Les fondements de la pensée économique* ; trad. fr. Economica, Paris, 1986.

ROUSSEAU (Jean-Jacques).– 1755. « Economie politique », *L'Encyclopédie ou le dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, vol. 5 ; repris dans Rousseau, *Écrits politiques*, 10-18, U.G.E., Paris, 1972.

© *L'Europe en formation*, n° 311, hiver 1998-1999.

PROUDHON (Pierre-Joseph).– 1840. *Qu'est-ce que la propriété ? ou Recherches sur le principe du droit et du gouvernement* (premier mémoire sur le gouvernement) ; Garnier-Flammarion, Paris, 1966.

SÉNÉQUE.– 1996. *Sur la vie brève (De Brevitate vitae)*, Ed. Mille et une nuits, Paris.

SMITH (Adam).– 1776. *Recherches sur l'origine et les causes de la Richesse des nations* ; trad. fr. de G. Garnier, 1881 reprise chez Flammarion, Paris, 1991.

SOTO (Domingo de).– 1545. *Deliberación a causa de los pobres y réplica de Fray Juan de Robles* ; nouvelle éd. Colección Civitas, I.E.P., Madrid, 1965.

TORTAJADA (Ramon).– 1992. « La renaissance de la scolastique, la Réforme et les théories du droit naturel », dans Alain Béraud et Gilbert Faccarello (dir.), *Nouvelle Histoire de la pensée économique*, vol. 1, La Découverte, Paris, 1992.

TURGOT (Anne Robert Jacques).– 1757. « Fondation », *L'Encyclopédie ou le dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, vol. 7 ; repris dans Turgot, *Écrits économiques*, Calmann-Lévy, Paris, 1970.

VAN PARIJS (Philippe).– 1990. « Peut-on justifier une allocation universelle ? Une relecture de quelques théories de la justice économique », *Futuribles*, juin.

VAN PARIJS (Philippe).– 1991. *Qu'est-ce qu'une société juste ? Introduction à la pratique de la philosophie politique*, Le Seuil, Paris.

VAN PARIJS (Philippe).– 1995. *Real Freedom for All – What (if Anything) Can Justify Capitalism ?* Oxford Univ. Press, Oxford.

VERGEZ (André).– 1969. *Fourier*, P.U.F., Paris.