



HAL
open science

Fouriérisme et transcendantalisme : l'associationnisme socialiste à l'épreuve de l'individualisme romantique américain

Guillaume Rodot

► **To cite this version:**

Guillaume Rodot. Fouriérisme et transcendantalisme : l'associationnisme socialiste à l'épreuve de l'individualisme romantique américain. Littératures. Université Bourgogne Franche-Comté, 2023. Français. NNT : 2023UBFCH021 . tel-04394337

HAL Id: tel-04394337

<https://theses.hal.science/tel-04394337>

Submitted on 15 Jan 2024

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

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



**THESE DE DOCTORAT DE L'ETABLISSEMENT UNIVERSITE
BOURGOGNE FRANCHE-COMTE**

Préparée à l'Université de Bourgogne

Ecole doctorale ED 592

Lettres, communication, langues, art (LECLA)

Doctorat de Langues, Littératures et Civilisations anglaises et anglo-saxonnes

Par

Monsieur Guillaume Rodot

Sous la direction de Monsieur Mark Niemeyer

**Fouriérisme et transcendantalisme : l'associationnisme socialiste à
l'épreuve de l'individualisme romantique américain**

Thèse présentée et soutenue à Dijon, le 24 novembre 2023

Composition du Jury :

Monsieur Thomas Constantinesco, Professeur des Universités, Sorbonne Université

Madame Auréliane Narvaez, Maîtresse de Conférences, Université Paris Nanterre

Monsieur Mark Niemeyer, Professeur des Universités, Université de Bourgogne

Madame Hélène Quanquin, Professeure des Universités, Université de Lille

Monsieur François Specq, Professeur des Universités, École Normale Supérieure de Lyon

Résumé

Titre : Fourierisme et transcendantalisme : l'associationnisme socialiste à l'épreuve de l'individualisme romantique américain.

Mots-clés : fourierisme – transcendantalisme – individualisme – socialisme – utopie – phalanstère

Résumé : Cette étude cherche à déterminer la teneur de la collaboration entre l'utopie socialiste communautaire du Français Charles Fourier et le mouvement transcendantaliste américain mené par Ralph Waldo Emerson. Introduite en Amérique par un disciple de Fourier, Albert Brisbane, la théorie fouriériste y connaît un relatif succès dans les années 1840. Remaniée et présentée sous le nom d'associationnisme, elle fait des adeptes dans le monde intellectuel comme ouvrier, et de nombreux Américains tentent l'expérience de la vie communautaire alors que l'économie de marché se met progressivement en place dans le pays, frappé par des crises économiques. Les transcendantalistes sont quant à eux attirés par la promesse d'une redéfinition des rapports sociaux mais aussi par des considérations spirituelles qui font écho à leurs propres préoccupations : beaucoup d'entre eux sont des pasteurs défroqués en quête d'une expérience religieuse plus authentique. L'exemple le plus frappant de la collaboration entre fourierisme et transcendantalisme est sans conteste celui de Brook Farm, ferme communautaire créée par le transcendantaliste George Ripley, qui se convertira à l'associationnisme fouriériste. A la fin des années 1840, alors que le pays renoue avec la croissance, l'ère des utopies socialistes communautaires se termine, et les efforts de réforme se cristallisent autour de la question de l'abolition de l'esclavage.

Abstract

Title: Fourierism and Transcendentalism: Associationist Socialism and the Challenge of American Romantic Individualism.

Keywords: Fourierism – Transcendentalism – Individualism – Socialism – Utopia – Phalanstery

Abstract: This study aims at determining the extent of the collaboration between the socialist communal utopia of French thinker Charles Fourier and the American transcendentalist movement led by Ralph Waldo Emerson. Introduced in America by one of Fourier's disciples, Albert Brisbane, the Fourierist theory became rather successful there in the 1840s. Readapted and presented as Associationism, Fourierism had a strong following among intellectuals as well as workers; many Americans experimented with communal living as the market economy was spreading over a country hit by economic crises. The transcendentalists on the other hand were drawn by the perspective of a redefinition of social relationships as well as spiritual considerations which echoed their own concerns: many of them were defrocked ministers looking for a more authentic religious experience. The most striking example of the collaboration between Fourierism and transcendentalism has to be that of Brook Farm, the communal farm created by the transcendentalist George Ripley, who came to embrace Fourierist Associationism. Towards the end of the 1840s, as the country's economy was growing again, the age of socialist communal utopias came to an end, and the reform efforts focused on the question of the abolition of slavery.

À la mémoire de ma sœur Isabelle.

Have I seen such beauty in a former existence, – or is it the realization of some dream or fancy? – that it continually *reminds* me of something, I know not what?

Marianne Dwight Orvis

Remerciements

Je tiens à remercier chaleureusement mon directeur de thèse, Mark Niemeyer, qui m'a accompagné tout au long de cette étude, et m'a soumis des remarques et suggestions qui m'ont toujours permis d'avancer. Sa minutie, son investissement et sa pédagogie m'ont indéniablement facilité la tâche, et son soutien comme sa bienveillance à mon égard ont été constants. Je souhaite également remercier Thomas Constantinesco et François Specq pour leurs retours lors des comités de suivi, ainsi que pour leurs conseils concernant mes recherches mais aussi ma carrière. Je remercie enfin ma compagne, Carine Prost, pour son indéfectible soutien, ses encouragements et ses précieuses relectures.

Table des matières

Résumé.....	3
Abstract	4
Remerciements.....	6
Table des matières	7
Introduction générale	11
Le transcendantalisme.....	14
Le fouriérisme	17
Cadre et plan de la thèse	19
Première partie : Le fouriérisme et son implantation aux États-Unis ; le transcendantalisme	25
Introduction.....	25
Chapitre 1 - Contexte	28
A) Contexte politique et économique.....	28
1) Fin de l'ère des Pères fondateurs.....	28
2) Andrew Jackson	31
B) Contexte religieux	38
C) Contexte social, culturel et idéologique	45
Introduction	45
1) Contexte social	46
2) Contexte socio-culturel	51
a) Le romantisme	52
b) Idéologie romantique et communautaire.....	55
c) Robert Owen.....	56
d) Saint-Simon.....	60
Chapitre 2 - Le fouriérisme : présentation de la doctrine générale ; les disciples et le mouvement associationniste en Amérique.....	63
Introduction	63
A) Biographie.....	66
B) La théorie de Fourier	77
Introduction	77
1) Idéologie et concepts	78
2) Le système fouriériste	82

a) L'attraction passionnée.....	84
b) Groupes et séries	85
c) Organisation du travail	88
d) Éducation et enfance	89
e) Émancipation et mœurs	93
C) Les disciples et le mouvement associationniste en Amérique	95
Introduction	95
1) Albert Brisbane et l'associationnisme new-yorkais	96
2) Promotion et défense du fouriérisme	100
3) Adaptation du discours.....	105
4) Zeitgeist.....	108
5) Individualisme et moralité.....	108
6) Questions religieuses.....	109
7) Échecs de l'associationnisme	111
8) Fin du mouvement.....	113
Chapitre 3 - Le transcendantalisme : définition et courants	117
Introduction	117
A) Généalogie	122
B) Haro sur l'empirisme : l'influence allemande et anglaise.....	124
C) Emanuel Swedenborg (1688-1772).....	130
D) L'école française : Cousin et Constant	135
E) William Ellery Channing.....	137
F) L'autre école écossaise : Thomas Carlyle	139
G) Le Transcendental Club	142
H) Les principaux protagonistes du mouvement.....	149
1) Orestes Brownson	149
2) Amos Bronson Alcott.....	151
3) Margaret Fuller.....	155
4) Henry David Thoreau.....	158
5) Elizabeth Palmer Peabody.....	160
6) Theodore Parker	163
7) Frederic Henry Hedge	165
Conclusion.....	166
Deuxième partie : convergence entre transcendantalisme et fouriérisme.....	170
Chapitre 1 - Brook Farm.....	170

Introduction	170
A) Fondation de Brook Farm	172
Introduction	172
Genèse de Brook Farm	174
B) L'ère transcendantaliste.....	184
C) Albert Brisbane	193
D) L'ère fouriériste.....	208
Chapitre 2 - Dans le texte : presse, publications, écrits privés	231
Introduction	231
A) <i>The Dial</i>	233
B) <i>New-York Tribune / New-York Daily Tribune</i>	235
C) La presse généraliste	250
D) <i>The Phalanx</i>	254
E) <i>The Harbinger</i>	258
F) Ouvrages publiés et textes privés	264
1) Orestes Brownson	265
2) Ralph Waldo Emerson	267
3) Margaret Fuller.....	274
Conclusion.....	277
Chapitre 3 - Transcendantalisme et fouriérisme comme doctrines romantiques.....	281
Introduction	281
A) Connaissance : intuition et imagination	282
B) Spiritualité et mysticisme	292
C) Nature et pastorale.....	295
D) Primat de l'individu	301
E) Émancipation et éducation	305
Troisième partie : Divergences ; individu et société.....	311
Introduction.....	311
Chapitre 1 - Le transcendantalisme contre le fouriérisme	313
A) Ralph Waldo Emerson et l'associationnisme.....	313
B) Henry David Thoreau.....	323
C) Orestes Brownson	329
Chapitre 2 - La question religieuse : Orestes Brownson, premier opposant ; Elizabeth Palmer Peabody et les autres transcendantalistes	336
Introduction	336

A) La charge d'Orestes Brownson	338
B) Elizabeth Palmer Peabody et les autres transcendentalistes.....	350
Chapitre 3 - Le socialisme et l'individualisme romantique américain	358
Introduction	358
A) Le socialisme en question	359
B) Transcendentalisme individualiste et transcendentalisme socialiste.....	362
1) Ralph Waldo Emerson et George Ripley	362
2) New England Reformers	371
C) Idéologie et politique.....	379
Conclusion générale.....	386
Annexes.....	394
1) Liste chronologique des communautés liées à l'associationnisme fouriériste aux États-Unis.....	394
2) Carte des communautés liées à l'associationnisme fouriériste aux États-Unis	396
Bibliographie.....	397
Index	414

Introduction générale

L'histoire des États-Unis semble condenser, sur une courte période (la fin du dix-huitième et le début du dix-neuvième siècle), des évolutions politiques, économiques et sociales qui dans d'autres pays s'étendent parfois sur des siècles. De pays satellitaire et fragmenté, il devient en quelques décennies une république indépendante dotée de tous les appareils d'une démocratie moderne. L'organisation politique mise en place par les différentes colonies américaines à partir du dix-septième siècle, parlementarisme, aristocratie terrienne, assemblées locales, sous la houlette d'un gouverneur incarnant le pouvoir britannique, évolue après 1783 et la fin de la révolution. L'indépendance acquise de haute lutte laisse le pays dans une situation économique difficile ; chaque état tente de tirer la couverture à soi, et le besoin d'unifier le pays devient crucial. La Constitution de 1789 établit un fédéralisme qui entend réguler les relations entre états. Cependant, si la Déclaration d'Indépendance est un texte exaltant des idéaux républicains et humanistes, dans la droite ligne des philosophes des Lumières qui l'ont inspirée, John Locke en tête, la Constitution s'adresse quant à elle directement aux citoyens. Ses rédacteurs cherchent, au-delà de l'organisation politique nouvelle qu'elle instaure, à fédérer chaque américain individuellement autour de l'idée de nation, indépendamment de son appartenance à un état ; il s'agit bien de faire de la devise du pays, *E Pluribus Unum*¹, une réalité. En cela, la Constitution incarne, et sans doute stimule, le changement idéologique qui traverse alors le pays : le fédéralisme s'appuie sur la doctrine du libéralisme. Afin de convaincre les opposants à une Amérique fédérale, le texte original se verra par la suite augmenté d'articles consacrant les libertés individuelles au travers de ses dix premiers amendements, connus sous le nom de Bill of Rights.

Sur le plan de la littérature, les idéaux républicains et démocratiques qui concourent à la fondation du pays au cours du dix-huitième siècle se reflètent dans la fiction de l'époque, qui encourage la vertu civique et la culture du bien public. Il est cependant intéressant de noter à quelle vitesse ces idéaux sont supplantés, en littérature comme dans la société au sens large, par la célébration de l'individu : l'épopée, mêlant fable moraliste et histoire de personnages célèbres, aux auteurs souvent anonymes, créée dans le but de cultiver l'esprit civique, cède rapidement la place au roman, exaltation de l'aventure

¹ La devise peut se traduire par « l'unité dans le nombre ».

singulière et de l'accomplissement du protagoniste. Si l'ère postrévolutionnaire est celle du républicanisme militant, une bascule s'opère rapidement, à la fin du dix-huitième siècle, vers le libéralisme, en politique, en économie et dans la société. Cette période est passionnante pour qui s'intéresse aux questions idéologiques liées à la civilisation américaine. C'est à cette époque que s'opère la transition entre la jeune république des Pères Fondateurs, mélange de parlementarisme et d'aristocratie terrienne, et l'ère industrielle, dans laquelle s'installe une économie de marché qui prospère grâce au fédéralisme². L'époque est aussi marquée par un mouvement d'expansion et une agitation politique considérable. On peut citer, pour la seule première moitié du dix-neuvième siècle, l'achat de la Louisiane à la France en 1803, les guerres indiennes qui s'intensifient au début du siècle afin notamment de contrôler davantage de territoire à l'ouest (ainsi que la politique de déplacement des populations indiennes qui en découle), la nouvelle guerre avec l'Angleterre en 1812, l'annexion du Texas en 1845 et la guerre avec le Mexique qui s'ensuit, épaulée idéologiquement par le concept de Destinée manifeste qui voit le jour au même moment. Le pays doit alors développer les échanges sur un territoire devenu immense.

Cette refonte du modèle économique s'accompagne de bouleversements sociaux : l'avènement de l'âge industriel laisse sur le carreau nombre de travailleurs, et le pays traverse plusieurs crises économiques (la « Panique » de 1837, par exemple, liée à une bulle spéculative), que l'état fédéral tente tant bien que mal d'endiguer. Cette situation entraîne la naissance de mouvements de défense des droits, ceux des femmes, des esclaves et des ouvriers. Ces bouleversements économiques et politiques finiront par mener le pays vers la rupture : ce siècle est aussi celui de la Guerre de Sécession, qui voit s'affronter deux modèles sociaux, économiques et moraux. L'esprit de dissidence qui caractérise la nation américaine peut s'expliquer par le fait que les colons qui ont débarqué en Nouvelle Angleterre à partir de 1620 ne venaient pas, contrairement à ceux de Virginie en 1607, ou à ceux issus d'autres nations européennes, conquérir un territoire au nom d'un autre pays. Ils fuyaient, pour beaucoup, les persécutions religieuses, et nourrissaient une certaine rancœur à l'encontre de leur pays d'origine. Emigrer était déjà un acte de rébellion, et

² Plusieurs historiens ont analysé cette période comme absolument décisive pour l'histoire du pays, comme pour celle du reste du monde, à l'instar de Charles Grier Sellers dans *The Market Revolution: Jacksonian America, 1815-1846* (1991), qui développe le concept de révolution de marché, mais aussi Sean Wilentz dans *The Rise of American Democracy: Jefferson to Lincoln* (2005) ou Daniel Walker Howe dans *What Hath God Wrought: The Transformation of America, 1815-1848* (2007).

établir des colonies dans un nouveau pays s'apparentait à une forme de sécession. Il y eut un processus d'affirmation et d'appropriation de la part de ces colons ; l'établissement des colonies américaines du Nord-Est est une manifestation de leur volontarisme, qui s'imprime alors dans la fabrique de la nation et de l'idéologie américaines. L'affrontement, deux siècles plus tard, avec le Sud, où les colonies s'étaient établies dans un tout autre contexte, peut également être envisagé sous cet angle.

L'industrialisation s'implante d'abord dans le Nord-Est du pays, centre de l'activité économique. Les bouleversements qu'impose cette nouvelle donne en amènent d'autres, d'ordre spirituel : vers la fin du dix-huitième siècle, on assiste à un mouvement dit de « réveil spirituel » (« the Second Great Awakening », qui suit un premier mouvement similaire, entre 1725 et 1750 environ³), un renouveau de la pratique religieuse, dans lequel l'accent est mis sur l'expérience individuelle du sentiment religieux. En cela, ce renouveau s'inscrit dans le mouvement romantique qui parcourt alors l'Europe et l'Amérique. L'histoire de la pensée américaine ne se résume ainsi pas à l'emprise progressive du libéralisme. Si cette doctrine a rapidement façonné la société et l'économie américaines, la fondation de la nation, liée comme on l'a dit en grande partie à des idéaux républicains, se fait sur fond d'émancipation vis-à-vis de la couronne britannique. Et si le libéralisme devient la norme au cours du dix-neuvième siècle, la nouvelle donne économique et sociale n'est certainement pas embrassée par tous les Américains. Face au monde nouveau dessiné par Locke à la fin du dix-septième siècle, la résistance s'organise. Les Américains rétifs au monde libéral trouveront une aide précieuse auprès de nombreux artistes et penseurs originaires d'Europe, dont les écrits traversent progressivement l'Atlantique au début du dix-neuvième siècle. En révolte contre le monde moderne, à la pensée rationnelle et à l'esthétique néo-classique, Allemands, Anglais et Français exaltent dans leur production artistique ou philosophique la force des sentiments, le poids de la mélancolie, la beauté sauvage de la nature, le pouvoir de l'imagination et de l'intuition, renouant ainsi avec une tradition artistique de l'intime, incarnée notamment par la poésie de John Donne ou William Shakespeare, tradition mise à mal par le rationalisme du dix-huitième siècle. Si les Lumières portent l'idéologie qui mènera une partie de l'Europe, et de l'Amérique, aux révolutions, politique et industrielle, elles portent également les

³ Il faut noter que le « premier Grand réveil » et le « deuxième Grand réveil » sont de nos jours remis en question, tant dans leur délimitation temporelle que dans leur nature. L'historiographie contemporaine remet notamment en cause l'unité de ces mouvements, qui ne sont pas universellement évangéliques. Ces appellations sont toutefois conservées ici, pour des raisons pratiques.

germes de leur remise en cause sur le plan culturel, artistique et philosophique. Les romantiques Américains sont les héritiers des romantiques Européens ; ils remettent à leur tour en cause un rationalisme qu'ils estiment déshumanisé et dévastateur.

Le mouvement romantique américain est protéiforme, et ses représentants ne défendent pas les mêmes positions, mais il est bien spécifique à cette jeune nation. L'exaltation de l'individu, de ses sentiments, de son intuition, c'est-à-dire ce qu'il y a de moins rationnel en lui, ainsi que l'affirmation de ses croyances comme la mesure à l'aune de laquelle tout est jugé, sont les facettes du mouvement romantique qui résonnent au plus près des préoccupations d'un peuple construit sur l'idée que l'expression de soi est primordiale. On peut ainsi considérer le texte *Nature* (1836) de Ralph Waldo Emerson (1803-1882), principal théoricien du mouvement romantique américain, comme l'incarnation de cet esprit. Face à la machine industrielle qui broie les corps et les âmes, certains Américains se saisissent du romantisme, qui leur donne l'impulsion intellectuelle nécessaire pour édifier une doctrine contestataire remettant en cause la légitimité du modèle libéral. De telles ressources sont d'autant plus bienvenues que les industriels, cherchant à donner un aspect présentable au libéralisme économique, transposent la démocratisation du lien religieux encouragée par le mouvement évangélique des années 1830 dans le monde du travail. Leur but est de faciliter la transition entre les rapports paternalistes et verticaux (tant dans le monde professionnel que dans la société au sens large) de l'Amérique des Pères Fondateurs, et la responsabilité individuelle du système libéral, ou les rapports hiérarchiques et l'influence sont établis par le pouvoir et l'argent.

Le transcendantalisme

Au sein du mouvement romantique américain, une école voit le jour sous l'influence, certes indirecte, de l'idéalisme allemand. Les transcendantalistes, nom dont ils sont d'abord affublés par des commentateurs de l'essai *Nature* de Ralph Waldo Emerson paru en 1836⁴, ne constituent pas un mouvement revendiqué en tant que tel, mais ils finissent par adopter ce nom lors de réunions informelles tenues chez certains d'entre eux, tel le pasteur George Ripley (1802-1880). Le groupe qui commence son existence sous l'appellation de Hedge's club en septembre 1836 (d'après le nom d'un

⁴ C'est une tendance répandue dans le monde de la critique, comme le montre l'exemple fameux de l'impressionnisme.

autre de ses membres, Frederic Henry Hedge, 1805-1890), devient donc rapidement le Transcendental Club. Ce qui lie ces intellectuels est avant tout leur foi : ils sont pour la plupart pasteurs unitariens, et leur besoin de se réunir naît de leur remise en cause du courant auquel ils appartiennent. Ils sont notamment nourris par l'idéalisme de Kant, le romantisme de Goethe, et le mysticisme de Swedenborg, qu'ils connaissent grâce aux ouvrages de vulgarisation de Carlyle, Coleridge, Madame de Staël et d'autres. Certains se frotteront aux textes originaux, traduits ou non ; ils trouvent dans cette pensée un élan romantique qui manque selon eux cruellement à l'unitarisme, courant pourtant le plus progressiste du protestantisme : au sein de cette religion, l'unitarisme se distingue par une certaine modernité, qui finit par s'imposer à Harvard au début du dix-neuvième siècle.

Durant la période coloniale, on trouve nombre d'églises protestantes en Amérique : anglicanisme, luthéranisme, baptisme, méthodisme et bien d'autres. En Nouvelle Angleterre, le courant dominant est le calvinisme, du nom de son théoricien Jean Calvin (1509-1564). Après s'être répandu au siècle précédent en Europe, le calvinisme arrive sur le continent américain avec les colons ; nombre d'entre eux fuient les persécutions religieuses, ou bien sont en désaccord avec l'évolution du dogme protestant dans leur pays. Ce courant est basé sur la prédestination et l'élection : seuls certains sont appelés à être sauvés de la damnation par la grâce divine ; les colons américains de Nouvelle Angleterre entendent être ces élus. En réalité le calvinisme est contesté en son sein dès le milieu du seizième siècle en Europe. Une controverse naît autour de la question fondamentale de la trinité : certains au sein du calvinisme défendent l'idée d'une divinité unifiée, regroupant le Père, le Fils et le Saint Esprit, rejetant de fait une divinité individualisée en la personne de Jésus. Cette controverse donne naissance à une nouvelle chapelle, l'unitarisme. Les idées unitariennes parcourent alors l'Europe (parfois au gré de l'exil des tenants de cette unité de la figure divine, excommuniés ou voués au bûcher). Ainsi, au dix-huitième siècle, l'unitarisme devient une branche du protestantisme en Angleterre⁵ ; bien qu'officiellement reconnu plus tard, il s'y implante durablement. Aux États-Unis, l'unitarisme se développe sous la houlette du pasteur James Freeman (1759-1835), qui prêche l'unité de la figure divine au sein d'une congrégation à Boston dès 1784. L'unitarisme prospère ensuite jusqu'à devenir la doctrine enseignée dès 1805 à la Divinity School de Harvard, fréquentée par ceux qui deviendront les principaux acteurs

⁵ Theophilus Lindsey, ancien pasteur anglican, fonde la congrégation Unitariste Anglaise en 1774 à Londres.

du mouvement transcendantaliste. Au-delà du rejet du trinitarisme, les unitaristes de Harvard, sous l'influence du rationalisme des Lumières, rejettent le dogme calviniste selon lequel les hommes sont condamnés à la damnation, à moins d'être sauvé par la grâce, qu'ils conçoivent comme délivrée par Dieu de façon arbitraire. Ils avancent que les hommes peuvent être sauvés du péché par l'édification personnelle, et croient au pouvoir de la raison et au concept de la table rase de John Locke. Mais cette approche, aussi moderne soit-elle, déplaît à toute une frange des pasteurs et théologiens de l'unitarisme, car elle néglige un aspect fondamental de la croyance : la foi. Par principe, la foi est irrationnelle ; elle incarne ce qui, dans la pratique religieuse, relève de la confiance accordée aveuglément. La foi n'est pas une idée formulée *via* l'interprétation des sens, elle n'est pas un processus cognitif, mais bien un élan affectif et une conviction intime. Les futurs transcendantalistes se désolidarisent de l'unitarisme car ils veulent renouer avec la spiritualité qui lui fait défaut : le rapport au divin n'est pour eux pas une construction intellectuelle ; il n'est pas question de prouver l'existence de Dieu, mais simplement de la ressentir. Les transcendantalistes trouveront également un soutien dans la nouvelle exégèse venue d'Allemagne, méthode critique qui cherche à présenter les faits contenus dans les textes sacrés comme symboliques plutôt qu'historiques.

La rupture sera ainsi consommée en 1836, lors d'une controverse sur les miracles qui marque les débuts du « club » informel où se retrouveront les militants d'un nouveau christianisme. Ils se rassemblent autour de l'idée de la culture individuelle développée par William Ellery Channing (1780-1842), théologien progressiste, pacifiste et abolitionniste, qui estime que, face à l'idée calviniste de prédestination, il appartient à chacun de se cultiver afin de construire son indépendance morale et intellectuelle, seule source de salvation véritable. Les points communs entre les membres de ce club sont nombreux, mais au-delà du simple rejet du rationalisme unitarien, des points de divergence existent dans la manière de traiter la société malade du rationalisme et du libéralisme. Deux camps voient le jour au sein du mouvement, pourtant soucieux d'atteindre un même idéal moral : les tenants d'une réforme intérieure et individuelle qui doit exister indépendamment des conditions sociales ou économiques, tel Emerson, et ceux qui croient nécessaire de réformer le fonctionnement de la société dans son ensemble afin de créer les conditions de cet idéal pour chacun, tel Ripley : le schisme au sein du mouvement illustre ainsi la traditionnelle opposition entre individu et société.

Le fouriérisme

Face à l'enracinement de l'économie de marché et au développement de l'industrialisation, le besoin de réforme sociale se fait ressentir des deux côtés de l'Atlantique. Penseurs, philanthropes, humanistes et industriels éclairés cherchent à remettre l'humain au cœur d'un système qui semble l'en avoir chassé. C'est ainsi qu'au cours de la vie du mouvement transcendantaliste, différentes thèses réformatrices venues d'Europe seront discutées, parmi lesquelles celle de Charles Fourier (1772-1837), qui sera une influence majeure pour les tenants d'une réforme sociale radicale. Penseur aujourd'hui considéré comme mineur dans l'histoire des idées en France, son influence est néanmoins considérable en Amérique vers le milieu du dix-neuvième siècle. Le cœur de sa théorie est l'idée selon laquelle l'humanité est dirigée par les passions, niées par la société industrielle moderne, ce qui cause la frustration et le malheur des populations. Il imagine un système social alternatif qui rétablirait la souveraineté des passions humaines. Au sein de communautés autarciques de 1620 personnes, le travail serait organisé en fonction des penchants naturels de chacun ; le nombre de travailleurs présents permettrait de satisfaire tous les besoins de fonctionnement, satisfaction étendue aux personnes elles-mêmes, qui pourraient choisir librement de travailler là où elles le souhaitent, et même de changer régulièrement de poste au gré des envies. L'harmonie ainsi rétablie au sein de chaque communauté, appelée phalange, se propagerait au reste du monde, qui entrerait ainsi en harmonie avec le reste de l'univers. Si certains aspects ésotériques de sa théorie peuvent aisément prêter le flanc à la critique, d'autres, telles la liberté de conscience, la stricte égalité entre hommes et femmes, l'importance de la culture et du divertissement, sont d'une grande modernité pour l'époque et séduisent les réformateurs radicaux, en particulier en Amérique, où le fouriérisme est introduit par Albert Brisbane (1809-1890). Issu d'une riche famille de marchands américains de l'état de New York, Brisbane reçoit une éducation tournée vers la modernité des Lumières. Il se rend en Europe pour parachever ses études en 1828. C'est un jeune idéaliste qui montre de l'intérêt pour les théories socialistes de Saint-Simon, puis pour celles de Fourier, qu'il rencontre en 1832 à Paris. Convaincu par le Français, Brisbane devient son disciple et son héraut. Il entend développer le fouriérisme à son retour en Amérique.

Convaincu de la nécessité de mettre en pratique les théories de son mentor, il envisage d'abord de créer un phalanstère, mais des revers de fortune le convainquent de se consacrer plutôt à la diffusion des idées fouriéristes dans son pays, *via* des publications

et des conférences. Il trouve en Nouvelle Angleterre un public attentif, parmi les intellectuels d'abord, soucieux de chercher des solutions concrètes aux nombreux problèmes économiques et sociaux engendrés par la société industrielle, mais aussi parmi les travailleurs ; le pays a été frappé par plusieurs crises économiques, et il est difficile dans les années 1840 de trouver un emploi. La perspective de vivre au sein d'une communauté qui offre travail, gîte, couvert, éducation et divertissement attire de nombreux candidats. Brisbane se rapproche des communautés autarciques existantes, et il trouvera en la personne de Geoge Ripley, fondateur de la communauté transcendentaliste Brook Farm en 1841, un homme engagé dans la réforme sociale et toujours curieux d'élargir son horizon intellectuel, mais aussi un collaborateur sérieux et obstiné, qui ouvrira les portes de sa communauté au fouriérisme, ou plus exactement à l'associationnisme, une version expurgée du fouriérisme, adaptée à un public américain. Ainsi pendant quelques années, transcendentalisme et socialisme d'origine française se côtoieront. Bien entendu, ce rapprochement ne concerne pas tous les transcendentalistes : les tenants d'une « réforme intérieure » comme Emerson ou Henry David Thoreau (1817-1862), autre illustre membre du cercle, garderont leurs distances avec les théories de Fourier, mais sauront reconnaître l'importance du Français.

On verra au fil du temps le transcendentalisme social de Ripley, au contact de l'associationnisme, se lier à d'autres mouvements, comme le mouvement ouvrier, puis finir par s'y diluer. La disparition de Brook Farm en 1847 annonce la fin de la collaboration entre fouriérisme et transcendentalisme, qui perdure toutefois quelques temps dans la presse. Cela ne constitue toutefois pas la fin de l'associationnisme en Amérique. Quelques années plus tard, un Français, Victor Considerant (1808-1893), héritier de Fourier, tentera de nouveau l'aventure du phalanstère, au Texas cette fois, toujours avec l'appui de Brisbane, en 1855. L'aventure cessera cinq ans plus tard et s'avèrera être un échec. L'époque, particulièrement tourmentée, verra la guerre civile éclater, et les entreprises de réforme sociale péricliter. Ripley deviendra journaliste et auteur à succès d'une encyclopédie, et en viendra même à renier l'utilité de la réforme sociale qu'il avait pourtant soutenue de toutes ses forces pendant des années. Brisbane partira pour l'Europe, tentera d'y devenir un inventeur, et délaissera également la lutte pour la réforme sociale radicale, laissant ainsi le champ libre à d'autres formes d'expérimentation dans ce domaine, qui connaîtront elles aussi des fortunes diverses. La collaboration entre transcendentalisme et fouriérisme constitue une parenthèse

particulière dans l'histoire américaine : elle a lieu au cours d'une période de bouillonnement intellectuel et social comme les États-Unis en connaissent régulièrement, lorsque face à une crise, certains estiment qu'il est nécessaire de changer la fabrique même de la société. Si les États-Unis connaissent d'autres formes de vie communautaire dans la première moitié du dix-neuvième siècle, celles-ci sont bien souvent liées à des groupes religieux, et existent depuis plus longtemps : Amish, Quakers, Shakers, et de nombreux autres groupes, se retirent de la société traditionnelle, mais ils n'ont généralement pas pour objectif de servir de laboratoire pour un mode de vie qui aurait vocation à s'étendre au reste de la nation, voire du monde. La plupart de ces autres communautés se réfugient dans un espace sûr afin d'échapper au monde, elles n'ont pas l'intention de le remodeler. Ce sera en revanche l'intention des transcendentalistes et des associationnistes, mais aussi celle d'autres réformateurs, dont l'esprit perdurera dans la société américaine.

Cadre et plan de la thèse

Cette recherche s'inscrit dans le domaine de l'histoire des idées : elle cherche à analyser certaines composantes de l'idéologie américaine au dix-neuvième siècle, et plus particulièrement comment le socialisme, à travers la personne de Charles Fourier, a pu faire une incursion dans un pays où aujourd'hui, ce mot est pour beaucoup synonyme de mal absolu. Au-delà de cette apparente incongruité, il est aussi question de déterminer en quoi le transcendentalisme s'inscrit dans l'identité américaine, en tant qu'héritier d'une certaine tradition de dissidence, mais également en tant qu'illustration de l'esprit d'indépendance de la nation tout autant qu'un rouage essentiel dans la construction de la société, et ce jusqu'à aujourd'hui. Enfin, cette étude se veut l'illustration d'un mécanisme qui façonne lui aussi les sociétés depuis la nuit des temps : celui de l'échange entre les nations. Le développement de l'imprimerie, mais aussi des transports, des voies et moyens de communication ont changé la face du monde à tout jamais, en permettant aux citoyens d'un pays d'être en contact avec les idées venant du reste du globe, ce qui influence certes leur propre vision du monde, mais suggère également la concomitance de préoccupations semblables : la diffusion des idées européennes en Amérique tend ainsi à montrer une même inquiétude face aux problèmes posés par la société industrielle moderne, ainsi qu'une même conscience de l'enjeu humaniste inhérent au romantisme.

Cette étude entend déterminer la manière dont le fouriérisme a collaboré avec le transcendantalisme, en cherchant à résoudre l'équation *a priori* complexe du mariage entre socialisme et individualisme romantique⁶. Au-delà de cette question, il s'agit également de contribuer à la compréhension de l'esprit civilisationnel américain, en étudiant comment les affinités comme les incompatibilités entre les deux doctrines reflètent le caractère de la jeune nation. Si les protagonistes évoluent dans un périmètre géographique et démographique restreint (les élites éduquées de Nouvelle Angleterre), les enjeux idéologiques de ce mouvement dépassent ce cadre, et doivent s'entendre à l'échelle du pays. Il est toujours délicat de peser l'importance d'un courant idéologique, philosophique ou artistique dans l'évolution d'une nation, et il est tout aussi délicat de juger de l'adéquation de ce courant avec l'idéologie dominante. Mais si l'empirisme lockéen est la source à laquelle la jeune nation américaine s'est abreuvée, on ne saurait dire que le transcendantalisme n'est qu'une parenthèse dissidente dans l'histoire d'un pays qui voit le libéralisme s'imposer en écrasant tout sur son passage. C'est l'esprit d'indépendance induit par la philosophie de Locke qui permet l'émergence de ce courant contestataire, et c'est ce même esprit qui permet au fouriérisme de tenter sa chance en Amérique. Si le socialisme français, incongruité outre-Atlantique, y constitue *a priori* une parenthèse, les divers mouvements auxquels il s'associe au cours des années 1840 et 1850, mouvement ouvrier, abolitionnisme, droits des femmes, perdurent dans la société américaine et contribuent eux aussi à des bouleversements politiques et sociaux, comme la fin de l'esclavage. L'identité d'une nation se construit tout autant autour de l'idéologie dominante qu'autour des réactions à cette domination, et les expérimentations de vie communautaire transcendantalistes et socialistes du dix-neuvième siècle font partie intégrante de cette identité : elles démontrent le dynamisme de l'esprit d'initiative qui caractérise la nation américaine ainsi que l'idée de volonté comme principe moteur. D'ailleurs, F. O. Matthiessen lui-même estimera dans *American Renaissance*, ouvrage de référence sur la littérature américaine, qu'une histoire sociale du milieu du dix-neuvième siècle américain pourrait s'intituler *The Age of Fourier*⁷.

⁶ L'individualisme romantique est, selon les mots de Michel Condé dans son essai *La Genèse sociale de l'individualisme romantique* (1986), la branche artistique et littéraire de la tendance individualiste associée à l'ère romantique, afin de la distinguer de l'individualisme intellectuel des Lumières. On inclut le transcendantalisme dans cette mouvance.

⁷ F. O. Matthiessen, *American Renaissance, Art and Expression in the Age of Emerson and Whitman*, New York, Oxford University Press, 1968 (1941), p. viii.

La principale étude menée sur l'implantation du fouriérisme en Amérique est celle de Carl J. Guarneri, *The Utopian Alternative*, parue en 1991. Cet ouvrage de référence explore la manière dont le socialisme français a pu se répandre aux États-Unis et y connaître un beau succès dans les années 1840 et 1850. L'idée maîtresse développée par Guarneri est que, loin de constituer un épisode anecdotique et incongru dans l'histoire du pays, le fouriérisme américain fut, c'est le sens du titre, une véritable alternative au modèle libéral. C'est grâce au caractère volontariste de certaines franges de la population américaine que cette doctrine eut un relatif succès, et elle ne doit donc pas être considérée comme une simple parenthèse, mais comme l'illustration de la manière dont les Américains concernés par la réforme sociale ont cherché à s'extraire du chemin tracé par l'économie de marché. Guarneri avance donc qu'à ce titre, il ne faut pas considérer le fouriérisme uniquement *a posteriori*, comme une parenthèse cocasse, mais qu'il est nécessaire, afin de mesurer son importance, de prendre en considération le contexte social qui a mené à ce genre d'expérimentations, révélateur, comme on l'a suggéré, d'un état d'esprit particulier. Jonathan Beecher, dans sa biographie particulièrement bien documentée de Charles Fourier parue en 1986, partage cette analyse, avançant dès le début de son propos qu'il ne faut pas négliger l'importance que le mouvement initié par le penseur français eut à son époque ; nous ne pouvons pas, dit-il, limiter notre conception et notre étude de l'histoire aux grandes tendances qui parcourent les époques au titre qu'elles auraient façonné les civilisations, et négliger des mouvements secondaires ou considérés comme marginaux. Il estime lui aussi nécessaire de repenser l'analyse de faits historiques en contexte, et d'accorder à ces mouvements alternatifs toute l'attention qu'ils méritent, car ils éclairent et affinent notre compréhension de l'évolution des sociétés. Cette approche est à l'œuvre dans l'historiographie contemporaine, qui montre une tendance à observer davantage l'histoire par le petit bout de la lorgnette, en se concentrant sur des mouvements issus des rangs des citoyens eux-mêmes, ou bien qui les concernent au premier chef (ce qu'on appelle « grassroots movements » en anglais), en exploitant des sources auparavant négligées, telles la presse populaire, des documents associatifs, des journaux personnels, des registres tenus par des institutions locales, et d'autres sources qui relèvent *a priori* de la petite histoire plutôt que de la grande.

Plus largement, événements historiques et courants de pensée sont fréquemment observés par le prisme de la société, comme le montre l'exemple fameux de Howard Zinn dans *A People's History of the United States* (1980). C'est également l'angle choisi par

Anne C. Rose dans son étude, *Transcendentalism as a Social Movement* (1981). Elle cherche à y démontrer que loin d'être des intellectuels déconnectés de la société, les transcendentalistes sont concernés par les questions sociales de leur époque, et que leur mouvement s'inscrit pleinement dans les entreprises de réforme qui ont cours alors. Elle souscrit ainsi à la conception selon laquelle les mouvements alternatifs dessinent tout autant les civilisations que les idéologies dominantes. C'est la thèse que défend également Holly Jackson, plus récemment, dans *American Radicals* (2019) : les militants et réformateurs idéalistes qui se sont battus au dix-neuvième siècle pour défendre des opinions minoritaires ont leur place, estime-t-elle, dans l'histoire américaine car ils ont façonné le pays au même titre que les figures célébrées plus largement par l'histoire. Dernièrement, l'essai de Peter Wirzbicki, *Fighting for the Higher Law* (2021), étudie les interactions entre le transcendentalisme et l'abolitionnisme, en montrant lui aussi l'implication concrète des transcendentalistes dans les mouvements sociaux, mais aussi en suggérant plus largement l'existence d'un réseau d'influence entre les différents acteurs des mouvements intellectuels et sociaux de l'époque.

Il faut sans doute voir dans ces approches la conséquence d'une forme de saturation dans les études historiques d'un caractère plus macrocosmique : on peut légitimement se demander ce qu'il est possible de dire sur les grands mouvements idéologiques et politiques au dix-neuvième siècle en Amérique qui n'ait déjà été dit ; dans cette optique, il paraît donc pertinent de se concentrer sur des mouvements alternatifs. Mais, comme on l'a suggéré auparavant, l'étude de ces mouvements apporte également une compréhension plus fine, et peut-être plus fidèle, des civilisations, en offrant un panorama plus large et plus détaillé des éléments qui les composent (on peut par exemple dire que si l'histoire de la Grande Bretagne contée à travers celle de la monarchie britannique dessine indéniablement l'évolution du pays, elle ne rend pas nécessairement compte de la vie des Britanniques). L'évolution de l'approche historiographique est aussi liée à des aspects matériels, dans la mesure où, au cours de l'histoire, les événements qui furent mis sur papier, et conservés, furent avant tout ceux qui concernaient les puissants. La quantité de documents enregistrant l'activité de mouvements alternatifs ou minoritaires, ainsi que l'accès à ces documents, ne rendent pas leur étude aisée. À ce titre, la numérisation qui a cours depuis quelques décennies maintenant a singulièrement changé la donne, et permet de consulter nombres de documents auparavant considérés comme de moindre importance partout dans le monde.

Cette étude s'inscrit dans une démarche similaire, en considérant les mouvements alternatifs non pas comme de simples réactions à un système dominant mais comme partie intégrante de la fabrique des civilisations ; ces mouvements sont révélateurs de tendances et de faits sociaux, idéologiques et culturels qui illustrent l'esprit d'une nation. On cherche à montrer ici que la collaboration entre le fouriérisme associationniste et le transcendantalisme n'est pas le fruit du hasard ou d'un concours de circonstances, mais qu'elle est d'une part fondée sur la vigueur de l'esprit volontariste et indépendantiste, voire individualiste, qui caractérise la nation américaine, et qu'elle répond d'autre part à des caractéristiques, mais aussi des besoins qui lui sont spécifiques. Afin de comprendre les circonstances dans lesquelles fouriérisme et transcendantalisme se rencontrent, une première partie est consacrée au contexte politique, économique, social et religieux à partir des années 1820 : cette époque voit la fin de l'ère des Pères Fondateurs, l'accession d'Andrew Jackson (1767-1845) à la présidence, l'émergence de crises économiques sur fond de spéculation, la paupérisation des travailleurs, et les réactions hostiles à l'industrialisation, une période d'évangélisme, ainsi que l'émergence de thèses socialistes en Europe. Le fouriérisme sera ensuite présenté, ainsi que ses principaux relais aux États-Unis, à commencer par Albert Brisbane, principal artisan de l'essor du fouriérisme dans le pays. Enfin, il sera question du mouvement transcendantaliste, à travers sa généalogie, ses courants et ses représentants les plus importants.

Une deuxième partie étudie la convergence entre transcendantalisme et fouriérisme. Le lieu où les liens entre les deux doctrines sont les plus marqués est la ferme communautaire de George Ripley, Brook Farm ; Ripley accueillera les thèses défendues par Brisbane avec un grand intérêt, transformant sa ferme en version miniature d'un phalanstère. Les connections ne se limitent toutefois pas à Brook Farm, et la collaboration se fait également à l'écrit, à travers journaux et revues édités au cours des années 1840, tel le *New-York Tribune*, journal d'Horace Greeley (1811-1872), chantre de l'associationnisme aux côtés de Brisbane, ou *The Harbinger*, publication marquant l'effort commun des deux mouvements. Mais on verra également comment le fouriérisme s'imisce dans les réflexions des transcendantalistes, qu'ils couchent dans leur correspondance ou leurs écrits personnels. On étudiera comment, sur un plan plus conceptuel, transcendantalisme et fouriérisme se retrouvent, et illustrent, parfois de concert, la théorie romantique, notamment d'un point de vue spirituel, mais également

dans la façon dont ils considèrent la force créatrice. En cela, les deux doctrines constituent indéniablement une manifestation spécifiquement américaine du romantisme.

Enfin, une dernière partie se penche sur ce qui reste irréconciliable entre les deux doctrines, qui s'incarne principalement, mais pas exclusivement, en la personne d'Emerson : pour lui, Fourier est un excentrique, qui est certes inspiré et digne d'intérêt, mais dont le système ne tient pas. Au-delà du rejet que lui inspire l'organisation pseudo-scientifique des communautés fouriéristes, les griefs d'Emerson sont ancrés plus profondément : sa ligne reste celle de l'émancipation individuelle et intérieure, au même titre que Thoreau. Les deux hommes ne croient pas à la réforme sociale telle que prônée par leur ami George Ripley, et cette différence conceptuelle fondamentale est aussi ce qui les écarte définitivement de l'associationnisme fouriériste. On peut aussi voir dans cette dichotomie deux conceptions religieuses, l'universalisme catholique contre la salvation individuelle du protestantisme. D'autres membres du cercle transcendantaliste critiquent ouvertement le fouriérisme sur fond de religion, plus particulièrement Orestes Brownson (1803-1876) : la doctrine du Français, estiment-ils, est fondée sur des préceptes strictement incompatibles avec le christianisme ; ils accusent Fourier d'irréligiosité et d'amoralité. Pour terminer, cette opposition sera élargie à un spectre plus politique, concernant la place du socialisme dans la société américaine, et l'incompatibilité idéologique du fouriérisme avec la démocratie telle qu'elle est conçue aux États-Unis.

Première partie : Le fouriérisme et son implantation aux États-Unis ; le transcendantalisme

Introduction

Au tournant du dix-neuvième siècle, l'industrialisation bouleverse l'organisation sociale de l'Europe : le gouffre qui existait entre noblesse et tiers-état sous l'ancien régime disparaît alors qu'un nouveau se creuse entre les nouvelles classes dessinées par la société libérale, la bourgeoisie et le prolétariat ; l'opposition de classes s'est globalement déplacée de la sphère de la naissance à celle de la propriété. L'Amérique connaît un bouleversement similaire, mais son ancien régime ne durera pas bien longtemps, dans la mesure où la monarchie y sera renversée environ cent-cinquante ans après la colonisation. Et le groupe social qui sort vainqueur de la guerre d'indépendance constitue encore une forme d'aristocratie. Ce n'est qu'après la fin du règne des Pères Fondateurs que s'établit la nouvelle donne sociale, l'ère du commerce. Elle s'installe lentement, le pays demeurant un pays presque exclusivement agricole jusqu'aux années 1820. L'établissement progressif de la société industrielle et de l'économie de marché donne lieu à une course effrénée au profit, au détriment des populations laborieuses. La spéculation va bon train dans la première moitié du dix-neuvième siècle, et les fluctuations des marchés façonnent les conditions de vie de centaines de milliers de travailleurs. Les années 1830 défilent ainsi au gré des crises économiques et de l'incertitude généralisée d'ouvriers et d'artisans face à leurs moyens de subsistance. Un empire industriel bâti en une dizaine d'années peut s'effondrer en quelques heures, entraînant sur son passage la ruine de nombreuses personnes, qui n'ont aucune forme de protection sociale. C'est dans ce contexte que l'évangélisme fait de nombreux adeptes, qui cherchent dans un sentiment religieux exacerbé la solution à leurs problèmes. Certains se lancent à corps perdu dans cette foi extravertie, quand d'autres quittent les rangs des religions traditionnelles pour s'adonner à un culte différent : déisme, panthéisme, mysticisme, connaissent un intérêt marqué à cette époque, au sein d'un mouvement dit de renouveau religieux appelé le deuxième Grand réveil.

Face à la machine industrielle, la révolte tient aussi à la réaffirmation de l'individu en tant que tel. Le mouvement romantique, des deux côtés de l'Atlantique, contribue à

redonner du sens à une existence mise à mal par le rouleau compresseur de cette société nouvelle. L'individu est ainsi réhabilité en tant que valeur fondamentale, dont la justification tient au fait même de l'existence ; l'individu n'est pas qu'un exécutant, ou un « opérateur¹ » perdu au milieu des autres rouages de la machine. Les émotions, les intuitions, en substance tout ce qui n'est pas utile au nouvel ordre social, mais indispensable à l'affirmation de l'humain, sont célébrées par les romantiques. Et face à ce nouvel ordre, les artistes et les intellectuels font feu de tout bois afin de réinventer le monde et le rendre plus vivable. Né en Europe, dans la fiction de Goethe ou Schiller en Allemagne, Wordsworth et Coleridge en Grande Bretagne, théorisé dans l'idéalisme allemand de Kant, le romantisme se répand sur le Vieux Continent, célébrant le pouvoir de l'imagination, des sentiments et de la nature. Il traverse l'Atlantique et trouve une audience en Amérique, où l'affirmation de l'individu et la fascination pour la nature sont des composantes de l'identité nationale. Mais le mouvement romantique n'est pas le seul à se répandre dans le monde occidental : il est concomitant d'un autre, plus directement politique, le socialisme, qui entend placer les droits et les besoins des classes laborieuses aux premières loges. Les penseurs socialistes estiment que les travailleurs, créateurs de la richesse, sont dignes de la plus grande considération, et doivent participer aux bénéfices, voire posséder les moyens de production. D'autres estiment que c'est à l'état d'exercer un monopole sur les activités de production, afin d'en redistribuer équitablement les bénéfices à tous les citoyens. Le romantisme comme les mouvements socialistes de cette première moitié du dix-neuvième siècle expriment une révolte contre ce que l'on considère alors comme la déshumanisation inhérente à l'avènement de la société commerciale.

Les théories socialistes sont importées aux États-Unis depuis l'Europe, qui vit dans ce nouvel ordre depuis plus longtemps. Saint-Simon, Owen², puis Fourier font des adeptes à travers le Vieux Continent puis traversent l'Atlantique à la faveur du travail de disciples zélés, qui cherchent à installer une nouvelle culture industrielle et un nouveau rapport au travail, et plus largement à l'existence, en Amérique. Parmi ces disciples, Albert Brisbane fera partie des plus actifs dans la diffusion des idées socialistes de Charles Fourier. Brisbane est convaincu que l'Amérique, nation jeune, est le terrain idéal pour une expérimentation à grande échelle des principes de réorganisation sociale imaginés

¹ Carl Guarneri précise que le terme est déjà utilisé pour désigner les ouvriers au dix-neuvième siècle.

² Les théories de Saint-Simon et d'Owen sont expliquées à la fin du premier chapitre.

par le chercheur français, qui pense avoir découvert le fonctionnement idéal de la société, selon un principe d'harmonie universelle qui prévaut dans l'attribution des tâches et l'organisation de la société en petites unités auto-suffisantes, les phalanges. Aidé d'un réseau de passionnés, Brisbane va répandre la bonne parole à travers le Nord-Est du pays, au moyen de conférences, tracts, ouvrages, et journaux. Dans une Nouvelle Angleterre où l'industrialisation est en marche, le besoin de redéfinir les contours de la société moderne trouvera des échos favorables, et des expérimentations concrètes de vie communautaire selon les principes fouriéristes seront menées au cours des années 1840, dans le Nord-Est des États-Unis principalement, mais aussi à l'Ouest.

Chapitre 1 - Contexte³

A) Contexte politique et économique

1) Fin de l'ère des Pères fondateurs

Après la Révolution américaine, l'organisation politique du pays consacre le pouvoir des grands propriétaires terriens, dont plusieurs furent des signataires de la Déclaration d'indépendance⁴. Ils œuvrent au sein d'assemblées dont la mise en place remonte à la fondation même des colonies. Le système politique américain privilégie le consentement du peuple, mais les élus constituent indubitablement une élite de type aristocratique, d'autant plus que le suffrage est alors soumis à la propriété ; les premières années du gouvernement indépendant des États-Unis privilégient notamment les propriétaires de vastes plantations, et maintiennent l'entre-soi. Parallèlement, face à la poussée des fédéralistes tels Washington et Hamilton, les tenants d'un gouvernement fédéral faible et d'un gouvernement local fort se retrouvent derrière Jefferson ; ils craignent de n'avoir quitté le joug britannique que pour se retrouver sous un joug fédéral. Jefferson est élu en 1800⁵, et l'achat de la Louisiane en 1803 renforce l'orientation agricole du pays (l'immense zone acquise par les États-Unis correspond globalement à ce qu'on appelle le Midwest, de vastes plaines toujours exploitées de nos jours pour l'agriculture), qui constituera une force économique considérable, notamment à l'exportation vers l'Europe. Nation globalement rurale au début du dix-neuvième siècle, les États-Unis prennent toutefois le virage de l'industrialisation, du fait de l'expansion : territoriale à l'Ouest, mais aussi démographique sur l'ensemble du territoire : il devient

³ Ce chapitre est principalement basé sur les ouvrages de Daniel Walker Howe, *What Hath God Wrought* ; Arthur M. Schlesinger, *The Age of Jackson* ; Hugh Brogan, *The Penguin History of the United States* ; Sean Wilentz, *The Rise of American Democracy* ; Charles Sellers, *The Market Revolution* ; Bruce Laurie, *Artisans into Workers*, et Carl Guarneri, *The Utopian Alternative*.

⁴ A vrai dire, suite à des rébellions de la part de petits propriétaires en Virginie dès le 17^e siècle, le pouvoir était déjà concentré entre les mains des grands propriétaires terriens, mais ces derniers demeuraient sous la houlette d'un gouverneur mis en place par le pouvoir britannique. L'indépendance leur offre les pleins pouvoirs.

⁵ Les défenseurs d'un pouvoir des états fort et d'un pouvoir fédéral limité domineront ainsi la politique américaine pendant quarante ans.

crucial de pouvoir transporter des marchandises de manière rapide et efficace d'un bout à l'autre du pays, et de produire davantage de biens de consommation pour une population augmentant de manière exponentielle. Ainsi, moulins, métiers à tisser, canaux, bateaux à vapeur puis voies ferrées se multiplient, d'abord dans le Nord-Est du pays, puis partout ailleurs. L'économie basée sur l'agriculture et l'artisanat traditionnels se tourne peu à peu vers une activité industrielle, et s'uniformise progressivement sur tout le territoire, même si le Sud demeure moins développé jusqu'à la Guerre de Sécession. La Guerre de 1812 avec la Grande Bretagne contribue au développement de l'industrie en Amérique : l'importation de produits manufacturés en provenance de Grande Bretagne étant interrompue, il est nécessaire de mettre en place structures et infrastructures permettant une telle production en Amérique, ainsi que sa distribution. Par ailleurs, les immigrants qui arrivent en nombre se tournent principalement vers les activités industrielles, comme le signale Arthur M. Schlesinger dans *The Age of Jackson* : entre 1820 et 1840, l'augmentation du nombre de personnes travaillant dans l'industrie est de cent-vingt-sept pour cent, contre soixante-dix-neuf pour cent dans l'agriculture, chiffres qu'il corrèle à l'augmentation de la population urbaine : les villes se développent également à grande échelle au dix-neuvième siècle, et les usines sont à l'époque au cœur des agglomérations ; l'accès à un emploi est donc plus aisé pour ceux qui vivent en ville.

L'aristocratie terrienne cède du terrain face à une nouvelle classe sociale puissante, celle des industriels et des marchands, aidés par des institutions telles que la Première Banque des États-Unis, créée en 1791 par Alexander Hamilton, alors ministre des finances de Washington et chantre de la modernisation de l'économie⁶. La société capitaliste se développe, et la spéculation financière est en plein essor dans les années 1810. Les banques fleurissent, mais elles se laissent emporter par la fièvre spéculative, ce qui entraîne une série de crises économiques, comme le note l'historien Hugh Brogan : « The banks had printed far more paper money, as they were legally free to do, than their reserves of gold warranted. The result, in 1819, was the first of the long series of nineteenth-century crashes, in which all branches of the American economy suffered grievously⁷. » L'arrivée au pouvoir des Démocrates à partir de 1800 ne change rien à l'emprise progressive de l'économie de marché sur le développement du pays, mais la classe des riches planteurs est désormais bousculée, et la génération des Pères Fondateurs

⁶ Les États-Unis restent en parallèle une puissante nation agricole, qui profite des mauvaises récoltes en Europe après la guerre de 1812 pour exporter ses céréales.

⁷ Hugh Brogan, *The Penguin History of the USA*, Londres, Penguin, 2001 (1985), p. 270.

cède progressivement la place à une génération prête à embrasser cette nouvelle donne économique. La fin de l'hégémonie de l'aristocratie terrienne tient également à l'évolution du droit de vote : il était initialement réservé aux hommes propriétaires à hauteur d'une certaine somme ou bien d'une certaine superficie de terrain, selon les états⁸. A partir de 1790, le droit de vote est progressivement étendu à tous les hommes blancs indépendamment de leurs titres de propriété. L'élection présidentielle de 1828 est ainsi la première à laquelle tous les hommes blancs peuvent participer, dans la plupart des états. L'effet de cette mesure ainsi que l'augmentation de la population contribuent à transformer le paysage politique du pays : un peu plus de cent mille personnes votent à l'élection présidentielle de 1820, contre dix fois plus en 1828.

Les fédéralistes américains subissent des revers en ce début de dix-neuvième siècle. Si la Constitution signée en 1787 établit clairement l'hégémonie du gouvernement fédéral sur les états, l'intérêt des Américains pour la fédération n'est vraisemblablement pas celui que les signataires avaient espéré. L'évolution socio-économique du pays est aussi liée à la défiance de la population envers le fédéralisme, assimilé à une concentration du pouvoir entre les mains des élites. Cette défiance s'exprime notamment dans un ouvrage retentissant, particulièrement critique de la situation politique et sociale du pays, qui paraît en 1814 : *An Inquiry into the Principles and Policy of the Government of the United States* est l'œuvre d'un élu, John Taylor, un planteur, fustigeant l'aristocratie des grands propriétaires, qu'il accuse de corrompre le pays. Il dénonce également la machine d'état qui maintient les élites dans des positions de pouvoir. Ainsi la doctrine dite du jeffersonisme, s'appuyant sur une interprétation stricte de la Constitution et sur une société agricole traditionnelle, se voit affaiblie. En effet, le parti Fédéraliste ayant progressivement disparu après John Adams (1735-1826, président 1797-1801), le deuxième président, certaines politiques fédéralistes sont intégrées par le parti Républicain-Démocrate, ce qui cause une scission en son sein. La démocratisation des États-Unis, c'est-à-dire un accès plus large au droit de vote, entraîne une perte de pouvoir pour les fédéralistes, qui sont pour la plupart issus d'une élite, certes, mais qui constituent par essence un groupe mathématiquement minoritaire : il en va de même pour les tenants d'une société traditionnelle et agricole comme Jefferson ; en échouant à conserver le pouvoir, ces groupes puissants mais en infériorité numérique contribuent à sa

⁸ La plupart des états réservaient le droit de vote aux hommes blancs propriétaires, quand d'autres ne spécifiaient pas d'ethnie, mais conservaient le critère de propriété. Quoiqu'il en soit, peu de Noirs étaient propriétaires à la fin du 18^{ème} siècle.

redistribution. La candidature d'Andrew Jackson (président 1829-1837) à la présidence bénéficie de ces modifications profondes de la société américaine que sont l'élargissement de l'électorat, la défiance envers l'état fédéral, et la transformation de la société agricole en société industrielle. Son prédécesseur, John Quincy Adams (1767-1848, président 1825-1829) n'aura pas réussi à contenir ce désamour de la population envers le gouvernement fédéral, notamment suite à une série de crises inflationnistes contre lesquelles Adams n'agira pas de manière suffisamment efficace⁹. Les sentiments d'injustice et d'impuissance qui se répandent dans la population alors que la société libérale s'installe progressivement poussent les électeurs à se tourner vers le populisme de Jackson, mais aussi vers des modes de société alternatifs, telles les communautés volontaires, comme on le verra ensuite.

2) Andrew Jackson

La présidence de Jackson, et l'histoire de son accession à la Maison Blanche, est un symptôme du poids croissant de l'opinion publique au cours des années 1820 comme de l'individualisation croissante de la société, phénomènes concomitants de l'essor du romantisme en Amérique. Le septième président n'est pourtant pas si différent, si l'on considère ses origines et son parcours, des dirigeants récusés par le peuple américain à cette époque : il naît avant la guerre d'indépendance, sera un riche planteur propriétaire d'esclaves et élu au Congrès. Mais il est aussi un héros de la Guerre de 1812 contre les Britanniques, un fervent défenseur de l'expansion territoriale, en se battant notamment contre des tribus indiennes, et le candidat malheureux de l'élection présidentielle de 1824, dans laquelle il gagne le vote populaire mais n'est pas élu, faute d'une majorité suffisante dans le groupe des grands électeurs. C'est le vote de la chambre des représentants qui consacrera la victoire de l'un de ses opposants, Adams, suite à des tractations avec Henry Clay (1777-1852), autre candidat malheureux. Cet épisode ne fera que renforcer la défiance du peuple vis-à-vis des institutions et entraînera la création du parti Démocrate, qui soutient la candidature de Jackson en 1828. Issu de la scission, au sein du parti Républicain-Démocrate, entre les tenants d'une certaine dose de fédéralisme et les défenseurs d'une politique locale, état par état, le parti Démocrate incarne la mue socio-économique que connaît le pays à partir des années 1820. La libéralisation de l'économie

⁹ Voir plus loin.

encourage l'individualisme, au détriment d'un sentiment d'unification que le gouvernement de James Monroe (1758-1831) entre 1817 et 1825 tente de généraliser au sein des institutions et de susciter au sein de la population durant la période dite des « bons sentiments », pendant laquelle les dirigeants cherchent à reconstruire l'unité nationale après la Guerre de 1812. Si l'action de Monroe calme les dissensions au sein du parti républicain-démocrate, elle n'empêche pas l'opinion publique d'en vouloir à ses institutions, notamment après la crise économique de 1819 et l'inflation galopante au début des années 1820.

La politique de Jackson accompagne le mouvement d'individualisation qui court au sein de la société américaine dans les années 1830 ; il est le président des pionniers et des agriculteurs qui souhaitent s'installer où bon leur semble et cultiver dans les conditions qui leur conviennent, avec ou sans esclaves. Il lutte contre la concentration du pouvoir et l'élitisme, notamment en mettant en place le système dit des dépouilles : dans le but de mettre fin au règne des élites fédérales, il remplace les fonctionnaires par ses propres soutiens politiques, même s'ils ne sont pas issus du sérail. Les hauts fonctionnaires, jouissant jusqu'alors de postes à vie et soupçonnés de corruption et de favoritisme, sont ainsi appelés à être renouvelés régulièrement. Jackson estime cette mesure nécessaire dans la mesure où, suite à son accession au pouvoir, il a effectivement mis à jour une importante corruption au sein du gouvernement. Cette manœuvre est censée encourager l'implication de personnes issues de la société civile dans l'action politique et apporter un renouveau des institutions ainsi qu'un meilleur équilibre dans la conduite des affaires du pays¹⁰. Jackson est perçu comme le président des états contre la fédération *via* une interprétation stricte de la Constitution, afin de consacrer le poids législatif des états et de limiter le pouvoir de l'état fédéral¹¹. Il entend également limiter l'intervention de l'état fédéral dans l'économie, et encourage le laissez-faire. Il met fin à la Seconde Banque des États-Unis car il la tient pour partie responsable des crises économiques qui ont mis sur la paille nombre d'Américains¹². Pour lui, assurément, le meilleur gouvernement est celui

¹⁰ En réalité, ce système engendre le clientélisme : les généreux donateurs d'une campagne politique se voient attribuer des postes à responsabilité dans lesquels ils peuvent défendre leurs intérêts, autre forme de corruption.

¹¹ Malgré tout, il défendra à plusieurs reprises l'union des états et soulignera l'importance de la fédération, notamment pendant une crise liée à la taxation des biens en 1828. Il naviguera ainsi entre défense des droits individuels des états et exhortation à l'union.

¹² Voir plus loin.

qui gouverne le moins¹³. Jackson est un véritable populiste dans la mesure où c'est en exploitant la défiance du peuple pour les institutions qu'il parvient à se faire élire à la plus haute fonction. Il saisit l'air du temps, et rallie à sa cause plusieurs défenseurs d'une réforme sociale, parmi eux Orestes Brownson, transcendentaliste radical impliqué notamment dans le mouvement ouvrier. L'approche de Jackson légitime l'opinion individuelle, et entend soumettre le fonctionnement des institutions à la volonté populaire, relayant ainsi l'idée répandue au sein de la population selon laquelle les malheurs du peuple viennent de son inféodation à des institutions fédérales trop invasives et toutes-puissantes.

La mise en place progressive d'une économie de marché au cours des années 1820 et 1830 bouscule de nombreux Américains, en particulier dans le Nord-Est du pays. Certains d'entre eux avaient connu une économie basée sur de petites structures agricoles et artisanales, de petites communes dans lesquelles une forme de démocratie locale participative avait cours, une organisation locale dans laquelle plusieurs cellules familiales pouvaient se regrouper et former une communauté. L'industrialisation met fin à tout cela, en modifiant l'activité économique et en la concentrant dans de plus grands centres, en mécanisant et en automatisant le travail, en amenant les membres d'une même famille à travailler dans différents lieux, et en soumettant les travailleurs à une obligation de rendement et de productivité. Les compagnies étant dépendantes du marché, un emploi peut être rapidement trouvé ou perdu, au gré des fluctuations économiques qui affectent ainsi directement les populations. Charles Sellers souligne, dans son célèbre ouvrage *The Market Revolution*, la violence de cette transition d'une économie traditionnelle à une économie de marché, et son effet délétère sur les relations familiales et communautaires : « By the 1820s rapidly spreading channels of trade were replacing an unpressured security of rude comfort with an insecurity goaded by hope of opulence and fear of failure. Within a generation in every new area the market invaded, competition undermined neighborly cooperation and family equality¹⁴. » Jackson, malgré son goût pour une économie traditionnelle basée sur de petites exploitations familiales et son rejet de la spéculation

¹³ Cette citation, « That government is best which governs least », est souvent attribuée à Jefferson, vraisemblablement à tort ; son origine reste trouble. Le transcendentaliste Henry David Thoreau la reprendra à son compte dans son texte « Resistance to Civil Government », essai également connu sous le titre de « Civil Disobedience », avec lequel il connaîtra notamment un grand succès au sein de la contreculture américaine après la Seconde guerre mondiale.

¹⁴ Charles Sellers, *The Market Revolution, Jacksonian America, 1815-1846*, New York, Oxford University Press, 1991, p. 152-153.

financière, ne cherche pas à mettre fin à l'économie de marché. Les effets du système économique libéral sur la population sont pourtant conséquents : à cette période, certains ouvriers et artisans se retrouvent totalement démunis lorsqu'ils perdent un emploi, car, menant une existence urbaine, ils n'ont pas de cultures ou d'élevage qui leur permettraient de subsister, et ils ne disposent ni d'assurance chômage ni d'économies suffisantes. L'activité économique devient par ailleurs davantage dépendante des relations internationales (en particulier avec la Grande Bretagne et son empire), mais aussi de la santé des banques et des marchés. Outre la crise de 1819 mentionnée plus haut, le pays connaît d'autres crises et des périodes de récession économique qui frappent directement et durablement le monde du travail, dont plusieurs sont dues à des décisions de politique internationale en termes d'import et d'export, quand d'autres sont liées à des épisodes spéculatifs malheureux, notamment dans l'immobilier.

Jackson a une part de responsabilité dans cette situation. Une des institutions fédérales créées pour soutenir le développement de la nouvelle nation fut la Première Banque des États-Unis en 1791. Son but était de racheter les dettes des états suite à la guerre d'indépendance, de créer des bons du trésor afin de pouvoir financer les institutions du pays, et de proposer un crédit fiable aux emprunteurs. Malgré l'opposition des Anti-Fédéralistes, sa création fut ratifiée par Washington, pour une durée de vingt ans. Elle ne fut toutefois pas renouvelée en 1811. Après la guerre avec la Grande Bretagne entre 1812 et 1815, le pays se trouvait dans une situation économique désordonnée, et une Seconde Banque des États-Unis vit le jour, ratifiée cette fois-ci par le président Madison en 1816, à nouveau pour une durée de vingt ans. Cette décision fut prise dans le cadre de l'ère des « bons sentiments » mentionnée plus haut, durant laquelle le pays tentait de panser ses blessures de guerre en renforçant ses institutions fédérales, ses infrastructures, et en instaurant le protectionnisme au moyen de droits de douane élevés. L'opposition des Anti-Fédéralistes s'éleva à nouveau, soutenus par les banques privées, inquiètes à la perspective de voir limiter leur production de billets de banque par un organisme fédéral. En effet, un des buts de la nouvelle institution était d'empêcher les banques privées de fournir des titres de valeur au-delà de leur fonds disponibles, c'est-à-dire de spéculer. Après quelques années d'un fonctionnement erratique amenant de nombreuses critiques (dont celle de Jackson, fervent défenseur des transactions en or et en argent), ainsi que de nouvelles périodes de récession, la Second Bank aura contribué à la stabilisation de la monnaie, du crédit et de la situation financière globale du pays, et ce

quasiment dès le début du premier mandat de Jackson. Malgré tout, ce dernier voulait se débarrasser de cette banque car il estimait, à l'image d'autres élus, que son existence était anticonstitutionnelle. La lutte entre défenseurs et opposants de la Second Bank fut ainsi au cœur de la campagne présidentielle de 1832, l'enjeu de ce qu'on a appelé « the Bank War » étant le renouvellement de cette institution pour un nouvelle période de vingt ans. Le Congrès vota, quatre ans à l'avance, le renouvellement, mais Jackson mit son veto, arguant que la Second Bank profitait aux intérêts financiers, aux dépens des travailleurs. Le Congrès avait tenu à avancer la mise au vote du renouvellement de la banque afin de mettre Jackson en difficulté avant les élections présidentielles, mais son veto et son discours populiste lui firent remporter une large victoire électorale ; Jackson vit ainsi sa posture de défenseur du peuple face aux institutions fédérales, censément élitistes et inégalitaires, renforcée.

Le texte du veto présidentiel est un document précieux à bien des égards, notamment car il est une parfaite illustration d'un discours démagogique, mais également une parfaite incarnation de l'esprit individualiste américain¹⁵. Jackson y dénonce la position de monopole de la banque (le terme revient de nombreuses fois), décrite comme un outil d'enrichissement de nantis souvent étrangers (les actionnaires étrangers n'avaient toutefois pas de droit de vote au sein de l'institution) au détriment des « commerçants », des « mécaniciens », ou des pauvres. Il accuse la banque de tous les maux, et notamment d'être à la solde de ces intérêts étrangers : « It [this act¹⁶] is calculated to convert the Bank of the United States into a foreign bank, to impoverish our people in time of peace, to disseminate a foreign influence through every section of the Republic, and in war to endanger our independence. » Qui voudrait d'une telle institution fédérale, inféodée à des intérêts qui pourraient être ceux de futurs ennemis, et qui induit la pauvreté des citoyens, se demande le président ? Plus loin, il continue dans la même veine, dans un passage resté célèbre¹⁷ : il y présente les inégalités sociales comme inhérentes aux sociétés humaines, arguant que les institutions ne peuvent garantir une égalité de « talents, d'éducation, ou de richesse ». Mais ce qui lui est insupportable, et c'est ainsi qu'il représente le projet de reconduction de la Second Bank depuis le début du texte, est que la législation puisse

¹⁵ Le texte intégral, datant du 10 juillet 1832, est notamment consultable sur le site de l'Université de Virginie.

¹⁶ C'est-à-dire le projet de loi reconduisant la Second Bank.

¹⁷ Il s'agit du paragraphe qui débute par « The rich and powerful often bend the acts of government to their selfish purposes », situé vers la fin du texte.

fournir davantage de privilèges à ceux qui ont déjà tout. Il espère ainsi susciter l'indignation des personnes modestes, « the farmers, mechanics, and laborers » qu'il entend représenter. Le paragraphe qui suit, moins flagrant dans sa flagornerie, expose quant à lui une conception de l'individualisme sans doute partagée par de nombreux Américains :

Its [our General Government's] true strength consists in leaving individuals and States as much as possible to themselves—in making itself felt, not in its power, but in its beneficence; not in its control, but in its protection; not in binding the States more closely to the center, but leaving each to move unobstructed in its proper orbit.

Ici l'individualisme se conjugue sur un mode idéologique et politique: l'état fédéral doit mener une politique de laissez-faire et ne doit ni entraver la marche des individus ni celle des états de l'union. L'initiative individuelle est ici assimilée à l'indépendance des états ; voilà selon lui la raison majeure pour laquelle une institution comme la Second Bank ne doit pas être reconduite : elle est l'antithèse du caractère de la nation américaine.

La question de la Second Bank fut l'enjeu majeur de la campagne électorale de 1832. Les adversaires de Jackson firent circuler largement le texte du veto en pensant que les électeurs ne se laisseraient pas duper, mais cela n'eut pas l'effet espéré, et Jackson remporta une confortable victoire. En attendant la fin de la charte de la banque, en 1836, Jackson décida d'en retirer les fonds de l'état fédéral, par décret, pour les placer dans plusieurs banques privées. En représailles, le directeur de la Second Bank releva les taux d'intérêts, créant ainsi une crise économique. Il pensait ainsi persuader l'opinion publique de la nécessité de la banque, mais malgré cela, la crise fut résorbée assez rapidement et l'économie du pays repartit à la hausse, tant et si bien que Jackson réussit son pari : lors de la fin de la charte de la Second Bank en 1836, l'annonce de sa disparition n'émut pas outre-mesure dans le pays. On peut tirer plusieurs leçons de cet épisode ; il montre premièrement comment la volonté d'un seul homme peut changer le cours des choses. Dans ce qu'il faut bien qualifier de coup de force, le président est parvenu, à coup de veto et de décret, à imposer ses choix en matière fiscale et financière contre un Congrès en partie opposé à cette réforme, ce qui a renforcé son image d'homme fort et indépendant dans l'opinion publique. Ensuite, il illustre les conséquences pour la population des luttes idéologiques et politiques qui secouent alors les institutions. Les remous économiques causés par la « Bank War » causèrent de nombreuses faillites, notamment lors du relèvement des taux d'intérêts. Au sein d'une société où les institutions financières

comme le marché du travail étaient instables, le besoin de réformer les pratiques financières devenait pressant. Mais le coup d'arrêt porté à la Second Bank eut des conséquences à moyen terme qui furent autrement plus dévastatrices.

La situation économique favorable de 1834 à 1836 fut portée au crédit de Jackson, mais sa décision de mettre fin à l'institution de régulation financière fut un des facteurs contribuant à une profonde crise économique entre 1837 et 1842 connue comme la Panique de 1837. C'est son successeur, Martin Van Buren (1782-1862, président 1836-1840), qui en fut tenu pour responsable. Depuis le retrait des fonds de l'État de la Second Bank, les banques de l'Ouest et du Sud du pays, nouveaux dépositaires des fonds de l'État, se sentaient légitimées, et entreprirent de spéculer en multipliant l'offre de crédit au mépris de leurs réserves propres. Par ailleurs, toujours hostile au papier-monnaie, Jackson imposa, durant la dernière année de son deuxième mandat, le paiement des ventes de terrains appartenant à l'État en or ou en argent (un décret présidentiel appelé « Specie Circular »), afin de limiter la spéculation sur les terres de l'État. Les investisseurs retirèrent ainsi des sommes considérables, et vidèrent les banques de l'Est, centre névralgique de l'activité économique américaine, de fonds en espèces. En conséquence, ces banques durent limiter les crédits, ce qui paralysa l'activité de la région, et causa entre autres un effondrement du marché immobilier. Le 10 mai 1837, les banques de New York cessèrent les paiements en espèces. La crise économique qui s'ensuivit entraîna des faillites de banque, d'entreprises, et un taux de chômage record. Van Buren refusa de prendre des mesures de sauvetage de l'économie, comme l'aide sociale ou l'investissement dans les infrastructures afin de juguler le chômage (mesures que prendra F. D. Roosevelt avec le New Deal un siècle plus tard, après une autre crise économique de grande ampleur), et fut l'objet du ressentiment de la population, bien que la crise du 10 mai eut lieu quelques semaines seulement après son accession à la Maison Blanche. Les causes de cette crise économique ne sont cependant pas seulement dues à des questions de politique intérieure : le prix du coton, alors mètre-étalon de l'économie américaine, s'effondra au début de l'année 1837 ; d'autre part, les nombreux investisseurs britanniques en Amérique augmentèrent les taux d'intérêts, contribuant ainsi à de nombreux défauts de paiement. La récession toucha progressivement tout le pays, et tous les secteurs : finance, agriculture, manufacture. Un peu moins de la moitié des banques du pays se retrouvèrent en faillite, et certains états en défaut de paiement. Le pays se retira des marchés financiers internationaux pour y revenir seulement à la fin de la décennie.

Ce n'est qu'à partir de 1848 et la ruée vers l'or en Californie que le pays renouera véritablement avec la croissance. C'est dans ce contexte économique calamiteux que les théories réformistes des socialistes européens firent des adeptes aux États-Unis : les ouvriers, artisans, employés sans aucun filet de sécurité se retrouvaient dans des situations de grande détresse ; la perspective offerte par les systèmes socialistes, emploi sûr, environnement accueillant, minimum vital garanti, pouvait être vue comme l'unique solution pour survivre¹⁸.

B) Contexte religieux

Le premier amendement à la Constitution des États-Unis stipule que le gouvernement fédéral ne doit ni instaurer une religion d'état ni priver les citoyens du libre exercice de la liberté de culte. Jefferson, un des principaux auteurs des amendements, entendait en rédigeant celui-ci s'inspirer du concept de séparation entre l'Église et l'État exposé par Locke. Cette disposition ne fut pas imaginée tant pour des questions de laïcité que dans le but de protéger les citoyens, dont une large proportion avait émigré en Amérique afin d'échapper à des persécutions religieuses dont ils étaient victimes dans leurs pays d'origine. Toutefois, rien n'empêchait les différents états de l'union d'instaurer une religion au sein de leur propre juridiction : douze des treize premiers états en avaient une. Un des effets de la Révolution américaine fut la désaffiliation¹⁹ de la majorité des territoires américains, désormais indépendants, avec l'Église Anglicane, religion du colonisateur. Ainsi la désaffiliation fut-elle aussi érigée en symbole de l'indépendance. Toutefois une affiliation religieuse demeura dans plusieurs états de Nouvelle Angleterre ; le Connecticut y fut le dernier à rompre les liens, en 1818. Comme le fait remarquer Daniel Walker Howe, les états dans lesquels l'affiliation fut conservée plus longtemps furent ceux dans lesquels le protestantisme congrégationaliste, chapelle de nombreux indépendantistes, était la religion officielle. Paradoxalement, la fin de l'affiliation religieuse dans ces états constitua non pas un coup d'arrêt à la pratique religieuse, mais fut au contraire un formidable levier à son expansion. Une fois les églises livrées à elles-mêmes pour subsister, une immense vague de prosélytisme se répandit sur le pays, inaugurant une période d'évangélisation intense en Amérique du Nord. Cette période,

¹⁸ Sur ce point, voir plus particulièrement le deuxième chapitre de cette première partie.

¹⁹ On trouve également les termes « désétablissement » et « laïcisation » pour signifier la fin de l'association officielle entre un état et une Église.

appelée le deuxième Grand réveil, qui court, dans l'historiographie traditionnelle, de la fin de la Guerre d'indépendance aux années 1840, verra une plus grande implication des divers mouvements religieux dans les questions sociales et politiques : mœurs, travail, condition des minorités, organisation sociale, abolitionnisme, seront au cœur de leurs préoccupations, et les inscriront définitivement dans l'histoire des bouleversements sociétaux en ce début de dix-neuvième siècle aux États-Unis. Le fouriérisme s'inscrit dans ce mouvement : le bouleversement de l'organisation sociale que la théorie de Fourier propose recoupe certaines des préoccupations de ces organisations religieuses, et participe au bouillonnement intellectuel de l'époque.

Le deuxième Grand réveil, suivant logiquement un premier, qui se déroula un peu moins d'un siècle auparavant, entre les années 1720 et 1740, tend vers un objectif similaire à son prédécesseur : défendre l'idée de l'expérience religieuse comme personnelle, intime, et venant du cœur²⁰. Les deux réveils peuvent ainsi se concevoir comme des réactions romantiques (protoromantique dans le cas du premier) à une société peu à peu transformée par l'empirisme lockéen et la science. La philosophie moderne laisse peu de place aux sentiments, à l'intuition, ou au mysticisme. Le deuxième Grand réveil s'inscrit dans un plus large mouvement de résistance romantique à ce monde nouveau. Il s'agit de réaffirmer, face à une société effaçant, pense-t-on, l'individu, l'importance de l'expérience personnelle, et émotionnelle, du monde. Le mouvement romantique est avant tout esthétique et artistique ; on peut voir ces épisodes évangéliques comme son expression religieuse. Des prêcheurs qui s'élancent à travers le pays dans les années 1820, nommés « circuit riders » chez les méthodistes, sont en mission d'évangélisation, et certains le font dans une optique dite postmillénariste : ils croient à un retour possible du Christ, qui ne serait possible qu'au terme d'une longue période de félicité sur Terre²¹. Ils estiment donc nécessaire de préparer le monde à sa venue en le nettoyant de tout le péché accumulé, et en évangélisant les populations au maximum. Il est vrai, particulièrement dans l'Ouest, que les populations sont peu christianisées, et de nombreux missionnaires estiment qu'il est de leur devoir de le faire, que ce soit dans cette optique millénariste ou bien plus simplement pour le salut de leurs âmes. Ces prêcheurs

²⁰ On notera toutefois que l'existence même du premier Grand réveil est désormais remise en cause par certains historiens, qui estiment que ses contours sont loin d'être aussi définis que ce qu'on a pu prétendre auparavant.

²¹ Les prémillénaristes croient quant à eux que le retour de Jésus inaugurerait une période de félicité qui durerait mille ans.

nomades ne sont cependant pas toujours bien vus des autorités religieuses, qui s'offusquent de leurs méthodes parfois démagogiques et grandiloquentes, et aux accents souvent mystiques. Ils organisent de grands rassemblements religieux regroupant parfois plusieurs milliers de personnes, les « camp meetings », comme des messes à ciel ouvert se déroulant sur plusieurs jours, dans lesquels la ferveur religieuse est encouragée et entretenue.

La désaffiliation des états et des églises, et le deuxième Grand réveil qui s'ensuit, participent à l'effort d'union nationale après la guerre de 1812, l'ère des bons sentiments, en unifiant les pratiques institutionnelles vis-à-vis de la religion et en intensifiant la pratique religieuse elle-même sur tout le territoire. Mais les autorités religieuses ne voient pas nécessairement, comme on l'a dit, le travail des prêcheurs nomades d'un bon œil, notamment parce que ces derniers encouragent un rapport plus personnel, moins institutionnalisé avec le divin, et encouragent la ferveur et le mysticisme, ce qui ne convient pas à un monde religieux revisité par le rationalisme, dans lequel le mysticisme est synonyme de dévoiement de la foi. Certains de ces prêcheurs ne sont par ailleurs pas des pasteurs, mais des laïcs jouissant d'une connaissance limitée de la liturgie ; ils encouragent un recours exclusif aux textes : ce mouvement, nommé « restauration movement », défend une expérience religieuse basée sur une lecture individuelle de la Bible, de laquelle chacun est invité à tirer ses propres conclusions²². Certains de ces prêcheurs défendent même un retour à un christianisme primitif, avant les églises : ainsi, si le deuxième Grand réveil sert le christianisme, en augmentant de façon spectaculaire l'évangélisation des populations dans un cadre tout à fait traditionnel, autour de la liturgie et des sacrements, il sert aussi la cause romantique. En incitant les croyants à s'approprier le message de la Bible, et à vivre le christianisme selon leurs propres termes, les mouvements de renouveau religieux à cette époque participent à l'individuation de l'expérience du monde telle que prônée par le mouvement romantique dans son ensemble. Des mouvements tels que le transcendantalisme trouveront une partie de leur inspiration dans cette approche individualisée du sentiment religieux.

L'essor des renouveaux religieux s'explique également en des termes moraux. Au cours de la première moitié du dix-neuvième siècle, plusieurs aspects socio-économiques

²² La Bible est à cette époque largement diffusée à cet effet, notamment grâce à la American Bible Society, créée à New York en 1816. Cette société cherche à distribuer le plus grand nombre de bibles possible sur tout le territoire, dans une version qui convient à toutes les chapelles.

présentent des implications morales cruciales qui divisent l'opinion publique. L'esclavage, les conditions de la conquête de l'Ouest ou encore les conséquences de l'industrialisation sur le tissu social comme sur le bien-être individuel pèsent sur le débat public, et les responsables religieux sont appelés à se prononcer sur ces questions. Certains ne se contentent pas de prendre position : ils s'impliquent également dans des actions concrètes. Un des effets de la désaffiliation fut, comme le remarque Howe, de familiariser de nombreux Américains avec la démocratie directe : maintenant que les églises ne bénéficiaient plus du soutien de l'état, il revenait aux membres d'en créer, et d'en gérer, les instances. Cette implication dans la vie associative a ainsi contribué à développer la fibre démocratique chez les Américains, et les a encouragés à s'engager, sous une forme ou sous une autre, dans l'action politique. Ainsi certaines églises réajustent-elles leur rôle pendant cette période : elles prennent ouvertement position sur certaines questions et s'impliquent plus ouvertement en matière de justice et de réforme sociale. Les renouveaux religieux incitent par ailleurs les chrétiens à chasser le péché de leur vie, et à chercher à rendre le monde meilleur, en en faisant un endroit digne, dans une optique millénariste ou perfectionniste. La parole portée par les missionnaires, les églises, les écoles et les publications religieuses qui accompagnent le deuxième Grand réveil est certes celle d'une exacerbation d'un lien religieux intime, mais elle implique également l'idée d'un abandon de soi au profit du bien de ses semblables, afin d'œuvrer au perfectionnement moral de la société dans son ensemble. Cette conception chrétienne du perfectionnisme, basée sur l'évangile de Matthieu²³, est une des doctrines notamment suivie par les méthodistes, les catholiques et les Quakers. En donnant un but ultime aux croyants, celui de mener une vie aussi moralement digne que celle de Jésus, cette doctrine pousse un grand nombre d'entre eux à poursuivre ce but dans leur vie personnelle, mais aussi à chercher à venir en aide à leur prochain, pour le bénéfice de la société toute entière. Ainsi, des associations religieuses défendant la tempérance, l'abolitionnisme, les droits des femmes, ainsi que toutes sortes de réformes, de l'éducation, des prisons, de l'organisation du travail, voient le jour pendant cette période²⁴. Sous les mandats de Jackson, ces associations se voient poussées à s'engager plus avant dans la vie politique, en participant à la vie des institutions, et en faisant pression sur leurs élus afin d'obtenir

²³ « Soyez donc parfaits, comme votre Père céleste est parfait. » Matthieu 5.48. Traduction de Louis Segond, 1880, Genève, Cherbuliez. Cette traduction du dix-neuvième siècle était plus particulièrement destinée aux lecteurs protestants de la Bible.

²⁴ On appelle l'ensemble de ces associations issues du protestantisme américain « the benevolent empire ».

satisfaction. Les entreprises de réforme sociale seront ainsi principalement initiées au sein de sociétés religieuses, et donc associées à ces dernières. On verra comment, lorsque les mouvements réformistes socialistes venus d'Europe tenteront de s'implanter en Amérique, la question de leur inscription dans une doctrine chrétienne sera primordiale afin d'asseoir leur légitimité. Toutefois, nombre de congrégations ne s'impliqueront pas dans les réformes sociales, et choisiront de rester neutres, considérant qu'elles n'ont rien à faire dans le monde séculier. Cette attitude de retrait entraîne certains fidèles à se détacher de ces congrégations, plus particulièrement celles qui refusent de se prononcer contre l'esclavage. Ces abolitionnistes se regroupent autour de William Lloyd Garrison (1805-1879), et forment un groupe appelé « come-outers », militants radicaux qui exhortent leurs semblables à condamner et boycotter les églises, et les institutions religieuses en général, qui ne se prononcent pas ouvertement pour l'abolition. Ainsi, les questions sociales et morales qui agitent la société américaine s'invitent souvent dans le domaine politique *via* l'action des sociétés religieuses, avant de rejaillir au sein de la société civile.

Les renouveaux religieux qui émaillent la période du deuxième Grand réveil font exploser le nombre des différentes confessions. Au sein d'une nation caractérisée par une conception radicale de la liberté, on constate à cette époque une flambée de nouvelles chapelles principalement évangéliques, fondées par des croyants tous persuadés de détenir la vérité sur divers aspects du christianisme, tels l'eschatologie, la théodicée, ou la sotériologie²⁵. Une des caractéristiques les plus marquantes du deuxième Grand réveil est l'accent mis sur l'expérience individuelle et intuitive du sentiment religieux, au sein d'un contexte politique et idéologique qui encourage les actions individuelles. Dans cette perspective, il n'est pas surprenant de voir les chapelles se multiplier. Il faut aussi voir ce mouvement d'individualisation du rapport entre le croyant et Dieu, qui entraîne la multiplication des confessions, comme un moyen de se réapproprier une existence toute tracée par le dogme calviniste de la prédestination, qui implique l'octroi de la grâce de Dieu, et donc la salvation, de manière arbitraire. Les mouvements évangéliques qui essaient durant le deuxième Grand réveil rejettent ce dogme et affirment au contraire que les actions menées par les croyants, afin de rendre leur vie, ainsi que celle de leurs semblables, plus vertueuses, préparent un âge d'or pour tous, pas seulement pour

²⁵ L'eschatologie regroupe les doctrines traitant de la fin de l'homme et du monde ; la théodicée tente d'expliquer l'existence du mal malgré la bonté et la toute-puissance de Dieu, et la sotériologie regroupe les doctrines traitant de la salvation.

quelques élus. Ces églises participent ainsi à la démocratisation et la subjectivisation de la vie sociale dans le pays. Parmi ces nouvelles confessions, on trouve, outre le « restoration movement » appelant à un retour à une forme primitive de christianisme, déjà mentionné, les églises adventistes, qui croient à un retour imminent de Jésus, et qui se diviseront en différentes chapelles, au gré des croyances diverses de leurs adeptes. Deux personnages se détachent dans cette galaxie d'églises, par leur rôle pionnier, et par leur importance symbolique. Charles Grandison Finney (1792-1875), pasteur presbytérien, est tenu pour être le père spirituel des mouvements de renouveau religieux pendant le deuxième Grand réveil. Il parcourt l'état de New York dans les années 1820 et y organise des rassemblements religieux, en défendant l'idée du libre-arbitre face à la prédestination : chacun peut choisir d'être sauvé, en adoptant une vie morale irréprochable, et en œuvrant pour ses semblables, afin d'établir le royaume de Dieu sur Terre, dans une optique millénariste. Finney désirait créer une société nouvelle, idéale, qui serait digne de recevoir le Christ, une société débarrassée des maux de l'esclavage, de l'alcoolisme, ou des inégalités de genre. Son discours d'émancipation individuelle implique également une émancipation collective pour les minorités et une approche chrétienne du perfectionnisme qui bénéficie à la société entière ; son action influencera ainsi des milliers d'Américains qui tenteront d'améliorer leur condition et celle de leurs contemporains.

L'autre personnage singulier qu'il convient de mentionner ici est le père de l'adventisme, William Miller (1782-1849). Officier pendant la Guerre de 1812, il étudie scrupuleusement, et en autodidacte, la Bible, comme l'y encourage l'évangélisme ambiant (et plus largement l'approche protestante qui incite les croyants à se faire leur propre interprétation des textes) une fois devenu fermier. Ainsi, il pense avoir décelé dans l'Ancien Testament la date du retour du Christ, qu'il estime susceptible d'advenir entre mars 1843 et juillet 1844. Il devient prêcheur au début des années 1830 et connaît un énorme succès dans l'état de New York ; le millénarisme est alors extrêmement populaire. Son mouvement prend forme en dehors des églises, directement auprès de la population ; dans les rassemblements qu'il organise, chacun est invité à prendre la parole. Miller fait des dizaines de milliers d'adeptes, les « Millerites », qui le croiront jusqu'au bout. Après juillet 1844, une fois que Miller aura reconnu avoir fait erreur dans son interprétation, certains de ses disciples feront sécession, donnant ainsi naissance à toute une constellation de confessions adventistes : Église de Dieu, Adventistes du septième jour, Conférence

évangélique américaine, et bien d'autres. Un autre exemple, plus fameux encore, d'une confession née à cette époque est celui de Joseph Smith et des Mormons, doctrine née elle aussi dans l'état de New York en 1830. Dans ce cas également, l'apparition d'une nouvelle confession est liée à la vision d'un seul homme, qui se répand jusqu'à convaincre des milliers (des millions aujourd'hui) de personnes. L'époque, en combinant renouvellement des pratiques religieuses et affirmation de la subjectivité de chacun, facilite l'émergence de ces nouvelles confessions. La population a ainsi le sentiment de reprendre le contrôle dans son rapport à Dieu, en choisissant très exactement la chapelle qui lui convient, voire en la créant. Il s'agit également de renouer avec une forme d'enchantement qui, avec le rationalisme, se retrouvait au second plan. Les populations rurales et des petites villes principalement s'emparent de ces mouvements évangéliques, qui leur offrent cet enchantement dans une vie professionnelle et sociale devenue parfois bien austère sous le nouveau régime libéral.

L'évangélisme est en revanche bien souvent mal accueilli par les élites religieuses et intellectuelles, en particulier en Nouvelle Angleterre, chez les unitaristes. L'unitarisme est la chapelle la plus progressiste du protestantisme²⁶. Cette confession est surtout en cours à Harvard, à la prestigieuse Divinity School, depuis 1805 ; elle est celle des élites bourgeoises de Nouvelle Angleterre. Les unitaristes n'adhèrent pas à la doctrine de la trinité, croient à la valeur de l'édification personnelle, sont progressistes et plutôt ouverts au débat exégétique. Ils pensent pouvoir établir des preuves objectives de l'existence de Dieu et de la réalité des événements décrits dans la Bible. Les unitaristes américains sont des disciples de Locke : ils ont érigé leur doctrine selon les principes du rationalisme, et embrassent généralement la société nouvelle qu'il a dessinée. Pour Charles Sellers, l'unitarisme a ainsi complètement remodelé le christianisme pour l'adapter à la nouvelle société commerciale. Assurément, les capitalistes saluent globalement une vision qui prône le rationalisme et érige l'effort en clé de la salvation. Doctrine des bourgeois mais aussi des intellectuels, l'unitarisme est à mille lieues du mouvement évangélique qui parcourt le pays lors du deuxième Grand réveil. En privilégiant un rapport intellectualisé au divin, l'unitarisme a mis de côté la ferveur et l'irrationnel, et donc minimisé le rôle de la foi. Le sursaut romantique qui traverse le pays à cette époque ne manquera pas de toucher l'unitarisme : plusieurs des pasteurs issus de ses rangs feront sécession, et

²⁶ Pour une étude plus détaillée de l'unitarisme, voir le troisième chapitre de cette partie, ainsi que l'introduction générale pour sa généalogie.

réaffirmeront la prépondérance de la foi, des sentiments et de l'intuition afin de remédier à ce qu'ils estiment être la déshumanisation inhérente à la société moderne, dont l'unitarisme est selon eux un adjuvant. Ces pasteurs, les transcendentalistes²⁷, constitueront le prolongement académique et lettré du mouvement évangélique qui parcourt les États-Unis. Comme les évangélistes, ils prônent une pratique religieuse individualisée, une foi renouvelée, un sentiment religieux instinctif et pas rationalisé. Ils érigent la subjectivité, concept au cœur du deuxième Grand réveil, en mètre-étalon avec lequel le rapport au monde entier doit être mesuré. Ainsi, le mouvement romantique génère des réactions similaires au sein de différentes strates de la société religieuse, réactions qui vont dans le sens d'une réappropriation par les individus de leur rapport au divin et au monde, mais qui affirment également la victoire de la subjectivité sur l'anonymisation croissante du nouveau monde libéral. On assiste en effet à une forme de réification causée par la transformation du monde socioprofessionnel, comme le décrit Charles Sellers : « [C]ompetition compelled people to objectify themselves and others as abstract labor-power. Objectified labor-power could be almost totally exploited in producing abstract commodity values, leaving people barely enough waking hours and vitality to reproduce themselves through family life²⁸. » L'enjeu est donc de taille: il s'agit de redonner le souffle vital à une humanité vidée de sa substance.

C) Contexte social, culturel et idéologique

Introduction

L'industrialisation n'est pas qu'une réorganisation du monde du travail destinée à le rendre plus productif ; elle implique une refonte généralisée des rapports sociaux, dictée par de nouvelles modalités de travail. La société de marché impose une nouvelle donne : les travailleurs et les sociétés se retrouvent en compétition ; les étapes de production sont séparées, et chaque ouvrier accomplit une seule et même tâche. Les journées de travail sont longues et répétitives, ce qui conduit à l'abrutissement et la perte de sens pour les ouvriers. La rationalisation et la mécanisation du travail permettent certes

²⁷ Les transcendentalistes sont étudiés en détail dans le troisième chapitre de cette partie.

²⁸ Charles Sellers, *The Market Revolution, Jacksonian America, 1815-1846*, New York, Oxford University Press, 1991, p. 153.

d'augmenter et de standardiser les activités de production, mais elles ont un effet délétère sur les travailleurs, et ainsi sur la population en général. Les rapports socioprofessionnels sont désormais dictés par ce découpage de la production, mais aussi par d'autres transformations socioéconomiques ; l'ouvrier devient un élément de production comme un autre. Le mal-être ressenti par la population américaine à partir des années 1820 fait écho à celui que ressent la population européenne depuis quelques dizaines d'années déjà. Les dommages collatéraux de l'industrialisation sont les mêmes de l'autre côté de l'Atlantique, et préoccupent penseurs et chercheurs, qui consacrent leurs travaux à de nouvelles problématiques amenées par la société moderne, problématiques qu'on désigne sous le nom de sciences sociales. Les artistes accompagnent ce mouvement, et tentent eux aussi de réhumaniser la société. De nombreux auteurs, peintres, musiciens, expriment leur rejet du néo-classicisme qui bride leur créativité, et affirment que seule la subjectivité de l'individu est à même de produire des œuvres d'art dignes de ce nom. La vision romantique s'exprime d'abord en Allemagne, dans les œuvres littéraires de Goethe et Schelling, en Angleterre dans les œuvres de Walpole, Wordsworth et Coleridge puis Byron, Keats et Shelley, mais également en France et dans le reste de l'Europe. Les œuvres de ces auteurs mettent l'accent sur la subjectivité, l'intuition, le sentiment, et célèbrent une création artistique libérée de tout académisme. En philosophie, l'idéalisme allemand, mené par Emmanuel Kant, mène sa propre révolution contre le rationalisme, en affirmant à son tour le caractère intuitif d'une expérience véritable du monde : cette vision trouvera un écho favorable en Amérique. Enfin, face au nouvel ordre socioéconomique qui broie les travailleurs, des théories de réforme sociale voient le jour en Europe : elles traverseront, pour certaines, l'Atlantique avec quelque succès. On peut ainsi considérer le mouvement romantique comme une vaste entreprise aux ramifications artistiques, culturelles, sociales, philosophiques et technologiques qui embrasse tout le monde occidental entre la deuxième moitié du dix-huitième siècle et la majeure partie du dix-neuvième siècle, entreprise dont l'enjeu est la sauvegarde de l'individu face aux mutations socioéconomiques liées à l'avènement de l'économie de marché.

1) Contexte social

En 1767, le philosophe écossais Adam Ferguson (1723-1816) publie *An Essay on the History of Civil Society*, texte dans lequel il retrace l'histoire morale des civilisations, puis se penche sur les sociétés modernes, dans lesquelles le développement de l'économie

de marché, qu'il salue par certains côtés, lui semble signifier la fin de la vertu civique, et présager un effondrement des civilisations contemporaines. Il y dénonce en particulier la division du travail qui frustre l'ouvrier ou l'artisan en ne lui permettant pas de mener une tâche du début à la fin, et l'abrutit en le forçant à répéter les mêmes gestes, qui perdent tout leur sens. Ferguson dénonce également la perversion morale que cause la recherche de l'accumulation des richesses au détriment des autres comme de la qualité du travail. Il est l'un des premiers en Europe qui, trouvant motif à satisfaction dans le monde empiriste lockéen, entrevoient malgré tout les conséquences funestes du système libéral d'un point de vue moral et social. D'autres le suivront dans la dénonciation des conséquences du libéralisme économique sur le tissu social, quand d'autres encore en feront plus tard, au cours du dix-neuvième siècle, le sujet de certaines de leurs œuvres, comme Charles Dickens ou Victor Hugo. Aux États-Unis, les effets du libéralisme sur les corps sociaux se font sentir dès le début du dix-neuvième siècle. L'organisation sociale qui prévalait avant la guerre d'indépendance était basée sur le cercle familial, dans un monde essentiellement rural. Les pères étaient les chefs de famille, et distribuaient aux enfants travail et héritage en terre et en bêtes. Les premières générations d'immigrés avaient accès à des terrains à bas prix dans l'Est du pays, et pouvaient y développer des exploitations suffisantes pour faire vivre leur famille. Plusieurs historiens dont Charles Sellers précisent que ces générations vivaient selon le mode de la subsistance : la ferme produisait suffisamment pour les nourrir, et un système d'entraide et de troc entre familles permettait d'échanger biens et services. L'argent était ainsi très peu utilisé, les familles pouvant s'en procurer en vendant l'éventuel surplus de leur production. Cet argent servait essentiellement à payer les impôts ou acheter certains biens.

Après l'indépendance, le territoire, la population et les échanges se développent, si bien qu'il devient de plus en plus difficile d'acquérir du terrain sans s'exiler à l'Ouest, ce qui demande un investissement difficile à fournir pour des fermiers vivant avec le strict nécessaire. De plus, partir implique de se rendre dans des contrées parfois dangereuses, ou plus simplement isolées de toute possibilité d'échange ou de commerce. Face à la demande de terrain à l'Est, les anciennes générations vendent, mais diminuent ainsi leur propre surface d'exploitation, ce qui rend le système de subsistance intenable. Les enfants de ces premières générations d'immigrés ne peuvent plus bénéficier d'un héritage suffisant pour leur permettre de continuer dans de bonnes conditions, et ils ne peuvent pas non plus s'installer dans les environs, faute de terrain à acheter. Ils vont donc chercher

du travail ailleurs, et en trouvent dans les fabriques, qui s'installent dans les petites villes. La croissance économique qui suit l'indépendance entraîne une augmentation des besoins de production ; les ateliers s'agrandissent et se transforment. Le travail destiné à des ouvriers qualifiés devient une denrée rare ; les tâches de production, qui étaient l'apanage de personnes qualifiées maîtrisant un processus de fabrication du début à la fin, les artisans, sont petit à petit divisées en menues tâches, ce qui permet aux patrons de faire appel à des ouvriers sans qualification réalisant sans cesse une même tâche simple, pour un bas salaire. Certains de ces travailleurs non qualifiés effectuent même ces tâches chez eux, sans avoir à se rendre dans ces grands ateliers qui ne sont pas encore des usines²⁹. Typiquement, vêtements et chaussures de piètre qualité sont ainsi préassemblés par des femmes et des enfants travaillant chez eux, puis terminés en atelier. Les perspectives qui existaient jusqu'alors pour les artisans (au sein d'un cercle vertueux : formation, emploi salarié, ouverture de son propre atelier, formation d'apprentis) disparaissent, et le nouveau marché oblige nombre d'entre eux à courir les fabriques et cumuler les missions à la tâche afin de gagner de quoi vivre ou survivre, devenant ainsi dépendants d'un salaire. Les artisans qui se rebellent contre ce nouvel ordre sont attaqués en justice, et cessent de se battre. Fermiers comme artisans voient ainsi au tournant du dix-neuvième siècle non seulement leur monde professionnel changer, mais aussi l'organisation traditionnelle de leur existence bouleversée : auparavant, ils avaient l'opportunité de construire une carrière et d'assurer la subsistance de leur famille, ce qui leur octroyait une place privilégiée au sein du cercle familial mais aussi de leur communauté, dans laquelle l'entraide était une habitude sociale bien ancrée. Désormais, la cellule familiale était plus susceptible d'être disloquée, et le temps était venu de la compétition entre tous pour la survie.

Cette nouvelle donne socioprofessionnelle se met en place en Nouvelle Angleterre dès le début du dix-neuvième siècle, et s'étend petit à petit sur les territoires de l'Est, dont la densité de population augmente de façon exponentielle dans la première moitié du siècle ; le Sud du pays restera en revanche longtemps rétif à la marche du libéralisme. Une société d'échanges commerciaux et de salariat supplante une société de troc et de

²⁹ Cette méthode de travail, assimilable à de la sous-traitance, est aussi répandue en Europe à l'époque, et le restera longtemps : elle permettra notamment à des personnes isolées dans les campagnes de se doter d'un complément de revenus pendant l'hiver, quand le travail agricole est inexistant. Ainsi dans la vallée de Joux en Suisse comme dans le Jura franc-comtois, de nombreuses familles travailleront pour les marques d'horlogerie locales au triage et au polissage des pièces, et ce jusqu'à la crise dite du quartz dans les années 1970.

subsistance, mais les États-Unis ne sont pas encore un pays industrialisé à proprement parler ; ils le deviendront après la Guerre de Sécession seulement³⁰. Avant cela, de petites unités de production, textile notamment, voient le jour en milieu rural, et donnent naissance à de petites villes, souvent bâties par les patrons, où logent les travailleurs. C'est par ce biais que l'industrialisation fait ses premiers pas en Amérique, au moment de la Guerre de 1812. Les deux systèmes, traditionnel et industriel, cohabitent pendant la première moitié du dix-neuvième siècle : on trouve encore à cette époque de petits ateliers menés par des maîtres artisans, et déjà de grandes surfaces dans lesquelles le travail est divisé et confié à des travailleurs journaliers non qualifiés. Les artisans cherchent à s'organiser afin de défendre leur savoir-faire, mais la libéralisation du travail est en marche ; ils subissent une forme de déclassement, et nombre d'entre eux se retrouvent à devoir accepter des emplois non qualifiés, pour un salaire réduit. Le travail est souvent rémunéré à la pièce, et après les diverses crises économiques dans les années 1820 et 1830, cette rémunération baisse systématiquement, poussant ainsi les ouvriers à multiplier les heures de travail. Face au déclassement, à la précarisation des emplois, et à la baisse du niveau de vie, des organisations de défense des droits des travailleurs voient tout de même le jour à la fin des années 1820. Elles promeuvent le raccourcissement de la journée de travail, l'augmentation des salaires, mais ont des préoccupations plus largement sociales et politiques : elles militent pour la baisse des impôts, la fin de l'emprisonnement pour dettes, ou pour l'élargissement de la scolarisation. Ainsi un Working Men's party est-il fondé en 1828 à Philadelphie, un autre en 1829 à New York. Ces mouvements s'appuient sur les droits du citoyen mais aussi sur une littérature politique radicale américaine qui se développe à cette époque. En effet, certains ouvriers et artisans prennent la plume afin de défendre leurs droits et proposer une organisation sociale qui rétablirait leur rang. Ils fustigent dans leurs écrits la classe des profiteurs, les non-producteurs qui jouissent du fruit du travail des ouvriers et artisans. Ils ont, pour certains, lus des textes venus d'Europe sur les questions sociales, l'économie, la technologie. Mais ils ne sont pas socialistes pour autant ; ce sont pour la plupart des démocrates jacksoniens qui sont en faveur du maintien de la propriété privée et se méfient des capitalistes comme de l'état,

³⁰ Bruce Laurie fait une distinction entre révolution commerciale, la révolution de marché dont parle Charles Sellers, qui arrive dès la fin du dix-huitième siècle en Amérique, et révolution industrielle, qui concerne plus directement l'automatisation des moyens de production. Il signale dans *Artisans Into Workers* que même dans les grands centres urbains, l'industrialisation met beaucoup de temps à occuper la première place dans le monde du travail : ainsi, en 1860, dix pour cent de la population new-yorkaise seulement travaille dans l'industrie.

dont ils ne souhaitent pas qu'il s'implique davantage dans l'économie. Ces ouvriers et artisans s'organisent parfois en partis politiques, qui se voient toutefois assez rapidement dilués dans les deux partis de gouvernement.

Quoi qu'il en soit, des organismes défendant les droits des artisans et ouvriers qualifiés se multiplient dans les années 1820 et 1830, et certains engrangent des victoires, comme William Heighton (1801-1871). Ce cordonnier met en place la Mechanics' Union of Trades Associations à Philadelphie en 1827 ; à force de grèves et de négociations, il obtient l'augmentation des salaires et la diminution des heures de travail au niveau local, dix ans plus tard toutefois. L'organisation sociale et politique du pays fait que le combat pour l'amélioration des conditions de travail doit être mené branche par branche, et état par état, voire ville par ville : ce qui vaut à Philadelphie ne vaut pas à New York ou à Boston. La situation de Philadelphie est par ailleurs particulière : le mouvement ouvrier y est conséquent, et va s'exporter dans les villes et les états alentours. Partis politiques puis syndicats ouvriers se développeront ainsi jusqu'à la crise de 1837. Les syndicats organisent des grèves massives en Nouvelle Angleterre en 1835 et 1836 pour les salaires, puis tentent d'imaginer d'autres modes de lutte contre le système libéral : c'est alors que les coopératives sont mises en avant, afin de juguler l'inflation et d'offrir à l'ouvrier ou l'artisan le bénéfice plein de sa production grâce à la vente directe. Encore une fois, la crise de 1837 met fin à cette alternative, et le mouvement ouvrier se retrouve à terre. Les avancées acquises au cours des années 1830 s'effondrent, comme les salaires. Les inégalités de revenus se creusent de manière irrémédiable à partir de cette époque, et l'écart ne cessera de s'agrandir entre riches et pauvres : Sellers précise que les dix pour cent les plus riches concentrent un peu moins de cinquante pour cent de la richesse nationale avant l'indépendance, pour atteindre soixante-treize pour cent en 1860. C'est dans ce cadre délétère pour les ouvriers et les artisans que certains d'entre eux se tourneront vers l'évangélisme, qui promet la salvation, mais aussi vers l'associationnisme, qui promet la dignité retrouvée, une activité professionnelle ininterrompue et indépendante des fluctuations des marchés : certains travailleurs déboussolés ou aux abois se précipitent vers ces « communautés industrielles ».

2) Contexte socio-culturel

Au cours de la première moitié du dix-neuvième siècle, l'alphabétisation des Américains augmente considérablement. L'urbanisation et l'industrialisation rendent souvent indispensable la maîtrise de l'écrit afin de multiplier les chances de décrocher un emploi ou de gravir les échelons professionnels. Le nombre d'écoles publiques augmente, et des écoles normales sont créées dans les années 1840 afin de standardiser les méthodes d'apprentissage. Le nombre de livres en circulation est également en hausse : les méthodes d'impression évoluent vers plus de rapidité et de rendement, et la fabrication des livres, industrialisée elle aussi, est moins onéreuse. Les journaux aussi bénéficient de ces progrès technologiques, et le lectorat augmente considérablement pendant cette période³¹. Ainsi une plus grande proportion d'Américains se cultive, et découvre des auteurs locaux et européens. Les États-Unis ne reconnaissant pas la validité des droits d'auteurs internationaux à cette époque, on trouve des éditions non officielles de textes britanniques à bas prix, et parfois des traductions en anglais d'ouvrages provenant d'autres pays d'Europe. Encouragée par les élites de Nouvelle Angleterre, mais aussi par certaines Églises, la culture individuelle est valorisée et encouragée. Les bourgeois occupent ainsi une bonne partie de leur temps libre à s'instruire, quand la classe moyenne peut trouver dans la culture un moyen d'émancipation. Cet engouement pour la lecture a deux objets principaux : la presse d'information et la fiction. Le roman devient populaire au dix-neuvième siècle, et les auteurs britanniques comme Walter Scott connaissent un grand succès. Mais le besoin d'une littérature nationale se fait sentir, et des auteurs tels que James Fenimore Cooper (1789-1851) et Washington Irving (1783-1859) sont parmi les auteurs qui fondent cette littérature³². Les œuvres d'Irving tiennent davantage du conte, quand celles de Cooper mettent en exergue la nature sauvage face à l'avancée de la civilisation, thème romantique par excellence, qui plaît à un public friand d'aventure. La culture romantique qui se développe en Europe depuis la fin du dix-huitième siècle résonne particulièrement au siècle suivant auprès du lectorat américain de l'Est, fasciné par le contraste entre la civilisation en place à l'est du Mississippi et les terres sauvages de l'Ouest. Le personnage récurrent de Cooper, Leatherstocking (Bas-de-Cuir en français), incarne cet entre-deux, et exprime cette double identité américaine, à cheval

³¹ Selon Sellers, la valeur des livres vendus dans le pays est de 2,5 millions de dollars en 1820 contre 5,5 millions en 1840, et 12,5 millions en 1850. Le nombre de journaux passe quant à lui de 200 en 1801 à 1200 en 1835, et 2526 en 1850. Voir Sellers, p. 370-371.

³² On considère généralement la publication de *The Sketch Book of Geoffrey Crayon* en 1819-1820 par Irving comme le début du mouvement romantique aux États-Unis.

entre la civilisation européenne policée et la nature indomptée. Dans la littérature de cette époque, la civilisation et les milieux urbains sont associés à la rationalité et la modernité, alors que la nature renvoie à la sentimentalité, à la subjectivité et à un ordre ancien souvent idéalisé, le monde de l'innocence perdue. Le développement de la littérature romantique aux États-Unis cristallise, comme en Europe, l'angoisse liée à l'avènement de la société moderne, et sert à exprimer le rejet du rationalisme qui a conduit à son établissement. Certains historiens considèrent le romantisme comme une véritable contreculture, arguant que les œuvres romantiques sont comme autant de boucliers contre le libéralisme économique et l'industrialisation, quand d'autres avancent que le mouvement est le fait de la bourgeoisie qui cherche à justifier sa position hégémonique acquise après les révolutions, en montrant qu'elle n'est pas uniquement obnubilée par l'argent : elle a aussi du cœur.

a) Le romantisme

Il convient, il est vrai, de qualifier la forme et la portée du mouvement romantique aux États-Unis ; on peut d'abord se demander s'il est progressiste ou réactionnaire. Sa portée politique et sociale est également à questionner : entend-il sauver tous les individus ou bien seulement ceux qui disposent d'un génie créateur ? Enfin, à tant vouloir réaffirmer le primat de l'individu, le romantisme ne ruine-t-il pas les efforts d'union nationale menés par le pays ? Il faut rappeler que le mouvement romantique se développe aux États-Unis après avoir parcouru l'Europe, et son emprise est peut-être moins largement étendue sur le Nouveau Monde que sur l'Ancien. Dans la première moitié du dix-neuvième siècle, la nation américaine se construit une culture propre, quand celle de l'Europe est établie depuis des siècles. Le romantisme européen est une nouvelle illustration de l'éternel débat entre les anciens et les modernes (il reste toutefois à déterminer si les romantiques sont les anciens ou les modernes dans cette affaire), les objectivistes et les subjectivistes, les matérialistes et les idéalistes. Le nouveau mouvement est riche des siècles de productions artistiques et de conceptions métaphysiques, épistémiques et morales qui le précèdent. Il souffre d'une image élitiste, parce que réservé, pense-t-on souvent, aux nantis qui peuvent se permettre d'avoir des états d'âme, quand la majeure partie de la population se pose avant tout la question de sa subsistance avant celle de l'affirmation de sa subjectivité dans son rapport au monde. Malgré tout, on peut se ranger derrière la maxime qui prétend que les mêmes causes produisent les mêmes effets, et estimer que l'essor du romantisme aux

États-Unis tient aux mêmes raisons que son essor en Europe : au-delà d'un rejet du néoclassicisme ambiant qui entrave la créativité, le romantisme est bien un sursaut face aux implications socioéconomiques et morales de l'économie de marché, et en conséquence à l'influence de cette dernière sur la place de l'individu dans la société. Le mouvement reflète une angoisse liée au statut social bouleversé par le monde moderne, y compris, et en particulier, au sein des classes laborieuses. Arguer que le romantisme n'est qu'une émanation de la classe dirigeante imaginée pour conforter sa position dominante revient à nier le rôle de sublimation dont l'expression artistique est capable, et revient aussi à imaginer l'artiste comme détaché du monde dans lequel il vit. Même si l'artiste n'a pas de conscience sociale particulièrement développée, son art reflète, qu'il le veuille ou non, l'air du temps, de manière plus ou moins consciente ; le romantisme est lui aussi le reflet de son époque. En Amérique, il prend une forme particulière, et tient par certains aspects un rôle plus directement politique.

On peut considérer l'essor du romantisme en Europe comme la volonté de rompre avec les traditions de l'ancien régime, un désir de faire table rase du passé ; certains historiens considèrent ainsi les révolutions européennes comme autant d'illustrations de l'esprit romantique. Dans cette conception, les États-Unis constituent une formidable expérimentation en la matière. On peut effectivement qualifier l'établissement d'une république, l'exploration de la nature sauvage, ou l'essor de la démocratie sous Jackson comme autant d'incarnations de l'esprit romantique. Dans une certaine mesure, le développement de la civilisation américaine constitue une gigantesque entreprise de romantisme appliqué. Le rapport des Américains à la nature est une parfaite illustration de cette considération. Jusqu'au dix-neuvième siècle, le paysage américain n'est que peu modifié par l'activité humaine, et de nombreuses et vastes zones sont toujours vierges³³, d'autant plus après l'expansion territoriale dans la première moitié du siècle. L'acquisition de la Louisiane et de la Floride, l'annexion du Texas, la clarification des frontières de l'Oregon et la Cession mexicaine, qui inclut la Californie, forment un immense pays aux paysages extrêmement variés et sauvages. La magnificence et la variété de la nature fascinent les Américains, qui entreprennent de l'explorer (comme Lewis et Clark en Louisiane, entre 1804 et 1806) mais aussi d'intégrer cette magnificence à la fabrique de la nation : les artistes cherchent à rendre dans leurs œuvres la grandeur

³³ Les modes de vie des populations autochtones n'avaient qu'un impact minime sur l'environnement dans lequel elles vivaient.

des paysages et associent ainsi l'esthétique de la nature sauvage à l'esprit de la nation américaine. L'école de l'Hudson, courant pictural débutant dans les années 1820 et dont deux des principaux représentants sont Thomas Cole (1801-1848) et Asher Brown Durand (1796-1886) illustre parfaitement cette tendance : les représentations d'une imposante nature sauvage comprennent souvent des personnages minuscules, comme accessoires au milieu de l'immensité des paysages. La nature américaine telle que décrite par Irving est pleine de promesses, de jeunesse et d'insouciance, quand celle qu'il décrit dans *Rural Life in England* est policée et domptée ; elle n'a pas le caractère fougueux, romantique, des paysages, et des autochtones, américains.

Dans ce pays vierge, nombreux sont les Américains qui voient le territoire comme un nouveau jardin d'Eden ; ils considèrent les vastes étendues sauvages comme un paradis où tout recommencer à zéro. Ils imaginent être le peuple élu dont le destin est d'investir ces immenses territoires. La nature sauvage revêt ainsi un caractère spirituel : elle devient le lieu de l'expérience religieuse renouvelée promise par le Nouveau Monde. L'identification de l'Amérique comme une terre promise ne date bien sûr pas du dix-neuvième siècle, elle est déjà vue comme telle par les colons du dix-septième, mais l'expansion territoriale, ou l'expédition de Lewis et Clarke, renouvellent dans la population la promesse de terres idylliques destinées à être habitées par un peuple choisi de Dieu. Le concept de Destinée manifeste (le terme apparaît en 1845) mêle politique expansionniste et sentiment religieux afin de légitimer les guerres de territoire. La première moitié du dix-neuvième siècle, à travers cette conception, mais aussi par l'entremise des mouvements évangéliques et millénaristes, est celle où l'air du temps est à la recherche de ce paradis terrestre. Face aux vicissitudes de la société moderne, certains entreprennent de changer leur vie et celles des autres, comme on l'a vu plus haut, afin d'être moralement digne de recevoir les bienfaits de ce paradis, qu'ils estiment offert par Dieu afin d'y prospérer. Cette vision de la nature comme élément constitutif de l'identité américaine et de son rapport à Dieu sera développée par les auteurs romantiques tout au long du siècle, et notamment par les transcendentalistes, dont il sera question à la fin de cette partie. Ces auteurs et penseurs idéalistes érigeront la nature comme lieu par excellence d'un rapport mystique avec Dieu, et célèbreront la déambulation, la contemplation, la randonnée au sein de la nature sauvage américaine comme autant d'occasions privilégiées de faire une expérience absolue du monde. Ces penseurs subissent entre autres l'influence de l'idéalisme allemand selon Kant, de la nouvelle

exégèse romantique allemande, et des auteurs romantiques britanniques, Wordsworth, Coleridge et l'historien Carlyle en particulier. Plus tard, des auteurs comme Whitman ou Dickinson entretiendront cette vision mystique, profondément intime, et indéniablement américaine, de la nature.

b) Idéologie romantique et communautaire

Plus largement, les Américains à cette époque croient à un renouveau de la société, qu'ils soient d'obédience rationaliste ou romantique : les rationalistes croient à la perfectibilité de l'homme, aux bienfaits de l'éducation, quand les romantiques se fient à leur sensibilité et leur imagination pour faire une expérience qu'ils estiment plus authentique du monde. C'est dans ce contexte qu'essaient, à partir des années 1830, des théories de réforme sociale venues d'Europe. L'industrialisation et la société commerciale, en place depuis plus longtemps sur le Vieux Continent, ont poussé certains auteurs à repenser les rapports sociaux et professionnels, qu'ils estiment irrémédiablement abîmés si rien ne change : ces auteurs sont convaincus de l'inévitabilité de la déliquescence généralisée des relations sociales dans cette société nouvelle, parce qu'ils la constatent dans leurs pays. C'est pourquoi ils imaginent des systèmes alternatifs qui impliquent une refonte totale de la société ; sans cela, pensent-ils, il sera impossible d'inverser la tendance à la précarisation des travailleurs, ni de combler le gouffre économique et idéologique entre pauvres et riches que la société industrielle et commerciale a mis en place. Parmi ces penseurs considérés comme les précurseurs du socialisme, on trouve le gallois Robert Owen, et les français Henri de Saint-Simon et Charles Fourier³⁴. Des pratiques politiques qui peuvent être qualifiées de socialistes, c'est-à-dire qui impliquent un monopole d'état sur la production de biens, la disparition de la propriété privée, ou encore l'implication des travailleurs dans la direction des activités de production existent depuis toujours³⁵, souvent d'ailleurs au sein d'un système féodal, mais la théorisation de systèmes politiques socialistes est concomitante de l'établissement de la société libérale moderne. Dès la fin du dix-huitième siècle, plusieurs auteurs tels que Thomas Paine militent pour l'abolition de la propriété privée, quand

³⁴ Ces trois personnages seront plus tard désignés par Engels comme constituant le groupe des « socialistes utopiques » dans son essai *Socialisme utopique et socialisme scientifique* (1880).

³⁵ Socialisme théocratique en Égypte ancienne, démocratie communautaire en Grèce antique, ou encore zoroastrisme perse sont quelques exemples de pratiques politiques d'orientation socialiste dans les civilisations anciennes.

d'autres comme Condorcet appellent à la création d'un état-providence. La décennie qui suit la Révolution française voit la multiplication de thèses socialistes en France face au développement de la société libérale, l'accroissement des inégalités sociales et le durcissement des conditions de travail. Owen, Saint-Simon et Fourier se distinguent car ils proposent une réorganisation radicale de la société, pas seulement des mesures d'inspiration socialiste au sein de la société libérale : pour eux, c'est la matrice même du libéralisme qui est la cause des maux de la société, ainsi est-il nécessaire de fonder un nouveau modèle plus égalitaire sur la base du collectivisme et la coopération. Ces penseurs forment une branche du socialisme qui sera qualifiée d'utopique par Engels en ce qu'elle propose une réforme basée sur un idéal, mais ce qualificatif est également apposé dans le but d'en critiquer les auteurs, accusés de promouvoir une doctrine par trop éloignée de la réalité, et impossible à mettre en œuvre. Ces trois auteurs seront parmi les plus connus aux États-Unis, Owen car il s'y établit, Saint-Simon et Fourier parce qu'ils y sont importés par des Américains soucieux de trouver des solutions concrètes aux bouleversements sociaux. Ils constituent un apport idéologique conséquent au sein d'un mouvement qui appelle à une refonte de la société américaine dans son ensemble, et pas uniquement le monde du travail : droits civiques des minorités, vie intime et familiale, rapports sociaux et enjeux environnementaux : le socialisme utopique apporte matière à réflexion dans tous les domaines de l'existence.

c) Robert Owen

Robert Owen (1771-1858) est le premier de ces théoriciens. Sa contribution au socialisme utopique est d'autant plus significative qu'il est issu du monde de l'industrie naissante. Apprenti dans le textile dès l'âge de dix ans, il gravit les échelons jusqu'à diriger des usines. Il cherche à améliorer les conditions de travail et d'existence des ouvriers dans la fabrique de coton de New Lanark en Écosse, et ce faisant attire l'attention d'autres industriels. Il est persuadé qu'il est indispensable d'améliorer non seulement l'environnement de travail des ouvriers mais également leurs conditions de vie en dehors des ateliers. Il s'attache notamment à l'éducation des enfants - qui à cette époque sont encore nombreux à travailler dans les fabriques de textile, y compris les siennes, avant l'âge de dix ans - en mettant l'accent sur la santé, l'alimentation et l'alphabétisation. Il contribue d'une manière générale à l'amélioration des relations entre la direction et les ouvriers, qui vivent dans de meilleures conditions que nombre de leurs semblables dans

d'autres compagnies. En 1813, il vend ses parts et se tourne vers l'écriture et la philanthropie, puis publie son premier essai, *A New View of Society*, dans lequel il avance que le système libéral cause et entretient la misère des populations, en brimant dès le plus jeune âge les qualités humaines, et en poussant les êtres humains à une compétition destructrice. Selon lui, c'est principalement l'environnement social qui influe sur le caractère et les comportements ; il est donc indispensable de construire une société juste, qui permette à chacun de s'épanouir, et ce dès le plus jeune âge. C'est pourquoi il estime indispensable d'envoyer les enfants à l'école le plus tôt possible. Il créera d'ailleurs à New Lanark des écoles gratuites, de la petite enfance à l'âge adulte. Mais il pense qu'il faut aller plus loin, et créer des sociétés alternatives, dans lesquels appliquer les principes qu'il a établis pendant ses années en tant qu'industriel. C'est ce qu'il recommande dans un rapport au parlement britannique : afin d'endiguer la pauvreté et les inégalités, il propose de mettre en place de petites communautés autosuffisantes. Il imagine la création de groupes de mille deux cents personnes, regroupées au sein d'un grand bâtiment entouré de cinq cents hectares de terre agricole, et partageant des espaces communs, afin de faire des économies. Ces communautés seraient fondées sur la coopération, *via* la mise en commun des bénéfices apportés par l'exploitation agricole et les activités de production. Chaque communauté pourrait être reliée à d'autres et ainsi former un réseau partageant biens et produits. Son ambition en imaginant ces communautés était de restaurer la dignité et le sens moral des classes laborieuses, de leur permettre d'avoir du temps libre à consacrer aux loisirs et la culture, mais aussi de promouvoir la collaboration. Sa vision s'opposait à celle de la société libérale qui selon lui encourageait la compétition entre les travailleurs et établissait un environnement qui pervertissait la nature noble de chacun. Il nommait sa doctrine « nouveau monde moral ».

C'est aux États-Unis, pays doté d'une solide tradition de vie communautaire, essentiellement religieuse toutefois, qu'Owen va tenter de concrétiser sa vision socialiste, une dizaine d'années plus tard. Il part s'y installer, et fonde dans l'Indiana la communauté New Harmony en 1825³⁶. Une prospère communauté religieuse baptisée Harmony s'y trouvait, mais ses dirigeants souhaitaient déménager afin de se développer. Owen acheta terrains et bâtiments, et installa sa propre communauté dès le printemps 1825. Tournée vers l'éducation, New Harmony verra l'ouverture de la première bibliothèque publique

³⁶ Une quinzaine de communautés inspirées par Owen verront ensuite le jour aux États-Unis avant la Guerre de Sécession.

de l'Indiana, ainsi que d'une école publique mixte. Mais la communauté souffre d'un cadre administratif trop faible, et se retrouve victime de son succès : un grand nombre de personnes s'y établissent, plus que ce que la communauté ne peut accueillir. Owen embauche intellectuels, éducateurs, scientifiques afin de l'aider à redresser la situation, et un an après des premiers statuts un peu faibles, une nouvelle organisation est décidée en 1826, spécifiant le rôle de chacun des membres en fonction de leur âge. L'accent est à nouveau mis sur l'éducation, mais aussi sur la responsabilisation, la mutualisation et la coopération ; en revanche rien n'est vraiment acté concernant l'organisation pratique de la communauté. Owen se rend également compte qu'il est compliqué de mettre en place un système basé sur la mutualisation et la coopération alors que les membres, malgré leur bonne volonté, ne sont pas habitués à un tel système et restent souvent campés sur la défense de leurs intérêts personnels. Malgré les intentions louables des dirigeants, les sources de financement, essentiellement des dons, font défaut, et la ferme opposition d'Owen à toute forme de religion organisée rebute nombre de personnes, qui renoncent à s'installer définitivement, voire qui quittent les lieux. L'expérimentation prend fin en 1827, et la communauté de New Harmony devient une petite ville comme les autres. Mais l'influence d'Owen demeure, tant sur le plan de la vie communautaire que de la promotion des connaissances scientifiques. Ses propres enfants, mais aussi les spécialistes qu'il a convaincus de venir travailler à New Harmony perpétuent l'entreprise d'Owen à travers des sociétés savantes, un engagement politique, ou la publication d'ouvrages scientifiques ou éducatifs en Amérique. Des communautés d'inspiration oweniste voient le jour ou bien sont envisagées dans l'Indiana, l'Ohio, l'état de New York, et même en Europe. Owen retourne vivre en Grande Bretagne en 1828, et s'il abandonne ses projets de communautés, il continue de militer pour l'égalité, l'éducation, et les droits des travailleurs. En tout état de cause, il inaugure aux États-Unis une ère dans laquelle prospéreront des communautés inspirées par le socialisme utopique, et son expérience incite à des expérimentations dans ce domaine qui se poursuivront jusqu'à la Guerre de Sécession. En choisissant d'installer sa communauté en Amérique, Owen bénéficie de l'attrait, voire du respect, de nombreux Américains pour la vie communautaire : les communautés religieuses sont considérées comme dignes de confiance par l'opinion publique parce qu'elles répondent à de strictes exigences morales, ainsi la vie communautaire d'une manière générale bénéficie d'un *a priori* favorable. Toutefois, les diverses communautés socialistes prendront soin de se distinguer des communautés religieuses, car leur but n'est pas le même : retrait de la société comme une fin en soi pour

les communautés religieuses, retrait de la société dans le but de la refonder pour les communautés socialistes.

Le choix des États-Unis pour implanter ces communautés tient aussi à certains traits de caractère de la nation américaine : une certaine méfiance envers les institutions, qui poussent les Américains à faire davantage confiance aux initiatives individuelles, et une disposition qui découle du trait précédent : le volontarisme. Carl Guarneri développe cette idée dans *The Utopian Alternative*³⁷, et avance l'idée que les communautés volontaires sont répandues dans le pays à cette époque car elles correspondent à une conception typiquement américaine de la vie sociale et politique. Les États-Unis ont été fondés sur le rejet d'un pouvoir britannique centralisé considéré comme abusant de ses prérogatives et spoliant ses colonies ; cette défiance vis-à-vis du pouvoir central s'est perpétuée ensuite, dans la défense du droit local et les tentatives de limitation du pouvoir fédéral, phénomène dont l'ère de la démocratie jacksonienne est une illustration marquante. Les communautés volontaires incarnent cet esprit, tout comme elles montrent la vigueur du volontarisme américain, qui encourage la mise en place de structures collectives en dehors de toute organisation gouvernementale. Ces structures sont basées sur l'adhésion volontaire et non sur la coercition législative, disposition absolument fondamentale dans la conception américaine de la démocratie. L'organisation locale de la société emporte plus aisément les suffrages d'une opinion publique pour laquelle, encore aujourd'hui, la notion de « communauté », qui renvoie à un groupe déterminé en fonction de divers critères (géographiques, ethniques, de genre, de classe, mais qui peuvent aussi impliquer une adhésion volontaire), prime globalement sur celle de nation fédéralisée. On peut ainsi se représenter la nation américaine comme une galaxie de différentes communautés (dans le sens contemporain de groupe identifié), dont certaines se recoupent, et qui servent de caractère définitoire à la population, bien plus que l'appartenance à une fédération. Les communautés volontaires de la première moitié du dix-neuvième siècle sont une autre illustration de cet esprit inhérent à la civilisation américaine ; les contributions des socialistes utopiques, tournées vers le fonctionnement de la société en petites unités indépendantes, puis interdépendantes, nourrissent ce tropisme.

³⁷ Carl Guarneri, *The Utopian Alternative, Fourierism in Nineteenth-Century America*, Ithaca, Cornell University Press, 1994, (1991). Voir plus particulièrement le chapitre intitulé « Roots of Popular Participation », p. 60-90.

d) Saint-Simon

Claude-Henri de Rouvroy de Saint-Simon (1760-1825) est un aristocrate français qui embrasse les causes des révolutions de la fin du dix-huitième siècle. Il s'engage dans la Révolution américaine, puis soutient la Révolution française, pendant laquelle il abandonne l'usage de sa particule : il est en rupture avec son milieu et est rapidement intéressé par les questions d'égalité sociale. Fasciné par la science et l'avènement de la société moderne, il devient l'un des penseurs de l'industrialisation. Il est notamment convaincu de l'importance du bien-être des ouvriers, et voue un culte à la science, qu'il estime en mesure de régler les problèmes inhérents à ce monde nouveau dessiné par le rationalisme et la pensée scientifique. Il pense que la maîtrise de la technologie permettra la simplification du travail et donc le progrès social, en soustrayant les travailleurs aux tâches les plus lourdes. Au cours de sa vie, il évolue vers une sorte de culte scientifique, et met en avant une nouvelle forme de religion, le Nouveau Christianisme, dans laquelle il imagine une société menée par des scientifiques et des intellectuels, organisée selon le principe de l'association, et fondée sur des idéaux de fraternité et d'égalité, société dont le but est d'œuvrer au progrès social et moral de chacun. Saint-Simon, comme Owen, n'entend pas supprimer la société industrielle, mais l'améliorer en la rendant plus égalitaire et morale. Il croit à la valeur émancipatrice et progressiste d'une industrie organisée selon les valeurs qu'il défend. Les disciples de Saint-Simon feront de lui, après sa mort en 1825, une figure tutélaire, et promouvront son œuvre dans toute l'Europe, et au-delà. Il trouvera ainsi des adeptes aux États-Unis, comme Albert Brisbane, qui sera par la suite le principal héraut de Charles Fourier, et Orestes Brownson, le transcendentaliste radical impliqué dans les mouvements de réforme sociale. Il faut toutefois noter qu'en France, un véritable culte est voué à Saint-Simon après sa disparition, et certains de ses disciples tombent dans une dérive sectaire, en créant une sorte de société secrète, avec ses symboles, ses uniformes, et ses gourous. Plusieurs entreprises de réforme sociale européennes à l'époque comportent ainsi un aspect mystique. Les successeurs de Saint-Simon s'inspirent du Nouveau Christianisme décrit par le maître afin de fonder une église, quand Owen lui-même verse dans une forme de messianisme, mais aussi de spiritisme, à la fin de sa vie. Ce trait n'est pas si étonnant dans la mesure où ces mouvements réformistes sont fondés sur la vision d'un homme, censé révolutionner la société grâce à un système qu'il a été le seul à établir, en tout cas est-ce souvent ainsi que ces théories sont perçues par l'opinion publique. On peut établir ici un parallèle avec la prolifération de nouvelles confessions évangéliques pendant le deuxième

Grand réveil aux États-Unis : dans les deux cas, l'adhésion aux doctrines est liée à l'émergence d'un homme providentiel, au discours radical et bienvenu dans une société qui a perdu ses repères et qui cherche à redonner du sens à son existence, bouleversée par le monde libéral. Mais ce qui fait la spécificité de ces « églises socialistes » en Europe est que, sur le Vieux Continent, contrairement aux États-Unis, le renouveau religieux est loin d'être aussi important, et le socialisme utopique se substitue aux religions traditionnelles, malmenées notamment par la Révolution française, fournissant ainsi à certaines âmes égarées une nouvelle forme de foi compatible avec l'industrialisation.

Saint-Simon fait partie de ces auteurs européens qui intéressent d'autant plus les Américains que leurs publications, fruits de leur réflexion sur l'établissement de la société industrielle en Europe, coïncident avec l'avènement d'une telle société en Amérique, dans les années 1820 et 1830. Les penseurs et réformateurs américains bénéficient ainsi de l'expérience accumulée depuis une vingtaine d'années en Europe, ce qui nourrit leur réflexion et leurs propres propositions pour remédier aux bouleversements induits par cette société nouvelle. Conscients de l'effet néfaste de l'industrialisation sur les relations sociales, les réformateurs américains qui sont en contact avec les idées de Saint-Simon louent sa défense d'une société industrielle revisitée à l'aune de la fraternité. Ainsi Orestes Brownson avance-t-il que son ouvrage paru en 1836, *New Views of Christianity, Society, and the Church*, a été écrit sous l'influence de Saint-Simon, comme le rappelle Carl Guarneri. Selon lui, une même sensibilité au « romantisme social », terme qui pourrait de prime abord sembler antinomique, pousse saint-simonistes et transcendentalistes réformistes vers le socialisme utopique. De plus, les considérations religieuses de Saint-Simon créent d'autres ponts entre sa doctrine et les transcendentalistes, pasteurs pour la plupart : « By the late 1830s Ripley and his Transcendentalist friends Parker and Channing had also read the Saint-Simonians and reflected their influence in espousing a mystical and communal version of Christian morality³⁸. » L'intérêt que voient les réformistes chrétiens dans le saint-simonisme est son fondement dans un christianisme fédérateur et universaliste, qui va à l'encontre des élans individualistes d'un romantisme « classique ». Les réformistes chrétiens ont foi en l'idée d'un sens moral collectif, qu'ils nomment « solidarité de race » ; ils estiment que progrès individuel et progrès collectif ne vont pas l'un sans l'autre, et même que le progrès individuel est dépendant du progrès collectif. William Henry Channing a

³⁸ Carl Guarneri, p. 46.

rencontré ce concept dans l'œuvre d'un saint-simonien, Pierre Leroux, premier français à utiliser le terme de socialisme dans son sens moderne. Pour Leroux, un lien indéfectible d'origine divine existe entre tous les hommes, lien qui est le signe d'un destin et d'un progrès commun.

Les réformistes chrétiens américains tiendront ce concept en haute estime et chercheront à l'appliquer à leurs propres entreprises de réforme sociale : ainsi les transcendentalistes réformistes pensent que si nous sommes tous dotés de la même énergie divine, alors cela implique que nous ne sommes complets que dans la coopération avec nos semblables. Cette idée d'interdépendance fondée sur un idéal moral chrétien sera au cœur de l'organisation de la ferme collaborative de Brook Farm (voir à ce sujet la deuxième partie). Rétrospectivement, le socialiste qui aura le plus d'influence aux États-Unis sera Charles Fourier, dont l'organisation extrêmement détaillée de la vie communautaire fournira une solide fondation aux réformistes d'outre-Atlantique qui souhaitent se lancer dans l'expérimentation concrète. Sa doctrine sera vulgarisée et adaptée pour le public américain sous le terme d'associationnisme, et connaîtra un grand succès dans les années 1840 grâce à l'action d'un réseau new-yorkais comptant conférenciers, journaux et lobbyistes qui chercheront à convaincre l'intelligentsia de Nouvelle Angleterre des bienfaits du phalanstère.

Chapitre 2 - Le fouriérisme : présentation de la doctrine générale ; les disciples et le mouvement associationniste en Amérique¹

Introduction

Charles Fourier est un cas particulier du socialisme utopique. Il est de loin le plus ésotérique au sein de cette branche radicale des sciences sociales ; certains aspects de sa théorie impliquent des considérations tout aussi étranges à l'époque de leur parution qu'aujourd'hui, tels la copulation des astres, la circulation de flux interplanétaires, mais aussi, dans une perspective moins cosmique mais tout aussi farfelue, l'apparition de fontaines de limonade naturelles, la possibilité de voir un jour des hommes chevaucher des poissons, ou bien encore l'apparition de nouvelles espèces animales comme les anti-lions ou les anti-crocodiles. Ces aspects lui vaudront les moqueries de ses contemporains, le dédain d'autres penseurs, mais aussi celui d'investisseurs, qu'il poursuivra sans relâche et quasiment toujours en vain, causant chez lui une rancœur et une frustration dont il ne se départira pas, et ne lui assureront qu'une place modeste dans l'histoire des idées. Pourtant, son ombre portée sera considérable dans les années qui suivirent sa mort, en France, ailleurs en Europe, et plus encore en Amérique, et sa théorie, si loufoque soit-elle par certains côtés, contient des considérations on ne peut plus légitimes sur les méfaits de la société libérale et ses conséquences à long terme, des idées d'une grande modernité sur la libération de la femme², la libéralisation des mœurs, et l'importance du bien-être au travail, ainsi que des intuitions particulièrement perspicaces d'un point de vue psychologique sur la place du désir dans l'existence. Son discours sur la nécessité d'une réforme industrielle sera entendu et relayé, en France comme en Amérique, par des disciples zélés, convaincus de la pertinence de la loi dite de l'attraction passionnée, appelée à rendre le travail agréable, condition indispensable à l'établissement d'une société harmonieuse.

¹ Ce chapitre est principalement basé sur les ouvrages de Jonathan Beecher, *Charles Fourier, The Visionary and his World*, dans une traduction de 1993 chez Fayard ; René Scherer, *Charles Fourier ou la contestation globale* (1970), et les textes de Fourier. Voir également plus loin la note concernant la section sur les disciples et le mouvement fouriériste en Amérique pour d'autres références.

² Fourier affirme notamment que le degré de libéralisation d'une société se mesure au degré d'émancipation des femmes qui y vivent.

Fourier pense effectivement avoir découvert une loi d'attraction, au même titre que Newton, mais qui s'applique aux passions humaines. Il se présente comme le découvreur d'un principe moteur, non pas physique, mais psychologique et mystique à la fois, qui dirige notre espèce. Il n'a pas, contrairement à Owen ou Saint-Simon, l'attitude d'un théoricien des sciences sociales, mais celle, plus ambitieuse, d'un prophète scientifique, dont la mission est de révéler au monde une loi inscrite dans le patrimoine humain mais jusqu'à présent négligée, avec des conséquences funestes tout au long de l'existence de l'humanité, jusqu'à la dernière avanie : l'avènement de la société libérale et industrielle. Fourier dénonce l'organisation sociale moderne, non pas seulement parce qu'elle est inégalitaire ou brutale, mais essentiellement parce qu'elle est selon lui fautive : les dérives que l'on constate dans les relations socio-professionnelles et plus largement dans les comportements humains ne sont pour lui que les conséquences de passions perverties qui, si elles étaient dirigées et canalisées selon les finalités pour lesquelles elles ont été initialement conçues, contribueraient à l'harmonie sociale, et en conséquence à l'harmonie de l'univers tout entier. Fourier propose ainsi la réorganisation de la société en fonction des penchants naturels de chacun, que l'on pourrait exploiter au sein de communautés indépendantes. Pour fonctionner, chaque communauté devrait être pourvue d'un nombre suffisant de personnes, correspondant aux nombres de passions répertoriées par ses soins, afin de créer à un niveau local l'harmonie qui, régnant dans chacune des communautés, s'imposera naturellement à la planète entière, puis à la galaxie. Son système est très détaillé, fondé sur une approche mathématique, et entend embrasser toutes les conditions nécessaires à son établissement. Il applique à son utopie socialiste une rigueur scientifique afin d'en justifier et d'en quantifier tous les aspects, dans le but d'asseoir sa légitimité au même titre que Newton, qu'il admire.

Il imagine, pour refonder la société, la construction d'immenses bâtiments entourés de surfaces agricoles et pourvus de tous les équipements nécessaires à l'existence (logements, cuisines communes, laveries), au travail agricole et industriel (ateliers, machines et outils) mais aussi à la culture et l'éducation (ateliers d'apprentissage, bibliothèques, salles de spectacles). Ces bâtiments sont appelés phalanstères ; en leur sein, la vie et le travail d'une phalange, nom donné à la communauté, sont organisés selon le mode de la coopération, et de façon à mutualiser au maximum les besoins. Les phalanstères sont censés être des lieux propices aux loisirs, aux échanges, au bien-être, tout en préservant l'intimité des familles. Fourier croit au

pouvoir de l'éducation pour élever l'humanité jusqu'à la maîtrise raisonnée des passions. En assurant, *via* un processus de groupement des membres selon leurs goûts et compétences, la couverture de tous les besoins de production de chaque phalanstère, Fourier entend établir l'autosuffisance de chacune de ces mini-sociétés, préalable à la création d'un réseau reliant tous les phalanstères et permettant les échanges de biens et la circulation des personnes. Il entend donc refonder la société non pas au niveau global mais local, en édifiant une communauté idéale dont le modèle est appelé à être reproduit. Comme d'autres à son époque, Fourier est un déçu de la politique, et ne croit pas à la puissance législative pour réformer la société. Témoin de la Révolution française, il a vu les excès de la république naissante, et n'accorde pas sa confiance à un régime qui a selon lui laissé librement s'exprimer les passions perverses, mais a aussi permis au libéralisme de dicter sa loi. Comme d'autres également, il est persuadé que la réforme doit venir des citoyens eux-mêmes : il leur faut, grâce au perfectionnement de leur éducation, devenir maîtres de leurs passions qui, une fois dirigées dans la bonne direction, leur permettront de présider de manière libre et indépendante à leurs destinées. Les théories de Fourier ne feront pas beaucoup d'adeptes en France, et les rares entreprises de communautés fouriéristes y périront rapidement. C'est à l'étranger, en particulier en Amérique, continent neuf et prompt à l'expérimentation sociale, doté d'un peuple féru de gouvernement local, que ses idées seront défendues le plus ardemment, mais aussi mises en pratique, avec des succès divers : certaines communautés vivront quelques semaines, d'autres plusieurs années. Aujourd'hui, certains saluent l'apport du fouriérisme à l'histoire du socialisme et considèrent Fourier comme un prémarxiste, quand Marx et Engels eux-mêmes, s'ils saluent sa critique de la société libérale, considèrent son système comme une pure utopie. D'autres le voient comme un préfreudien, au vu de l'importance fondamentale qu'il donne au rôle du désir dans notre existence. Quoi qu'il en soit, sa doctrine est une des incarnations les plus abouties de l'esprit de réforme d'inspiration romantique qui caractérise le monde occidental dans la première moitié du dix-neuvième siècle, tout autant, et *a priori* paradoxalement, qu'un symptôme de l'emprise du rationalisme scientifique sur la société moderne.

A) Biographie

Charles Fourier naît en 1772 à Besançon, au sein d'une famille de commerçants en tissu qui a pignon sur rue. Seul garçon dans la fratrie, on attend de lui qu'il prenne la suite de son père à la tête de l'entreprise, et après une éducation classique il est envoyé en apprentissage à Rouen puis à Lyon. Son enfance est marquée par plusieurs déconvenues qui auront une influence considérable sur la théorie qu'il élaborera plus tard. Dès son plus jeune âge, on lui attribue quelques tâches au sein du magasin familial, dans lequel il ne peut que constater les mensonges faits aux clients sur la marchandise, ce qui lui inspire un dégoût certain pour le commerce, qui s'oppose toujours selon lui à la vérité. Au catéchisme, il est effrayé par les discours des prêtres sur les terribles tortures qui attendent les pécheurs, ce qui nourrira ensuite un rejet généralisé des figures d'autorité toutes-puissantes, prêtres, professeurs, et parents, coupables selon lui de constants abus de pouvoir. En chemin pour Rouen, il passe une semaine à Paris fin 1789, et est fasciné par l'organisation urbaine qu'il y voit, en particulier les bâtiments comme le Palais Royal et ses arches, ou le Louvre. Il dira plus tard que sa conception des phalanstères a été en partie inspirée par ces architectures monumentales. C'est à Lyon en revanche, pendant son apprentissage auprès d'un grossiste en tissu en 1791, que Fourier fait l'expérience du bouleversement des rapports socioprofessionnels causé par l'établissement de la société commerciale. Il voit la misère qui frappe les ouvriers, et prend connaissance des idées de réforme sociale qui commencent à apparaître. Il existe, comme le rappelle Beecher, une tradition de pensée sociale, mais aussi de mysticisme, à Lyon, et les loges maçonniques et autres sociétés ésotériques y sont nombreuses. La grave crise que connaissent les canuts dans les années qui suivent la Révolution incite les membres de ces sociétés à proposer des solutions diverses aux problèmes posés par la libéralisation des pratiques commerciales. Les canuts, ouvriers de la soie, sont victimes des mêmes évolutions que celles décrites par Sellers ou Laurie aux États-Unis quelques vingt ans plus tard : l'acquisition des ressources et des moyens de production par des capitalistes qui modifient l'organisation du travail, l'ouverture à la concurrence étrangère, ce qui entraîne la division du travail, le déclasserment des artisans, la précarisation des ouvriers, la compétition généralisée, et la baisse des salaires, poussant ainsi nombre d'entre eux vers le chômage et la misère. Fourier est au cœur de cette crise, qui nourrit chez lui un profond sentiment d'indignation, et le convainc de l'absurdité du système économique libéral.

La Révolution ne l'épargne pas : en 1793, une fois son héritage en poche suite au décès de son père, il s'installe à Lyon, où il souhaite faire du commerce de denrées alimentaires. Mais la ville devient l'épicentre d'un mouvement royaliste et contre-révolutionnaire, et se trouve assiégée par les forces républicaines ; toutes les denrées acquises par Fourier sont réquisitionnées. Il finit par s'engager dans la défense de la ville ; une fois Lyon tombée, il est persécuté par les autorités, puis parvient à quitter la ville, et retrouve sa famille à Besançon. L'heure est à la mobilisation générale dans la guerre contre les Prussiens et les Autrichiens, et Fourier part sur le front. Les privations extrêmes dont les régiments font l'objet pendant cette campagne nourriront la haine de Fourier pour les marchands, qu'il estime être les chefs de file des profiteurs de guerre, en organisant la pénurie de nourriture et en spéculant sur les matières premières. Sous le Directoire, une grave crise économique touche le pays. Il retourne à Lyon puis à Marseille, où il est aux premières loges pour observer les conséquences de l'inflation. C'est à cette époque qu'il commence à entrevoir une réforme sociale qui mettrait fin à l'ère de ce qu'il nomme la libre concurrence, en lui substituant un système fondé sur des coopératives, neutralisant au passage le rôle des marchands dans les échanges. Au-delà de la rancœur qu'il éprouve vis-à-vis du monde marchand, ce sont avant tout des questions morales qui poussent Fourier à chercher comment réformer les relations commerciales. Il se demande comment faire en sorte que les marchands mènent des affaires florissantes et honnêtes à la fois. D'abord convaincu que ce problème ne peut être traité qu'au niveau individuel, il estime par la suite qu'un marchand ne sera moralement irréprochable que s'il sait que les autres le seront aussi, sans quoi le marchand honnête, croit-il, court à la ruine. Il pense également que la solution réside dans la mise en place d'un système qui ne laisse pas le choix de l'honnêteté : il ne s'agit pas d'inciter les marchands à des pratiques commerciales saines, mais de faire en sorte que de telles pratiques deviennent la norme, c'est-à-dire que seule l'honnêteté soit synonyme de profit pour le marchand et de qualité pour le client. Après avoir passé un temps considérable à imaginer comment mettre en place un système profitable à tous et moralement défendable au sein de la société commerciale telle qu'elle existe, il conclut qu'une telle chose n'est pas possible : l'organisation de la société dans son ensemble ne permettrait pas un tel bouleversement.

Petit à petit, l'idée d'équilibre à atteindre entre les souhaits des marchands (faire un maximum de profits) et ceux des clients (avoir la meilleure qualité possible au meilleur prix) va se généraliser dans l'esprit de Fourier, et dépasser le stade des rapports

commerciaux. Il se demande si la notion d'équilibre entre les désirs des uns et des autres n'est pas la clé des relations sociales au sens large. Sa fascination pour Newton fait le reste, et l'idée d' « attraction passionnée » naît ainsi : l'existence d'une loi expliquant les rapports dynamiques entre les objets physiques ainsi que leur interdépendance n'aurait-elle pas, se demande Fourier, son pendant social, ce qui ferait de la loi de Newton un principe réellement universel, gouvernant les choses comme les êtres humains ? Si la société moderne se porte si mal, si elle crée tant d'inégalités parmi les êtres humains, n'est-ce pas là le signe d'un profond antagonisme entre les désirs des uns et des autres ? Serait-il possible de réorganiser la société afin d'établir un équilibre, voire d'instituer une forme d'harmonie sociale ? Voici les questions que se pose Fourier à cette époque. Il reproche au rationalisme d'avoir cherché à modeler l'homme en négligeant les passions humaines, que l'on doit, pense-t-il, pouvoir exprimer librement ; il croit possible de satisfaire ces passions dans l'exercice d'une activité qui bénéficierait à la société dans son ensemble. Il quitte alors son emploi, et s'installe à Paris dans le but de développer son idée : rendre le travail attractif, et satisfaire tous les besoins de l'humanité. Son attrait pour les sciences va le pousser à fonder une théorie selon une architecture mathématique qui, pense-t-il, exposera de manière infaillible les nécessaires changements à apporter à l'organisation de la société afin qu'elle soit bénéfique pour tous. Pour ce faire, Fourier estime que doit être menée une minutieuse analyse du caractère humain, conduisant à la création de catégories fondées sur les passions et les penchants naturels, mais aussi l'éducation, la personnalité, ou le statut social. Une fois cette classification effectuée, il suffirait de regrouper les personnes ayant des intérêts et des personnalités complémentaires, pour ainsi créer des communautés harmonieuses. Le système qui prend alors forme est foncièrement téléologique, et universaliste : Fourier pense que les passions font partie d'un réseau de connexions imaginées par Dieu afin d'équilibrer l'univers tout entier³ ; organiser la société selon les penchants et les goûts de chacun est la clé qui permet d'atteindre une société idéale telle que voulue par Dieu.

Mais à cours d'argent, Fourier doit interrompre ses études à Paris et retourner travailler, à Lyon cette fois, en 1800, alors que Napoléon arrive au pouvoir. Il continue malgré tout à travailler à l'élaboration de sa théorie, et publie des articles, parfois polémiques, dans la presse locale. Il sollicite des responsables politiques, demande à être

³ Il est important de noter le fondement téléologique religieux de la théorie fouriériste dans la mesure où elle sera régulièrement accusée par la suite, notamment en Amérique, d'irréligiosité.

mis en contact avec Napoléon lui-même, sans succès. Pis, il est considéré comme un agitateur, et ses articles se font plus rares. Il met toutefois ces années à profit et publie en 1808 le premier livre qui traite de son système, la *Théorie des quatre mouvements et des destinées*⁴. L'ouvrage est présenté comme la première partie d'une introduction à ce système⁵, qui est appelé selon lui à être présenté de façon complète en six volumes. Ce premier opus offre une vision volontairement tronquée de la société idéale fouriériste : une première partie est axée sur l'idée de l'attraction passionnée comme loi régissant la vie des êtres vivants, et explique que l'histoire des civilisations est une illustration de la manière dont les diverses passions cohabitent, harmonieusement ou pas. Par ailleurs, toute société humaine doit selon Fourier traverser plusieurs phases de civilisation, dont les sociétés dites sauvages, barbares ou commerciales sont des exemples parmi d'autres : l'humanité est loin selon lui d'avoir parcouru tout le chemin qui lui est tracé vers le stade final de l'harmonie. Une deuxième partie présente les bienfaits d'un nouvel ordre social qui privilégierait la satisfaction des passions et une émancipation de tous les membres de la société, dans une existence qui se distingue par son opulence. La troisième partie enfin, décrit les échecs, selon Fourier, des philosophes et des responsables politiques, qui ont théorisé, voire permis, ce qu'il estime être les cruels errements de la Révolution française, ou bien encore l'établissement de la société commerciale. La *Théorie des quatre mouvements* ne constitue donc pas une présentation condensée de la théorie de l'attraction passionnée, mais plutôt une sorte d'assortiment de certains de ses aspects accompagné d'une dénonciation de l'état actuel de la société⁶. Mais si Fourier reste partiel dans ses explications, c'est de manière volontaire. Selon Beecher, il le fait pour deux raisons : donner envie au public et aux critiques de lire l'exposé complet du système à suivre tout en les ménageant face à des concepts stupéfiants, et, comme il le prétendra plus tard, se prémunir contre d'éventuelles appropriations de son système. En effet, le texte semble partir dans plusieurs directions, digressant, changeant de ton et de propos, afin, selon Fourier, de noyer les informations importantes dans un patchwork littéraire où un plagiaire, croit-t-il, aurait du mal à se retrouver.

⁴ Les quatre mouvements en question sont selon Fourier initialement les suivants : social, animal, organique et matériel. Il crédite Newton comme le découvreur du dernier. Il modifiera ensuite cette classification ; voir plus loin.

⁵ Fourier désigne ce premier livre comme un « prospectus ».

⁶ Les disciples de Fourier n'auront eux-mêmes de cesse d'appuyer leur défense de la théorie du maître sur une sévère critique du modèle social libéral.

Fourier expédie à ses frais six-cents exemplaires de son ouvrage aux quatre coins de l'Europe, à des rédacteurs-en-chef, des libraires, des éditeurs et autres personnes influentes, sans succès. En France, il réussit à attirer l'attention d'un libraire, Brunot-Labbé, qui distribue le livre à ses connaissances. Les quelques critiques qui en sont alors faites sont dévastatrices, et Fourier devient l'objet de moquerie principal des salons parisiens pendant quelques temps. Seul un petit cercle de connaissances lyonnaises semble vraiment s'intéresser à sa théorie. Vexé, Fourier renonce alors à publier d'autres volumes, et limite dans un premier temps ses écrits personnels à la dénonciation des élites parisiennes qui l'ont rejeté parce que, pense-t-il, il ne fait pas partie du sérail, mais aussi parce que ses théories remettent en cause tout ce en quoi ils croient. Il consacre plusieurs textes personnels au commerce dans les années suivantes, domaine dans lequel il continue d'exercer. Ayant acquis grâce à son activité professionnelle une somme d'argent confortable, il se retire à la campagne dans le Jura vers 1815, au sein de sa famille, et se remet à développer sa théorie, à la suite d'une nouvelle épiphanie datant de novembre 1814 : il pense avoir trouvé un calcul lui permettant de prouver de manière scientifique l'organisation de l'univers, qu'il appelle théorie de l'analogie universelle. Cette découverte renouvelle son intérêt pour la recherche : il passe les cinq ans qui suivent à développer son système à l'aune de ce nouvel élément qu'il estime fondamental. Ayant fait des avancées considérables au cours de ces années dans le développement de ce système, il en vient à imaginer une version simplifiée de ce dernier, sous la forme de ce qu'il appelle une « association simple » organisée autour d'un nombre réduit de passions parmi celles qu'il a identifiées⁷, et impliquant un nombre réduit de personnes, ce qui permettrait une mise en pratique plus aisée, et plus rapide. Ainsi à la fin des années 1810, Fourier, sûr de la validité de sa théorie, envisage la publication d'un nouvel ouvrage exposant le système de l'association simple, avant la publication du grand-œuvre qui dévoilera la théorie dans son intégralité. Son intérêt se tourne à ce stade vers une expérimentation concrète de la vie communautaire selon le mode de l'attraction passionnée ; il considère la publication d'un ouvrage de vulgarisation de sa théorie comme la clé qui lui permettra la mise en œuvre de cette expérimentation.

Le Traité de l'association domestique-agricole, version « réduite » de la théorie de Fourier paraît, en deux tomes, à la fin 1822. Afin de donner toutes les chances à son livre, l'auteur part s'installer à Paris. Il est extrêmement enthousiaste, sûr de la pertinence de sa

⁷ Voir plus loin l'étude du système des passions.

découverte et de la structure de sa théorie. Il souhaite en assurer lui-même la promotion, et espère convaincre des soutiens financiers de la capitale d'investir dans la création d'une première communauté à taille réduite. Il se jette à corps perdu dans la bataille, et distribue le *Traité* à d'innombrables personnes influentes, comme il l'avait fait pour la *Théorie des quatre mouvements* : journalistes, responsables politiques, hommes d'affaires. Chaque envoi de livre est agrémenté d'un courrier personnalisé qui vante les bénéfices que pourrait tirer le destinataire de l'application des principes qui y sont exposés. Fourier sollicite également ses connaissances afin qu'elles prennent contact avec les gens de pouvoir dans leur entourage. Mais de nouveau, les retombées sont minimales ; beaucoup de courriers restent sans réponse, et les critiques, si elles saluent les talents d'analyse de l'auteur concernant les maux de la société libérale, moquent les propositions de réforme, qu'elles jugent fantaisistes et irréalisables. Fourier crie à nouveau au complot, certain que des intérêts particuliers font tout pour que sa théorie qui, si elle était appliquée, mettrait fin au monopole des puissances d'argent, soit étouffée, et son auteur calomnié. Il se replie, comme il l'avait fait suite à la publication du *Traité*, dans une forme de paranoïa et de ressentiment, qui le poussent à publier l'année suivante, un ouvrage qui est à la fois un condensé de la *Théorie* et une salve contre ceux qui veulent selon lui le bâillonner : journalistes à la solde d'hommes puissants, ou encore ceux qu'il désigne comme des philosophes parisiens, prescripteurs d'une pensée figée et rétrograde.

Sommaires et annonce du Traité de l'association domestique-agricole est publié en septembre 1823 ; Fourier s'occupe à nouveau personnellement de la distribution, ciblant plus précisément cette fois d'éventuels investisseurs. Il contacte à nouveaux les journaux, malgré ses réticences, car il sait que le succès ne sera possible sans la notoriété que peut lui apporter la presse. Tous ses efforts se soldent à nouveau par l'indifférence ou le rejet ; une seule critique positive des *Sommaires* paraît dans la presse. Même ses soutiens les plus fidèles à Lyon ou Besançon sont loin de partager son enthousiasme : nombreux sont ceux qui estiment son texte trop complexe, voire obscur ; ils estiment nécessaire, si Fourier veut élargir son public, de simplifier son message, d'en retirer les éléments les plus ésotériques, et de le rendre intelligible par tous. Mais le penseur, convaincu de la pertinence de l'intégralité de sa théorie, n'entend rien retrancher ; c'est d'ailleurs là un de ses principaux traits de personnalité : il est d'un caractère entier, et dans toutes ces interactions sociales, d'une désarmante sincérité, ne semblant jamais rien céder à la diplomatie. Ses écrits reflètent ce caractère : il ne considère pas les aspects les plus

controversés de sa théorie comme des provocations, mais bien comme des éléments indispensables et irréductibles. Paradoxalement, on notera qu'il a malgré tout cherché, dans le *Traité*, à imaginer une version simplifiée de son système (l'association simple), organisée autour d'un nombre limité de passions, par pragmatisme : il cherchait un moyen de commencer une expérimentation de vie communautaire au plus vite. Il est intéressant de noter à cet égard que les deux passions qu'il a laissées de côté dans ce système simplifié étaient celles qui étaient les plus susceptibles de faire scandale, sa vision des relations amoureuses et de la vie de famille, qui n'ont rien de traditionnel : il y promeut la fin du mariage, la libéralisation des relations sexuelles, et l'éducation des enfants par des institutions. Il était pleinement conscient que sans ces deux aspects controversés, son système serait plus acceptable par l'opinion publique, ce qui suggère que Fourier n'était pas insensible à la nécessité d'adapter son discours et de faire des concessions quand cela pouvait servir son entreprise, même si cela semblait lui coûter⁸. Il est intéressant de noter que les disciples Américains de Fourier agiront selon le même principe et sans doute pour les mêmes raisons en présentant une version édulcorée du fouriérisme, sous le nom d'associationnisme. Fourier reste toutefois intransigeant sur son style, ses digressions, ses néologismes, sa veine sibylline, tout ce qui rend la lecture de ses textes compliquée ; il revendique cette complexité et la porte en étendard de sa condition, celle, selon ses propres termes, d'un « sergent de boutique de province » presque illettré. Il sait qu'il n'entre pas dans les canons littéraires, et cette écriture baroque est un moyen pour lui de se distinguer des auteurs « civilisés » qui ne font que servir selon lui les intérêts de la société libérale. En résumé, ses textes reflètent sa conception de l'existence : ils laissent libre cours à sa fantaisie et ses passions.

Les échecs de publication successifs, les remarques répétées de ses disciples finissent tout de même par agir sur Fourier, qui prend conscience que la vulgarisation de sa théorie n'est pas à prendre à la légère s'il veut qu'elle soit reconnue. Il cherche à la rendre plus accessible, même si cela implique le fait d'avancer masqué. Dans cet esprit, il écrit une brochure en 1824 conçue comme un cours de géographie, brochure qui lui ouvrira, l'espère-t-il, les portes des institutions d'enseignement ; il pense que l'obtention d'un poste de professeur de géographie lui offrira une tribune à laquelle enseigner en réalité son système. Nouvel échec, et nouvelles moqueries sur le contenu souvent

⁸ Dans un courrier à un de ses disciples les plus fidèles, Just Muiron (1787-1881), il estime que des présentations tronquées de sa théorie, si elles peuvent servir sa cause, relèvent tout de même d'une forme de dissimulation.

extravagant de la brochure. Il se met en parallèle à travailler à un nouvel ouvrage afin de présenter une version abrégée de son système, dont la rédaction lui prendra cinq ans. *Le Nouveau monde industriel et sociétaire ou invention du procédé d'industrie attrayante et naturelle, distribuée en séries passionnées* est publié en mars 1829. Fourier est parvenu, au prix de mille efforts et de renoncements, à condenser sa pensée en quelques trois-cents pages. La structure de l'ouvrage est logique, et la langue bien plus accessible. Fourier est désormais convaincu que l'expérimentation concrète de la vie communautaire telle qu'il l'imagine est la solution pour populariser ses thèses ; cela ne sera possible qu'au prix d'une nécessaire vulgarisation radicale de son propos. La réception du nouvel opus est discrète, mais quelques critiques constructives, voire positives, sont publiées. Parmi celles-ci se trouve un article de celui qui deviendra le disciple le plus prometteur de Fourier, Victor Considerant. Lui aussi Franc-Comtois, Considerant est un jeune homme brillant qui fait la rencontre de Fourier en 1826. Convaincu par ses thèses, il s'intéresse de près à ses publications et fait son éloge auprès de ses proches ; l'article positif qu'il publie sur *Le Nouveau monde industriel* dans la revue littéraire *Le Mercure de France au XIX^e siècle* en 1830 est le deuxième d'une série de trois publiés par la revue, dont le dernier sera écrit par Fourier lui-même. Ainsi un groupe de fidèles, certes restreint, mais volontaire et convaincu, émerge à cette époque ; il va chercher à populariser les thèses du maître en s'appuyant sur ce nouvel ouvrage dont la facture est à peine plus conventionnelle, ce qui rend tout de même le système fouriériste plus aisément défendable et crédible. En revanche, les habituels détracteurs de Fourier ne voient pas dans *Le Nouveau Monde industriel* quoi que ce soit qui puisse les faire changer d'avis ; les intellectuels, la presse, et les milieux politiques restent globalement indifférents, ou hostiles, aux idées fouriéristes, et le public au sens large n'en a tout simplement pas connaissance.

Toutefois, les temps changent : l'avènement de la monarchie de Juillet et du roi Louis-Philippe inaugure en 1830 une ère de liberté d'expression et de libéralisation de la vie politique comme la France en avait alors peu connu, mais qui ne durera que quelques années. De plus, les effets de la société libérale sur les rapports socio-professionnels se font alors cruellement ressentir, et des révoltes ouvrières éclatent dans la première moitié des années 1830, poussant les travailleurs à chercher des moyens de lutter plus efficacement pour leurs droits et la conservation de leur emploi. Les problèmes sociaux deviennent une préoccupation majeure, et l'on cherche des solutions alternatives alors

que la situation est, pour de nombreux ouvriers de l'industrie, intenable, face notamment à la concurrence étrangère ou à l'effondrement du marché de certaines matières premières. C'est dans ce contexte que l'on se tourne vers les penseurs socialistes, qui connaissent un certain regain d'intérêt. Le saint-simonisme en particulier devient populaire et fait de nombreux adeptes au début des années 1830, ce qui n'est pas du goût de Fourier, qui malgré une connaissance succincte des thèses de Saint-Simon, en vient rapidement à considérer ses adeptes comme des obscurantistes ou des charlatans. Les tentatives de rapprochement menées par les fouriéristes ne mènent à rien : la correspondance entre Fourier et Prosper Enfantin (1796-1864), héritier principal de Saint-Simon, disparu en 1825, est vaine. Fourier ne cherche pas à trouver un terrain d'entente avec des réformistes autrement plus populaires que lui et qui pourraient lui offrir davantage de visibilité, ne serait-ce que parce qu'ils ont leur propre journal, *Le Globe* ; il veut uniquement leur montrer qu'ils ont tort, et que la seule voie possible est la sienne. Sa tendance à la paranoïa lui fait par ailleurs craindre une récupération de ses thèses par les saint-simoniens, et lui inspire un pamphlet qu'il publie en 1831, *Pièges et charlatanisme des deux sectes Saint-Simon et Owen, qui promettent l'association et le progrès*, ce qui lui vaudra l'inimitié de la plupart d'entre eux.

Toutefois, à la faveur d'un schisme au sein du saint-simonisme à la fin de l'année 1831, certains disciples de Saint-Simon vont le rejoindre, et contribuer au développement du fouriérisme en France. Parmi les transfuges les plus influents se trouvent Abel Transon (1805-1876) et Jules Lechevalier. Décus du saint-simonisme, les deux jeunes hommes vont embrasser la cause de Fourier et militeront activement pour la défendre : Transon écrit des articles résumant clairement le système de l'association fouriériste en 1832 dans *La Revue encyclopédique*, et Lechevalier s'emploie à une étude approfondie de tous les ouvrages publiés par Fourier ; il cherche également à faire publier des articles sur sa doctrine, et organise des conférences pour en faire la promotion, conférences qui connaissent un relatif succès, et qu'il publiera par la suite. L'apport de ces deux vulgarisateurs est déterminant dans l'essor du fouriérisme en France : ils clarifient le propos du maître, mais en expurgent également les éléments ésotériques, offrant ainsi légitimité et respectabilité à la doctrine. Certains personnages influents de Paris qui méprisaient Fourier jusqu'alors en ont désormais une opinion favorable. L'horizon se dégage enfin pour lui : ses disciples fondent un véritable mouvement, sous le nom d'École sociétaire, les investisseurs répondent aux sollicitations après des décennies de

déconvenues, et un hebdomadaire fouriériste tourné à la fois vers l'exposition de la doctrine et la promotion d'une expérimentation concrète d'association voit le jour en juin 1832, *Le Phalanstère, journal pour la fondation d'une Phalange agricole et manufacturière associée en travaux et en ménage*. Son lectorat n'est pas considérable, environ mille personnes, mais il constitue un outil de propagande de premier ordre. Les bureaux de la rédaction deviennent rapidement le lieu de rendez-vous des amateurs de Fourier, qui reçoit les visiteurs et échange parfois avec eux. C'est dans le cadre du journal qu'Albert Brisbane, futur apôtre de Fourier en Amérique, prendra contact avec le monde fouriériste. Enthousiaste, il cherchera lui aussi à s'approprier les textes du maître, qui consentira à lui donner des cours, contre rémunération⁹.

Cependant la situation des disciples au sein du journal est compliquée : ils bataillent avec le maître, qui tient à publier régulièrement des articles au vitriol contre les saint-simoniens ou les philosophes parisiens. Il continue également dans ses textes à utiliser une terminologie des plus complexe, que seuls les initiés comprennent, et persiste à écrire sur les aspects cosmogoniques les plus étranges de sa doctrine, au grand dam de ses disciples. Fourier n'a pas compris que c'est grâce à l'élagage de ses thèses, tant sur le fond que sur la forme, que celles-ci peuvent être diffusées efficacement. Il n'est de toute façon pas convaincu qu'il soit indispensable de convertir l'opinion publique au sens large à sa théorie ; il est depuis toujours obsédé par le but de trouver un mécène éclairé qui soutiendrait ses recherches et financerait l'érection d'un premier phalanstère. Fourier est persuadé que la réussite assurée de cette première expérimentation emporterait alors l'adhésion du public. Transon, Lechevalier, Muiron et Considerant, qui ont tous rejoint la publication, estiment qu'il vaudrait mieux, pour la santé du journal, que Fourier soit écarté de la rédaction ; ils se retrouvent régulièrement obligés d'ajouter des commentaires à certains articles du maître, afin de se dédouaner face aux invectives, aux outrances, ou au jargon qu'ils contiennent. L'équipe du *Phalanstère* doit composer en permanence avec la personnalité explosive de Fourier, et tente de contenir sa prose débridée comme son humeur volatile. Plusieurs conflits éclatent, et les principaux collaborateurs se trouvent épuisés après avoir développé des trésors de diplomatie qui viennent invariablement s'écraser contre l'intransigeance et l'entêtement du maître, à tel point que la plupart d'entre eux, pourtant admirateurs de Fourier, préfèrent limiter leurs interactions avec lui au strict nécessaire. Ils se rendent compte au bout de quelques mois que la présence de

⁹ Au sujet de la rencontre de Brisbane et Fourier, voir plus loin.

Fourier au sein de la rédaction, ainsi que les articles qu'il soumet, ne font que desservir sa cause : il leur semble évident que le problème principal dans l'essor du fouriérisme est bien Fourier lui-même. Un an après sa création, la quasi-totalité de la rédaction du journal quitte le navire ; certains chercheront à promouvoir le fouriérisme dans d'autres publications. *Le Phalanstère*, réduit à Fourier et Charles Pellarin (1804-1883), son futur biographe, survit tant bien que mal, mais périclité au début de l'année 1834.

Cependant, malgré sa brève existence, le journal, plus qu'aucun effort de la part de Fourier lui-même, donne à l'associationnisme fouriériste une place d'une importance égale aux autres théories qui se disputent les faveurs des amateurs de réforme sociale au cours des années 1830 et 1840, en présentant, par le biais des disciples vulgarisateurs, la doctrine de l'association comme une thèse concise, digne d'intérêt, et tournée vers la possibilité d'une application concrète¹⁰. Les saint-simoniens qui ont rejoint les rangs du fouriérisme estiment d'ailleurs que Fourier reprend là où Saint-Simon s'était arrêté, en proposant un système complet de réorganisation sociale. Après avoir quitté *Le Phalanstère*, les principaux apôtres partent évangéliser le pays au moyen de conférences à la fin de l'année 1833 ; ils demeurent convaincus par le fouriérisme bien qu'ils aient été déçus par son créateur. Considérant, le plus lettré d'entre eux, publie l'année suivante un ouvrage, *Destinée sociale*, qui perpétue l'approche de Transon et Lechevalier : la présentation expurgée des thèses de Fourier connaît un grand succès et continue de populariser ces dernières auprès de l'opinion publique. Le parallèle avec Brisbane aux États-Unis est flagrant : il y publiera six ans plus tard un ouvrage de vulgarisation fouriériste intitulé *Social Destiny of Man*. Considérant lance également une nouvelle revue, *La Phalange*, en 1836. Ainsi Fourier atteint-il un niveau de popularité bien plus élevé en l'espace de quelques années, grâce au concours de disciples zélés et conscients de la nécessité d'adapter son discours afin de le rendre intelligible et attractif, après des décennies d'efforts infructueux de sa part. Fourier bénéficie en France, au milieu des années 1830, d'une notoriété et d'une considération jusqu'alors inédites en dehors du cercle de ses adeptes. La popularité de ses idées dépasse même les frontières du pays, et des sociétés d'inspiration fouriériste naissent ailleurs en Europe au milieu des années 1830, sans parler du prosélytisme qui sera bientôt assuré en Amérique par Brisbane. Fourier, malade, se retire peu à peu du monde, et meurt seul en octobre 1837, laissant le

¹⁰ Un des objectifs du journal fut de travailler à l'établissement d'une « phalange d'essai » à Condé-sur-Vesgre, dans les Yvelines ; le projet fut lancé, quelques bâtiments furent construits, mais faute d'investisseurs, il n'aboutit pas.

soin à ses disciples à travers le monde de perpétuer à leur façon sa conception de la société idéale.

B) La théorie de Fourier

Introduction

Fourier prétend avoir découvert la loi qui régit l'univers tout entier et toutes les interactions qui ont lieu en son sein. Il pense que ces interactions répondent à plusieurs dynamiques qu'il appelle des mouvements. La loi d'attraction de Newton est selon Fourier l'un de ces mouvements ; sa propre découverte va donc plus loin que celle de son illustre prédécesseur, en appliquant sa loi à l'humanité, et en avançant l'existence d'un principe supérieur, d'origine divine. L'axe principal de sa théorie est l'idée selon laquelle l'humanité est dirigée par les passions : si l'on parvient à équilibrer les passions dans l'esprit de chaque individu, mais aussi entre les personnes, une harmonie sociale verra le jour, harmonie qui se verra étendue au reste du monde, car, pense-t-il, l'harmonie établie au sein de l'humanité se répercutera dans la nature, comme par symbiose, puis dans le monde, et enfin dans l'univers. Afin de donner de la consistance à cette théorie, Fourier applique une méthode scientifique qui quantifie tous les aspects de cette relation dynamique entre les êtres et les choses, catégorise les différents types de passions, et propose finalement une réorganisation de la société dans laquelle la satisfaction des désirs constitue la clé du bonheur. Il entend rendre le travail agréable et les relations sociales plus saines, pour ainsi recréer dans le monde l'harmonie initialement voulue selon lui par Dieu lors de sa création. L'approche globale et exhaustive de Fourier implique une cosmogonie particulièrement originale, foisonnante et ésotérique, qui reflète une approche radicale remettant le fonctionnement de l'univers tout entier en cause, approche dont la seule concession à une vision traditionnelle est celle d'un providentialisme divin. Comme on l'a vu, les adeptes de Fourier s'émancipent des aspects jugés fantaisistes de son système, mais aussi de l'infinie classification des types humains, pour n'en garder que les éléments qu'ils estiment les plus pertinents. Pour autant, l'étude de l'architecture du système fouriériste dans son ensemble nous offre l'opportunité de mieux comprendre les objectifs du penseur socialiste, sa vision du monde, la nature des concepts qui le

guidaient, ainsi que les diverses implications sociales, philosophiques et psychologiques de sa théorie.

1) Idéologie et concepts

C'est en 1799 que Fourier invente le concept d'attraction passionnée, selon lequel le bien-être de l'humanité est fondé sur le respect des désirs de chacun : c'est sur cette idée qu'il va bâtir tout son système de réforme sociale. Le respect de ce principe est en effet la condition d'une nouvelle organisation sociale dont l'ambition est à la fois sociale et économique : l'auteur entend supprimer la frustration et la déception tout en assurant une production agricole et industrielle prolifique. Bien sûr, sa conception s'inscrit dans la vague de réactions romantiques au rationalisme, qui a sciemment minimisé l'importance du sentiment ; Fourier n'est pas le premier à souhaiter réhabiliter les passions, mais il est en revanche le premier à proposer une organisation sociale construite intégralement autour d'elles¹¹. Le penseur est farouchement opposé à l'idée selon laquelle les passions doivent être contrôlées par la raison, dans la perspective d'une existence frugale et raisonnable : le monde selon Fourier est au contraire opulent et jouissif. Le renoncement à la satisfaction des désirs, la conception de la liberté dans l'acceptation de la contrainte telle que défendue par Rousseau lui semblent une impasse, une hypocrisie, et la source des maux de la société. On ne peut, pense Fourier, bâtir une société sur le principe du renoncement et de la coercition ; il faut au contraire emporter l'adhésion volontaire de tous, et offrir la satisfaction à tous.

Son discours s'oppose fermement à celui du moralisme des Lumières : en prônant l'abnégation, le sens du sacrifice, la modération au nom du contrat social, le moraliste, estime Fourier, mène en réalité une lutte contre la nature même de l'homme. Pour lui, le moralisme est symptomatique de la société « civilisée », et donc pervertie, et qui va « à rebours » de la marche normale du monde, dans laquelle les désirs sont comblés. Sa conception des passions va plus loin : Fourier estime qu'elles sont une passerelle naturelle entre Dieu et l'humain ; elles sont le truchement par lequel Dieu nous fait connaître notre destinée. Dans un élan romantique et mystique, Fourier entend ainsi les passions

¹¹ Fourier reste malgré tout un enfant du rationalisme, qu'il le veuille ou non, dans la mesure où sa doctrine entend proposer ni plus ni moins qu'un ordonnancement des passions humaines, selon une méthode scientifique ; il s'agit d'une forme de rationalisation, ou tout du moins de classification, des sentiments humains.

humaines comme un moyen de faire l'expérience du divin, qui s'exprime selon lui depuis la nuit des temps à travers elles. Conséquemment, il estime que nos passions ont une qualité ontologique : leur variété et leurs variations d'un individu à un autre illustrent le caractère définitoire qu'elles revêtent ; pour Fourier, nous sommes nos passions, et il est illusoire, mais aussi néfaste, de les refouler, car cela revient à nier notre identité¹². Dans une formule qui lui est restée associée, et qui orne sa pierre tombale, il estime que « les attractions sont proportionnelles aux destinées », ce qui veut dire que nos passions dessinent notre existence.

L'idéal de société fouriériste, s'il renvoie à l'idée d'une félicité partagée par tous, n'est pas pour autant égalitaire. L'égalité est pour Fourier une illusion imaginée par les Lumières et entretenue par les révolutionnaires ; elle est l'illustration du discours selon lui creux des philosophes, à qui il reproche un cruel manque d'ancrage dans la réalité. Et si l'organisation sociale qu'il promeut est fondé sur une existence communautaire, il n'entend pas araser les différences de statut social : il ne s'agit pas, par exemple, de renoncer à la propriété¹³, mais d'offrir les conditions idéales pour permettre à chacun, y compris ceux qui n'ont rien, de mieux vivre grâce à l'augmentation des revenus, la mutualisation des profits et la diminution des frais engendrées par ce mode de vie. De plus, Fourier imagine la création de ce qu'on appellerait aujourd'hui un « filet de sécurité », qu'il nomme « minimum social », et qui consiste à fournir à chaque membre de la nourriture, des vêtements et une indemnité annuelle sans contrepartie. Fourier ne souhaite donc pas dépouiller les riches pour donner aux pauvres, mais plutôt généraliser les conditions de vie des riches et les étendre au plus grand nombre possible. Les classes sociales ne sont pas censées disparaître dans sa communauté, qui sera composée de riches, de pauvres, et d'une classe moyenne. Chacun rejoint une phalange avec ce qu'il possède, mais l'environnement privilégié sera bénéfique à tous. Fourier entend assurer la bonne entente entre les classes sociales grâce à l'éducation des enfants, qu'il veut identique, et épanouissante, pour tous. Tous les membres se voient attribuer une habitation, mais les

¹² L'analyse que fait Fourier des mécanismes de refoulement ou du poids de l'inconscient dans nos existences est visionnaire : il évoque plusieurs cas qui montrent comment un désir refoulé conduit à des comportements vicieux ; si les désirs, avance-t-il, étaient librement assouvis, ils ne dégèneraient pas en des formes perverses, que Fourier appelle « contrepassions ».

¹³ Fourier rappelle dans ses textes comme dans ses courriers à d'éventuels mécènes, que son système n'entend pas mettre fin à la propriété privée, et que faire le choix de l'association assurera une augmentation substantielle du patrimoine de chaque investisseur et membre. Ses lettres aux diverses institutions sont du même ordre : son système permettrait à l'entendre de résorber les dettes nationales, d'éviter les guerres, et assurerait l'enrichissement personnel des responsables politiques auxquels il s'adresse.

plus riches bénéficient d'un logement plus spacieux et plus calme. Les bénéfices sont versés en fonction de l'investissement initial (la phalange est une société par actions), et un système de rétribution annuelle est basé sur l'activité de chaque membre en termes de travail et de « talent », c'est-à-dire de qualité du travail, en plus des dividendes versés sur les parts acquises. A chaque fin d'exercice, les profits sont distribués : cinq douzièmes pour le travail, quatre pour le capital, et trois pour le talent.

Si Fourier s'inscrit en faux par rapport aux idéaux de la Révolution, non seulement l'égalité mais aussi la liberté et la fraternité, concepts pour lui tout aussi fallacieux car servant uniquement les intérêts des puissants, c'est avant tout parce qu'il garde un souvenir cuisant de cette période, qui lui a personnellement coûté, mais aussi parce qu'il est indigné par la société qui en est issue. Cela ne veut pour autant pas dire qu'il est dénué de compassion ou d'humanisme : l'injustice le scandalise, et il est particulièrement sensible au sort des plus pauvres, dont la situation est pour lui l'illustration la plus honteuse des méfaits du libéralisme économique. Fourier estime que la société moderne ne vaut finalement pas mieux que le féodalisme qu'elle a renversé, dans la mesure où le gouffre qui sépare les plus riches des plus pauvres existe toujours, et que rien n'est fait pour le résorber, bien au contraire. Selon lui, la société libérale est plus pernicieuse, car elle dissimule cynisme et cruauté envers les plus pauvres derrière une façade humaniste et égalitaire. Il ne croit pas, contrairement à d'autres réformateurs, que la société telle qu'elle existe est susceptible de perfectibilité : la civilisation occidentale moderne est pour lui une erreur et doit disparaître. Il croit en un mouvement possible vers la perfection des sociétés humaines, mais dans un cadre radicalement différent, celui qu'il pense avoir découvert.

La critique que fait Fourier de la société est saluée à son époque, même par les détracteurs qui raillent sa théorie par ailleurs, pour son acuité ; son esprit d'analyse est particulièrement développé. Il ne prend jamais de gants et fait montre de franchise comme de sagacité dans la dénonciation de pratiques commerciales, sociales, juridiques, législatives, familiales, qui assurent la perpétuation d'un régime selon lui déséquilibré et injuste. Sa radicalité, et son mépris des convenances, ne lui font ménager personne : il n'hésite pas à s'attaquer à son propre milieu, celui du négoce, qui est pour lui un exemple criant du malaise de la société. Il dénonce régulièrement les pratiques frauduleuses et mensongères qui sont monnaie courante dans ce monde, et qui le scandalisent depuis toujours. Il n'hésite pas non plus à fustiger les visions pastorales qui fleurissent dans la

presse et la littérature de l'époque, en rappelant que la vie rurale est particulièrement difficile pour les paysans. Une telle radicalité n'est finalement pas surprenante : Fourier a vécu dans une période de bouleversements politiques, institutionnels et sociaux pour le moins chaotique : il naît sous l'ancien régime, traverse la Révolution, la Première République, le Consulat, l'Empire, la Restauration, et la monarchie de Juillet. Témoin privilégié de la construction de la France moderne, il ne prend pour autant jamais vraiment partie du point de vue politique au cours de sa vie, et semble plutôt passer son existence en observateur distant et désabusé, considérant les crises successives comme autant d'illustrations de la faillite de la société moderne, et autant de preuves que son système est le seul qui vaille. Le discours qu'il tient régulièrement à ses disciples ou ses correspondants est de cet ordre : si on l'avait écouté, aucune de ces crises n'aurait eu lieu, et le pays se trouverait aujourd'hui dans une situation privilégiée. Il passera ainsi la majeure partie de sa vie dans la posture d'un prophète incompris, que personne ne veut entendre alors qu'il détient, croit-il, le secret du bonheur. Il vivra isolé dans sa tour d'ivoire, tout en étant paradoxalement parfaitement conscient des maux, économiques, institutionnels, culturels, qui fragilisaient la société. Il ne saisira pas la main tendue par les autres théoriciens de la réforme sociale ou leurs disciples ; il n'aura, tout au long de sa vie, d'autre idéologie que la sienne, contre vents et marées, persuadé jusqu'à sa mort d'avoir découvert les secrets de l'univers, envers et contre tous.

La théorie de Fourier a un fondement religieux¹⁴. Tout son système est bâti sur l'idée d'une puissance absolue qui a façonné l'univers, la Terre, et les êtres qui la peuplent. Le dessein de Dieu est selon Fourier parfait, et implique une harmonie universelle entre les êtres et les choses, mais aussi entre les planètes, et entre les galaxies. Il pense qu'on ne peut que voir, dans l'harmonie du mouvement des astres et des objets physiques telle que décrit par Newton, l'œuvre du Créateur. Il pense également, comme d'autres avant lui, que cet équilibre parfait existe aussi au sein de l'humanité : si Dieu a conçu ces formidables rouages qui font tourner le monde physique sans à-coups, alors il en a certainement fait de même pour les hommes. Fourier ne saurait imaginer que la providence de Dieu ait négligé l'humanité : elle doit être totale, ou bien alors, avance-t-

¹⁴ Fourier croit notamment à la vie après la mort, ou plutôt à une forme de résurrection sous la forme de réincarnation, ou métempsycose, terme qu'il utilise. Dans les Œuvres complètes publiées entre 1966 et 1968, on trouve dans le tome III l'idée d'une immortalité « bicomposée » : Fourier pense que non seulement l'âme renaît, mais le corps également, sous une forme différente, celle d'un fluide invisible, au sein du mouvement qu'il appelle « arômal » (voir plus loin). C'est comme si les êtres humains revenaient sous la forme de spectres électriques.

il, Dieu n'est pas Dieu. Albert Brisbane, le principal disciple américain, n'aura de cesse dans son œuvre d'évangélisation fouriériste d'appuyer ses arguments sur cette considération providentialiste afin d'asseoir la légitimité de Fourier. Force est de constater, disent les fouriéristes, que l'harmonie au sein de l'humanité n'existe pas ; cette dernière doit selon eux accomplir le destin imaginé initialement par Dieu, mais par méconnaissance des lois qui la régissent, lois qu'il a découvertes, l'humanité n'en a jusqu'à présent pas été capable. Les affaires du monde, selon Fourier, ont été conduites de manière erratique, au détriment des populations, empêchant l'établissement de l'harmonie universelle. Ces lois, selon lui, sont celles des passions humaines, ou de l'« attraction passionnée », qu'il définit comme suit : « [L]'impulsion donnée par la nature antérieurement à la réflexion, et persistante malgré l'opposition de la raison, du devoir, du préjugé, etc¹⁵. » Cette définition a incontestablement une orientation romantique : Fourier y affirme l'attraction des passions humaines comme un mouvement spontané et indomptable, issu de la nature et plus puissant que la raison ou la morale. On ne saurait à ce titre souligner assez le choc que fut la publication des lois physiques de Newton, et leur impact sur la société occidentale : enfin, un système cohérent expliquait la dynamique du monde physique, selon un principe simple, celui de l'attraction. L'universalité de ce principe contribua à uniformiser et simplifier les représentations du monde, et sa systématité inspira les penseurs à la recherche d'absolu, sur plusieurs générations ; Fourier est de ceux-là. Face à ce qu'il considère comme les échecs successifs des civilisations, la découverte d'un principe universel conduisant la destinée de l'humanité, principe jusqu'alors ignoré, affirme-t-il, constitue indéniablement une perspective enthousiasmante et rassurante au sein d'une époque tourmentée telle que celle dans laquelle Fourier vit.

2) Le système fouriériste

Fourier ne livrera jamais l'intégralité de sa théorie de manière claire et définitive ; chaque entreprise d'exposition écrite de son système est partielle, fragmentaire, interrompue par des digressions, des dénonciations, des remarques diverses, et introduite par d'innombrables prolégomènes qui, loin de jouer leur rôle de préface, évoquent souvent l'actualité, ou la dernière avancée de la société libérale. Par ailleurs, s'il est tout de même

¹⁵ Charles Fourier, *Œuvres complètes*, Paris, Anthropos, 1966-1968, vol. 6, p. 47.

possible de reconstituer la théorie, l'exposition du système n'est pas complète, notamment en ce qui concerne les aspects pratiques de la vie communautaire. Aussi impatient qu'il fut d'ouvrir une « phalange d'essai » sur un modèle réduit de son système afin d'en prouver la pertinence, Fourier se sentait peu concerné par l'organisation concrète de la phalange, qui n'est pas traitée méthodiquement dans ses textes. Tout au plus se bornait-il à dire que le moment venu, il faudrait qu'il supervise tout lui-même sur place, ce qui pourrait vouloir dire qu'il avait imaginé comment gérer sa communauté mais n'en disait rien, ou bien qu'il avait confiance en son esprit d'à-propos afin de tout organiser au fur et à mesure. Peut-être imaginait-il que les classifications si détaillées qu'il avait imaginées feraient émerger une organisation des phalanges de la manière la plus naturelle possible. Par ailleurs, on trouve peu de choses dans ses textes sur l'activité manufacturière à proprement parler au sein des phalanstères ; Fourier est un horticulteur dans l'âme, et c'est dans le domaine de l'agriculture en général et de la culture des fleurs et des arbres fruitiers en particulier, qu'il détaille la manière dont il entend conduire le travail. Il n'a en définitive qu'un faible intérêt pour la manufacture, qui occupe une maigre place au sein de la phalange : il avance que les membres travailleront au sein des ateliers essentiellement pendant les mois d'hiver, quand l'agriculture est à l'arrêt. Il ne sera pas nécessaire de développer une production industrielle permanente, car selon lui les produits créés au sein de la phalange seront d'une telle qualité qu'ils n'auront pas à être renouvelés aussi souvent que ceux qui viennent de la société « civilisée ».

Fourier n'entend donc pas développer le commerce des produits manufacturés au sein de la communauté ; ils sont destinés principalement à un usage interne. D'une manière générale, la production de la phalange est censée rendre la communauté auto-suffisante : on doit pouvoir produire assez pour subvenir aux besoins essentiels, et un système économique intégré garantit le financement de toutes les activités de loisirs. C'est ce système que le transcendantaliste George Ripley pensait pouvoir mettre en place dans sa communauté, Brook Farm (par ailleurs elle aussi régie selon le principe de la société par actions). Le surplus de production est appelé à être vendu à l'extérieur et réinvesti dans la phalange ou redistribué en dividendes. Il est ainsi, malgré un certain manque d'exhaustivité dans l'exposition des méthodes concrètes de travail, possible de dresser un portrait relativement détaillé de la société fouriériste, de la structure théorique qui le conditionne à l'organisation de la communauté selon la loi de l'attraction passionnée.

a) L'attraction passionnée

Le point de départ du système de Fourier est l'existence d'une force unificatrice qui relie les êtres et le monde. Cette force, initiée par Dieu lors de la création du monde, est garante de son fonctionnement harmonieux, car elle est responsable, comme on l'a dit, de plusieurs « mouvements » qui conditionnent les relations entre les êtres, les choses, et les objets célestes. Initialement, Fourier identifie d'abord quatre de ces mouvements : social, animal, organique et matériel. Plus tard, il remanie cette classification et les redéfinit ainsi : arômal, instinctuel, organique, matériel et social. Le mouvement matériel, découvert par Newton, conditionne le mode de fonctionnement de tous les autres : pour Fourier, ils obéissent tous à la loi de l'attraction qui se joue entre différents éléments. Le mouvement arômal englobe les dynamiques de ce qu'il appelle les « fluides invisibles », électricité, magnétisme, mais aussi ceux qui selon lui circulent entre les planètes. Le mouvement organique est celui qui régit la vie des plantes et des animaux. Le mouvement instinctuel reprend les caractéristiques d'abord attribuées au mouvement animal, c'est-à-dire ce qui relève des désirs inconscients et primitifs. Ce qui l'intéresse au premier chef est le mouvement social : il estime que ce dernier est mû par la loi de l'« attraction passionnée », ce qui revient à dire que l'être humain est dirigé par ses désirs. Il identifie douze passions humaines, qui sont plus ou moins marquées chez chacun ; la proportion de chaque passion influe sur la destinée des individus, et facilite naturellement l'association de personnes ayant des affinités dans ce domaine. Dans le cadre du travail, il estime productif de regrouper des personnes aux passions semblables, afin de le rendre plus efficace et agréable. Fourier pense qu'il faut, afin de satisfaire les désirs de tous, réorganiser l'activité professionnelle en fonction des passions dominantes de chacun, en formant des groupes dans lesquels des personnes aux passions compatibles se retrouvent dans une association fructueuse, au sein de ce qu'il nomme des « séries passionnées », c'est-à-dire des groupes de travail organisés en fonction des passions dominantes utiles à la réalisation d'une activité déterminée. Ce faisant, Fourier réfute la conception de la société autour de l'idée d'un individu perfectible, telle qu'elle prévaut depuis un siècle. Pour lui, l'individu seul est incapable d'accomplissement ; il est nécessaire qu'il ait des interactions avec les autres afin de vivre une existence pleine, c'est-à-dire une existence dans laquelle ses désirs sont comblés. Il impose donc dans sa théorie l'idée, en décalage avec le rationalisme, du groupe humain comme unité de base de la société, indispensable à son fonctionnement.

Fourier imagine ces douze passions « radicales » comme des stimulations permanentes, qui, si elles sont satisfaites, assurent une relation harmonieuse entre les hommes, puis entre les hommes et le monde. Il nomme ce principe unité universelle, ou le concept d'« unitéisme ». Les passions sont classées comme suit : cinq passions sensuelles, qui sont les cinq sens, appelés à être satisfaits, par la nourriture, la musique, les parfums, *et caetera*. Quatre passions affectives, qui entraînent la formation naturelle de groupes humains, amour, ambition, amitié, « familisme » (c'est-à-dire les relations familiales), et trois passions organisatrices, qu'il qualifie de distributives ou « mécanisantes », plus globales, et qui harmonisent les autres : passion « cabaliste », le goût de l'intrigue, de la conspiration et du calcul, passion « papillonne » ou « alternante », le goût du changement et de la variété, qui serait mise à profit particulièrement au sein des phalanstères, et passion « composite », goût du mélange des différentes passions, celle de la félicité, dans la combinaison des plaisirs matériels et spirituels. Selon Fourier, ces trois dernières passions sont inutiles au monde civilisé dans le sens où il l'entend, mais seront les piliers de la société idéale, en concourant au maintien des relations harmonieuses telles qu'il les imagine. En associant ces douze passions à d'autres, mineures et dépendantes des premières, ainsi qu'à des nuances avec lesquelles peuvent s'exprimer les passions principales, Fourier établit une typologie identifiant huit-cent-dix types humains différents. Chaque personne, en fonction de l'arrangement des passions et sous-passions en son être, correspond à l'une de ces catégories. C'est ainsi que Fourier détermine le nombre idéal de membres de chaque phalanstère, mille-six-cent-vingt, c'est-à-dire deux représentants de chacune des catégories. Un tel nombre assure selon lui l'équilibre des passions indispensable à l'établissement de l'harmonie dans la communauté.

b) Groupes et séries

Une fois cette typologie des passions établies, Fourier entend exposer la manière dont il conçoit les groupes ; c'est selon lui dans le cadre d'un assemblage savamment étudié que le travail pourra être accompli de manière efficace et satisfaisante au sein de la phalange. Le groupe idéal, « harmonique », doit comporter, assure-t-il, sept ou neuf personnes, d'extraction sociale différente, mais qui partagent la même passion

dominante¹⁶. Fourier identifie quatre types de groupes humains fondamentaux, liés à chacune des quatre passions affectives (amour, amitié, ambition, familisme), dans lesquels les relations sont nouées selon les caractéristiques de chacune des passions, et estime que dans la phalange, les groupes se constituent naturellement par affinités ; la libre association des travailleurs en groupe les pousse, pense-t-il, à s'associer avec des personnes au profil similaire. Par exemple, les groupes formés autour de la passion d'ambition sont des groupes dans lesquels les personnes d'une origine sociale modeste respectent les personnes d'un rang social plus élevé, et cherchent à leur ressembler. Par ailleurs, chaque passion affective peut selon Fourier être exprimée de façon matérielle ou spirituelle : ainsi l'attraction physique pour quelqu'un est l'expression matérielle de la passion d'amour, et l'attraction platonique, que Fourier appelle la « céladonie », son expression spirituelle. Un groupe dans lequel un seul élément, matériel ou spirituel, s'exprime, est dit « simple », et un groupe dans lequel les deux éléments existent est dit « composé ». Enfin, chaque passion affective correspond pour Fourier à un âge de la vie : les enfants sont davantage attachés à l'amitié, les adolescents et jeunes adultes à l'amour, les adultes à l'ambition et les personnes âgées au familisme. Au sein du phalanstère, les groupes sont appelés à être assemblés au sein d'une « série », c'est-à-dire d'une combinaison de groupes aux sensibilités communes, censés réaliser des tâches complémentaires au sein d'un même type d'activité¹⁷.

Pour que le travail des séries soit efficace, pense Fourier, il est nécessaire que les groupes qui les composent comportent des individus d'âge et de statut social différent, car l'uniformité nuit selon lui à l'efficacité des séries (mais pas à celle des groupes). En effet, Fourier pense que la diversité des profils au sein des séries satisfait la passion « cabaliste », en poussant les groupes qui la composent à la compétition, ce qui ne peut que servir la qualité du travail. Chaque série doit également être reliée à plusieurs autres afin de faciliter la communication, et les membres d'un groupe se situant à sa périphérie doivent eux aussi faciliter la communication entre les séries, en formant des passerelles : les passions, avance Fourier, étant moins affirmées chez ces personnes, il leur est plus facile de dialoguer avec les membres d'autres groupes ou d'autres séries. Par ailleurs, un

¹⁶ Fourier imagine que malgré ce regroupement par affinité, des rapports de force s'établissent, et une forme de hiérarchie naturelle s'installe, avec un sous-groupe central, dominant, (trois personnes dans un groupe de sept) et deux autres sous-groupes à la périphérie du premier (deux fois deux personnes dans un groupe de sept).

¹⁷ Par exemple, une série horticole sera formée de plusieurs groupes composés de personnes aimant cultiver les fleurs, avec généralement un groupe par fleur.

même individu appartiendra à plusieurs séries en fonction de ses penchants, et pourra changer d'activité plusieurs fois au cours de la journée, afin de satisfaire la passion « papillonne ». Chaque membre est ainsi censé changer d'activité toutes les deux heures ; Fourier pense que ce brassage, organisé autour des passions et intérêts de chacun, contribuera à dissoudre les barrières entre les classes sociales, et assurera la pérennité des phalanges.

Ceux qui cherchent à se familiariser avec les thèses de Fourier sont invariablement surpris par leur côté arbitraire et présomptueux ; comment peut-on affirmer que les passions humaines sont si clairement définies et compartimentées ? Comment peut-on prétendre identifier de manière définitive les désirs, et les figer ainsi dans des catégories immuables ? Et comment peut-on prétendre libérer l'humanité du joug de la vie sociale moderne si la solution consiste à la classer dans des cases comportementales ? Dans sa volonté d'harmoniser les sociétés humaines en fonction des passions, Fourier semble nier l'existence de tout ce qui est susceptible de modifier les désirs d'une personne au cours de son existence. En voulant libérer ses semblables, il les réduit à des rôles préconçus. C'est ce qui lui sera notamment reproché par le transcendantaliste Emerson, pour qui l'existence ne saurait être uniquement balisée par les différentes passions qui nous étreignent¹⁸. Fourier n'aura de cesse d'affirmer que ces classifications n'ont d'autre but que de canaliser les passions et de leur fournir l'occasion d'une parfaite satisfaction, ce qu'il considère comme la réelle libération de l'humanité. Il imagine qu'au sein des phalanges, la sérénité qu'engendre son système assainira les relations sociales au point de faire disparaître la criminalité, en éliminant les déviances associées à des désirs non assouvis. L'idée même d'un pouvoir judiciaire au sein de son système lui paraît donc caduque. Il estime en revanche indispensable de recourir à une forme de pouvoir exécutif sous la forme d'une administration qu'il appelle Aréopage, ou Conseil suprême de l'industrie, formé par les principaux actionnaires, les responsables de chaque série, et les anciens de la communauté. Cet aréopage est censé prendre des décisions concernant la vie pratique de la phalange, mais n'a pas de pouvoir législatif : pour Fourier, nul besoin de lois dans un monde où tout se règle naturellement dans l'équilibre des passions. Il imagine également une quantité de titres honorifiques décernés à certains membres de la phalange en récompense du travail accompli, ainsi que des uniformes, des fanfares, des défilés qui mettent à l'honneur telle série ou groupe. Son idée est d'entretenir la fierté de

¹⁸ Voir à ce sujet le premier chapitre de la troisième partie.

chaque entité de la phalange afin de stimuler la passion d'ambition ainsi qu'une saine compétition entre les groupes. Il ne s'agit encore une fois pas de gommer les différences, mais d'assurer la vigueur de la communauté en affirmant l'appartenance à une sous-communauté dont la spécificité bénéficie à tout le tissu social, car elle souhaite se distinguer, et pour ce faire cherchera à fournir un travail toujours excellent.

c) Organisation du travail

La base du fonctionnement satisfaisant d'une phalange est le rapport au travail. Fourier pense que si l'on parvient à le rendre enthousiasmant, les travailleurs sont satisfaits de ce qu'ils accomplissent, et la productivité augmente. Afin d'atteindre ce but, il s'appuie sur le principe de la société par actions : un travailleur sera plus consciencieux si ses revenus sont directement liés à la réussite économique de toute la phalange, c'est-à-dire s'il touche des dividendes à la fin d'un exercice, ce qui le responsabilise et l'encourage à travailler le mieux possible, contrairement, pense Fourier, à un salaire fixe, touché indépendamment de la qualité de production. Par ailleurs, comme précisé plus haut, l'engagement de chacun sera selon Fourier plus important si l'on rétribue non seulement le travail mais aussi le talent et le capital : plus un travailleur s'applique, meilleure sera sa rémunération ; plus il possède de parts dans la phalange, plus il s'y sentira investi. La journée de travail, comme on l'a dit, doit notamment satisfaire la passion « papillonne » : il faut changer d'activité toutes les deux heures afin d'éviter la monotonie, ce qui a aussi le mérite de pousser les membres à diversifier leurs compétences et à pouvoir assurer différents postes, intégrer différents groupes et différentes séries, et fraterniser avec d'autres membres. De plus, la variété des activités facilite la satisfaction de différents types de passions. Ainsi, chaque membre passe sa journée à œuvrer au sein de différents groupes et différentes séries au gré de ses envies. Enfin, le filet de sécurité, le minimum de revenus annuels garanti pour chacun, contribue également à rendre le travail attractif en rendant la subsistance indépendante du travail ; c'est là un point central. Pour de nombreux ouvriers au sein de la société « civilisée », le salaire est synonyme de survie : en cela le travail salarié n'est pas quelque chose que l'on fait par plaisir, mais par nécessité. Fourier entend retirer au travail son aspect utilitaire pour lui donner un rôle émancipateur et éducatif : dans la phalange, chacun se dirige vers les activités qui lui plaisent et rejoint un groupe spontanément, travaillant ainsi de manière presque insouciant. Pour le transcendantaliste Ripley, la notion d'émancipation et de

plaisir dans le travail sera également fondamentale ; il cherchera au sein de sa communauté à encourager les membres à diversifier leurs activités.

On peut alors se demander comment assurer la réalisation de toutes les tâches au sein de la phalange : si chacun peut travailler à son activité favorite, qu'en est-il des tâches ingrates, celles qui ne plaisent à personne ? Fourier, dans son système de rémunération, précise que les séries qui s'occupent du nettoyage des toilettes ou des écuries sont mieux rémunérées que celles qui sont dévolues à des tâches plus agréables¹⁹. Par ailleurs, une réunion en fin de journée au sein d'une « Bourse » est censée organiser les activités du jour suivant afin de s'assurer que toutes les tâches nécessaires soient accomplies. La journée de travail d'un phalanstérien est chargée, et commence vers quatre heures trente, pour se terminer vers vingt-deux heures. Les activités s'enchaînent à un rythme effréné, toutes les deux heures, entrecoupées de repas. Les fins de journée sont réservées aux activités de loisir et de socialisation. On est surpris de voir comment la théorie fouriériste promeut la libération par le travail choisi, quand l'organisation de la journée semble à ce point cadenassée et coercitive, ce que Fourier dément pourtant. Son argumentation repose sur l'adhésion volontaire des travailleurs aux tâches : en laissant le libre choix des activités, avance-t-il, on assure l'enthousiasme des travailleurs ainsi que leur zèle dans tous les travaux à accomplir. De nouveau, on ne peut s'empêcher de relever des incohérences dans le système : il paraît extrêmement complexe de prévoir en permanence les activités de mille-six-cent vingt personnes, d'autant plus si une même personne peut appartenir à différents groupes et différentes séries. Il est par ailleurs présomptueux de penser qu'il se trouvera toujours des volontaires enthousiastes, fussent-ils jeunes, pour accomplir les tâches les plus ingrates. Mais Fourier, semble-t-il, a réponse à tout, et ne déroge jamais à son principe : si le travail est attirant, tout ce qui doit être réalisé au cours d'une journée le sera toujours.

d) Éducation et enfance

Le statut de l'éducation dans la phalange est crucial : c'est en éduquant les enfants au sein de la communauté que Fourier entend les libérer de la société « civilisée ». Ce

¹⁹ Fourier envisage également de confier les tâches les plus ingrates aux adolescents rebelles, qui selon lui aiment la saleté et le désordre ; il est persuadé qu'ils s'acquitteraient de leurs tâches avec joie, et qu'ils seraient par ailleurs considérés comme des citoyens d'honneur par tous les phalanstériens pour leur bravoure.

sont les enfants élevés dans la doctrine de l'attraction passionnée qui garantiront le développement des phalanges et l'emprise croissante de la vie en harmonie sur le monde. Les adultes ont grandi dans la société moderne, et même si l'on réorganise leur existence en fonction du principe d'attraction passionnée, ils ne sont appelés, pense Fourier, qu'à être ceux qui initieront le mouvement vers l'harmonie universelle, promise aux générations futures, qui n'auront connu quant à elles que la vie phalanstérienne. Outre le principe d'égalité évoqué plus haut, la principale caractéristique de l'éducation selon Fourier est effectivement son orientation vers l'épanouissement des passions, censé faciliter l'avènement de la société « harmonienne ». Ce qui caractérise plus spécifiquement sa conception est l'universalité de l'éducation, qui est la même pour garçons et filles, riches et pauvres. Elle a également pour but non pas d'accumuler des connaissances, mais de permettre à l'enfant de mieux se connaître, et donc d'avoir une idée précise de ce qui lui plaît. Fourier pense par ailleurs que le développement psychologique doit aller de pair avec le développement physique ; ainsi, en particulier chez les plus jeunes, une large part des activités est consacrée à l'exercice physique. Un autre aspect essentiel est la disparition du rapport éducatif entre parents et enfants : ces derniers sont pris en charge dès leur plus jeune âge au sein de groupes, afin de garantir l'unicité de l'éducation. Les parents retrouvent leurs enfants le soir venu, après les activités. Fourier ne souscrit pas à la vision rousseauiste du père comme premier éducateur de ses enfants ; il estime que l'esprit « harmonien » ne peut se développer chez les plus jeunes que s'ils sont pris en charge par des membres spécialisés de la communauté : la société idéale selon Fourier pose donc la disparition du patriarcat.

Enfin, de façon assez surprenante, il n'y a pas chez Fourier d'école à proprement parler. Tout le savoir que les enfants peuvent engranger se fait au sein des groupes, au contact des adultes, et pas dans une salle de classe. Fidèle à sa conception du progrès humain comme étant avant tout psychologique, Fourier estime que l'éducation est avant tout celle des goûts et des passions ; le savoir académique ne présente que peu d'intérêt pour lui. Il faut voir ici une illustration du profond dégoût que lui inspirent les philosophes, responsables selon lui des bouleversements politiques et sociaux en Europe, ainsi qu'une méfiance généralisée envers le savoir, qu'il estime stérile et potentiellement perverti s'il n'est acquis que de manière théorique. Il n'aura de cesse de fustiger les élites intellectuelles tout au long de sa vie, les accusant de vivre détachées des réalités. Les phalanstériens seront avant tout des agriculteurs productifs et épanouis ; il n'est pas

nécessaire qu'ils soient des scientifiques. Fourier ne rejette pas pour autant la culture, comme on l'a vu : la vie de la phalange est en partie tournée vers des activités culturelles, à commencer par l'opéra, art intégral qui combine selon lui différents aspects susceptibles de satisfaire de nombreuses passions. Les membres de la communauté sont appelés à être tout autant le public des œuvres d'art que leurs acteurs. On verra dans la communauté transcendentaliste de Brook Farm une attitude similaire envers les divertissements ; en revanche, la conception de l'éducation qu'ont les fondateurs de la ferme est bien différente de celle de Fourier : elle est tournée vers l'excellence académique et l'idée du savoir comme émancipateur.

Dans un souci constant de classification, Fourier imagine plusieurs groupes d'âge, qu'il appelle des « chœurs » : nourrissons (de la naissance à dix-huit mois), poupons (dix-huit mois à trois ans), bambins (trois ans à quatre ans et demi), chérubins (quatre ans et demi à six ans et demi), séraphins (six ans et demi à neuf ans), lycéens (neuf à douze ans), gymnasiens (douze à quinze ans et demi) et jouvenceaux (quinze ans et demi à vingt ans). Les enfants sont ainsi pris en charge dès le plus jeune âge, ce qui permet à leurs parents de s'acquitter de leur journée de travail. Les premières années de vie sont consacrées au développement de la perception ; Fourier estime néfaste de tenir les bébés emmaillottés : il faut les laisser se mouvoir, et les exposer à des stimulations diverses, choses acquises de nos jours, mais pas encore évidentes au dix-neuvième siècle. Vers l'âge de trois ans, les petits commencent à fréquenter des ateliers où des jouets les mettent en contact avec les activités manuelles, ce qui leur permet de développer une attirance pour certaines d'entre elles. Fourier envisage par ailleurs une étonnante disposition pour les enfants à partir de quatre ans et demi. Ils ont été jusqu'alors pris en charge par des adultes, mais il estime qu'à partir de cet âge, ce sont des enfants à peine plus âgés qui doivent superviser les plus jeunes. Fourier est en effet persuadé que l'émulation que l'on constate chez les jeunes enfants, qui souhaitent copier les enfants plus âgés de leur entourage, est un formidable outil d'apprentissage. A cet âge, l'enjeu est toujours selon Fourier de développer des capacités manuelles et pratiques plutôt qu'intellectuelles, et plus particulièrement la cuisine : le goût est selon lui la première des cinq passions fondamentales.

Un des paradoxes souvent pointés par les critiques est la conception arbitraire qu'a Fourier des penchants naturels des enfants en général, et des garçons et des filles en particulier. S'il défend l'égalité dans l'accès à l'éducation, il imagine créer des groupes

distincts dès l'âge de quatre ans et demi, dans lesquels les activités des filles sont essentiellement domestiques, et celles des garçons essentiellement agricoles. De même, à l'adolescence, il imagine créer deux corporations distinctes²⁰, les Petites Hordes et les Petites Bandes : les Petites Hordes seront composées d'enfants rebelles qui aiment se salir, donc pour lui essentiellement des garçons, quand les Petites Bandes auront en charge la création de déguisements et la décoration du phalanstère ; ces groupes seront surtout composés de filles. Les jeunes adultes seront eux aussi séparés en deux corporations, les Vestales, groupes des jeunes qui cherchent à rester vierge jusqu'à vingt ans, essentiellement des filles pour Fourier, et les Damoiseaux, qui cherchent à assouvir leur désir sexuel, essentiellement des garçons. En réalité, loin de rejeter les caractéristiques psychologiques ou comportementales associées traditionnellement aux genres, Fourier les perpétue en essentialisant garçons et filles : ce sont surtout des garçons qui s'occuperont des tâches ingrates dans la phalange parce qu'ils sont, pense-t-il, naturellement attirés par la saleté, et surtout des filles qui feront de la couture, parce qu'elles ont un penchant naturel pour ce genre d'activité. Il ne ferme pas la porte à la présence de filles dans les Hordes et de garçons dans les Bandes, et défend toujours le libre choix de chacun, mais il ne demeure pas moins que les penchants qu'il attribue aux deux sexes reflètent les représentations dans lesquelles ils sont enfermés depuis toujours.

Toutefois a-t-il vraisemblablement l'intuition de ce problème, car il tempère cette conception en affirmant que la corporation des Vestales devra être composée d'un tiers de jeunes hommes, afin de briser ces représentations traditionnelles. Fourier semble ici se trouver dans un entre-deux conceptuel : il est inspiré par sa volonté de gommer certaines distinctions de genre au nom du respect des passions, mais il est malgré tout influencé par des siècles de représentations traditionnelles des rôles de la femme et de l'homme. Un autre aspect qui lui serait reproché aujourd'hui est son implication des enfants dans le travail de la communauté. Toute l'éducation des enfants phalanstériens est censée les mener vers un accomplissement psychologique au service de l'activité de la phalange au sens large. Les ateliers de découverte, l'organisation des différents groupes d'enfants, toute la structure qui encadre la vie des jeunes est tournée vers leur implication concrète dans les divers travaux de la communauté. D'ailleurs, Fourier n'oublie pas, dans

²⁰ Les corporations sont distinctes des groupes et séries dans la phalange : il s'agit de confréries censées entretenir les liens sociaux et organiser des événements : festivals, concerts...

la répartition des dividendes à la fin de chaque exercice, les enfants, qui touchent eux aussi leur part en fonction de leur implication et de leur talent.

e) Émancipation et mœurs

Malgré une approche de la psychologie qui semble encore marquée par des distinctions de genre, le système de Fourier marque une fracture nette avec des siècles d'oppression des femmes : la libération des passions s'entend pour lui de la même manière pour les deux sexes. Ainsi, si chaque phalanstérien peut accomplir des tâches selon ses goûts, il en découle que les travaux domestiques ne sauraient être le domaine exclusif des femmes, qui n'ont pas, dit-il, nécessairement un penchant pour le ménage et la cuisine. En cela il établit une distinction entre les enfants et les adultes : si les enfants ont des penchants naturels, qui comme on l'a vu renvoient à des stéréotypes, c'est en partie parce que pour Fourier ils n'ont pas encore appris à bien se connaître. Chez eux, les goûts ont une nature assez primitive ; c'est en grandissant au sein d'un monde tourné vers la maîtrise des passions que les phalanstériens parviennent à se détacher de ces états premiers, et qu'ils atteignent une parfaite connaissance de leurs penchants. C'est dans ce cadre que l'on trouve les conceptions les plus modernes de la théorie de Fourier : le changement profond de société qu'il souhaite implique une stricte égalité entre hommes et femmes, en particulier du point de vue des mœurs, dont le sévère encadrement au sein de la société traditionnelle est pour lui non seulement une dérive de plus, mais aussi un moyen d'opprimer les femmes et de perpétuer la domination masculine. Fourier revendique en effet pour les deux sexes une totale liberté amoureuse : fin du mariage, de la monogamie, libre choix des partenaires sans engagement nécessaire, au nom d'un principe d'égalité devant la passion amoureuse, qui doit être satisfaite au même titre que les autres. Ce faisant, il reconnaît aux femmes des désirs sexuels, c'est-à-dire qu'il défend une conception de la sexualité féminine qui n'est pas uniquement liée à la procréation.

Toutefois, malgré cette conception libérée de la sexualité, Fourier entend réglementer la vie amoureuse au sein des phalanges, comme il entend le faire pour tous les autres aspects de la vie des membres. Une « Cour d'Amour » se réunit quotidiennement afin de faire respecter un code amoureux ; elle fait partie d'une véritable administration amoureuse de la communauté. Ce code édicte les règles de conduite amoureuse, spécifiant en particulier quels types de rapports les membres peuvent

entretenir en fonction de la corporation à laquelle ils appartiennent. Par exemple, si des membres des Vestales ont eu des relations sexuelles avant l'âge de vingt ans alors qu'ils ou elles s'étaient engagés à ne pas le faire, la Cour décidera d'un châtement. L'administration amoureuse a aussi pour objectif de cataloguer les penchants amoureux de chaque membre et de trouver les meilleures associations possibles. Fourier imagine même des corporations dont le but serait de satisfaire sexuellement ceux qui se retrouveraient sans partenaire, ou bien d'organiser la sexualité de groupe. Il entend ainsi mettre fin à ce qu'il estime être l'hypocrisie qui règne au sein des sociétés « civilisées » où règnent la frustration et la duplicité.

On ne peut nier la radicalité de la conception qu'a Fourier des mœurs : elle reflète la systématisme et l'universalité de sa théorie de l'attraction passionnée, mais elle trahit aussi son obsession pour l'honnêteté. L'hypocrisie est pour lui un mal profondément ancré dans la société moderne ; elle fausse les relations sociales, ruine les échanges commerciaux, et cause frustration et perversion. Plusieurs penseurs socialistes dénoncent les effets du libéralisme sur les relations humaines au sens large, et s'accordent sur les symptômes que sont le délitement du tissu social et la déshumanisation à l'œuvre dans le monde du travail. Fourier met quant à lui plus particulièrement l'accent sur les effets psychologiques du mensonge, de la duplicité, et de la frustration : si les humains souffrent tant de ne pouvoir faire ce qui leur plaît, c'est bien la preuve, estime-t-il, que l'assouvissement des désirs est la clé, non seulement du bonheur, mais aussi par extension de l'accomplissement des sociétés humaines. Malgré cette certitude qui fonde son système, il devra tout au long de sa vie intellectuelle batailler pour imposer sa vision, qui bouscule la morale établie. Ses disciples eux-mêmes chercheront à dissimuler certaines des implications de la théorie de l'attraction passionnée, en particulier bien sûr celles qui relèvent des mœurs, ou de la cosmologie ; ils étaient conscients de leur parfum de scandale, et certaines les choquaient personnellement. Comme on l'a dit, Fourier lui-même était conscient que certains compromis étaient indispensables à la promotion de sa théorie, mais il n'était dans l'absolu pas convaincu de la nécessité de s'assurer l'adhésion de l'opinion publique : selon lui, un seul riche mécène, une seule expérimentation concrète, et les phalanstères conquerraient le monde. Nous savons toutefois que ce n'est pas Fourier qui a fait le succès du fouriérisme, mais bien ses disciples. Ce n'est pas la théorie complète, fantasque, qui eut un relatif succès, mais la version pratique et édulcorée, telle que professée par exemple par Considerant. C'est cette version qui

essaimera en Amérique, attirant des milliers de personnes, grâce aux efforts d'Albert Brisbane, jeune homme féru de réforme sociale qui trouvera en Fourier le maître à penser qu'il était venu chercher en Europe.

C) Les disciples et le mouvement associationniste en Amérique²¹

Introduction

Les États-Unis au dix-neuvième siècle constituent un terreau favorable aux entreprises de réforme sociale : comme on l'a vu, le pays traverse, dans les années 1830 et 1840, des crises économiques successives qui entraînent la précarisation d'ouvriers et d'artisans aux abois recherchant des solutions alternatives afin d'assurer leur subsistance et celle de leur famille. Par ailleurs, la structure et l'histoire politique du pays encouragent les initiatives locales, individuelles, non-académiques, et un esprit volontariste en assure le dynamisme. Enfin, une défiance envers les institutions et la verticalité du pouvoir, héritée des circonstances de la fondation du pays, défiance qui peut aussi se lire dans les conditions de l'accès à l'indépendance, comme par la suite dans le succès des Démocrates de Jackson à la fin des années 1820, fait que les entreprises qui proposent une structure sociale alternative, c'est-à-dire indépendante des structures institutionnelles ou économiques en place, y sont perçues sous un jour favorable. Certains Américains, par le passé comme de nos jours, considèrent le gouvernement fédéral comme un mal nécessaire, d'autres comme un frein à la conduite satisfaisante et épanouissante de l'existence, et d'autres encore comme une entreprise de spoliation organisée dont il faudrait se débarrasser. On peut à ce titre considérer l'essor de la démocratie jacksonienne comme une illustration du sentiment de défiance grandissant envers les institutions fédérales dans la première moitié du dix-neuvième siècle. De nombreux Américains sont à l'époque les témoins d'un monde en train de se construire pièce par pièce à l'Ouest ; ils voient des institutions nouvelles émerger là où il n'y avait rien, comme ils voient de

²¹ Cette section est principalement basée sur Redelia Brisbane, *Albert Brisbane, a Mental Briography*, Boston, Arena Publishing Company, 1893 ; Albert Brisbane, *Social Destiny of Man*, Philadelphie, C.F. Stollmeyer, 1840 ; Arthur Bestor, « Albert Brisbane – Propagandist for Socialism in the 1840's », *New York History*, vol. 28, n° 2, avril 1947, pp. 128-158 ; Catherine Dhaussy, *Utopie et démocratie humanitaire aux États-Unis et en France entre 1830 et 1848*, thèse de doctorat, 2003 ; Carl Guarneri, *The Utopian Alternative*.

nouveaux bâtiments, et des villes entières, sortir de terre. Rien ne semble donc impossible à ces pionniers qui construisent la société dans laquelle ils viennent s'installer.

C'est sur ce terreau fertile que les disciples américains de Fourier vont bâtir leur entreprise de réforme sociale et économique ; elle s'entend en dehors de tout cadre institutionnel, et implique même la disparition d'un gouvernement centralisé, y substituant une gouvernance locale et non intrusive. Comme leurs homologues français, les fouriéristes américains sont persuadés qu'il est impératif de rendre la théorie du maître attractive, mais aussi présentable, en en supprimant les éléments les plus controversés. Ils choisissent également de se dissocier plus ouvertement de Fourier, en appelant leur mouvement « associationnisme », terme non marqué, et se défendront régulièrement, dans la presse notamment, d'être dépendants de Fourier, dont la réputation sulfureuse risquait de compromettre les chances de l'associationnisme en Amérique. Une fois ces précautions prises, les disciples de l'associationnisme œuvreront sans relâche pendant plusieurs années à la concrétisation de cette vision, certes partielle, de la théorie de Fourier. Ouvrages, articles et organes de presse, conférences, entrisme au sein d'associations existantes, création d'associations dédiées, correspondance avec les penseurs les plus en vue : Albert Brisbane, Horace Greeley et d'autres mettront tout en œuvre pour promouvoir une réforme qu'ils estiment seule capable de redonner un nouveau souffle à l'humanité, en refondant la civilisation, communauté après communauté.

1) Albert Brisbane et l'associationnisme new-yorkais

Sans le concours de l'enthousiaste Brisbane, le fouriérisme n'aurait pas eu le retentissement qu'il eut aux États-Unis. Fils d'une riche famille de marchands, c'est lors d'un voyage de six ans en Europe qu'il entre en contact d'abord avec les thèses de Fourier, avant de rencontrer Fourier lui-même. Brisbane est un bourgeois éclairé, féru de réforme sociale, qui trouve chez les auteurs européens un esprit qui lui semble épouser les contours de la société américaine. Attiré dans un premier temps par Saint-Simon, il pense par la suite avoir trouvé le candidat idéal à une acclimatation américaine dans le système de Fourier. Dans sa biographie, écrite par son épouse, Brisbane relate l'épiphanie qui le saisit à la lecture de *L'Association domestique-agricole* que lui a fait parvenir son ami, disciple

de Saint-Simon puis de Fourier, Jules Lechevalier, en 1831²² ; la découverte du principe d' « industrie attrayante » le plonge, dit-il, dans un état d'intense agitation, et il voit là la clé d'une redéfinition des rapports socio-professionnels. Brisbane est plus largement fasciné par l'organisation politique et sociale des états ; il entend, au cours de son long périple à travers l'Europe, faire l'expérience des différents systèmes existants afin de les comparer au modèle des États-Unis²³. Le jeune Américain est persuadé que la démocratie telle qu'elle est pratiquée dans son pays est la forme la plus propice à l'avènement de la justice sociale ; d'une certaine manière, il souhaite conforter cette opinion en voyageant à travers l'Europe, persuadé qu'il ne pourra qu'y constater les manquements des monarchies et les victoires des démocraties. Il déchant, constatant que le bien-être des populations n'est pas nécessairement dépendant du régime politique du pays dans lequel elles vivent. Il cherche donc la source des maux de la société ailleurs, et en vient, comme d'autres à l'époque, à blâmer l'organisation économique des sociétés modernes, face à laquelle les institutions politiques semblent relativement impuissantes.

Lors de son long séjour, il découvre Saint-Simon par l'entremise de Lechevalier, et évolue en compagnie de ce dernier dans les cercles saint-simoniens à Paris. Le schisme de 1831 au sein du mouvement pousse Lechevalier à faire cavalier seul et considérer d'autres théories de réforme ; Fourier lui semble poursuivre et approfondir la vision de Saint-Simon, et il s'investit alors activement, comme on l'a vu, dans la promotion du fouriérisme. Brisbane se détache lui aussi des saint-simoniens. Il est en Allemagne quand il reçoit *L'Association domestique-agricole*, et en parle rapidement autour de lui. Intrigué, il finit par se rendre à Paris et rencontre Fourier en mai 1832. Le maître est réticent, comme avec tous ses interlocuteurs, à discuter sa théorie, préférant laisser les personnes intéressées par ses idées se plonger dans ses livres afin de répondre aux questions qu'ils se posent. Cependant, il fait une exception pour Brisbane, qui offre de le payer pour lui donner des cours, ce que Fourier accepte. Pendant les deux ans qui précèdent son retour aux États-Unis, Brisbane s'implique dans le mouvement fouriériste en France, et expédie des ouvrages en Amérique pour les faire connaître à ses proches. Son enthousiasme semble considérable, cependant, une fois revenu chez lui en 1834, il ne fait pas de

²² Brisbane rencontre Lechevalier en Allemagne en 1829, alors qu'ils se rendent tous deux à l'université de Berlin.

²³ Les séjours à l'étranger sont courants à l'époque : ils offrent aux auteurs et penseurs dans le domaine des sciences sociales et politiques l'opportunité de faire l'expérience directe de différents types d'organisations, ce qui constitue des perspectives de réflexion particulièrement pertinentes, comme l'illustre l'exemple fameux de Tocqueville.

prosélytisme, et se fait plutôt discret. Il dit toutefois à ses amis français chercher à accumuler du capital afin de financer la construction d'un phalanstère d'essai dans son pays ; il est persuadé que ce projet est susceptible d'être mené à bien aux États-Unis. En réalité, Brisbane semble rester plutôt en retrait jusqu'en 1839 ; c'est son professeur de français, Jean Manesca (1778 ?-1838), Français installé à New York, et à qui Brisbane a fait parvenir les ouvrages de Fourier, qui initie le mouvement fouriériste aux États-Unis. Manesca, conquis par les ouvrages de Fourier, écrit au maître pour lui dire toute son admiration en 1833. Il convainc d'autres exilés français en Amérique, avec lesquels il publie un prospectus pour un journal fouriériste, qui ne verra toutefois pas le jour. En 1837, avec d'autres émigrés européens, il fonde la Fourienne Society of New York, dont il sera le premier secrétaire. Cette société publie le premier volume d'un ouvrage consacré à Fourier en Amérique, *Two Essays on the Social System of Charles Fourier* en 1838, qui reste confidentiel, mais qui est le premier texte consacré à Fourier à être publié sur le sol américain. Manesca meurt cette même année ; la société poursuit son existence mais reste dans l'ombre.

Brisbane s'implique dans le mouvement américain balbutiant à partir de 1839, persuadé que l'Amérique est la terre promise du fouriérisme. Contrairement au maître qui ne jurait que par la promotion auprès des puissants, Brisbane entreprend une campagne tous azimuts et envisage de tenir des conférences, de créer un journal et de traduire l'œuvre de Fourier. A ce stade, suite à un revers de fortune vraisemblablement dû à la Panique de 1837, il a abandonné l'idée de financer la construction d'un phalanstère d'essai et entend se consacrer à la promotion de la doctrine. Malgré tout, le projet de construction ne le quittera jamais, et il tentera à plusieurs reprises de le concrétiser au cours de sa vie. Il a conscience, parce qu'il a su saisir l'air du temps, que les idées qu'il défend sont susceptibles de susciter l'intérêt des ouvriers et des artisans à la recherche de solutions de repli face à un système qui les étouffe. Il sait aussi que la question de la réforme sociale préoccupe les élites intellectuelles et morales du pays ; s'il parvient à trouver les bons canaux de diffusion, le fouriérisme a toutes les chances d'attirer l'attention d'intellectuels influents.

Le point de départ doit être l'œuvre elle-même : *Social Destiny of Man*, qu'il publie en 1840, est composé pour partie de traductions de Fourier, accompagnées de ses propres réflexions sur l'application des principes du maître. Dès cette première publication, il prend le parti de mélanger apports théoriques et considérations pratiques, ce qu'il fera

également dans les revues associationnistes. Ainsi parmi les premiers chapitres de *Social Destiny of Man*, plusieurs sont consacrés aux économies substantielles offertes par la réforme qu'il défend, ce qui est bien sûr susceptible d'attirer l'attention. Ensuite, Brisbane dénonce les méfaits de la société moderne, en particulier en ce qui concerne l'organisation sociale et professionnelle issue de l'économie de marché, ce qui ne manquera pas de susciter l'assentiment des ouvriers et artisans. Puis vient la présentation de la théorie fouriériste à proprement parler : les groupes et séries, les différentes passions, le destin des sociétés humaines. Les derniers chapitres sont entièrement consacrés à l'application pratique des principes de Fourier au sein d'une phalange : architecture, éducation, intendance. Toutefois, le tout dernier chapitre porte sur le principe d'attraction passionnée ; il est *a priori* curieux que le principe fondateur de la pensée fouriériste se trouve relégué à la toute fin de l'ouvrage, dans la mesure où il structure tout le reste. Les choix éditoriaux de Brisbane sont bien sûr révélateurs : il a préféré mettre en exergue les avantages concrets promis par le fouriérisme au détriment des éléments plus théoriques que le public serait sans doute moins à même de saisir, et surtout d'accepter : nul doute qu'à l'époque, n'importe quel chrétien occidental aurait reçu avec circonspection l'idée selon laquelle les passions gouvernent les êtres et qu'elles doivent être assouvies²⁴. Brisbane, contrairement à Fourier, adopte donc dès le début de sa campagne de promotion du fouriérisme, des stratégies de sélection mais aussi de dissimulation et d'évitement, qu'il utilisera tout au long de l'existence du mouvement.

Social Destiny of Man connaît un certain retentissement, grâce à la promotion qu'en fait Brisbane. Il laisse des copies à Ralph Emerson et d'autres intellectuels, ainsi qu'à des hommes politiques²⁵. Il attire l'attention de George Ripley, le transcendantaliste qui fondera sa propre communauté l'année suivante, et celle d'Orestes Brownson, autre transcendantaliste, éditeur du *Boston Quarterly Review*. Au cours des mois suivants, le retentissement de son livre lui ouvre les portes de magazines dans lesquels il publie des articles, dont celui de Brownson, mais aussi l'influent *Democratic Review*, et le transcendantaliste *Dial*. Une revue fouriériste, *The Future*, est même lancée, mais elle périclète après quelques numéros. Au printemps 1841, des conférences sur le fouriérisme

²⁴ Le principe d'attraction passionnée fut de fait largement critiqué d'un point de vue moral dans l'opinion publique américaine, et plus particulièrement par certains intellectuels, dont Brownson. Voir à ce sujet les premiers et deuxièmes chapitres de la troisième partie.

²⁵ Concernant la réaction d'Emerson, et plus largement les rapports entre Emerson et les fouriéristes, voir la dernière partie.

sont prévues, et en juin la société créée par Manesca est reprise en main et associée au reste de l'entreprise prosélyte des disciples américains sous le nom de Fourier Association of the City of New York. Les membres de l'association ne sont plus seulement des expatriés français, mais des Américains convaincus par Brisbane. Après l'échec de la revue fouriériste, Horace Greeley, patron de presse et amateur de réforme sociale, offre à son ami Brisbane une chronique quotidienne dans son journal, le *New York Tribune*²⁶. Le *Tribune* est un journal généraliste qui jouit d'une large diffusion : y être publié offre donc une véritable tribune aux idées de Fourier. Brisbane compte mettre cette opportunité à profit en reproduisant sa méthode, privilégiant dans ses articles la dénonciation de la société industrielle et la promotion d'un mode de vie offrant la perspective d'économies substantielles comme de conditions de travail idéales. Il entend également ménager les potentiels investisseurs, priés de bien vouloir croire que la vie communautaire selon les principes de Fourier ne signifie la fin ni de la propriété, ni de l'enrichissement.

2) Promotion et défense du fouriérisme

Tout au long de l'existence du mouvement fouriériste en Amérique, ses disciples n'auront de cesse de défendre leurs idées contre de nombreuses attaques, menées sur différents fronts. Outre les accusations d'immoralité mentionnées plus haut, en rapport avec le système des passions, le fouriérisme est parfois perçu comme peu digne de confiance car provenant d'une Europe parfois vue comme « sensualiste » ou pervertie par les révolutions. La doctrine est également considérée par certains comme une entreprise collectiviste basée sur la mise en commun des biens, voire l'abolition de la propriété. Il est vrai que c'est le cas dans plusieurs communautés déjà existantes dans les années 1840, communautés le plus souvent religieuses ; certains Américains font un amalgame, estimant que ce principe prévaut par défaut dans toutes les communautés volontaires, et rejettent le fouriérisme à ce titre. Brisbane prend donc bien soin d'insister dans ses écrits et ses conférences sur la perpétuation de la propriété privée au sein des phalanges, qui sont des sociétés par actions, et qui à ce titre ne rejettent en rien, comme on l'a précisé, l'idée d'enrichissement personnel. Les disciples américains imaginent même que le succès des phalanges sera tel que les membres ne sauront que faire de l'abondance de richesse qui les attend ; ils pensent être en mesure de vivre dans le luxe, et cette

²⁶ Au sujet des publications, voir le deuxième chapitre de la deuxième partie.

perspective est loin de les dérouter. Toute la difficulté du travail des disciples de Fourier est de convaincre les Américains, attachés aux libertés individuelles, que le modèle qu'ils défendent combine communalisme et individualité. Brisbane sait que s'il veut réussir, il doit convaincre d'un côté les ouvriers et artisans qui se méfient de l'industrialisation mais tiennent à conserver leurs acquis personnels, et de l'autre d'éventuels investisseurs qui voient d'un mauvais œil une doctrine prétendant que le capitalisme industriel conduit à la ruine sociale.

En soi, le fouriérisme comme sa version américanisée, l'associationnisme, ne rejettent pas le capitalisme en tant que tel ; c'est l'application aveugle des principes capitalistes à la vie industrielle mais aussi leur reproduction dans la fabrique de la société que ces doctrines remettent en cause. Tout au long de son existence, le mouvement fouriériste jouera ainsi sur différents tableaux, en cherchant à convaincre bourgeois comme prolétaires que son système est le meilleur pour tous. Cette ambivalence se lit aussi dans les courants qui concourent à sa création : le fouriérisme est une doctrine rationaliste et romantique à la fois, en ce qu'elle cherche à classifier de manière scientifique les manifestations des sentiments humains, mais aussi à faire de cette classification la base sur laquelle fonder un nouveau modèle social. Il faut voir dans ces aspects apparemment disparates, voire contradictoires, l'esprit universaliste de Fourier, qui entend dépasser tous les clivages au nom d'une vérité première, celle de l'harmonie universelle, principe supérieur qui a le pouvoir de réconcilier des doctrines *a priori* opposées. L'associationnisme fonctionne selon des dispositions qui relèvent d'une économie capitaliste ; le principe de société par actions, la division du travail, le versement de dividendes au capital et à la production. Mais ces dispositions servent une économie coopérative, et la redistribution est censée privilégier le travail par rapport au capital²⁷. En cela, les associationnistes américains suivent également l'évolution de la pensée communautariste en Amérique, elle-même influencée par l'évolution de la société au sens large, redessinée par les bouleversements des rapports socioprofessionnels : l'idéal de sacrifice personnel pour le bien de la communauté cède la place à une attitude pragmatique dans laquelle l'individu s'appuie sur le travail de la communauté pour son

²⁷ Le système de rétribution imaginé par les associationnistes est d'ailleurs plus généreux envers les travailleurs que celui de Fourier. À la fin de chaque exercice, Fourier imagine une répartition des bénéfices comme suit : 5/12èmes pour le travail, 4/12èmes pour le capital, et 3/12èmes pour les compétences. Le système associationniste prévoit 7/12èmes pour le travail, 3/12èmes pour le capital et 2/12èmes pour les compétences, faisant ainsi largement pencher la balance du côté des travailleurs.

propre bénéfique, dans un rapport de type « donnant-donnant ». Ainsi l'associationnisme est autant une réaction au capitalisme industriel qu'une illustration de certains des mécanismes qui l'animent.

Les disciples américains de Fourier doivent également se distinguer au sein du mouvement social qui se développe dans le pays depuis l'expérience, certes malheureuse, d'Owen. Au cours de la première moitié du dix-neuvième siècle, l'utopie socialiste prend pied aux États-Unis, en particulier en Nouvelle Angleterre : un mouvement socialiste émerge dans la chrétienté, dont certains adeptes rêvent d'une nouvelle église inspirée par le socialisme, selon les préceptes de Saint-Simon. Le mouvement ouvrier s'organise également, donnant une voix aux revendications des travailleurs. Des expérimentations de vie communautaire socialiste se multiplient, obéissant à des principes divers, owenistes, saint-simoniens, donc, ou même fouriéristes, en dehors du contrôle des disciples²⁸. Afin de chercher à organiser le mouvement, dès la fin 1843, des conférences sont tenues dans l'Ouest, dans l'état de New-York, et en Nouvelle Angleterre ; elles ont pour objectif de planifier la construction de phalanstères fouriéristes et de rassembler les différentes communautés existantes. Les conférences de l'Ouest et de l'état de New York n'aboutiront pas à la création d'une instance dirigeante, mais elles montrent que le fouriérisme est en train de se répandre dans le pays²⁹. En revanche, la Boston Convention, qui se tient en décembre 1843, donne naissance à la New England Fourier Society, dont George Ripley, le fondateur de Brook Farm, est nommé président³⁰. Il s'agit pour Brisbane et les autres de prendre le train de la réforme sociale en marche, et de ne pas se laisser dépasser. Cependant, le mouvement de réforme socialiste ne se limite pas à la Nouvelle Angleterre : des expérimentations de vie communautaire d'inspiration socialiste voient le jour, des clubs de réflexion sont créés, des conférences sont tenues un peu partout dans le pays. Les fouriéristes américains ont bien conscience que le réformisme socialiste prend de l'ampleur en Amérique ; ils entendent jouer un rôle de premier plan et

²⁸ Bestor signale à ce titre que des ouvriers de Brooklyn formeront de leur propre chef une petite phalange fin 1842, la Social Reform Unity, signe que la propagande de Brisbane a du succès. Voir Arthur Bestor, « Albert Brisbane – Propagandist for Socialism in the 1840's », *New York History*, vol. 28, n° 2, avril 1947, p. 149.

²⁹ La Western Fourier Convention qui se tient en septembre 1843 à Pittsburgh se termine sur un échec en termes de coordination, mais elle conduit à la création de quatre petites phalanges : Ohio, Trumbull, Clermont et Integral.

³⁰ La Boston Convention marque également la transition de Brook Farm vers l'associationnisme fouriériste (voir à ce sujet le premier chapitre de la deuxième partie).

mettre de l'ordre au sein d'un mouvement qui manque d'instances fédératrices, et donc d'une direction claire.

Afin de promouvoir l'associationnisme, Brisbane n'hésite pas à prendre quelques libertés avec la réalité : il exagère, dans les colonnes du *Tribune* de Greeley, l'influence et la notoriété de l'associationnisme en Amérique. Dans un article du 7 octobre 1842, il écrit que l'intérêt pour sa doctrine produit, si peu de temps après son introduction dans le pays, des effets notables, et des applications pratiques :

The following Associations have been founded: One at Roxbury, Mass., under the direction of the Rev. George Ripley, which took the lead; a second one at Mendon, Mass.; under the direction of Rev. Adin Ballou; a third at Northampton, Mass., under the direction of Professor Adams [...]. In Brooklyn, our friends, under the direction of Mr. Little and some other gentlemen, have decided upon commencing practical operations and have made arrangements for a tract of land of 3,000 acres in Pennsylvania³¹.

Brisbane suggère que ces différentes communautés sont nées grâce au concours des thèses associationnistes, mais il s'agit de sa part d'une distorsion de la réalité : on sait que Brook Farm, au moment où Brisbane écrit cet article, n'est pas encore officiellement un phalanstère ; un an et demi après sa fondation, Brook Farm est encore principalement une entreprise d'inspiration transcendantaliste, et pas pleinement une « association » au sens où l'entend Brisbane. Quant à la communauté d'Adin Ballou, Hopedale, elle n'est en rien un phalanstère ; elle est certes basée sur le système de société par actions préconisé par l'associationnisme, et comprend une activité de type industriel, mais la comparaison s'arrête là. Hopedale est avant tout une communauté religieuse, fondée sur une forme d'anarcho-socialisme chrétien et tournée vers l'abolitionnisme : Fourier paraît bien éloigné des professions de foi de Ballou. Une remarque similaire pourrait être faite à propos de la Northampton Association of Education and Industry, entreprise ouvertement abolitionniste et égalitaire. Ici encore, le fouriérisme semble bien loin : si l'analyse des causes du mal-être social menée par les fondateurs de la communauté de Northampton semble proche de celles de Fourier (l'esclavage perçu comme une forme extrême d'exploitation capitaliste), le fond idéologique, plus universaliste et principalement moraliste, semble bien loin de la théorie de l'attraction passionnée. Le dernier projet mentionné, en Pennsylvanie, pourrait toutefois être celui de la « Sylvania Association », dans lequel Greeley était impliqué : cette communauté fut effectivement érigée selon les

³¹ « Association », *New-York Daily Tribune*, 7 octobre 1842.

principes associationnistes, par ses défenseurs les plus actifs en Nouvelle Angleterre. Seul ce projet communautaire peut véritablement être porté au crédit du mouvement associationniste et de son influence en cette fin d'année 1842.

Brisbane ne renonce pas à l'idée d'un journal fouriériste, qui offrirait une tribune régulière, et constituerait aussi un point de convergence des différentes entreprises de réforme sociale tout autant que le moyen de les orienter, en les appelant à s'en rapprocher et s'y rallier, sous l'égide du fouriérisme. Ce sera chose faite vers la fin 1843, lorsque *The Phalanx* voit le jour. L'avènement du journal sert effectivement la cause du fouriérisme en offrant aux disciples non seulement un moyen d'expression qu'ils contrôlent entièrement, mais aussi l'occasion de rassembler au-delà du cercle fouriériste, ce qui apparaît rapidement comme indispensable. Par ailleurs, il est nécessaire d'organiser formellement le mouvement : *The Phalanx* permet aux New-Yorkais de délimiter les champs d'application de l'associationnisme, mais le journal ne leur donne pas les moyens de contrôler les publications et expérimentations en dehors du cadre qu'ils ont défini. Les conférences de la fin 1843 ont pour but de résoudre ce problème; il s'agit entre autres de dessiner les contours théoriques de la doctrine de manière officielle, ce qui permettrait aux disciples de se désolidariser des expérimentations communautaires « sauvages » mises en place par des fouriéristes « amateurs », et qui n'auraient pas été sanctionnées par les instances dirigeantes.

Une telle instance leur offrirait également l'opportunité de se désolidariser d'éventuels fouriéristes radicaux qui professeraient leur adhésion aux aspects les plus controversés de la théorie. Cette initiative n'aboutira finalement pas au niveau national, mais sept phalanges de l'état de New York finissent par se regrouper au sein d'une nouvelle instance, la American Industrial Union, créée au début de l'année 1844. Quelques mois plus tard, les New-Yorkais organisent une conférence appelée à réunir tous les soutiens de l'association en Amérique, à New York, afin de définir clairement les contours de l'associationnisme et de nommer un comité exécutif pour gérer les affaires courantes. Toujours en quête de structures dirigeantes, les disciples se concentrent ensuite sur la création d'une nouvelle instance tournée cette fois vers la propagande, qui verra le jour en 1846, la American Union of Associationists. La AUA contribue à la promotion de l'associationnisme en créant notamment des liens avec le mouvement ouvrier : des associationnistes rejoignent les rangs des associations de défense des travailleurs, qui

prêtent une oreille attentive à leur discours. Malheureusement, cette union arrivera un peu tard pour le mouvement, déjà sur le déclin à ce stade.

3) Adaptation du discours

Brisbane et les autres New-Yorkais ont conscience de la réputation de Fourier : les ouvrages de Brisbane puis de Parke Godwin (1816-1904), autre disciple zélé, passent sous silence les aspects ésotériques et potentiellement choquants dans leurs œuvres de vulgarisation, car ils savent pertinemment que les Américains ne suivront jamais une doctrine qui recommande la fin de l'institution du mariage³², ou qui prédit le futur accouplement des planètes ; ils n'y souscrivent d'ailleurs pas eux-mêmes, pour la plupart. Malgré tout, des échos de Fourier gagnent le pays sans passer par le filtre des disciples : certains chroniqueurs américains ont accès aux textes de Fourier et le critiquent ouvertement dans la presse. Les disciples doivent ainsi prendre rapidement position ; la sélection des textes ne suffit plus. Ils se désolidarisent des thèses les plus radicales de Fourier. Brisbane, dans *Association; or, A Concise Exposition of the Practical Part of Fourier's Social Science*, qui paraît en 1843, précise dès l'introduction, et dans une même section, que l'associationnisme ne remet nullement en cause la propriété privée, la famille traditionnelle et le sentiment religieux, afin de couper court aux critiques : « Association will respect sacredly the Religious Sentiment, and preserve religious Worship, which is the external manifestation of that Sentiment in the human soul³³. » Parke Godwin, dans *A Popular View of the Doctrines of Charles Fourier*, qui paraît en 1844, rejette quant à lui ce qu'il estime être les « conjectures » du maître en matière de relations familiales ou de considérations cosmologiques. Par ailleurs, dans leurs ouvrages comme dans *The Phalanx*, les disciples américains ne se contentent pas de négliger ou critiquer certains aspects de la théorie de Fourier ; afin d'asseoir leur crédibilité, ils insistent pour se présenter, on l'a dit, comme des « associationnistes » et pas comme des fouriéristes. Le choix du terme n'est pas que symbolique : il signale que loin de n'obéir qu'aux lois de Fourier, les associationnistes entendent rassembler sous cette appellation généraliste tous

³² Selon Guarneri, les femmes impliquées dans le mouvement associationniste ne voyaient globalement pas la disparition du mariage comme une perspective intéressante: « For most associationist women, "universal reform" had never meant abolishing conventional marriage and family arrangements but only purifying them and distributing their burdens equitably. » Guarneri, p. 247.

³³ Albert Brisbane, *Association; or, A Concise Exposition of the Practical Part of Fourier's Social Science*, New York, Greeley & McElrath, 1843, p. 12.

les amateurs de réforme sociale séculière à visée communautaire ou coopérative. Le terme est en effet assez large pour que des réformateurs d'obédiences diverses s'y retrouvent, et il n'est pas marqué par une idéologie en particulier. Ainsi, « Association; or, Principles of a True Organization of Society » sera le titre de la chronique de Brisbane dans le *Tribune* pendant plus d'un an.

L'œcuménisme pratiqué par les disciples américains de Fourier s'accompagne d'un discours aux accents nationalistes. La question de la légitimité traverse la nation américaine depuis sa fondation : il a fallu légitimer la quête de l'indépendance, la conquête de l'Ouest, les annexions, les guerres. L'expansion du pays s'est toujours basée sur l'idée d'une légitimité de la nation à l'entreprendre, idée qui s'illustrera au cours des années 1840 notamment avec le concept de Destinée manifeste, dans les textes enflammés du rédacteur en chef de la *Democratic Review*, John O'Sullivan. Les États-Unis ont cherché à justifier leur existence et leur développement en se présentant comme un peuple élu dont le destin était de prospérer sur le continent américain. Les associationnistes reprennent à leur compte cette conception en assurant à leurs lecteurs et auditeurs que leur pays est l'endroit où l'association est appelée à réussir, parce qu'elle s'inscrit naturellement dans son développement ; ils présentent l'Amérique comme la Terre Promise du socialisme³⁴. Selon eux, l'associationnisme n'est pas en contradiction avec les valeurs de l'Amérique ; leur doctrine promet au contraire la réalisation des idéaux démocratiques qui ont concouru à sa fondation : liberté, indépendance, sécurité. Ils appuient également leur discours sur la jeunesse de la nation, son dynamisme, et sa propension à l'expérimentation démocratique pour justifier l'implantation du fouriérisme en Amérique : l'Europe, vieillissante et engoncée dans ses traditions, avancent-ils, ne saurait faire aboutir un programme d'une telle ambition.

Les États-Unis se sont développés sur la base d'un tissu de petites communautés ; c'est l'organisation sociale que l'associationnisme promeut. Ce tissu tend à disparaître avec l'avènement de la société moderne. L'esprit des « townships » cher aux Américains sera, selon les disciples de Fourier, perpétué dans la phalange, où la notion de communauté prend tout son sens ; ils défendent une vision communautaire dans laquelle les membres œuvrent véritablement pour le bien de tous, puisque le bien-être de chacun en dépend. La phalange entend se substituer aux petites communautés soudées, comme

³⁴ La formule est de Guarneri.

aux familles, mises en pièces par la société moderne, en jouant le rôle de phare guidant les citoyens égarés dans le brouillard de l'ère industrielle. En un sens, les disciples américains, en cherchant à rassembler, embrassent, sans doute consciemment comme inconsciemment, des élans conservateurs et nostalgiques qui courent de manière plus ou moins diffuse au sein de la population américaine à l'époque. Ces élans sont liés au souvenir réel ou fantasmé d'une époque préindustrielle alors révolue, lorsque la société américaine était formée de petites communautés souvent soudées par des liens familiaux, autour d'un patriarche ou d'un personnage influent, dans lesquelles tout le monde se connaissait et où régnait le sens du partage et de l'entraide³⁵. L'associationnisme joue également la carte de l'autarcie et de l'indépendance de ces futures communautés idéales, ce qui ne manque pas de résonner agréablement aux oreilles d'Américains qui sous l'ère Jackson remettent en cause le pouvoir central et font davantage confiance aux instances locales que fédérales. Enfin, les associationnistes, tout comme Fourier, font preuve d'une honnêteté confondante dans leur analyse des méfaits de la société moderne ; contrairement à certains réformateurs qui exploitent le caractère exceptionnel, et idéalisent le statut particulier d'un pays neuf, singulier et dynamique, soi-disant exempt des vicissitudes accablant les sociétés européennes, les disciples américains ne nient pas les difficultés qui touchent certains travailleurs aux États-Unis, ou qu'ils sont susceptibles de connaître si l'Amérique suit le même chemin que l'Europe, comme le suggère un article de *The Phalanx* en 1844 : « Our peculiar situation, then, postpones, not avoids, for us, the fate that now immediately threatens England. [...] [O]ur laborers too may become the victims of machinery and of over-production³⁶. » Les disciples posent en substance la question : qu'est-ce qui peut nous garantir dans l'état actuel des choses que l'Amérique échappera aux terribles conséquences socioéconomiques que connaissent les pays européens, dans lesquels une organisation économique capitaliste a cours depuis plus longtemps ? La situation démocratique particulière du pays le protège, mais la république américaine, estiment-ils, ne peut pas tout. Reconnaître, et dénoncer, les transformations dues à l'émergence de l'économie de marché leur a sans aucun doute assuré l'attention des artisans et ouvriers.

³⁵ Cette nostalgie d'un âge d'or des communautés rurales américaines soudées perdure : des œuvres de fiction grand public continuent à exploiter cette imagerie de nos jours. On pense bien sûr à l'immense succès qu'a connu l'adaptation télévisée de *Little House on the Prairie*, mais des productions plus récentes exploitent la même veine.

³⁶ « One of the Problems of the Age », *The Phalanx*, vol. 1, n° 11, 1er juin 1844.

4) Zeitgeist³⁷

D'une manière générale, l'essor de l'associationnisme fouriériste en Amérique, au-delà du prosélytisme assuré par Brisbane, Godwin et les autres New-Yorkais, est lié à son adéquation avec l'air, réformiste et romantique, du temps, ainsi qu'avec le caractère spécifique de la nation américaine : une croyance en la perfectibilité humaine, l'importance de l'expression individuelle, une foi certaine dans la collaboration choisie, une défiance envers les institutions, et une forme de millénarisme social, religieux, ou les deux à la fois, caractérisent la société américaine à l'époque³⁸. L'industrialisation et la modernisation de la société, ainsi que la situation économique poussent, comme on l'a vu, nombre d'Américains vers des modes de vie alternatifs qui échappent au rouleau compresseur de la société de marché. Le pays a été un laboratoire pour la démocratie, associée à la libération de l'oppression britannique ; les citoyens américains ont foi en la pratique démocratique, outil d'autodétermination et de liberté. Or, certains constatent avec amertume que leurs conditions de vie se dégradent alors que le régime démocratique est toujours en vigueur : leur bulletin de vote ne semble avoir d'effet ni sur les crises économiques qui frappent le pays ni sur le poids de l'économie de marché dans leur existence. Ces personnes vivent dans un pays aux conditions de vie dégradées en dépit d'un système censé défendre leurs intérêts ; elles en viennent à considérer leur existence, et celle de la société par extension, comme extrinsèque aux institutions politiques, car dépendante d'autres facteurs. Elles n'ont qu'un pas à franchir pour envisager l'amélioration de leurs conditions de vie par des moyens qui sont eux aussi indépendants des institutions. Dans ce trait spécifique à la nation américaine se trouve certainement une des clés du succès de l'associationnisme, et de la vie communautaire, dans le pays à cette époque.

5) Individualisme et moralité

Un nouvel espoir naît dans les années 1820, celui de redéfinir les normes morales, sociales et professionnelles sur la base d'un esprit fraternel issu du christianisme. Les

³⁷ Terme allemand utilisé dans la langue anglaise, et qui signifie « l'air du temps ».

³⁸ Plusieurs historiens soulignent la très large adhésion au millénarisme à l'époque : l'imminence d'une nouvelle ère est alors acquise pour de nombreux Américains.

disciples américains de Fourier entendent inscrire l'associationnisme dans ce mouvement ; ce que la société moderne détruit (la famille, la religion, les liens sociaux, les communautés), l'associationnisme entend recréer, selon de nouvelles normes. La promesse de satisfaction et de réussite pour chacun, combinée à un esprit de coopération fraternelle, attirent les Américains chez qui cohabitent ces deux pôles d'attraction, l'individualisme comme valeur politique et la fraternité chrétienne comme valeur morale. Brisbane n'a pas tort de décrire l'associationnisme comme une doctrine typiquement américaine : elle cristallise des tendances idéologiques ancrées dans la nation depuis toujours. La grande force des disciples américains de Fourier est d'avoir réuni en une même doctrine des idéaux politiques et moraux qui s'opposent dans l'esprit de nombreux américains, tiraillés entre volonté d'indépendance et esprit de communauté. En ce sens ces disciples ne sont pas des radicaux, contrairement à ce qu'ont pu en dire leurs contradicteurs à l'époque. Ni Brisbane ni Greeley ne souhaitent renverser le capitalisme ; ils entendent utiliser les mécanismes de l'économie de marché au profit du bien commun, créant de fait une forme de capitalisme collectiviste, rendu possible grâce à l'amour fraternel et l'esprit égalitaire du christianisme³⁹. Là où Fourier fonde le succès de la coopération sur les bienfaits mutuels qu'elle promet, autant matériels (la richesse) que sociaux (les liens tissés), ses disciples américains posent l'amour fraternel comme principe moteur, comme fondement et pas comme conséquence de l'association.

6) Questions religieuses

Ainsi l'associationnisme new-yorkais s'éloigne du fouriérisme en ce qu'il ne promeut pas une nouvelle forme de civilisation dans laquelle tous les rapports sociaux seraient redessinés par la théorie de l'attraction passionnée ; le programme des Américains est moins ambitieux, mais aussi plus conservateur que celui de leur inspirateur. Il s'appuie notamment sur le mouvement évangélique du deuxième Grand réveil, et le développement d'un christianisme « pratique » promu par certains évangélistes autoproclamés comme par plusieurs défenseurs chrétiens de la réforme sociale. Le deuxième Grand réveil, comme il l'a été mentionné dans le premier chapitre, met l'accent sur l'appropriation par chacun de son lien avec le divin ; il promeut en

³⁹ Guarneri signale que cette attitude reflète celle des Whigs à l'époque, qui croient possible de combiner économie capitaliste et cohésion sociale. Daniel Walker Howe estime quant à lui que cette vision de l'associationnisme constitue une addition au système capitaliste, et pas sa remise en cause.

d'autres termes l'individualisation de la pratique religieuse. L'idée d'une église nouvelle qui ne circonscrirait pas la pratique religieuse à la prière individuelle et à la messe sous l'égide d'un pasteur comme maître de cérémonie, mais infuserait la société toute entière (et se vivrait au quotidien, dans chaque décision prise, chaque action menée), connaît un certain retentissement durant cette période. Ceux qui entendent passer ainsi toute leur existence au filtre de leur foi le font souvent dans une optique millénariste : qu'ils attendent le retour du Christ avant ou après une période de félicité, ils ont à cœur de rendre le monde meilleur et moralement digne en préparation d'un avenir radieux. Le discours de l'associationnisme a lui aussi des accents millénaristes, et les New-Yorkais, dans le *Tribune* notamment, s'emploient à tenir des propos enthousiastes, annonciateurs du meilleur des mondes à venir, meilleur car mené selon les préceptes imaginés, pensent-ils, par Dieu à l'aube de l'humanité, reflétant en cela la théorie telle que formulée par Fourier. Les disciples américains professent également un certain œcuménisme : les phalanges sont susceptibles de contenir en leur sein toutes les chapelles issues du christianisme (ils sont en cela également fidèle à Fourier : leur dieu est clairement celui du christianisme ; c'est là la limite de leur ouverture religieuse). Il ne faut certainement pas considérer cette particularité comme une stratégie de la part des associationnistes pour attirer davantage de fidèles, mais bien comme l'application du principe fouriériste supérieur d'unité universelle, qui transcende toutes les barrières, sociales comme religieuses. Parke Godwin, dans *A Popular View of the Doctrines of Charles Fourier*, affirme sans détours cette tolérance religieuse :

Individually, we admit all creeds in their peculiar spheres, inasmuch as they are all respectively, partial aspects of the one eternal truth of Revelation, in its variety of aspects. We admit all views of truth, without denying any, and subscribe to every creed, but not exclusively; what is affirmative in each is, for the most part, true, while the error of each is in its negation and exclusiveism [*sic*]⁴⁰.

Les associationnistes embrassent la téléologie millénariste, imprimant dans leurs écrits l'idée d'un progrès de l'humanité vers la perfection, si toutefois elle s'en donne les moyens : piété et christianisme « pratique » pour les millénaristes, réorganisation sociale selon le principe de l'attraction passionnée pour les associationnistes, qui prennent soin de rester à bonne distance de toute considération morale d'un point de vue individuel, tout comme Fourier lui-même. Les disciples américains déplacent la question morale sur

⁴⁰ Parke Godwin, *A Popular View of the Doctrines of Charles Fourier*, New York, J.S. Redfield, 1844, p. 115.

le terrain socioéconomique : c'est la société industrielle moderne qui est immorale et qui cause des écarts de conduite, mais aussi une grande détresse, chez les individus : Brisbane et les autres fouriéristes n'envisagent pas de réforme morale individuelle, mais une réforme sociale qui encourage la vertu et soulage les esprits. De la même manière qu'on ne peut demander à des personnes affamées de défendre des idéaux, on ne peut exiger, pensent-ils, de personnes vivant dans une société corrompue et corruptrice de se comporter honnêtement. Les associationnistes défendent également l'individualité contre l'individualisme, qu'ils estiment néfaste et exacerbé par la société moderne. Ainsi les associationnistes jouent-ils un constant jeu d'équilibriste, en mettant en exergue dans leur propagande les points de convergence avec des positions majoritaires au sein de l'opinion publique américaine, mais aussi en minimisant les points de friction, et en modulant leurs considérations théoriques, rendant ainsi l'associationnisme perméable à d'autres doctrines, afin de s'assurer l'adhésion du plus large public possible, comme l'explique Carl Guarneri :

As a universal, secular, and socialistic ideology, Fourier's theory presented serious difficulties to Americans applying it to their own environment and eager to win converts. Responding to the challenge, Brisbane and his colleagues tried to reconcile Fourierism with American ideas and practices, partly by modifying the theory they had imported and partly by explaining its consistency with the noblest aims of national life⁴¹.

7) Échecs de l'associationnisme

Malgré leur capacité à saisir l'air du temps et leurs efforts pour canaliser et organiser le mouvement fouriériste, les associationnistes new-yorkais sont dans une large mesure dépassés par la situation : à la fin 1844, après tous leurs efforts pour coordonner la création de phalanges, beaucoup d'entre elles se retrouvent en difficulté financière. Brisbane, qui s'était rendu à nouveau en France après la publication du premier numéro de *The Phalanx* afin de poursuivre ses études sur Fourier, mais aussi dans le but de convaincre les disciples français de concentrer les efforts de construction d'un phalanstère en Amérique, trouve à son retour huit mois plus tard l'associationnisme américain dans une posture délicate : aux échecs de plusieurs phalanges s'ajoute la mauvaise santé de la principale publication associationniste. Pourtant, il pouvait s'enorgueillir du succès de la

⁴¹ Guarneri, p. 93.

doctrine, qui avait conduit à la création d'une vingtaine de phalanges dans le Nord du pays et d'autant de clubs d'inspiration fouriéristes. Il avait convaincu des dizaines de milliers d'Américains des bienfaits de l'association fouriériste, mais il n'avait pas réussi à contrôler l'organisation des phalanges, qui malgré ses tentatives de coordination, et celles des autres New-Yorkais ou des Bostoniens comme Ripley, se développaient de manière souvent anarchique. L'enthousiasme des associationnistes amateurs ne pouvait compenser leur impréparation et leur improvisation. La situation finit de convaincre les disciples qu'il fallait d'une part continuer à informer le public sur les aspects pratiques de l'association, et d'autre part concentrer les efforts du mouvement sur la création d'une grande phalange, qui servirait de modèle, le vieux rêve de Brisbane. Ce dernier continue à faire des conférences, quand d'autres disciples se plongent à nouveau dans les œuvres de Fourier dans le but de mieux maîtriser sa doctrine, et d'y chercher des solutions aux problèmes rencontrés par les phalanges en mauvaise posture.

Afin de sauver *The Phalanx*, il est convenu en 1845 de déménager sa production à Brook Farm, qui devient ainsi l'épicentre intellectuel du mouvement. Le journal est à cette occasion rebaptisé *The Harbinger*. Après avoir été envisagée comme phalange modèle, la ferme de Ripley est abandonnée par les New-Yorkais au profit d'un nouveau lieu, la North American Phalanx, dans laquelle Greeley puis Brisbane mettent tous leurs espoirs de réussite associationniste, mais aussi de conquête de l'opinion publique⁴². Cependant, Brook Farm connaît des drames à répétition, et la situation financière des différentes phalanges devient globalement critique. La phase d'expérimentation concrète de l'associationnisme fouriériste se termine ; seule la North American Phalanx résistera jusqu'au milieu des années 1850. L'avènement de la American Union of Associationists en 1846 marque un tournant vers une approche plus théorique, et plus bourgeoise, du mouvement, excluant de fait les artisans et ouvriers qui avaient fait le succès de l'associationnisme appliqué. À l'image de l'École sociétaire, union fouriériste imaginée par les disciples français, l'Union américaine recueille les contributions de ses différentes branches afin de financer traductions de Fourier, tracts et publications, dont *The Harbinger*. Malheureusement, toutes les branches ne transmettent pas les sommes dues, et l'efficacité du mouvement en pâtit, ce qui contribue à la perte de vitesse de l'associationnisme vers la fin des années 1840. Autre signe du déclin, le lectorat de *The Harbinger* stagne, quand il aurait cruellement besoin de nouveaux souscripteurs. Le

⁴² Ces aspects sont traités en détail dans la deuxième partie.

rapatriement du journal à New York, décidé en 1847, et sa réorientation plus généraliste n'y feront rien.

Les disciples entendent désormais peser dans le débat d'idées afin de continuer à faire vivre l'associationnisme, en l'inscrivant dans les questions de réforme sociale contemporaine, en particulier l'esclavage et les droits du travail. Leur discours à ce sujet est cohérent avec leur doctrine universaliste : selon eux, l'organisation capitaliste de l'économie doit être démantelée au profit d'une économie phalanstérienne, ce qui mettra naturellement fin à l'esclavage. Les disciples américains ont toujours soutenu l'idée selon laquelle le salariat était une forme d'esclavage, à l'image de Brisbane dans un de ses articles du *Tribune* : « Labor, exercised from poverty and anxiety for the future, as it now is, reduces Man to a complete state of Slavery, although it may not take that name⁴³. » Ils estiment que l'esclavage des Noirs n'est qu'une manifestation supplémentaire de la perversion du système capitaliste. Bien sûr, cette position, aussi cohérente soit-elle avec le système de Fourier, suscitera la désapprobation des abolitionnistes, qui verront dans cet argument la négation de la singularité du système esclavagiste, de son atteinte aux droits de l'homme, et de l'urgence qu'il y avait à le faire disparaître. La position des associationnistes les met en marge des élites intellectuelles du Nord qui au cours des années 1840 et 1850 sont globalement gagnées à la cause abolitionniste, affaiblissant ainsi leur position. Par ailleurs, certains associationnistes comme Parke Godwin, éditeur de *The Harbinger* après le retour du journal à New York, défendent une politique d'expansion territoriale, et soutiennent donc la guerre avec le Mexique, car ils conçoivent les terres nouvellement acquises comme des territoires vierges où fonder de nouvelles communautés sous l'égide de l'associationnisme fouriériste, créant ainsi des territoires entiers organisés selon ce modèle. Cette position, certes minoritaire, éloigne encore les disciples des élites intellectuelles.

8) Fin du mouvement

Le fouriérisme se retrouve ainsi en porte-à-faux par rapport aux évolutions idéologiques du Nord du pays, ce qui est bien évidemment fâcheux puisque c'est en Nouvelle Angleterre que la doctrine est la plus répandue. Le mouvement est en mauvaise

⁴³ Albert Brisbane, *New-York Daily Tribune*, article du 13 juin 1842. Les associationnistes comparent l'esclavage des Noirs, « chattel slavery », à ce qu'ils nomment « wage slavery », l'esclavage du salariat.

posture ; non seulement ses disciples ont des positions contestées sur des questions de réforme sociale fondamentales, mais certains autres réformateurs, dont le fondateur de la communauté Oneida, John Humphrey Noyes, reprochent au fouriérisme l'artificialité de son organisation sociale, et le côté pseudo-scientifique de sa démarche ; il leur paraît notamment illusoire d'établir une classification de différents types humains *ex nihilo* en s'attendant à ce que les membres des phalanges se comportent en se conformant strictement à cette classification. Une autre attaque, venant cette fois du journaliste Henry J. Raymond, futur fondateur du *New York Times*, fait vaciller le mouvement. Dans une joute journalistique avec Greeley, qui s'étend sur plusieurs mois entre 1846 et 1847, Raymond pousse Greeley dans ses retranchements, en l'amenant au fil de la discussion à établir une coupable inconsistance de sa part. Raymond affirme en effet que le *Tribune* défend une organisation associationniste du travail uniquement. Or, citations à l'appui, Raymond montre que les textes des associationnistes, parfois publiés dans le journal lui-même, promeuvent l'associationnisme dans la société au sens large. Le principe fondateur en étant le principe d'attraction passionnée, une des conséquences du système est l'abolition du mariage et la libre expression des passions amoureuses. Si Greeley soutient une vision associationniste de la société, cela implique, affirme Raymond, qu'il embrasse également cet aspect. Il a pourtant prétendu ne jamais avoir défendu la théorie, et ne jamais avoir souhaité son application à la société entière. Greeley, acculé, tente de se tirer de ce mauvais pas en disant que ces considérations à propos de la société au sens large ne concernent que les générations futures, nées sous le régime de l'association, mais le mal est fait. Le 26 mars 1847, le *Tribune* publie un texte assassin de Raymond :

Its [*The Tribune's*] constant effort has been to *evade* everything; to conceal the principles of the System it challenged us to discuss. But it has referred us [...] to the "Writings of the Associationists;" and in those writings we have found the theory of Passional Attraction: and they all [...] make it the fundamental law of the entire system. *The Tribune* may disclaim it, but if it does so it abandons Association⁴⁴.

Cet épisode porte un coup fatal à l'associationnisme américain, selon certains de ses disciples⁴⁵. Pour couronner le tout, la grande majorité des phalanges « sauvages » créées en 1843 mettent à la même époque définitivement la clé sous la porte, ce qui finit de discréditer l'associationnisme. Sous le feu des critiques, certains associationnistes

⁴⁴ Horace Greeley, « Association Discussed », *New-York Daily Tribune*, 26 mars 1847.

⁴⁵ Dont le biographe de Greeley, James Parton, qui fait un résumé de la joute journalistique entre Greeley et Raymond. Il achève ce résumé d'un définitif : « Thus ended Fourierism. » Voir James Parton, *The Life of Horace Greeley*, Boston, Houghton, Mifflin and Company, 1889, p. 182.

cherchent à faire survivre leur mouvement au sein d'une église, sous l'égide de William Henry Channing (1810-1884), le neveu de William Ellery Channing, « The Church of Humanity », fondée en 1847 et inspirée par les préceptes de Fourier. Le parallèle avec le saint-simonisme est aisé : un mouvement de réforme sociale utopiste, au point mort, dilué, et qui pour tenter de survivre se mue en une forme religieuse. La comparaison s'arrête là, toutefois, car l'église imaginée par Channing n'a pas l'aspect sectaire qu'avait pris l'église saint-simonienne ; elle est plutôt fondée sur l'aspect universaliste de la théorie associationniste, en particulier sa vision de l'amour fraternel. Elle cherchera malgré tout à établir un rite spécifique, en mettant par exemple à la même enseigne buste de Fourier et statue du Christ au sein de lieux dédiés à des cérémonies qui ressemblent fort à des messes. Les associationnistes de Brook Farm et de New York fondent en parallèle de la Church of Humanity, la Religious Union of Associationists dont le but, identifié dans les statuts, est de construire le royaume de Dieu sur Terre (le mantra de George Ripley et d'autres transcendentalistes), mais aussi de réconcilier christianisme et réforme sociale. L'église perdurera jusqu'en 1853, rassemblant essentiellement les membres des élites intellectuelles du Nord.

La dilution du mouvement se poursuit ; à la fin des années 1840, il ne reste pas grand-chose de l'associationnisme fouriériste. Les éléments qui avaient contribué à son succès, l'incorporation de certains mécanismes capitalistes, et une certaine dose de conservatisme, contribuent également à sa défaite : à cette époque, il ne se différencie vraisemblablement plus assez de la société traditionnelle pour justifier son existence. Par ailleurs, c'est à cette époque que l'Amérique renoue avec la croissance économique, et les artisans et ouvriers aux abois qui s'étaient engouffrés dans la brèche de l'utopie socialiste dans la perspective de trouver de quoi survivre renouent avec une existence traditionnelle qui leur offre de nouveau des moyens de subsistance décents, voire des perspectives d'enrichissement, notamment grâce à la ruée vers l'or, ou la spéculation financière. Ceux qui restent sont issus des classes aisées, pour qui l'associationnisme représente un idéal plutôt qu'un but à atteindre ou une planche de salut. Certains prosélytes du mouvement abandonnent leurs ambitions réformatrices, quand d'autres mettent leur énergie au profit du combat qui cristallise toute l'attention alors, l'abolition de l'esclavage. Brisbane continue quant à lui à défendre les idées associationnistes, et s'investit dans quelques autres projets de communautés, mais ses années de propagandiste en chef sont désormais derrière lui, même s'il continue tout au long de sa vie à rêver à la

construction d'une phalange modèle. La American Union of Associationists fait de la résistance et continue à se réunir, et à organiser des séries de conférences. Les associationnistes qui souhaitent toujours agir le font à une bien moindre échelle, en accompagnant par exemple la mise en place de coopératives. *The Harbinger* perdure lui aussi à New York jusqu'en février 1849 sous sa nouvelle direction, et continue à défendre l'association fouriériste. Une fois disparu, des tentatives de fonder un nouveau journal ou de trouver des espaces de publication dans des journaux existants ne sont pas menés à terme ; seul le *Tribune* de Greeley continue à traiter de la doctrine.

Au début des années 1850, les instances de promotion du fouriérisme disparaissent en Amérique les unes après les autres. La American Union of Associationists fait sa dernière conférence en 1851, et la North American Phalanx, aventure communautaire dans laquelle les New-Yorkais avaient jeté tous leurs efforts, ferme ses portes, détruite par un incendie, en 1854, alors que le pays se divise autour de la question de l'esclavage, qui monopolise désormais toute l'attention des réformateurs. Les associationnistes, conscients de ne plus être en mesure de faire du rêve de Fourier une réalité, s'investissent pour certains dans des projets annexes allant dans le sens de l'association, et qui laissent des traces, dans l'architecture des immeubles d'habitation, tels que les résidences hôtelières par exemple, mais aussi dans certaines pratiques économiques et commerciales qui se répandent par la suite, comme l'assurance et la banque mutualiste, ou encore les coopératives de production et de vente mentionnées plus haut. Le fouriérisme comme doctrine à part entière disparaît du paysage idéologique américain, mais certaines des idées qui y sont associées perdurent ainsi dans le débat d'idées au cours du dix-neuvième siècle ; les disciples de Fourier suivent pour la plupart l'évolution générale de la société moderne, acceptant in fine ses modalités socioéconomiques, tout en cherchant à défendre des pratiques de type associationniste dans la presse ou la société civile. Une dernière tentative est menée par Victor Considerant, le principal disciple français de Fourier, afin de créer une phalange au Texas, en 1855, mais elle échoue rapidement ; c'en est bel et bien fini de la doctrine fouriériste aux États-Unis⁴⁶.

⁴⁶ Une ferme coopérative s'inspirant des principes de Fourier verra toutefois le jour à la fin des années 1860 dans le Kansas ; voir la liste des communautés fouriéristes en annexe. Elle ne toutefois pas être considérée comme une phalange.

Chapitre 3 - Le transcendantalisme : définition et courants¹

Introduction

Le transcendantalisme est souvent considéré comme le premier courant de pensée proprement américain. Toutefois, comme nombre de courants, il trouve son origine ailleurs que dans le pays qui l'a vu naître. Sa généalogie paraît évidente : il est une manifestation américaine du romantisme né en Europe. On ne saurait toutefois se satisfaire de cette vision primaire des choses ; le mouvement américain, s'il constitue indéniablement une branche du romantisme, ne se limite pas à cela, et premièrement parce que le romantisme est un mouvement avant tout artistique, ce que le transcendantalisme n'est pas, en tout cas dans sa première période, celle qui nous intéresse ici². Par ailleurs, une des spécificités de ce courant est le point commun que partagent la majorité de ses membres : ce sont principalement des pasteurs et des théologiens ; leur conception du romantisme est liée à des considérations religieuses. Leur intérêt est d'abord de repenser le rapport entre le croyant et Dieu, puis par extension entre l'individu et la société, l'humain et le monde. Ils se saisissent de la dichotomie romantique fondamentale, le sentiment contre la raison, qu'ils appliquent à des questions théologiques³. On peut ainsi considérer le courant transcendantaliste comme une lecture romantique du rapport au divin. Ce courant ne se limite toutefois pas à des questions de religion, et se mêle rapidement de réforme sociale et économique. Mouvement uniquement spirituel pour les uns, ancré dans la société pour les autres, il incarne à la fois l'individualisme américain et les préoccupations humanistes et réformistes des intellectuels de Nouvelle Angleterre au dix-neuvième siècle.

On peut considérer l'histoire des courants de pensée en termes d'oppositions se jouant sur plusieurs tableaux : illustration de l'éternel combat entre les anciens et les modernes, opposition scientifique entre inné et acquis, opposition idéologique entre

¹ Ce chapitre est principalement basé sur les ouvrages de Barbara L. Packer, *The Transcendentalists* ; Philip F. Gura, *American Transcendentalism, A History* et Tiffany K. Wayne, *Encyclopedia of Transcendentalism*.

² Les œuvres de Walt Whitman ou même Nathaniel Hawthorne, qui a pourtant côtoyé le « premier cercle » transcendantaliste, s'inscrivent dans le mouvement romantique, mais ne peuvent être considérées comme strictement transcendantalistes. Quant à Herman Melville, les transcendantalistes furent principalement pour lui un objet de moquerie, comme le montre son dernier roman, *The Confidence-Man*.

³ Les premiers commentateurs bienveillants du transcendantalisme, James Murdock (1776–1856) et Octavius Brooks Frothingham (1822-1895), insistent tous deux sur ce point.

gauche et droite, ou bien entre rationalisme et empirisme : ce type de divergences fondamentales assure la dynamique du débat d'idées continu qui façonne les civilisations et alimente leur évolution. L'idéologie qui sous-tend l'orientation socio-économique d'une nation satisfait invariablement certaines franges de la société tout en en révoltant d'autres, et de réaction en contre-réaction se dessine l'identité civilisationnelle des nations, au-delà de leur simple organisation. Le transcendantalisme américain s'inscrit dans cette dynamique, et constitue ainsi tout autant une opposition aux courants majoritaires de l'époque, le libéralisme, le rationalisme et la culture scientifique, que l'illustration d'un autre courant qui façonne lui aussi la nation américaine, l'individualisme romantique. Emerson, dans un texte publié de façon posthume, revient sur le mouvement de contestation généralisée face au développement de la société moderne :

Whether from these influences, or whether by a reaction of the general mind against the too formal science, religion and social life of the earlier period,—there was, in the first quarter of our nineteenth century, a certain sharpness of criticism, an eagerness for reform, which showed itself in every quarter⁴.

Il note un peu plus loin que le résultat de cette forme de rébellion se traduit par un retour à une forme de loi morale, mise au centre d'une humanité renouvelée, mais à la direction quelque peu floue : « There was a breath of new air, much vague expectation, a consciousness of power not yet finding its determinate aim⁵. » Au sein d'un dix-neuvième siècle particulièrement agité, en Amérique comme en Europe, le transcendantalisme apporte sa pierre au mouvement idéologique et social qui amènera quelques vingt ans plus tard le pays au déchirement ultime, celui de la guerre civile.

Moqué par certains, incompréhensible pour d'autres, le transcendantalisme est difficile à définir strictement, car il a connu des incarnations diverses et ne relève pas d'une école aux contours précis. On peut toutefois, en guise de préambule, citer la définition qu'en fait Emerson, sous la forme d'un aphorisme : « Idealism as it appears in 1842⁶. » Dans l'introduction de sa conférence intitulée « The Transcendentalist » donnée au temple maçonnique de Boston en janvier 1842 (puis publiée dans la revue transcendantaliste *The Dial* en janvier 1843), Emerson pose ainsi le transcendantalisme

⁴ Ralph Waldo Emerson, « Historic Notes of Life and Letters in New England », *The Portable Emerson*, Jeffrey S. Cramer (éd.), New York, Penguin Classics, 2014, p. 585.

⁵ *Ibid.*, p. 586.

⁶ Ralph Waldo Emerson, « The Transcendentalist », *Essays and Lectures*, Joel Porte (éd.), New York, Library of America, 2008, p. 193.

non pas comme un mouvement nouveau, mais comme l'incarnation la plus récente d'un conflit éternel, celui qui oppose les matérialistes aux idéalistes. Et selon lui, l'idéaliste a le dessus, dans la mesure où il substitue à la confiance aveugle du matérialiste dans le monde physique l'assurance d'une vérité supérieure appartenant au monde spirituel. Le mouvement transcendantaliste est ainsi avant tout la réaffirmation d'une vision idéaliste du monde, détachée des limitations de l'empirisme. On ressent dans ce texte plus précisément le poids de l'idéalisme allemand, celui de Kant en particulier. La filiation avec le romantisme européen est claire : il a abreuvé les écrits d'Emerson, et donc la pensée transcendantaliste, pendant toute la durée de vie du mouvement. Mais Emerson comme les autres intellectuels de Nouvelle Angleterre subiront également l'influence d'autres penseurs, historiens et théologiens, parmi lesquels Schleiermacher, Hume, Swedenborg, Coleridge, ou Carlyle. Par ailleurs, si le transcendantalisme est l'idéalisme tel qu'il existe en 1842, Emerson ne manque pas de saluer dans « The Transcendentalist », mais aussi dans un autre article, « New England Reformers », en 1841, la dette de ce mouvement à l'idéalisme tel qu'il a pu exister auparavant en Amérique, sous la forme de l'antinomianisme. Doctrine opposée aux lois religieuses, l'antinomianisme se développe aux États-Unis au dix-septième siècle, notamment à travers la controverse causée par le procès d'Anne Hutchinson, femme pieuse inquiétée car elle s'oppose à l'orthodoxie du calvinisme. Elle prêche une pratique religieuse spirituelle qui entend l'idée de salvation par le biais de ce qu'elle appelle l'intuition de l'esprit. Emerson avance que le transcendantalisme s'inscrit dans cette tradition de dissidence religieuse spiritualiste qui se développe au dix-septième siècle en Amérique : « In action, he [the transcendentalist] easily incurs the charge of antinomianism by his avowal that he, who has the Lawgiver, may with safety not only neglect, but even contravene every written commandment⁷. » Le transcendantalisme perpétue le concept de divinité intériorisée propre à ces courants spiritualistes.

L'accès aux auteurs européens se développe au cours de la première moitié du siècle, et les traductions en anglais se multiplient ; certains transcendantalistes sont toutefois capables de lire ces textes en allemand ou en français⁸. Ils ont donc accès à une littérature conséquente, tant en ce qui concerne les auteurs que leurs vulgarisateurs et

⁷ Ralph Waldo Emerson, « The Transcendentalist », *Essays and Lectures, op. cit.*, p. 196.

⁸ Par ailleurs, une des figures du mouvement transcendantaliste, Elizabeth Palmer Peabody (1804-1894), ouvre en 1842 à Boston une librairie et bibliothèque multilingue qui fournit aux intellectuels locaux l'accès à de nombreux textes romantiques et idéalistes en provenance d'Europe.

commentateurs : « l'intellectuel américain » (« The American Scholar ») appelé de ses vœux par Emerson dans une fameuse conférence de 1837 du même nom est en réalité déjà mobilisé, tant et si bien qu'une large partie de la petite et grande bourgeoisie de Nouvelle Angleterre, la classe des marchands qui se développe dans cette région dans la première moitié du dix-neuvième siècle, est solidement éduquée dans les années 1830. Les principaux acteurs du mouvement transcendantaliste sont majoritairement issus de ces classes éduquées, au fait des questions philosophiques et théologiques qui traversent la société raffinée de Nouvelle Angleterre. A l'instar de nombreuses personnes dans cette sphère, ils gravitent autour du monde unitariste, courant alors majoritaire à Harvard, et donc dans la région. L'unitarisme est alors le courant prescripteur au sein des élites ; il est le plus progressiste du protestantisme. Doctrine des intellectuels, elle est aussi celle des exégètes particulièrement critiques envers les aspects les plus discutables des textes sacrés, à commencer par les miracles⁹. Ce qui pousse Emerson, Hedge, Ripley et d'autres à se rassembler en 1836, au-delà d'un rejet commun de certains aspects de l'unitarisme, est une forme de communauté d'esprit. Plusieurs d'entre eux, afin de caractériser ce lien, utilisent l'expression « like-minded people¹⁰ ». Cependant, pour certains au sein comme en dehors du groupe, l'expression renvoie moins à l'idée d'une communauté intellectuelle qu'à la diversité des opinions qui y sont exprimées : il faudrait donc concevoir le terme « like-minded » comme reflétant plutôt une tournure d'esprit commune chez les membres de ce groupe informel, dont les réflexions peuvent amener à des conclusions différentes. C'est bien ce qui se dégage des diverses positions défendues par les uns et les autres : une même communauté intellectuelle, celle de pasteurs unitariens en rébellion contre leur église, unis dans leur désir de réformer le rapport au divin, en vient à former deux camps opposés, l'un défendant l'individualisme et l'autre le socialisme. Il est *a priori* difficile d'imaginer comment une communauté d'esprit peut amener à des positions si opposées. Il ne faudrait pour autant pas interpréter cette dichotomie comme la preuve d'un fondement idéologique trop faible du transcendantalisme ; il faut plutôt y voir l'illustration, au sein du microcosme formé par un groupe d'intellectuels issus d'une

⁹ Voir à ce sujet le premier chapitre de la deuxième partie, « Brook Farm », en particulier l'attitude de George Ripley et son implication dans la controverse sur les miracles en 1836, qui opposera les transcendantalistes au professeur de théologie Andrews Norton (1786-1853).

¹⁰ L'expression est notamment utilisée par Hedge, qui précise que les réunions ne sont pas celles d'un véritable club mais plutôt : « [O]nly occasional meetings of like-minded men and women. » La citation est extraite de *Transcendentalism in New England : A Lecture*, de Caroline Healey Dall, Boston, Roberts Brothers, 1897, p. 16, reprise dans *American Transcendentalism, A History*, de Philip F. Gura, New York, Hill and Wang, 2007, p. 5.

même sensibilité, du grand débat qui agite cette première moitié de siècle : les bouleversements causés par l'industrialisation appellent certes des réformes, mais celles-ci doivent-elles être menées par chacun en son for intérieur, ou bien doivent-elles être entreprises par les institutions, au bénéfice de tous ? Individu et société, voilà le tandem dialectique traditionnel auquel le transcendantalisme s'attaque ; les implications de cette opposition irrigueront le débat idéologique américain pendant les décennies qui suivront.

Si les transcendentalistes formaient un groupe aux contours mal définis, s'ils ne se nommaient eux-mêmes pas comme tels, au moins dans un premier temps, si leurs idées les amenaient à des conclusions que l'on peut considérer comme diamétralement opposées, alors pourquoi l'histoire retient-elle l'existence de ce groupe comme une entité, avec ses membres, sa généalogie, ses concepts propres ? Pourquoi considérer les thèses transcendentalistes comme fondamentales dans l'histoire des idées en Amérique si elles ne semblent pas correspondre à une même ligne idéologique, voire si elles semblent embrasser des idéologies contraires ? On peut d'ores et déjà répondre que c'est une branche particulière du transcendantalisme, la voie individualiste, celle d'Emerson et de Thoreau, qui s'est le mieux enchâssée dans l'idéologie américaine dominante ; en cela le transcendantalisme fait indéniablement partie intégrante de l'évolution historique, sociale et idéologique qui a façonné la nation américaine. Ce n'est pas un hasard si les noms les plus célébrés du mouvement sont ces deux-là, quand ceux de Ripley ou de Brownson le sont beaucoup moins. Bien sûr, Emerson est le principal théoricien du transcendantalisme, et on l'y associe naturellement grâce aux textes fondateurs qu'il a publiés. Thoreau est une autre figure du mouvement, peut-être la plus connue aujourd'hui, à travers, là encore, ses écrits, et en particulier *Walden*, ce qui est parfaitement compréhensible dans la mesure où ce texte relate une expérience concrète de vie en autarcie, comme un exemple à suivre, ou un idéal à atteindre pour de nombreuses personnes¹¹. Pour autant, en matière de publication, Orestes Brownson n'est pas en reste, et ses textes sont particulièrement frappants ; figure à part, ce radical n'épargne rien ni personne, et fait notamment un constat sans appel des conditions de travail déplorables des ouvriers dans un essai marquant, « The Laboring Classes », en 1840. On le considère

¹¹ Thoreau deviendra ainsi une figure tutélaire de la contreculture dans les années 1960 ; son nom sera parmi les plus cités au sein du mouvement étudiant aux États-Unis, et nombre de hippies s'inspireront de ses textes lorsqu'ils formeront des communautés. Il sera également cité par Martin Luther King et Gandhi, qui salueront sa démarche de contestation non-violente. Il jouit enfin d'une grande notoriété parmi les écologistes contemporains : on ne compte plus les nouvelles éditions et traductions de son œuvre depuis quelques années.

comme un précurseur de Marx, mais il reste peu connu. Quant à George Ripley, en matière d'expérimentation concrète, il est responsable d'une des plus importantes communautés volontaires du dix-neuvième siècle, mais il fut davantage connu de son vivant pour avoir écrit une fameuse encyclopédie, et moins comme celui qui, de sa propre initiative, porta cette expérience de vie communautaire sans égale. Ainsi, on peut considérer que l'aura dont bénéficie le mouvement transcendentaliste dans l'histoire de la civilisation américaine tient avant tout à l'apport considérable de certains de ses membres à l'idéologie individualiste. Mais le transcendentalisme est en réalité tout autant le mouvement de Brownson et de Ripley, et leurs conceptions sont tout aussi caractéristiques de ce mouvement que celles de ses héros les plus célèbres aujourd'hui.

A) Généalogie

Les quelques personnes qui se réunissent le huit septembre 1836 à l'initiative de Frederic Henry Hedge, et qui forment le premier cercle du transcendentalisme, se retrouvent autour d'une idée majeure : l'unitarisme, duquel ils sont issus, ne les satisfait plus, car il est trop éloigné selon eux d'une expérience religieuse authentique. En cela, ceux que l'on ne nomme pas encore les transcendentalistes s'inscrivent pleinement dans le mouvement romantique : ils reprochent à l'unitarisme un rapport trop intellectualisé, trop rationnel, au divin, quand ce dont l'humanité a besoin selon eux est de réinventer une expérience religieuse instinctive et individuelle, basée sur le sentiment et pas sur la raison. Là encore, le groupe s'inscrit dans une dynamique plus large, celle du deuxième mouvement de réveil spirituel, où l'on cherche à mettre en avant un rapport plus immédiat et personnel avec le divin. Dans une Amérique en proie aux affres de l'industrialisation, mais aussi à l'influence des Lumières, la liturgie classique, verticale, est mise à mal, considérée comme inadaptée à l'évolution de la société, qui va vers une plus grande individuation dans la vie sociale, professionnelle et personnelle. Pour les transcendentalistes, le temps est venu de libérer l'être humain du joug doctrinaire qui entrave son rapport à Dieu, Dieu qui se manifeste naturellement en toute chose, et dont chacun peut ressentir la présence, sans le truchement d'un initié, ni les limitations de rites obsolètes dans des lieux consacrés. Au cours des années 1830, grâce à la diffusion des thèses romantiques en Amérique, le groupe d'unitaristes dissidents va progressivement établir une solide fondation sur laquelle viendra s'élever une conception nouvelle de la

spiritualité, ou plutôt la réaffirmation d'un lien religieux intime que l'empirisme semblait avoir abandonné. En cherchant chez les idéalistes allemands, les romantiques anglais et français, et certains mystiques plus anciens, ce qui manque à leur quête spirituelle, Emerson, Hedge, Fuller et les autres fondent un mouvement proprement américain. On peut donc considérer l'avènement du transcendantalisme comme l'évolution naturelle du mouvement réformateur qui bouleverse le christianisme en Amérique dans la première moitié du dix-neuvième siècle. Il n'est donc pas surprenant que de brillants intellectuels se soient emparés de ces questions religieuses fondamentales.

Un an et demi après sa mort paraît dans *Atlantic Monthly* un texte écrit par Emerson. Sa date de création reste floue, mais il s'agit incontestablement d'une œuvre tardive. « Historic Notes of Life and Letters in New England¹² », cité plus haut, qui paraît dans le numéro d'octobre 1883, retrace la vie du mouvement transcendantaliste, ses influences, ses protagonistes, dans le cadre intellectuel bouillonnant de cette première moitié du dix-neuvième siècle en Nouvelle Angleterre. Initialement réservé vraisemblablement à un public familial, le texte évoque de manière informelle les diverses étapes de la naissance de la pensée transcendantaliste, et se termine par une section intégralement consacrée à Brook Farm, l'expérience de vie communautaire menée par George Ripley (voir le chapitre suivant). Le texte se lit comme si Emerson avait voulu témoigner du cheminement intellectuel qui les avaient amenés, lui et ses camarades, à former ce groupe dissident et réformateur, tout en rendant hommage à ceux qui avaient rendu son existence possible. Le début de son propos renvoie à l'éternelle lutte entre les anciens et les modernes ; au sein d'une époque qu'il délimite comme allant des années 1820 à 1840, l'individu, avance-t-il, a supplanté progressivement la société. Reconnaisant le rôle de Locke et de ses disciples, Emerson inscrit les révolutions occidentales dans ce même schéma d'individuation : « [T]he modern mind believed that the nation existed for the individual [...]. This idea, roughly written in revolutions and national movements, in the mind of the philosopher had far more precision; the individual is the world¹³. » Emerson est certes un individualiste, mais il se désolidarise des conséquences sociales et économiques de l'empirisme, et de la mainmise des hommes d'argent, les nouveaux aristocrates : « [T]he nobles shall not any longer [...] have power of life and death over the churls, but now, in another shape, as capitalists, shall in all love and peace eat them

¹² Également connus sous le nom de « Historic Notes on Life and Letters in New England ».

¹³ Ralph Waldo Emerson, « Historic Notes of Life and Letters in New England », *op. cit.*, p. 580.

up as before¹⁴. » Il peint également cette époque comme celle de la science qui explique, analyse, décortique tout, et qui ce faisant retire sa magie à l'existence. Les griefs d'Emerson dans les années 1820 à l'encontre de la société industrielle l'amènent ainsi à souhaiter non pas l'avènement d'un monde nouveau, mais plutôt le rétablissement d'un âge d'or disparu, une société guidée par « les instincts plutôt que la science ». Une fois le contexte établi, il évoque les influences qui mèneront les unitaristes dissidents au transcendantalisme : Everett et la nouvelle exégèse, Swedenborg et le mysticisme contemporain, et W. E. Channing.

B) Haro sur l'empirisme : l'influence allemande et anglaise

Les bouleversements qui agitent le monde de l'unitarisme, et qui se cristallisent dans les années 1830, couvent en réalité depuis le début du siècle, et renvoient à une controverse plus large. Le nouveau monde dessiné par Locke dans *l'Essai sur l'entendement humain*, paru en 1690, rebat les cartes du christianisme. Il y prône la tolérance religieuse, et soumet l'idée de la connaissance comme découlant de l'expérience. La conception empiriste de Locke sera une influence majeure de l'unitarisme : soucieux de soustraire la religion à ce qu'ils considèrent comme les excès mystiques du deuxième mouvement de réveil spirituel, les unitaristes veulent inscrire le christianisme dans une démarche intellectuelle et scientifique, et ainsi donner une fondation rationnelle aux textes comme à la liturgie. Mais l'approche rationaliste lockéenne finit par se retourner contre l'unitarisme, et ce de deux manières. Premièrement, la théorie lockéenne du langage développée dans le troisième livre de *l'Essai sur l'entendement humain* entraîne une révolution exégétique, dès la fin du dix-huitième siècle. Si, comme l'avance Locke, le langage est le fait des hommes, s'il est circonstanciel, un artifice créé de toutes pièces afin de rendre compte du monde de façon arbitraire et changeante en fonction de l'endroit où l'on se trouve sur la planète, alors, se demandent certains théologiens, quel poids accorder à la parole exprimée dans la Bible ? Y trouve-t-on réellement la parole de Dieu telle qu'elle a été prononcée, ou bien s'agit-il d'une interprétation faite par des scribes, ou pire encore, d'une histoire embellie par des affabulateurs ? On assiste ainsi à l'émergence d'un nouveau type d'interprétation critique

¹⁴ *Op. cit.*, p. 581.

des textes sacrés, en Europe puis en Amérique, à Harvard en particulier¹⁵, et conséquemment à une remise en cause de leur valeur d'absolue vérité. Emerson résume ainsi l'adéquation entre cette méthode et ses aspirations dans « Historic Notes » : « Germany had created criticism in vain for us until 1820, when Edward Everett returned from his five years in Europe, and brought to Cambridge his rich results [...]. There was an influence on the young people from the genius of Everett which was almost comparable to that of Pericles in Athens¹⁶. » Le propre frère d'Emerson, William, se rend en Allemagne en 1824, et, particulièrement enthousiaste, enjoint à son frère d'apprendre l'allemand au plus vite et à lire les ouvrages de l'exégète moderne Johann Gottfried Eichhorn (1752-1827), dont les rares exemplaires de son *Introduction to the Old Testament* (1780-1783) disponibles en Amérique s'arrachent dans le milieu des théologiens de Boston et Harvard, chez les orthodoxes comme les progressistes. L'influence de cette nouvelle exégèse venue d'Allemagne grandira ainsi au sein de l'unitarisme dans les années 1820 et 1830¹⁷, mais aussi auprès des autres Églises. Les calvinistes, boutés hors de Harvard en 1805, s'emparent également de cette critique moderne à leur avantage.

Alors que les débats théologiques autour de l'appropriation de cette méthode font rage entre orthodoxes et libéraux, un exégète en particulier, Johann Gottfried Von Herder (1774-1803), qui défend une approche nouvelle de la critique, avance que les histoires bibliques ont une valeur poétique et non factuelle : elles sont censées inspirer les croyants et nourrir leur imagination. Cette thèse aura un impact considérable sur les transcendentalistes, et sur George Ripley en particulier, qui publie un article sur les traductions de Herder dans *The Christian Examiner*¹⁸ en 1835, insistant sur la valeur de texte fondateur de la Bible, à l'instar des textes de la mythologie grecque. Le parallèle

¹⁵ L'analyse critique de la Bible et la sensibilisation à l'idéalisme allemands sont notamment importés par des professeurs de Harvard ayant étudié en Allemagne, au plus près des auteurs romantiques et des exégètes modernes allemands, parmi lesquels Hedge, mais aussi George Ticknor (1791-1871) et Edward Everett (1794-1865), qu'Emerson salue dans « Historic Notes » comme une influence majeure.

¹⁶ Ralph Waldo Emerson, « Historic Notes of Life and Letters in New England », *op. cit.*, p. 582.

¹⁷ Cette forme d'exégèse, appelée « Higher Criticism », ou méthode historico-critique en français, se développe au dix-neuvième siècle en Europe, et plus particulièrement en Allemagne. Héritiers de précurseurs comme Spinoza, des exégètes comme Schleiermacher et Feuerbach tentent de trouver des sources historiques corroborant les épisodes narrés dans la Bible, et cherchent à établir ce qui y relève de l'évènement historique et de l'invention. Cette discipline se situe au croisement de l'histoire, l'archéologie, la philologie et la linguistique.

¹⁸ La revue unitariste de référence offrira une plateforme aux principaux acteurs du mouvement transcendentaliste en publiant au cours des années 1830 leurs articles sur les romantiques et idéalistes allemands et anglais, contribuant ainsi au schisme au sein de l'unitarisme.

avec les mythes occidentaux de l'antiquité est frappant, dans la mesure où les intellectuels de Nouvelle Angleterre les connaissent très bien en tant qu'objets d'études littéraires ou anthropologiques, et bien sûr pas en tant que textes sacrés contenant la vérité dictée par Dieu, ce qu'est censée être la Bible. Présenter cette dernière comme un document à étudier pour sa valeur symbolique, métaphorique, voire poétique, est une révolution qui ébranle les certitudes des théologiens américains. Elizabeth Palmer Peabody, figure du transcendantalisme, lit elle aussi l'exégète Herder, et y voit, dans un article pour *The Christian Examiner* en 1834, la suggestion d'une origine commune des langues : il existerait un langage originel et universel, lui-même un mythe fondateur, dans lequel le rapport entre signifiant et signifié est très étroit. Ce langage primitif est une émanation directe de la nature qui s'imprime dans l'esprit de l'homme, et selon Peabody l'on peut percevoir dans les textes sacrés, qui reflètent cette forme de langage dans leur utilisation de la métaphore et de l'analogie, « l'expression de vérités abstraites et spirituelles ». Ce langage fondateur, qualifié de poétique, s'est malheureusement dilué et corrompu dans l'évolution des civilisations pour ressembler davantage à celui que décrit Locke, appelé prose : un langage de convention, artificiel, éloigné de la vérité de la nature. Une origine commune du langage appelle une origine commune de la pensée, une pensée universelle et primitive, transmise par la nature au contact de l'âme humaine. Ces considérations spiritualistes trouvent bien sûr un public réceptif dans les rangs des unitaristes déçus.

Deuxièmement, et de manière tout aussi déterminante dans l'histoire du transcendantalisme, on sait que l'empirisme lockéen, en cherchant à minimiser, voire nier, le rôle du sentiment humain dans l'appréhension du monde, va par réaction donner naissance au mouvement romantique. Au sein du christianisme en général, cela se reflète notamment dans le mouvement de renouveau religieux au début du dix-neuvième siècle, et au sein de l'unitarisme en particulier, par le schisme transcendantaliste dans les années 1830. Pour ceux qui formeront ce mouvement, l'approche rationaliste du christianisme constitue une négation pure et simple de la spiritualité, et de la foi, confiance accordée par principe de manière irrationnelle. On peut à ce titre considérer comme pierre angulaire du rejet de l'empirisme lockéen (tout autant que de la naissance du transcendantalisme chez certains unitaristes) la publication en 1829 aux États-Unis d'un essai de Samuel

Taylor Coleridge (1772-1834), *Aids to Reflection*¹⁹. La publication de cet essai met le feu aux poudres pour Emerson et les autres protagonistes du mouvement, et provoque une réaction en chaîne qui aboutira sept ans plus tard à la fondation de ce qui deviendra le Transcendental Club. Les distinctions conceptuelles que Coleridge établit dans cet essai seront perçues par les transcendentalistes comme l'élément déclencheur qui leur permettra de s'affranchir des conceptions théologiques rationalistes de l'unitarisme. La distinction la plus importante que Coleridge établit est celle entre l'entendement (*understanding*) et la raison. Sa définition de l'entendement est à rapprocher de celle de Locke : c'est la faculté de catégoriser et d'interpréter les impressions sensorielles. Mais pour Coleridge, cette faculté est variable d'une personne à l'autre, et donc peu fiable. De plus, elle donne une vision superficielle, et passive, du monde. En cela elle ne pourrait être la source ineffable de la connaissance. Sa conception de la raison (*reason*) lui est particulière, et proprement romantique : elle est chez Coleridge une aptitude supérieure à la compréhension du monde, qui échappe à tout mécanisme cognitif ; elle est à rapprocher de l'idée d'intuition. La raison dépasse le simple statut de capacité : tout être humain en est également pourvu, et elle constitue un pouvoir ontologique, source de toute vérité. Elle est comparable à une « lumière intérieure », source de révélation à qui sait y prêter attention.

Si sa définition de l'entendement correspond à celle de Kant (*Verstand*), il prend ainsi des libertés avec la conception kantienne de la raison (*Vernunft*). Kant n'implique pas que la raison soit une source de vérité absolue ; elle est constituée des catégories mentales qui rendent la perception possible (temps et espace, causalité par exemple), et elle permet de considérer les concepts abstraits non dérivés de la perception des sens, mais elle n'apporte pas de certitude morale ou épistémique. Dans une très large mesure, les transcendentalistes seront davantage influencés par le kantisme révisé par Coleridge et d'autres vulgarisateurs que par sa version originale. Coleridge nomme « Immédiat » le produit de l'accord entre la raison au sens où il l'entend et la vérité elle-même. *Via* un processus mystique qu'il se garde volontairement d'explicitier, estimant que le mystère est un moyen de réaffirmer la foi religieuse, il avance l'idée que chacun, grâce à

¹⁹ Écrit en 1825, le texte est publié en Amérique en 1829, précédé d'une introduction par James Marsh (1794-1842). Dans cet « Essai préliminaire », Marsh, lui-même pasteur, cherche à vulgariser la pensée de Coleridge, une des figures du romantisme britannique, à la prose parfois confuse. Il est le coauteur avec William Wordsworth (1770-1850) de l'œuvre souvent décrite comme inaugurant la période du romantisme anglais, *Lyrical Ballads*, parue en 1798 et dont la préface, écrite par Wordsworth et ajoutée à la deuxième édition en 1800 est considérée comme un manifeste du mouvement.

l'intuition, est en mesure d'accéder en toute certitude aux vérités fondamentales du monde. Emerson reprend à son compte la distinction de Coleridge avec un enthousiasme particulier ; il conçoit cette dichotomie comme une justification bienvenue dans sa lutte pour un christianisme plus spiritualiste. Dans une lettre à son frère en 1834, il expose les deux notions ainsi : « Reason is the highest faculty of the soul [...] ; it never *reasons*, never proves, it simply perceives; it is vision. The Understanding toils all the time, compares, contrives, adds, argues, [...] dwelling in the present the expedient the customary²⁰. » Ainsi la distinction entre raison et entendement offre aux théologiens modernes la perspective d'un sentiment religieux renouvelé, loin des concepts réducteurs et des rites ennuyeux auxquels ils sont habitués ; la raison de Coleridge leur donne accès à une religion des élans du cœur, par opposition aux mille et une circonvolutions liturgiques du christianisme traditionnel, comme l'explique Barbara L. Packer dans son essai *The Transcendentalists* : « The hostility between the Reason and the Understanding [...] offered to a class of people for whom the biblical history of the Fall and the redemption was losing intellectual authority the chance to interpret their inner life with the vividness of the faith once delivered to the Saints²¹. »

On voit aisément comment cette conception spiritualiste et universaliste de la raison a pu plaire aux futurs transcendentalistes. Le professeur Philip F. Gura résume son impact ainsi : « By introducing receptive readers to the concept of “Reason,” an internal principle not subject to empirical proof, he [Coleridge] accounted for a universal religious sentiment, a mysterious source of intuition that informed all belief. It was a lesson that budding Transcendentalists never forgot²². » Suite à la publication de l'essai de Coleridge, ces derniers vont écrire à son propos, à commencer par Frederic Henry Hedge. Contributeur de la revue *The Christian Examiner*, Hedge y publie en 1833 un long article sur Coleridge, « Coleridge's Literary Character ». *The Christian Examiner* est alors la revue phare de l'unitarisme, elle est donc progressiste, mais les éditeurs ne s'attendent sûrement pas à voir les thèses des idéalistes allemands ainsi défendues. Car sous couvert d'une étude de l'œuvre de Coleridge, l'article de Hedge est en réalité un éloge fait à Kant et aux auteurs romantiques allemands. Hedge est un germaniste distingué, qui étudie en

²⁰ Ralph Waldo Emerson, Lettre du 31 mai 1834 à Edward Bliss Emerson, *The Portable Emerson, op. cit.*, p. 627. Italiques de l'auteur.

²¹ Barbara L. Packer, *The Transcendentalists*, Athens, The University of Georgia Press, 2007, p. 26.

²² Philip F. Gura, *American Transcendentalism, A History*, New York, Hill and Wang, 2007, p. 53. Ci-après désigné par « Gura ».

Allemagne dès l'âge de treize ans. Il a une connaissance étendue de Kant, Goethe, Schiller, et utilise son article pour louer la doctrine transcendantaliste de Kant, qui ne peut être comprise, avance-t-il, que si l'on se place du point de vue des auteurs romantiques :

[T]here is only one point from which we can clearly understand and decide upon the speculations of Kant and his followers; that point is the interior consciousness, distinguished from the common consciousness, by its being an active and not a passive state. [...] [I]t is a free intuition, and can only be attained by a vigorous effort of the will²³.

On retrouve dans les propos de Hedge des termes (une conscience intérieure « active », la « libre intuition ») qui vont résonner particulièrement auprès de ceux qui se reconnaissent eux aussi dans la philosophie du sentiment contre la raison. La publication de cette étude de Coleridge par un des futurs membres du Transcendental Club a également un grand retentissement auprès de ses camarades ; il s'agit d'une des étapes cruciales dans la naissance du mouvement. Emerson sembla particulièrement enthousiaste à la lecture de l'article, qu'il décrivait de cette manière dans une lettre à son frère Edward : « a living, leaping, logos²⁴. »

Ainsi, le climat intellectuel qui règne alors en Nouvelle Angleterre (renouveau religieux, publication de l'essai de Coleridge, exégèse historico-critique) a une influence sur les décisions radicales que prend Emerson au début des années 1830. Dès 1832, il quitte sa chaire sur fond de désaccord concernant le rituel de la communion. Il avait, comme Ripley le fera quelques années après lui, exprimé son souhait de mettre fin à ses fonctions de pasteur dans une lettre adressée aux autorités de sa paroisse, la « Second Church » de Boston (unitariste dès 1802) en juin, mais sa démission avait été refusée. Ce n'est qu'après avoir prononcé un sermon critiquant la communion en septembre 1832, « The Lord's Supper », que son départ sera acté, le mois suivant. L'exemple de la communion était la parfaite illustration du profond sentiment de rejet qu'inspirait à Emerson la liturgie traditionnelle. Dans le sermon, il prétend que l'intention de Jésus n'était pas de voir l'acte symbolique du partage du pain et du vin lors de la Cène devenir une « institution » vidée de son sens par sa répétition rituelle. En définitive, dit-il, la raison principale pour laquelle il ne souhaite pas célébrer la communion est que le rituel est opposé à ses convictions : « It is my own objection. This mode of commemorating Christ

²³ Frederic Henry Hedge, « Coleridge's Literary Character, German Metaphysics », *The Christian Examiner*, vol. 14, Boston, Charles Bowen, 1833, p. 119.

²⁴ Lettre citée par Robert D. Richardson Jr. dans son ouvrage *Emerson: The Mind on Fire*, Berkeley, University of California Press, 1995, p.166.

is not suitable to me. That is reason enough why I should abandon it²⁵. » Emerson articule ici une des doctrines fondamentales du transcendantalisme : le primat de l'opinion individuelle, y compris sur des sujets *a priori* indiscutables, tels les rituels sacrés. Plus généralement, il estime que la liturgie est basée sur les paraboles de Jésus plutôt que sur la vérité qu'il détient ; en d'autres termes, il reproche au christianisme de célébrer les apparences au lieu du message, de fonder sa pratique sur la forme plutôt que sur le fond. A ce stade de sa vie, Emerson remet donc en cause l'intégralité du rite liturgique, persuadé qu'il ne constitue qu'un automatisme sans valeur, dénué de sens, quand ce qui compte réellement, et qui est malheureusement négligé par les pratiques religieuses traditionnelles, est la célébration de la force divine qui s'exprime en permanence en nous. Son retrait de la prêtrise constitue ainsi le premier pas vers sa propre conception du transcendantalisme. Il traverse à l'époque des moments particulièrement difficiles : sa première épouse, atteinte de la tuberculose, meurt en 1831, et il est à la recherche d'une expérience religieuse plus authentique, et salvatrice. Il aime malgré tout encore le contact avec le public, et se tourne vers l'activité de conférencier, très en vogue à l'époque, ce qui lui assure quelques revenus et lui permet d'aiguiser sa plume. Il subit également à cette époque l'influence de Swedenborg, théologien mystique qui remet lui aussi en cause les rites de l'Eglise, et qui marquera de son empreinte le spiritualisme transcendantaliste.

C) Emanuel Swedenborg (1688-1772)

Dans le texte « Historic Notes », Emerson évoque les attaques subies par le protestantisme orthodoxe, parmi lesquelles celle des disciples de Locke, mais aussi, plus tardivement, celle-ci : « [T]he slow but extraordinary influence of Swedenborg; a man of a prodigious mind, though as I think tainted with a certain suspicion of insanity, and therefore generally disowned, but exerting a singular power over an important intellectual class [...]»²⁶. » Nul doute que cette classe est celle des transcendantalistes. Il est intéressant de noter qu'Emerson parle indirectement ici de l'influence de Swedenborg sur le groupe, préférant énumérer les attaques subies par « la religion populaire de nos pères » plutôt que de nommer le mystique (terme qu'il lui associe dans le portrait qu'il lui consacre dans sa série d'essais *Representative Men*) comme influence des transcendantalistes. On peut

²⁵ Ralph Waldo Emerson, « The Lord's Supper », *The Portable Emerson*, *op. cit.*, p. 11.

²⁶ Emerson, « Historic Notes of Life and Letters in New England », *op. cit.*, p. 582.

voir ici un moyen pour Emerson de suggérer que le transcendantalisme est né en réaction à cette religion populaire, et que le mouvement s'inscrit dans la lignée de ces attaques. Emerson prend également soin de préciser que le mystique suédois fut soupçonné de folie, mais cela n'a pas empêché son pouvoir de persuasion : manière supplémentaire pour Emerson de signifier l'indépendance des transcendantalistes, dont le cœur vient naturellement à la défense du mystique contre le rationaliste. Il est vrai que le parcours de Swedenborg prête aisément le flanc à la critique, comme l'est celui de tous ceux qui comme lui ont prétendu avoir conversé avec des esprits. La première partie de sa carrière est beaucoup plus terre-à-terre : c'est un scientifique versatile, qui s'occupe d'astronomie comme d'ingénierie civile. C'est également un inventeur, et un voyageur infatigable. En parallèle, il est également préoccupé par des questions spirituelles, plus particulièrement celles du siège de l'âme, et plus largement du rapport entre le corps et l'esprit. En 1743, il affirme que Dieu lui est apparu dans une vision et lui a donné à voir le monde spirituel. Il renonce à tous ses engagements scientifiques pour se consacrer exclusivement à la théologie, et en vient à développer la théorie des correspondances, dans laquelle la nature est envisagée comme le symbole du monde spirituel : chaque objet de la nature est le reflet d'un « objet » spirituel, idée que l'on peut rapprocher de la théorie du monde sensible et du monde intelligible chez Platon. Les transcendantalistes s'empareront de cette conception, tout comme de l'idée du langage comme permettant l'accès aux vérités contenues dans la nature, comme le précise Gura : « Swedenborg bequeathed to emergent Transcendentalism an insistence that the “correspondential” relationship of nature to spirit is available in and through language, itself an analogue to nature²⁷. » Élément central de son système, Swedenborg imagine également une « Nouvelle Église », qui ne serait pas une nouvelle dénomination, mais un ensemble d'enseignements spirituels : les transcendantalistes embrasseront cette idée d'une pratique religieuse élargie et en dehors de toute chapelle, mais ne rejoindront pas cette nouvelle chapelle, qui devient une dénomination religieuse à part entière.

Swedenborg fait partie des auteurs importés en Amérique au cours des années 1820 alors que s'organise la réaction romantique au monde empiriste : Emerson est d'abord en contact avec les idées du mystique suédois par le biais de Sampson Reed (1800-1880), camarade de Harvard, dans son article « Oration on Genius » en 1821, puis dans son essai *Observations on the Growth of the Mind* en 1826, ainsi que dans sa revue *New Jerusalem*

²⁷ Gura, p. 60.

Magazine à partir de 1827. Reed développe dans ses écrits la théorie des correspondances de Swedenborg, en insistant sur un point central : l'esprit grandit par le biais d'une énergie propre, un principe interne, que l'on peut assimiler à l'imagination, à l'opposé de l'expérience sensorielle lockéenne. Ce principe, une fois maîtrisé par l'homme, donnerait accès aux symboles disséminés par Dieu au sein de la nature, ce qui permet de la comprendre intimement. Ainsi se dessine, dans le mysticisme de Swedenborg, relayé par Reed, un langage non verbal de la nature, qui s'adresse directement à l'âme humaine. Reed le résume ainsi : « There is a language not of words, but of things. When this language shall have been made apparent, that which is human shall have answered its end²⁸. » C'est le but de l'espèce humaine que de parvenir à cette communication spirituelle avec le monde naturel, émanation de Dieu. Les unitaristes conviennent avec Locke de la nature utilitariste du langage ; l'idéal spiritualiste de Swedenborg, qui sera proche de celui des transcendentalistes, en est à mille lieues : « [L]et him [man] respect the smallest blade which grows, and permit it to speak for itself. Then may there be poetry, which may not be written perhaps, but which may be felt as a part of our being²⁹. » Dans *Nature*, l'essai d'Emerson, les traces de cette conception d'un langage de la nature se retrouvent dans le chapitre IV, « Language » : « Nature is the vehicle of thought, and in a simple, double, and threefold degree. 1. Words are signs of natural facts. 2. Particular natural facts are symbols of particular spiritual facts. 3. Nature is the symbol of spirit³⁰. » On retrouve l'idée, développée en parallèle par les exégètes allemands après Swedenborg, et relevée par Peabody, du langage comme le reflet de la nature, elle-même reflet du monde spirituel. Emerson poursuit dans cette voie un peu plus loin, entérinant le lien entre langage, nature et esprit : « Parts of speech are metaphors, because the whole of nature is a metaphor of the human mind³¹. » Il développe la conception swedenborgienne des correspondances, dans laquelle le langage est la clé qui permet d'accéder au sens caché du monde, par le biais de la représentation et de l'allégorie. Il module toutefois l'idée du langage comme représentation en reprenant la thèse selon laquelle le développement des civilisations au fil des siècles a causé une corruption du langage, qui en devenant de plus en plus technique et diversifié s'est progressivement éloigné des correspondances du

²⁸ Sampson Reed, *Observations on the Growth of the Mind*, Cambridge, 1859 (1826), Houghton and Company, p. 54-55.

²⁹ *Op. cit.*, p. 55.

³⁰ Emerson, *Nature, Essays and Lectures*, *op. cit.*, p. 20. Dans ce même passage, il explique ce qu'il entend par « spirit » : il s'agit de la conception non-intellectuelle, mystique, de la raison.

³¹ *Nature*, p. 24.

langage primitif avec la nature. Ainsi les mots finissent par n'être que de pâles représentations de la vérité : « Words are finite organs of the infinite mind. They cannot cover the dimensions of what is in truth. They break, chop, and impoverish it³². » La question de la relation entre l'esprit et la matière est, avance Emerson, la volonté de Dieu ; ainsi ce lien est accessible à tous, mais tous ne savent l'embrasser. Seuls les génies s'emparent du problème, dit-il ; ils constituent une lignée qui selon lui commence avec les Égyptiens et va jusqu'à Swedenborg. Ils se retrouvent dans l'idée de la nature comme une création, une manifestation visible du monde invisible, le monde de l'esprit.

Lorsqu'Emerson fait le portrait de certains personnages importants, des années plus tard, dans *Representative Men* (1850), Swedenborg est parmi ceux-là. S'il loue toujours son génie, il semble avoir pris ses distances avec le mystique suédois à qui il reproche un système trop rigide, dans lequel un objet naturel correspond strictement à un équivalent notionnel ; selon Emerson, le monde spirituel est multiple, et ne saurait être réduit à une conception allégorique dans laquelle un arbre représente « la perception », ou « la lune, la foi » : « His theological bias thus fatally narrowed his interpretation of nature, and the dictionary of symbols is yet to be written³³. » La rigidité de son système concerne également sa conception par trop traditionaliste de la liturgie pour Emerson : « The vice of Swedenborg's mind is its theologic [*sic*] determination. Nothing with him has the liberality of universal wisdom, but we are always in a church³⁴. » Il lui reproche son attachement à un discours exclusivement chrétien ; une approche universaliste de la spiritualité aurait permis à sa pensée de prétendre à une plus large reconnaissance et pérennité : « Swedenborg and Behmen both failed by attaching themselves to the Christian symbol, instead of to the moral sentiment, which carries innumerable christianities, humanities, divinities, in its bosom³⁵. » Pour Emerson, Swedenborg reste bloqué dans l'univers biblique, il n'est pas de ceux qui transcendent les circonstances d'une époque, ou d'une mythologie, afin de s'élever au niveau d'un pur sens moral. Emerson n'hésite pas, quant à lui, à faire appel au Coran ou à l'hindouisme dans cet article, comme pour mettre en avant l'œcuménisme de sa conception de la spiritualité. Pour finir, Emerson dit de lui : « Swedenborg is retrospective [...]. With a force of many men, he could never break the umbilical cord which held him to nature, and he did not

³² *Ibid.*, p. 30.

³³ Emerson, « Swedenborg; or, the Mystic », *Representative Men, Essays and Lectures, op. cit.*, p. 676.

³⁴ *Ibid.*, p. 683.

³⁵ *Ibid.*

rise to the platform of pure genius³⁶. » L'utilisation de l'adjectif « retrospective » renvoie à la première phrase de *Nature*³⁷ ; pour Emerson, l'adjectif implique le même reproche vis-à-vis de ceux qui vivent dans la glorification du passé et de la tradition, quand il est indispensable de mener son existence dans le présent, à la première personne, et pas par procuration. Comment, s'étonne Emerson, un esprit aussi fin que celui de Swedenborg, alors qu'il avait conscience de la « relation primitive de l'esprit à la matière », alors qu'il connaissait la « Langue-Mère » première, n'a pu se défaire des oripeaux de la religion chrétienne afin de verser dans la pure poésie comme le font les grands génies ? Les dernières lignes de l'essai sont ainsi assez dures vis-à-vis du penseur qu'il dit par ailleurs admirer : son œuvre est, avance Emerson, plate, dénuée d'élan poétique, et il ne sera sans doute bientôt plus lu. Il reconnaît tout de même chez lui un rôle de précurseur dans la lignée transcendentaliste, et loue son importance dans l'histoire de l'humanité, au même titre que Shakespeare ou bien Platon, en tant que mystique : il est celui qui s'abandonne à la joie de son extase religieuse.

D'autres figures du transcendentalisme saluent l'importance de Swedenborg : Amos Bronson Alcott (1799-1888) estime qu'il devrait être étudié par tous ceux qui se préoccupent de l'âme humaine, tandis que Margaret Fuller (1810-1850) le considère comme l'un des prophètes de la Nouvelle Église au même titre que Fourier et Goethe. Elle salue en particulier, dans son essai *Woman in the Nineteenth Century*, sa vision des mécanismes de la nature, ainsi que sa position égalitaire vis-à-vis des femmes. Mais tous les transcendentalistes ne sont pas aussi enthousiastes. Frederic Henry Hedge, dans les colonnes du *Christian Examiner* en novembre 1833, chronique la traduction de l'ouvrage de Swedenborg intitulé *The True Christian Religion*. S'il loue la force de la foi du Suédois, il n'est pas convaincu par les preuves apportées concernant les révélations qui lui sont faites par des figures divines : « Neither the historical nor the intrinsic proofs of Swedenborg's mission appear to us to have much weight³⁸. » Selon Hedge, une révélation n'a pas besoin d'être corroborée par des preuves, or Swedenborg appuie son propos sur l'existence de preuves historiques corroborant les vérités contenues dans la Bible, ce qui est, estime-t-il, secondaire : « Historical evidence is important only as a source of

³⁶ *Ibid.*, p. 688.

³⁷ « Our age is retrospective ».

³⁸ Frederic Henry Hedge, « Emanuel Swedenborg », *The Christian Examiner*, vol. 15, novembre 1833, Boston, Charles Bowen, 1834, p. 206.

collateral confirmation³⁹. » Cette remarque, ajoute Hedge, concerne également les miracles : ils ont valeur d'exemple moral pour les chrétiens d'aujourd'hui mais ne doivent pas être considérés comme le fondement de la croyance. Il mentionne plus précisément les miracles que Swedenborg aurait lui-même accomplis grâce à sa capacité à dialoguer avec le monde spirituel. Si Hedge ne remet pas en cause l'existence des faits décrits par l'auteur, il estime qu'ils n'ont pas la même portée morale que les miracles décrits dans la Bible : « [T]hey [these facts] have nothing at all of that moral significance which gives to the miracles of the New Testament such an overwhelming weight of probability. Nor are we at all disposed to allow that these facts, supposing them to be true, are proofs of miraculous power⁴⁰. » Il rejette pour finir l'idolâtrie dont Swedenborg fait l'objet : les disciples de la Nouvelle Église se fourvoient, pense Hedge, en attribuant aux visions de leur mentor la même valeur que les miracles exposés dans les textes sacrés : « when the wine of mysticism is poured into sacred vessels and drunken as the inspiration of God, then the name of God is taken in vain and the worship of the most High is degraded into a heathenish mystery⁴¹. » Ainsi, le rôle de Swedenborg dans l'avènement du transcendentalisme semble être celui, comme le dit Fuller, d'un prophète, ou d'un précurseur. Les transcendentalistes sont loin d'embrasser l'intégralité de ses conceptions, mais ils voient en son œuvre une flamboyante réaffirmation de la foi. Il faut sans doute, à l'image d'Emerson, considérer sa contribution à l'aune de son enthousiasme : il est certain que face à la force et au rigorisme du rationalisme unitarien, le mysticisme échevelé du Suédois a sans aucun doute apporté une dose d'ésotérisme bienvenue pour les tenants d'une religion du sentiment et de l'intuition.

D) L'école française : Cousin et Constant

Suite aux publications consacrées aux idéalistes et exégètes allemands, et à celle de *Aids to Reflection*, la vague romantique s'étend, notamment grâce à Orestes Brownson et George Ripley. A partir de 1838, Ripley rassemble régulièrement des traductions commentées de textes en provenance d'Europe qui l'ont influencé, lui comme les autres transcendentalistes. Ils sont compilés dans des volumes intitulés *Specimens of Foreign*

³⁹ *Ibid.*, p. 207.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 209.

⁴¹ *Ibid.*, p. 218.

*Standard Literature*⁴². L'accent est mis sur le romantisme allemand : les œuvres de Goethe, Schleiermacher, Fichte, Herder et d'autres sont ainsi proposées aux souscripteurs de cette ambitieuse série. Parmi les auteurs se trouvent aussi quelques français, Benjamin Constant (1767-1830), Victor Cousin (1792-1867) et Théodore Jouffroy (1796-1842). Cousin sera une influence majeure de Ripley, en particulier dans sa tentative de réconcilier les théologiens orthodoxes et réformistes. Tout au long de sa carrière, Ripley cherchera à rassembler au sein de son entreprise de réforme sociale les meilleurs éléments issus de différents modèles : l'approche éclectique de Cousin, cherchant à définir un spiritualisme religieux au-delà de l'opposition entre empirisme lockéen et mysticisme, convient parfaitement à son état d'esprit, et, croit-il, à celui des Américains en général⁴³. Ripley contribue ainsi à la popularité de Cousin aux États-Unis, qui contribue lui-même à la popularité des idées romantiques européennes dans le pays, ce que Gura résume ainsi : « Cousin's redaction of German Idealism and its recombination with salient features of the works of other thinkers rendered him the conduit for popular reception of the most significant European thought and helped popularize a "scientific grounding of a spiritual religion"⁴⁴. »

Avant Ripley, Brownson consacre quant à lui plusieurs articles à Benjamin Constant, en septembre 1834, septembre 1836 (le mois de la première réunion des transcendentalistes chez Ripley), et mai 1837 dans *The Christian Examiner*. L'article de 1834 est consacré à une traduction de l'essai de Constant *De la religion considérée dans sa source, ses formes et ses développements* (1824-1831), texte important dans lequel Constant reprend la notion d'universalité du sentiment religieux théorisé par Schleiermacher, en l'appliquant à différentes religions du monde : les institutions religieuses varient, et sont susceptibles d'être remises en cause, mais le sentiment religieux, dit-il, est commun à tous les hommes : « The sentiment results from that craving [...] to place ourselves in communication with invisible powers; the institutions,

⁴² Au moment où il met fin à cette série de publications, en 1842, *Specimens of Foreign Standard Literature* compte pas moins de quatorze volumes de traductions et essais, avec des contributeurs tels que James Freeman Clarke, Margaret Fuller, John Sullivan Dwight, ou William Henry Channing, tous engagés de près ou de loin dans le mouvement transcendentaliste.

⁴³ William Henry Channing, un des contributeurs de la série, se concentre quant à lui sur un des disciples de Cousin, Jouffroy, et vante sa conception de la psychologie comme base de la philosophie : l'esprit humain est à l'origine de toute entreprise philosophique, et donc de toute conception d'un absolu. Cette théorie est embrassée par les transcendentalistes, pour qui, contrairement aux kantien, l'esprit humain a l'intuition de l'absolu ; ce n'est pas l'absolu qui se manifeste à l'esprit.

⁴⁴ Gura, *Op. Cit.*, p. 58. La citation provient de George Ripley, *Philosophical Miscellanies, translated from the French of Cousin, Jouffroy, and B. Constant*, vol. 1, Boston, Hilliard, Gray, and Company, 1838, p. 37.

the form, from that craving which we also have, to render the means of that communication [...] regular and permanent⁴⁵. » La recherche de ce qui est absolu et invariable chez les romantiques américains semble soutenue par les textes des idéalistes européens comme Constant, qui soutiennent, face à l'adversité d'un monde changeant à un rythme si élevé, l'idée d'une permanence morale qui réside en leur for intérieur : « The sentiment is lodged in the bottom of the soul, always the same, unalterable, and eternal; the form is variable and transitory⁴⁶. » Brownson, dans la dernière partie de son article, met en avant la distinction entre raison et entendement, venue de Coleridge, reprise par Constant dans sa préface, et qui comme on l'a vu irrigue la pensée transcendentaliste : « religion and morality rest not on the understanding, not on logical deductions, but on an interior sentiment⁴⁷. » Comme d'autres, il prend pour preuve de l'existence de cette distinction les récentes découvertes en matière de psychologie, discipline nouvelle qui prend elle aussi son essor grâce au romantisme, et qui attribue toute une gamme de « phénomènes mentaux » aux sentiments et pas aux processus cognitifs.

E) William Ellery Channing

William Ellery Channing est de ceux qui suscitent un engouement si unanime que les défenseurs de positions opposées peuvent également se réclamer de son héritage. Grand prêtre de l'unitarisme, il sera pris en exemple par ses disciples comme par les dissidents de la doctrine, à commencer par Emerson, qui le nomme « notre évêque⁴⁸ », mais aussi Hedge, qui louera ses qualités d'orateur. Le rôle de Channing dans la défense du progressisme religieux en Amérique est fondamental. Convaincu de la nécessité de faire évoluer le christianisme en Amérique, il promeut une doctrine basée sur le rejet des dogmes calvinistes que sont la prédestination et la dépravation. Contre la fatalité d'un sort écrit à l'avance, Channing s'empare de l'empirisme lockéen pour intimer l'idée qu'il appartient à chacun de construire un rapport personnel et volontaire avec le divin. Il est également convaincu que chacun doit développer une culture individuelle l'amenant vers une plus grande indépendance intellectuelle et une forme d'élévation spirituelle. Cette approche volontariste et positive de la religion aura un impact considérable sur la

⁴⁵ Orestes Brownson, « Benjamin Constant on Religion », *The Christian Examiner*, vol. 17, Boston, Charles Bowen, septembre 1834, p. 64.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 65.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 70.

⁴⁸ Dans « Historic Notes », Emerson n'hésite pas à appeler Channing « the star of the American Church ».

communauté des théologiens en Nouvelle Angleterre, et consacrera le rôle de l'unitarisme comme avant-garde du mouvement de modernisation du christianisme, notamment grâce au sermon « Unitarian Christianity » que Channing prononce lors d'une ordination à Baltimore en 1819. Emerson précise par ailleurs dans « Historic Notes » que c'est sur une suggestion de Channing à Sophia et George Ripley que le groupe d'intellectuels qui allait former les transcendentalistes commença à se réunir ; fidèle à l'idéal de culture individuelle, il engageait ses proches à se retrouver et débattre régulièrement.

Si l'unitarisme devient la norme à Harvard à partir de 1805, les calvinistes n'ont pas dit leur dernier mot : sentant leur influence se tarir, ils cherchent à déstabiliser les unitariens en les accusant d'hérésie. De plus, en dehors d'un Nord-Est américain progressiste, le reste du pays est loin d'être aussi libéral. Ce n'est qu'à partir de 1825, après une bataille théologique rangée⁴⁹, et la création de la American Unitarian Association à Boston, que l'unitarisme gagne une certaine légitimité, et une plus large influence. Parmi les considérations théologiques controversées de Channing se trouve une conception moderne des miracles, conception selon laquelle les faits surnaturels décrits dans la Bible peuvent s'expliquer de manière rationnelle. Channing pense également qu'il faut chercher le sens des textes de la Bible comme on le ferait dans n'importe quel autre livre, indépendamment de leur caractère sacré. Cette approche iconoclaste plait aux futurs transcendentalistes soucieux de repenser le rapport à la religion en se détachant d'un lien trop littéral aux textes. Pour autant, Channing n'est pas sectaire ; une des raisons de l'admiration unanime dont il fait l'objet tient aussi au fait qu'il tente de réconcilier religion rationnelle et religion révélée. Barbara L. Packer souligne l'aspect paradoxal de cette approche : « Revolution and science [...] make uncomfortable bedfellows for a religion that wished to remain grounded in biblical revelation and, at the same time, loyal to an empiricism hostile to violations of natural law⁵⁰. » La question centrale reste celle des miracles ; elle constitue véritablement le cœur des luttes théologiques qui mènent à l'avènement du transcendentalisme, car elle renvoie au fondement du sentiment religieux qu'est la foi. L'empirisme de Locke implique la connaissance du monde par l'expérience des sens ; ce qui ne s'inscrit pas dans cette conception est une négation des lois physiques. Qu'en est-il alors de l'existence de l'invisible, du surnaturel tel que décrit dans la Bible ? Locke estime que l'on peut croire aux miracles de la Bible car nous pouvons légitimement

⁴⁹ Bataille à laquelle Channing participe, notamment à travers ses sermons, dont « Unitarian Christianity », qui encourage plusieurs pasteurs progressistes de Boston à se réunir sous la bannière de l'unitarisme.

⁵⁰ Barbara L. Packer, *The Transcendentalists*, op. cit., p. 7.

faire confiance à ceux qui en ont été les témoins, dans la mesure où ils ont été désignés par Dieu ; il s'agit d'une démarche rationnelle. Dans une conférence de 1821, « The Evidences of Revealed Religion », Channing cherche à concilier cette approche discutable avec la reconnaissance, *via* un acte de foi, de la divinité de la figure de Jésus, qui, avance-t-il, entérine la réalité des miracles. Il cherche également à réaffirmer les principes moraux comme inhérents à l'humanité sous l'influence divine ; ils ne sont pas, avance-t-il, des constructions intellectuelles.

F) L'autre école écossaise : Thomas Carlyle

Parmi les auteurs qui ont compté dans l'avènement du transcendantalisme se trouve un homme singulier, dont on peut résumer le profil comme celui d'un homme de lettres : l'Écossais Thomas Carlyle (1795-1881), était à la fois historien, philosophe, essayiste, mathématicien, satiriste, et d'autres choses encore. Il est difficile de circonscrire son œuvre, mais au-delà de ses écrits, c'est davantage sa personnalité exubérante et son franc-parler qui ont su attirer l'attention des futurs transcendantalistes, à commencer par Emerson. Margaret Fuller et George Ripley seront eux aussi fascinés par ce touche-à-tout écossais en rupture avec les disciples de Locke issus de l'Écosse comme Dugald Stewart ou Thomas Reid⁵¹. Les transcendantalistes s'intéressent à son travail notamment car il fait partie de ceux qui popularisent les auteurs romantiques et idéalistes allemands en Amérique. Emerson est particulièrement fasciné par certains de ses articles, publiés anonymement, dans la *Edinburgh Review* en 1827, sur la littérature allemande (« The State of German Literature »). En 1828 y paraissent d'autres articles sur Goethe, également écrits par Carlyle. Emerson sera tellement impressionné par ces articles qu'il cherchera à tout prix à connaître leur auteur et à entrer en contact avec lui. C'est ainsi qu'il rencontrera Carlyle au cours d'un voyage en Grande Bretagne en 1833, voyage au cours duquel il fera également la connaissance de deux autres de ses idoles, Wordsworth et Coleridge. Si la rencontre avec les auteurs de *Lyrical Ballads* le déçoit quelque peu, il est en revanche impressionné par Carlyle, et les deux intellectuels entament une relation

⁵¹ George Ripley se déclarera le plus grand disciple de Carlyle lorsqu'il aura lu un de ses ouvrages, *Sartor Resartus*, dont l'auteur a envoyé quelques exemplaires à Emerson afin qu'il les distribue à ses proches. Voir à ce sujet Barbara L. Packer, *The Transcendentalists*, p. 40.

d'estime qui durera toute leur vie. Emerson promet à Carlyle qu'il fera publier ses œuvres en Amérique, ce qu'il fera après son retour.

La popularité de Carlyle s'explique en partie par sa grande qualité de vulgarisateur de la littérature et de la philosophie allemande contemporaine. Au cours des années 1820, la barrière de la langue est encore manifeste, et l'accès aux auteurs allemands n'est pas simple. De nombreux intellectuels se mettent à apprendre l'allemand, mais la grande complexité de certains auteurs, Kant en particulier, ne facilite pas la tâche des Américains. La prose de Carlyle, limpide et vive, est accueillie avec un grand enthousiasme. Il se fait ainsi le relais de conceptions idéalistes kantienne fondamentales, telle celle qui place l'origine de certains concepts comme le temps et l'espace dans l'esprit humain, indépendamment de toute perception. Il confirme ainsi, pour les tenants d'une approche spiritualiste de la religion, la permanence du divin, seule entité en mesure d'implanter ses concepts dans l'esprit. Carlyle plaît aussi pour le dégoût que lui inspire la vie mondaine, et pour sa défense des lettres : la littérature est selon lui le véritable relais de la parole divine. Il est également un homme d'action, pour qui les idéalistes doivent consacrer chaque minute à la poursuite de cette parole dans toutes leurs actions. Ce type de discours volontariste plaît aux transcendentalistes qui, comme Emerson, déplorent une époque tournée vers le passé et la ritualité.

Carlyle enjoint les jeunes à l'action, en particulier dans « Characteristics », essai paru en décembre 1831 dans *The Edinburgh Review*. Son enthousiasme y prend des tons prophétiques, alors qu'il annonce un jour nouveau pour ceux qui recherchent une nouvelle religiosité, qui cherchent à « être des personnes et pas des machines » : « They have to realise a Worship for themselves, or live unworshipping. The Godlike has vanished from the world; and they, by the strong cry of their soul's agony, like true wonder-workers, must again evoke its presence⁵². » Il déplore en substance, au même titre qu'Emerson plus tard dans *Nature*, l'âge « rétrospectif » de façade dans lequel il se trouve, c'est-à-dire cette propension à vivre tourné vers un passé idéalisé, et enjoint ses contemporains à recréer par et pour eux-mêmes un sentiment religieux plus pur, plus spirituel, et miraculeux. Il perçoit l'arrivée d'une aube nouvelle pour ces croyants qui possèdent en eux quelque chose de noble : « The progress of man towards higher and nobler

⁵² Thomas Carlyle (sous le pseudonyme de Thomas Hope), « An Essay on the Origins and Prospects of Man », « Characteristics », *The Edinburgh Review*, vol. 54, décembre 1831, Édimbourg, Ballantine and Company, 1831, p. 375.

Developments of whatever is highest and noblest in him, lies not only prophesied to Faith, but now written to the eye of Observation, so that he who runs may read⁵³. » Pour Carlyle, ce monde nouveau est à portée de main; le transcendantalisme kantien qu'il vulgarise pour les lecteurs anglophones renvoie l'image d'une foi renouvelée, qui se reflète dans l'environnement, enfin au diapason de l'âme humaine. L'idée d'un idéal spirituel à atteindre enthousiasme les futurs transcendantalistes américains.

Ainsi les protagonistes du mouvement transcendantaliste se retrouvent-ils au cœur de la vague romantique qui déferle sur l'Europe puis sur l'Amérique, puisant dans les revues religieuses la culture idéaliste importée, indispensable à leur révolution spirituelle. Ils saisissent l'air du temps et savent tirer profit de la remise en cause tous azimuts de l'empirisme lockéen qui semble à leur yeux avoir donné à l'unitarisme l'aspect d'une langue morte, dont on observe les règles religieusement, dont on révère le passé glorieux, mais qui reste figée dans un mécanisme dénué de toute passion et de tout lien avec le monde contemporain. C'est cette passion que les transcendantalistes cherchent à associer à nouveau à la pratique religieuse, et plus largement à l'existence elle-même. L'espoir fourni par l'idéalisme romantique est celui d'un renouveau du lien entre l'homme et la nature, lien qui peut se vivre à chaque instant ; il n'est plus nécessaire de le construire intellectuellement *via* la représentation et la réflexion. Tous les auteurs que les transcendantalistes célèbrent font souffler un vent nouveau sur le concept de connaissance du monde, en intimant l'idée qu'il n'est nul besoin de considérer ce dernier comme une construction intellectuelle dont nous assemblons différents fragments au gré de nos observations. Le monde ainsi analysé et reconstitué perd toute sa fraîcheur ; à trop vouloir le décortiquer, on le perd, pensent les romantiques. Ils estiment au contraire que c'est bien l'univers tout entier qu'il nous est donné d'expérimenter, à chaque instant et en tout lieu, par le biais de l'intuition et de l'imagination. Un monde ainsi perçu est bien plus vaste, bien plus beau, et autrement plus spirituel, pensent-ils. Les auteurs romantiques autorisent par ailleurs le retour en grâce du fugace, de l'instantané, de l'approximatif, dans une époque où les sociétés n'accordent du crédit qu'à la démonstration scientifique et la technologie. Ce que le romantisme consacre, c'est la réaffirmation du pouvoir de décision de chaque individu concernant sa propre existence, et donc la réaffirmation de la singularité au sein d'un monde qui exige, et organise, l'uniformisation et

⁵³ Thomas Carlyle, « Characteristics », p. 379.

l'indifférenciation des populations⁵⁴. Au fil du temps, il apparaît à plusieurs transcendentalistes que la rupture entre eux et l'unitarisme est irréversible ; par ailleurs, sous l'influence de William Ellery Channing (voir plus haut), ils estiment que le temps est venu de se rassembler, entre gens de même conviction. Les premières réunions de ce nouveau cercle intellectuel auront lieu vers la fin de l'année 1836.

G) Le Transcendental Club

Ce n'est pas un hasard si les tenants de la « pensée moderne », comme elle est parfois qualifiée à l'époque, se rassemblent à cette période. 1836 est une année cruciale pour le transcendentalisme : Emerson publie cette année-là son manifeste, *Nature*, Orestes Brownson son essai iconoclaste *New Views of Christianity, Society, and the Church*, Convers Francis *Christianity as a Purely Internal Principle*⁵⁵, George Ripley son attaque sur les miracles que constitue sa critique de l'ouvrage du théologien unitarien britannique James Martineau (1805-1900), *The Rationale of Religious Enquiry*⁵⁶ ainsi qu'un autre ouvrage remettant en cause l'orthodoxie unitarienne, *Discourses on the Philosophy of Religion, Addressed to Doubters Who Wish to Believe*. Amos Bronson Alcott, le pédagogue moderne, publie quant à lui *Conversations with Children on the Gospels*⁵⁷, qui lui vaudra les foudres de publications religieuses l'accusant de blasphème, ainsi que la fermeture de son école progressiste ; il y aborde ouvertement avec les enfants des questions telles que la réalité des miracles, la virginité de Marie ou encore la circoncision. Le divorce entamé quelques temps auparavant entre l'unitarisme et certains de ses représentants parmi les plus radicaux est alors définitivement consommé. Emerson a, à ce moment, quitté l'église depuis quatre ans, et d'autres le suivront, dans une démarche semblable. Quand il écrit *Nature*, sa vie de pasteur fait définitivement partie du passé. Il veut penser le monde à l'aune de son idéalisme, et a entièrement abandonné la pratique de la religion traditionnelle. Il a par conséquent également abandonné une

⁵⁴ Telles qu'elles sont représentées dans le *Léviathan* de Hobbes, par exemple.

⁵⁵ Convers Francis (1795-1863) est pasteur unitarien, membre fondateur du Transcendental Club, et germaniste. Il est impliqué dans le mouvement réformateur de l'unitarisme, et défend lui aussi l'idée de l'expérience religieuse comme étant essentiellement intuitive et intime. A ses yeux, seule la religion chrétienne est bâtie au sein de l'âme et du cœur ; il n'est donc nul besoin des rituels catholiques, par exemple, qui, soutient-il, sont contraires à ce que professait Jésus.

⁵⁶ Voir à ce sujet le chapitre suivant.

⁵⁷ Il faut préciser que la transcription de ces conversations est le fait d'Elizabeth Palmer Peabody, assistante d'Alcott à l'époque.

certaine forme de vie sociale. On ne peut négliger, dans la constitution du mouvement, l'effet de groupe qu'ont dû induire toutes les controverses associées à ses membres. Se retrouver ainsi au sein d'un cercle restreint de proches était un moyen de se protéger contre les attaques du monde extérieur, qu'elles proviennent de l'unitarisme ou de la société civile. On peut imaginer que pour Emerson, le Transcendental Club fut ainsi un refuge, mais aussi une rare occasion de se confronter à ses semblables. Il y a incontestablement une forme de repli de la part des transcendentalistes dans la création du club, aussi informel fût-il, un entre-soi sans doute perçu comme bénéfique après les diverses mises en cause de la part d'Andrews Norton à Harvard, mais aussi de revues traditionnalistes, ou encore de paroissiens ou de parents mécontents. Il faut toutefois relativiser cette analyse psychologique de l'avènement du club dans la mesure où certains de ses membres, à commencer par Hedge, resteront proches de l'unitarisme : Hedge n'est pas un radical, et demeure avant tout un intellectuel conciliateur. D'autres, comme Brownson, verront davantage le club comme un lieu privilégié où mener des discussions théologiques de premier ordre, ce qui était vraisemblablement la vision de Channing quand il a suggéré la création d'un tel groupe⁵⁸. Les diverses publications des futurs membres du groupe cette année-là leur donnent vraisemblablement confiance et les poussent à exploiter ce qui les lie.

Ils ont certainement besoin d'encouragement : la vie du mouvement transcendentaliste continue à être émaillée de scandales qui font de ses protagonistes des parias dans la bonne société de Nouvelle Angleterre après 1836. Les unitariens traditionnalistes sont choqués par la remise en cause de la validité des textes sacrés : divinité de Jésus, des miracles ou des phénomènes surnaturels, crédibilité accordée aux rédacteurs de la Bible ; les transcendentalistes, sous l'influence de l'exégèse moderne, n'ont pas peur de questionner les fondements de la religion révélée. Au-delà de la réaction romantique à l'empirisme, leur démarche cherche à renouer avec un sentiment religieux primitif, en réaffirmant une foi entière et inconditionnelle, qui échappe à la rationalité que les unitariens revendiquaient comme une arme supplémentaire afin de remettre de l'ordre dans ce qu'ils estimaient être les errements romantiques du deuxième Grand réveil. Après les premières controverses concrètes survenues au moment de la vague de publications transcendentalistes de 1836, le schisme entre transcendentalisme et unitarisme s'intensifie

⁵⁸ Emerson avance dans « Historic Notes » que Channing suggère à Ripley en 1840 de tenir une sorte de salon où rassembler des personnes cultivées afin de débattre.

en 1838, lors de la fameuse « Divinity School Address » d'Emerson à Harvard. Invité par les étudiants séminaristes fraîchement diplômés à prononcer un discours, Emerson s'adresse à un petit comité, mais les personnes présentes sont des sommités d'Harvard et du monde de l'unitarisme : le doyen, mais aussi Andrews Norton, et Henry Ware, qui tient la chaire des études religieuses, sont présents. Devant ce parterre, Emerson reprend les principaux points de friction entre les deux doctrines : la nature comme étant elle-même digne de louange, la présence du divin en chacun indifféremment, et la remise en cause des miracles, dans la mesure où tout phénomène naturel, comme la pluie, est un miracle, et devrait être célébré comme tel. Il fustige les pasteurs dont le prêche est désincarné, figé dans une posture immuable, en dehors de toute relation avec le monde réel, et en opposition avec leurs propres sentiments. Il enjoint les étudiants à aimer Dieu sans truchement, à poursuivre la vérité dans leur relation personnelle avec Dieu plutôt que dans le passé de textes poussiéreux. Les accusations d'hérésie, d'athéisme, de « sensualisme » pleuvent, et les étudiants hésitent à faire publier le discours, ce qui est pourtant l'usage. D'autres attaques plus ou moins violentes des idées transcendentalistes se multiplient ainsi tout au long de l'existence du club, et au-delà. Hedge écrit une lettre à Emerson le quatre juin 1836 dans laquelle il lui soumet l'idée suivante :

The plan is this, to have a meeting, annual or oftener if possible, of certain likeminded persons of our acquaintance for the free discussion of theological & moral subjects. By likeminded persons I mean not such as agree in opinion but such as agree in spirit,—men who earnestly seek the truth [...] ⁵⁹.

L'intérêt est donc de pouvoir discuter librement de théologie, entre progressistes, et peu importe si les opinions divergent (ce que semblent confirmer les témoignages de personnes extérieures au cercle ayant assisté à des réunions : aucun ne semblait partager la même opinion), ce qui compte est la quête de la vérité, et c'est bien là ce qui motive en définitive les transcendentalistes. La réaffirmation de la foi, la vision de la nature comme manifestation du divin, l'importance fondamentale de la culture individuelle, la croyance en une perception intuitive et mystique de l'univers, tous ces concepts transcendentalistes tendent vers la même direction : il existe bel et bien une vérité intangible et éternelle qui s'offre à celui qui sait où la chercher. Elle n'est pas celle des scientifiques, qui appauvrissent la nature à force de vouloir la décrypter ; elle n'est pas non plus celle des philosophes rationalistes, qui présentent la réalité comme filtrée et reconstituée par l'être

⁵⁹ Lettre de Hedge à Emerson du 4 juin 1836, Harvard Library.

humain pensant. La réalité des transcendentalistes est entière, éblouissante et mystérieuse. Elle se matérialise, comme celle de Locke, dans l'esprit de chacun, mais elle s'y impose : l'esprit n'est pas un agent actif dans la construction du sens ; il est passif et contemplatif. Le lien avec le monde est naturel car l'esprit humain est le reflet de la nature : la figure divine a insufflé le même absolu dans le monde et dans l'âme humaine, ainsi la communication entre l'homme et la nature coule de source car elle émane de la même force créatrice. Voilà ce dont sont convaincus les membres du Transcendental Club.

Le huit septembre 1836, lors des célébrations du deux-centième anniversaire d'Harvard, et accessoirement la veille de la publication de *Nature*, Hedge, Emerson, Ripley et George Putnam (1807-1878), le pasteur unitarien de Roxbury⁶⁰, se retrouvent dans un hôtel afin de discuter de théologie, de philosophie, et de leurs griefs vis-à-vis de l'unitarisme. Ils conviennent de se retrouver quelques jours plus tard, chez Ripley à Boston. Ils souhaitaient initialement n'ouvrir le groupe qu'aux pasteurs, mais Emerson insiste pour qu'Alcott puisse se joindre à eux. Au cours des quatre ans d'existence du Transcendental Club (qu'Emerson appelle au départ « The Symposium », puis « Hedge's Club »), après une trentaine de réunions, cette règle ne sera de toute façon pas respectée, et d'autres personnes y assisteront, parfois comme simples spectateurs, parfois comme membres actifs, tels Margaret Fuller et Elizabeth Palmer Peabody. Lors de la première réunion du dix-neuf septembre, sont présents Hedge, Ripley, Emerson (ce trio sera présent à quasiment toutes les réunions ; seul Emerson sera absent de certaines d'entre elles en 1840), Alcott donc, Brownson, James Freeman Clarke (1810-1888), pasteur unitarien de Louisville et futur abolitionniste, Convers Francis, Theodore Parker (1810-1860), pasteur unitarien de Watertown et grand ami de Ripley, ainsi que quelque autres pasteurs et étudiants de Harvard. Dans « Historic Notes », Emerson s'évertue à présenter ces réunions comme parfaitement informelles. S'il insiste sur le caractère léger du cadre de ces discussions, c'est pour réfuter les rumeurs de complot qui semblaient entourer les transcendentalistes à l'époque (et sans doute encore au moment où il écrit ce texte) : « [T]here was no concert, and only here and there two or three men or women who read and wrote, each alone [...]. Perhaps they only agreed in having fallen upon Coleridge and Wordsworth and Goethe, then on Carlyle, with pleasure and sympathy⁶¹. » Emerson tient particulièrement à discréditer la thèse présentant le groupe comme une société secrète

⁶⁰ Commune différente de West Roxbury, là où Ripley fondera Brook Farm, située elle aussi dans la banlieue de Boston.

⁶¹ « Historic Notes », p. 588.

composée de conspirateurs cherchant à imposer une forme de pensée. Chacun, dit-il, travaillait de son côté, et leurs goûts communs se limitaient aux auteurs romantiques : il n'y avait pas de programme secret ou d'intention cachée de leur part. C'est l'opinion publique, avance Emerson, qui a fait des transcendentalistes une entité : « I suppose all of them [the transcendentalists] were surprised at this rumor of a school or sect, and certainly at the name of Transcendentalism, given nobody knows by whom, or when it was first applied⁶². » Il imagine plus loin que c'est l'intelligence des débats comme des personnages qui a dû susciter la curiosité des observateurs concernant leurs motivations.

Au cours de ses quatre ans d'existence, le Transcendental Club organise ses réunions tantôt chez Ripley, tantôt chez Alcott ou Emerson, ou bien encore chez Orestes Brownson, James Freeman Clarke, Cyrus Bartol, un pasteur de Boston, et plus rarement chez Caleb Stetson, homme d'affaires et futur élu du parti démocrate. La plupart du temps, un ordre du jour est annoncé⁶³. Certains concernent la religion : « l'essence de la religion comme distincte de la moralité », « le mysticisme est-il un élément du christianisme ? », « le panthéisme », « miracles, mysticisme », « doctrine et rites du culte ». D'autres sont en lien avec des questions de société, ou l'art : « le génie américain », « l'éducation de l'humanité », « le caractère et le génie de Goethe », « l'université d'Harvard », « l'inspiration du prophète et du barde, la nature de la poésie ». Généralement, selon les descriptions faites par Alcott dans des conversations publiées ainsi que dans ses mémoires, un modérateur différent était désigné pour chaque réunion ; il laissait chacun s'exprimer tour à tour, puis la discussion suivait naturellement son cours. Il est intéressant de noter que les membres prenaient soin d'inviter des personnes aux opinions divergentes afin de rendre le débat plus dynamique⁶⁴. Dans la mesure où les membres eux-mêmes étaient loin de partager les mêmes conceptions, on imagine que les discussions devaient être particulièrement animées. Ainsi Charles Crowe, dans sa biographie de George Ripley, estime que les réunions ont mis à jour des dissensions si importantes qu'elles ont créé deux écoles distinctes, celle de l'individualisme à la manière

⁶² *Ibid.*

⁶³ Joel Myerson en fait la liste dans un article : voir Joel Myerson, « A Calendar of Transcendental Club Meetings », *American Literature*, vol. 44, n°2, mai 1972, p. 197-207.

⁶⁴ Myerson cite parmi les contradicteurs Channing, qui, s'il est une figure tutélaire pour tous les transcendentalistes, reste un unitarien, mais aussi James Walker, unitarien conservateur et éditeur du *Christian Examiner*, qui laissera Ripley y publier sa critique de l'ouvrage de Martineau alors qu'elle remet clairement en cause la croyance dans les miracles, qui est une des bases du dogme unitarien. Andrews Norton, coéditeur de la revue, s'offusquera de ne pas avoir été consulté avant la publication, et quittera la revue pour *The Christian Register*.

d'Emerson, et celle de Ripley, socialiste : « The transcendentalists began with a general agreement on several basic issues, but in time the temperamental and intellectual differences between Ripley and Emerson became increasingly obvious⁶⁵. »

Malgré tout, si deux camps se font jour au cours des réunions, un sentiment de communauté naît au sein du groupe, et soude ces intellectuels au-delà de leurs divergences. Charles Crowe estime que c'est à cette période que le transcendentalisme prend corps et devient un courant à proprement parler. On ne peut effectivement, comme il l'a été suggéré plus haut, négliger l'effet, pourtant *a priori* paradoxal, de ces discussions de groupe sur des personnes qui, en grande partie, estiment que le fait de faire société est en soi problématique. Pour Emerson et ceux qui le suivent, la salvation est individuelle, mais ils se prêtent pourtant volontiers à l'exercice de l'échange à bâtons rompus, et tentent vraisemblablement de convaincre les autres du bien-fondé de leurs points de vue. Cela implique la recherche, d'une part, de l'assentiment de leurs coreligionnaires, et d'autre part, d'un consensus, au moins sur certains points fondamentaux. Il ne faut pas négliger non plus ce qu'on pourrait appeler l'effet grégaire de la dissidence : ces personnes se retrouvent en petit comité, dans un entre-soi accueillant, à bonne distance des critiques dont ils font l'objet de la part des traditionnalistes les plus orthodoxes. Le club, comme on l'a dit, est un refuge, et l'effet de groupe est exacerbé par l'adversité à laquelle ils doivent faire face. On sait que des unitariens ont participé aux réunions, mais Channing, et sans doute dans une moindre mesure James Walker, sont des intellectuels ouverts à la discussion. Il est peu probable que les transcendentalistes eussent invité Andrews Norton par exemple, ou bien les calvinistes du séminaire d'Andover à leurs réunions. Si ce qui a motivé les débuts du club est le rassemblement d'un groupe de pasteurs dissidents autour du rejet de l'unitarisme, les réunions semblent devenir plus constructives au fil du temps, et il est rapidement question, comme le montrent les ordres du jour, de proposer au lieu de simplement dénoncer⁶⁶. C'est vraisemblablement dans ces circonstances que naissent les divergences qui font émerger le camp individualiste et le camp socialiste parmi les membres du groupe. Les uns et les autres sont sans doute d'accord sur les constats faits à propos des maux de la société commerciale ou religieuse, mais leurs avis divergent quant aux solutions à apporter. On imagine notamment que le débat a dû être vif lors de la

⁶⁵ Charles Crowe, *George Ripley, Transcendentalist and Utopian Socialist*, Athens, University of Georgia Press, 1967, p. 84.

⁶⁶ La première réunion sur « le génie américain » entend ainsi dénoncer les obstacles intérieurs à son éclosion.

deuxième réunion, consacrée à l'éducation de l'humanité chez Brownson, ou bien lors de celle consacrée au mysticisme, qu'Emerson admirait chez Swedenborg, contrairement à Ripley.

Malgré ces divergences, des projets communs naissent : c'est lors des réunions du club que Ripley lance l'idée de consacrer une ambitieuse série d'ouvrages aux auteurs idéalistes et romantiques européens qui recueille les suffrages de ses camarades⁶⁷, annonçant ainsi le futur succès de *Specimens of Foreign Standard Literature*. En définitive, Emerson estime que la meilleure (mais toutefois modeste, insiste-t-il dans « Historic Notes ») contribution de ce groupe informel est la revue qui a en quelque sorte succédé aux réunions, puisque les transcendentalistes cessent de se réunir en 1840, quelques mois après la publication du premier numéro de *The Dial*. On peut imaginer que, contrairement à ce que dit Emerson afin de minimiser le dynamisme et la portée des activités du groupe, les discussions ont vraisemblablement pris une importance telle que les participants ont dû ressentir le besoin de laisser une trace de leurs débats, mais aussi de poursuivre la réflexion entamée à l'écrit. Ainsi, comme une suite logique, le club informel donne naissance à un organe de presse qui, contrairement aux intentions revendiquées par Emerson dans « Historic Notes », a bien une ligne éditoriale, comme en témoigne l'article inaugural qu'il écrit dans le premier numéro de la revue : « Our plan embraces much more than criticism [...]. We do not wish to say pretty or curious things, [...] but, if we can, to give expression to that spirit which lifts men to a higher platform, restores to them the religious sentiment, brings them worthy aims and pure pleasure [...]»⁶⁸. » La ligne décrite ici définit un des buts du transcendentalisme : l'élévation spirituelle. On notera toutefois que parmi les membres d'origine, certains renonceront à s'engager dans la revue, au moins dans un premier temps, craignant peut-être de nouvelles attaques de la part de l'unitarisme. Ce sera notamment le cas de Hedge, qui ne coupera par les ponts avec le monde unitariste. *The Dial* sera par ailleurs bien plus une revue littéraire et artistique que théologique, avec le souci sans doute de s'épargner des controverses similaires à celles de 1836 sur les miracles. Il n'en demeure pas moins que plusieurs des membres du club s'engagent dans la revue avec beaucoup d'enthousiasme,

⁶⁷ Et ce en 1837, l'année de l'appel d'Emerson aux intellectuels, « The American Scholar ».

⁶⁸ « The Editors to the Reader », *The Dial*, juillet 1840, reproduit dans *The Portable Emerson, op. cit.*, p. 93.

et Emerson, Fuller ou Ripley seront responsables de nombreux articles, comme de l'édition de la revue⁶⁹.

H) Les principaux protagonistes du mouvement

Il ne sera pas fait mention ici de George Ripley : la section consacrée à Brook Farm ainsi que ses relations conflictuelles avec Emerson mentionnées dans la troisième partie dressent un portrait assez large de sa personnalité et de son rôle dans le mouvement transcendantaliste. De la même manière, il ne paraît pas indispensable de consacrer une section à Emerson : en tant que principal héraut du mouvement, de nombreux éléments le concernant apparaissent tout au long de cette étude. Il est en revanche important d'apporter des précisions à propos d'autres personnages issus du cercle transcendantaliste, pour la plupart déjà mentionnés, afin de dessiner un plus large spectre idéologique, et de déterminer leur spécificité comme leur influence. Dans la mesure où l'on cherche à établir des réseaux d'influence, il est intéressant d'étudier comment la personnalité, l'histoire personnelle, l'éducation, les préoccupations, les rapports sociaux de chacun des protagonistes du mouvement ont pu agir sur les orientations de ce dernier. Ceci permet également d'affiner la perception des deux principales directions politiques que l'on a pu constater, autour d'Emerson et de Ripley, et ainsi de mieux saisir les circonstances dans lesquelles la rencontre avec le fouriérisme se fait.

1) Orestes Brownson

Brownson est un proche de Ripley, et les deux hommes, liés par des affinités intellectuelles, ont du respect et de l'estime l'un pour l'autre. Ripley admire l'intégrité de Brownson, et aimerait sans doute être aussi radical que lui, quand Brownson loue l'apport de son ami dans son éducation culturelle et intellectuelle. Ce qui les rapproche est une conscience des maux de la société : ils sont convaincus de la nécessité d'une réforme sociale égalitaire, préalable nécessaire à l'avènement d'une religion nouvelle et universaliste. Bien qu'également convaincus des potentiels bienfaits de la réforme, les deux hommes suivront pourtant des chemins différents, et Brownson finira par embrasser le catholicisme. Peut-être est-ce dû à sa personnalité plus versatile : Brownson est bien

⁶⁹ Voir par ailleurs pour plus de détails sur *The Dial*.

moins enclin au compromis que Ripley, et il a connu une vie autrement plus difficile. Contrairement à d'autres transcendentalistes, Brownson n'est pas issu du milieu bourgeois du Massachusetts, mais d'une famille rurale pauvre du Vermont. Mouvementée, la vie religieuse de Brownson est caractérisée par de nombreux changements de direction. A dix-neuf ans, il rejoint les presbytériens, mais la théologie calviniste finit par lui déplaire. Il se tourne vers l'universalisme, et devient pasteur au sein de cette confession en 1826. En parallèle, il adhère au mouvement ouvrier, fait la connaissance de Frances Wright (1795-1852), penseuse socialiste radicale d'origine écossaise, qui lui fait lire Robert Owen. Sa conscience politique et sociale, en se développant, l'éloigne de sa paroisse, qu'il quitte en 1830. Il s'implique alors dans le mouvement ouvrier, édite une revue, et milite pour l'éducation gratuite et universelle. Il retrouve plus tard le chemin de la religion en lisant Channing et Saint-Simon, dont la nouvelle donne religieuse le séduit. Il rejoint l'unitarisme, et en 1834 se retrouve titulaire d'une chaire dans le Massachusetts, non loin de Boston. Il continue à militer pour la défense du monde ouvrier, et à lire les idéalistes français et allemands. Son activisme le fait connaître des unitariens de Boston, notamment grâce à des publications dans *The Boston Quarterly*, et c'est ainsi qu'il rencontre Ripley. Les unitariens considèrent Brownson comme pouvant faire le lien entre l'unitarisme et le monde ouvrier, au sein duquel ils ne sont pas populaires. Ses sermons se font politiques : il met en garde ses ouailles, dans un sermon intitulé « The Wants of the Times », contre l'imminence d'un conflit entre les privilégiés et les indigents, et présente Jésus comme le prophète des travailleurs. Brownson est convaincu que l'église nouvelle qu'il appelle de ses vœux peut combattre efficacement l'inégalité sociale en imposant une réforme morale qui bannirait l'égoïsme entretenant cette inégalité.

C'est vraisemblablement à l'invitation de Ripley que Brownson assiste à la première réunion du Transcendental Club le dix-neuf septembre 1836. Il sera décrit comme un débateur difficile, emporté, tant et si bien qu'il quittera le groupe l'année suivante, au soulagement de Hedge. Il n'en demeure pas moins associé au transcendentalisme, parce qu'il est lui aussi un déçu de l'unitarisme, attaché à une réforme de la vie religieuse détachée des rites, mais aussi parce qu'il est influencé par les idéalistes allemands et français, et persuadé de l'expérience religieuse comme étant avant tout intuitive. Ces orientations sont développées dans *New Views of Christianity, Society and The Church* qu'il publie en 1836. A l'instar d'Emerson dans *Nature*, il évoque lui aussi

la lutte des spiritualistes et des matérialistes, mais il dénonce les excès de chacun, et présente la figure de Jésus comme médiateur, un personnage qui illustre la notion d'*atonement*, qui signifie rédemption, mais aussi, plus spécifiquement pour Brownson, communion : le concept de « at-one-ment » qu'il présente implique l'idée de la sainteté intrinsèque de tous les êtres, idée largement répandue dans le transcendentalisme. L'ouvrage de Brownson est finalement assez indulgent avec l'unitarisme : il loue la rationalité de la doctrine, son progressisme dans le domaine social et sa nature humaniste. Cela tient à la considération utilitariste et téléologique qu'a Brownson de la religion ; pour lui, le protestantisme a supplanté le catholicisme car il était nécessaire d'en effacer les excès spiritualistes. L'unitarisme a à son tour supplanté le protestantisme calviniste, dénué de spiritualisme. Sa vision est celle d'une recherche constante d'équilibre entre spiritualisme et matérialisme. L'unitarisme, malgré les qualités qu'il lui reconnaît, penche du côté du matérialisme ; « l'église du futur » qu'il imagine combinera les progrès de l'unitarisme avec un spiritualisme renouvelé et mesuré. Des années plus tard, l'agitation constante de Brownson l'amènera à rompre avec ses amis transcendentalistes, quand il se convertira au catholicisme en 1844 et finira par se déclarer conservateur, convaincu de l'immoralité de l'homme, se retrouvant ainsi à mille lieues du militant socialiste radical qu'il fut, et qui fit l'admiration de son ami Ripley. En définitive, la contribution de Brownson au transcendentalisme est fugace en termes conceptuels, dans la mesure où ses conceptions s'alignent avec celles des autres protagonistes dans un laps de temps finalement assez court, mais elle est sans doute plus conséquente en termes d'influence, en particulier sur Ripley, qui n'aurait peut-être pas pris la décision radicale de quitter sa vie de pasteur pour fonder Brook Farm sans l'inspiration que lui a fournie la fougue militante de son ami.

2) Amos Bronson Alcott

Alcott est lui aussi un personnage singulier dans la galaxie transcendentaliste. Il n'est pas pasteur, contrairement aux autres membres éminents, mais enseignant. Il incarne de la façon la plus flagrante l'idéal de culture individuelle formulé par Channing. Autodidacte et issu d'une famille rurale comme Brownson, le pédagogue se distingue par son indépendance d'esprit et sa constance morale autant que par ses méthodes d'enseignement novatrices, qui lui vaudront les foudres des autorités et de multiples déboires. Lui aussi mené par un idéal spiritualiste, il façonnera son enseignement autour

de l'idée du sentiment religieux comme inné et intuitif, et poussera ses jeunes élèves à reconsidérer la valeur des miracles, et à affirmer leur propre divinité. Très tôt dans sa carrière, il remet en cause l'apprentissage traditionnel fait de leçons apprises par cœur, et développe une méthode de type socratique. Impressionné par Channing, il fréquente le milieu unitariste de Boston lorsqu'il vient y chercher du travail comme enseignant. Il découvre les romantiques allemands et français au début des années 1830 et fait lui aussi partie de ceux qui seront marqués par la publication de *Aids to Reflection* de Coleridge. En 1834 ouvre son école, « School for Human Culture », à Boston. Les quelques trente élèves sont issus de la haute société de la ville, et la réputation d'Alcott bénéficie de l'esprit progressiste qui règne parmi les élites. Mais son inaltérable honnêteté intellectuelle et sa volonté de ne laisser aucun sujet de côté lui vaudront des attaques de la part des revues religieuses, en particulier à la suite des publications de ses conversations avec les élèves telles que relevées par Elizabeth Palmer Peabody en 1836 et 1837 : la question de la virginité de Marie ou de la pertinence de la circoncision provoqueront l'ire des autorités religieuses, tout comme la relativisation des miracles ou l'idée de la divinité innée en chacun. Il est indéniable qu'Alcott cherche dans ses échanges avec les élèves à les orienter vers une conception spiritualiste qui remet en cause les préceptes de l'unitarisme, courant vraisemblablement majoritaire parmi les familles des élèves. Il est convaincu, comme les romantiques d'une manière générale, de l'innocente pureté des enfants, et de la connaissance intuitive qu'ils ont des vérités universelles, vérités qu'il suffit selon lui de faire émerger *via* la conversation. Il estime que les enfants ainsi éduqués acquièrent un solide sens moral. Parents et théologiens outrés auront raison de l'école, qui fermera ses portes en 1837.

Parallèlement, Alcott tisse des liens avec les transcendentalistes, sera présent à la première réunion du club chez Ripley, et sera l'hôte de la suivante, consacrée au génie américain. Ce format a dû lui convenir particulièrement au vu de son goût pour la dialectique socratique. Pour lui, converser est un élément essentiel du processus d'élévation culturelle et intellectuelle chère aux transcendentalistes. Lorsque les membres du club décident de fonder le *Dial*, il fait partie des auteurs publiés dans le premier numéro⁷⁰. Il faut toutefois préciser que ses courts poèmes, regroupés sous le titre « Orphic Sayings », abstraits et mystiques, paraissent abscons à certains lecteurs, qui tournent Alcott, et par généralisation les autres transcendentalistes, en ridicule. Après la fermeture

⁷⁰ On doit même à Alcott le titre de la revue, tiré d'un de ses poèmes.

de son école, Alcott poursuit son entreprise éducatrice auprès des adultes, en organisant des réunions qui perpétuent ce principe dialectique. Entre 1848 et 1853, et parallèlement aux conférences qui font les beaux jours des autres transcendentalistes, il conduit avec un relatif succès des séances de conversation auxquelles les principales figures du mouvement assistent. Les sujets qui y sont abordés sont proches de ceux traités au sein du Transcendental Club : réforme sociale et religieuse, génie artistique, relations entre l'homme et la nature. Jusqu'à la guerre, il poursuit son œuvre et va même mener ses séances de conversation au-delà du Massachusetts.

Ce qui marque plus précisément l'appartenance d'Alcott au mouvement transcendentaliste est la ferme communautaire qu'il fonde en juin 1843, Fruitlands. Un peu plus de deux ans après Ripley, Alcott se lance à son tour dans une expérience concrète de réforme sociale, à une moindre échelle. Lors d'un séjour en Angleterre en 1842 financé par Emerson et ses proches, Alcott rencontre des réformistes dont Charles Lane (1800-1870), militant abolitionniste et végétarien. A cette époque, Alcott jouit d'une certaine réputation en Angleterre : James Pierrepont Greaves (1777-1842), penseur socialiste anglais, avait fondé en 1838 une communauté socialiste utopique dotée d'une école moderne nommée Alcott House, en hommage à Alcott. C'est lors d'une visite dans cette communauté végétarienne et progressiste qu'Alcott, à la recherche de personnes souhaitant créer une communauté, rencontre Lane, qui part avec lui en Nouvelle Angleterre. Lane finance la fondation d'une ferme aux environs de Harvard, et sa famille, ainsi que celle d'Alcott, s'y installent. Fruitlands est gérée selon des principes transcendentalistes, mais les deux hommes décident d'aller plus loin que Ripley à Brook Farm, en appliquant aux règles de vie les principes du végétarisme et de l'abolitionnisme : aucun produit issu de l'exploitation de l'homme comme de l'animal ne sauraient être utilisés. Lane et Alcott revendiquent la frugalité et ne cultivent que des fruits et des céréales. L'expérience durera six mois seulement : ces intellectuels radicaux ne sont en rien préparés à la vie à la ferme, et, si l'on en croit l'amer compte-rendu de l'expérience qu'en fait Louisa May Alcott, la future auteure de *Little Women*, âgée de dix ans à l'époque, dans un texte paru trente ans plus tard, *Transcendental Wild Oats*, les occupants passaient la majeure partie du temps à converser, ce qu'Alcott aimait par-dessus tout, au détriment du nécessaire travail agricole. Seule Abby May Alcott, la femme de Bronson Alcott, se démène comme elle le peut pour assurer le quotidien. L'expérience est un échec, Abby y laisse sa santé et Bronson fait une dépression qui manque de l'emporter.

Malgré les déboires techniques et financiers, Alcott ne déroge pas à ses principes, et souhaite vivre sa vision du transcendentalisme sans la moindre compromission : une vie frugale et tournée vers la culture individuelle, en dehors de la société traditionnelle. Les circonstances matérielles et l'inexpérience mettront un terme à cette expérimentation idéaliste radicale.

D'un point de vue conceptuel, Alcott est comme on l'a dit en phase avec les principes généraux du transcendentalisme : culture individuelle, sentiment religieux intuitif et sens moral exacerbé. Il est plus particulièrement porté sur la question de l'harmonie entre le corps et l'esprit, et plus largement entre l'homme et la nature. Il conçoit l'esprit comme la force intérieure qui rassemble les impressions des sens et recrée un monde que l'on peut appréhender, mais qui reste incomplet. Il prédit la découverte d'un « calcul spirituel » qui permettrait une connaissance directe du monde au sein de l'esprit humain, en d'autres termes une expérience mystique parfaite : « [A] spiritual calculus [...] whereby nature shall be defined in the soul, the soul in God, matter in spirit, polarity resolved into unity [...] »⁷¹. » Sa conception de la force unificatrice de la nature est comparable à celle de l'Âme Suprême d'Emerson, une force spirituelle qui relie tous les êtres et la nature. Dans ce monde connecté, Alcott conçoit les rapports entre humain et nature comme interdépendants : l'humain influe sur son environnement mais l'environnement influe également sur l'humain⁷². Toutefois il met l'accent sur l'importance de la volonté, principe inné mis à mal par la force de l'habitude, qui pousse l'être humain à subir le monde *via* l'automatisme de la perception plutôt que de le façonner grâce à la force de son esprit. On devine ici un trait caractéristique du romantisme américain, qui réaffirme la volonté comme principe fondamental dans le rapport au monde. La vision d'Alcott est singulière dans sa conception de la relation à la nature comme une forme d'éducation : le monde physique offre la possibilité à l'esprit de se manifester ; l'esprit fait l'expérience de la nature, la manipule, en retire une connaissance nouvelle, et se trouve ainsi élevé. On retrouve dans cette conception une idée qui court dans le transcendentalisme, exprimée notamment par Emerson dans *Nature*, dans la section sur les cercles : nos expériences successives de la nature s'ajoutent les unes aux autres comme les cernes d'un arbre, ce que Richard Francis résume ainsi :

⁷¹ Amos Bronson Alcott, « Orphic Sayings XXXI », *The Dial*, vol. 1, juillet 1840, Boston, Weeks, Jordan, and Company, 1841, p. 93.

⁷² Dans son journal, il fait par exemple le lien entre le manque de travail de ses élèves et le temps maussade.

« [W]e visualize the progressive pulsations of a spiritual force in a material world⁷³. »
Les cercles sont les représentations du rapport entre la dynamique de l'esprit et le monde, et ils s'accumulent, augmentant ainsi l'expérience de la nature et assurant à l'homme une plus grande compréhension et communion avec elle.

3) Margaret Fuller

Margaret Fuller est un personnage central à plus d'un titre : elle a un rôle fondamental dans la diffusion des idées transcendantalistes, milite pour l'émancipation des femmes, et connaît un destin tragique qui lui octroie un profil de personnage romantique on ne peut plus en phase avec son époque⁷⁴. Elle assiste à de nombreuses réunions du club, et enseigne à l'école d'Alcott après le départ d'Elizabeth Palmer Peabody. Elle restera proche d'Emerson, avec qui elle entretiendra notamment une relation épistolaire suivie, et lorsqu'elle abandonnera le poste d'éditrice du *Dial*, il prendra sa suite. Son rôle est tout aussi primordial dans la naissance du mouvement féministe en Amérique. En effet, parmi les participantes aux réunions qu'elle organisait autour de questions liées à l'émancipation de la femme se trouvaient les futures meneuses du mouvement féministe Caroline Sturgis (1818-1888, également impliquée dans le mouvement transcendantaliste), Caroline Dall (1822-1912) et Ednah Dow Cheney (1824-1904). La cause féministe transparaît dans tout son travail, y compris dans sa conception du transcendantalisme. Elle s'empare de l'idéal de culture individuelle, qu'elle envisage comme un instrument de l'indépendance des femmes. Ayant reçu une éducation classique, elle s'engage dans une voie pédagogique parallèle à celle d'Alcott, misant sur l'enseignement et la dialectique, qu'elle destine principalement à un public féminin.

Entre 1839 et 1844, Fuller organise des « conversations for women » à Boston, sur le même modèle que les réunions du Transcendental Club. Son but est d'encourager les femmes à reconsidérer leur rôle au sein de la société, mais aussi leurs souhaits, et de les amener à s'enrichir intellectuellement et culturellement. Toutes les réunions se tiennent dans la librairie d'Elizabeth Palmer Peabody, autre femme de lettres issue du transcendantalisme, et, preuve supplémentaire de la complicité entre Fuller et Emerson,

⁷³ Richard Francis, *Transcendental Utopias, Individual and Community at Brook Farm, Fruitlands, and Walden*, Ithaca, Cornell University Press, 1997, p. 155.

⁷⁴ Elle disparaît dans le naufrage du navire qui la ramenait aux États-Unis, en 1850, à l'âge de quarante ans.

les dates des réunions, prévues le midi, coïncident avec les dates des conférences d'Emerson en soirée, afin que le public venant de loin puisse assister aux deux réunions dans la même journée. La forme des réunions était toujours la même : elles commençaient par une conférence de Fuller sur un thème choisi par ses soins, puis une séance de questions s'ensuivait. Il lui arrivait régulièrement de proposer à son public d'écrire sur un sujet particulier. A l'occasion d'une discussion sur les différences entre hommes et femmes, Sophia Ripley, l'épouse de George, écrivit un essai que Fuller publia ensuite dans le *Dial* : elle y traitait la question sous l'angle d'un conflit entre la sphère réservée aux femmes et leur développement en tant qu'individus. Cette question de la sphère des activités réservées aux femmes aura une grande importance dans l'organisation de la vie à Brook Farm, comme on le verra dans le chapitre suivant.

Son importance au sein du mouvement tient également à sa maîtrise des auteurs européens qui cimentent la construction de la pensée transcendentaliste dans les années 1830. Ayant reçu une éducation de premier ordre (elle estime être la femme la plus cultivée d'Amérique à son époque), elle sait parler plusieurs langues, dont le français et l'allemand, ce qui lui donne un accès direct aux textes romantiques parus en Europe. Elle est fascinée par Goethe et travaillera à une biographie de ce dernier qu'elle ne pourra malheureusement pas achever. Ses études l'amènent à rencontrer certaines des figures progressistes de l'unitarisme telles Channing et Hedge, autre germanophile distingué. Sa stature intellectuelle lui ouvre aisément les portes du milieu masculin des pasteurs unitaristes, et plus largement du milieu des intellectuels romantiques de Nouvelle Angleterre. La publication posthume de ses mémoires, rassemblés par Emerson, Channing et James Freeman Clarke, donne un aperçu de sa vivacité d'esprit et de sa soif d'indépendance intellectuelle. Elle semble incarner le mantra transcendentaliste de la culture individuelle : « I was proud that I was to test myself in the sternest way, that I was always to return to myself, to be my own priest, pupil, parent, child, husband and wife⁷⁵. » Tout au long de sa courte vie, elle est obsédée par l'idée de l'élévation intellectuelle : « *Very early I knew that the only object in life was to grow. [...] I have never lost sight of it, have always been controlled by it, and this first gift of thought has never been superseded by a later love*⁷⁶. » Fuller met sa pensée au service de la cause des droits humains, dans un texte initialement paru sous le titre de « The Great Lawsuit » dans le

⁷⁵ *Memoirs of Margaret Fuller Ossoli*, R.W. Emerson, W.H. Channing, J.F. Clarke (éd.), Boston, Robert Brothers, 1884 (1852), p. 99.

⁷⁶ *Ibid.*, p. 133. Italiques de l'auteur.

numéro de juillet 1843 de *The Dial*, puis remanié et augmenté pour une parution individuelle en 1845 sous le titre de *Woman in the Nineteenth Century*, qui sera le premier essai d'importance consacré à la cause féministe publié aux États-Unis. Elle y défend la nécessaire émancipation de la femme, et les principes transcendantalistes soutiennent son argumentation : « The especial genius of woman I believe to be electrical in movement, intuitive in function, spiritual in tendency. She is great not so easily in classification, or re-creation, as in an instinctive seizure of causes, and a simple breathing out of what she receives that has the singleness of life [...]»⁷⁷. » Elle applique plus spécifiquement aux femmes les caractères intuitifs et spirituels de la relation au monde chers aux transcendantalistes afin de les présenter comme des qualités typiquement féminines. Elle inscrit ainsi le féminisme dans le mouvement romantique, et en fait une cause éminemment moderne, attachée aux bouleversements idéologiques du dix-neuvième siècle. Fuller reprend également à son compte le principe d'universalité de l'esprit, argument supplémentaire pour ne pas faire de distinction entre hommes et femmes, mais également entre blancs et noirs : « Let us be wise and not impede the soul. Let her work as she will. Let us have one creative energy, one incessant revelation. Let it take what form it will, and let us not bind it by the past to man or woman, black or white»⁷⁸. » On note aussi dans ce passage l'idée d'une « révélation incessante », et d'une énergie créatrice, qui renvoient au credo transcendantaliste d'une force spirituelle permanente, véritable force motrice de l'être qui l'inscrit dans un être-au-monde mystique, non réfléchi mais instinctif. Un peu plus loin, elle appelle les « âmes emprisonnées » à la libération, à la condition de les amener vers « l'autonomie religieuse»⁷⁹ » et l'indépendance sociale : « Union is only possible to those who are units. To be fit for relations in time, souls, whether of man or woman, must be able to do without them in the spirit»⁸⁰. » Son discours, dans cet essai comme dans ses conversations, tend à associer systématiquement l'émancipation intellectuelle et religieuse du transcendantalisme à la nécessaire émancipation des femmes, et des minorités.

⁷⁷ Margaret Fuller, « The Great Lawsuit », *The Dial*, vol. 4, juillet 1843, Boston, James Munroe, 1844, p. 43.

⁷⁸ *Ibid.*, p. 44.

⁷⁹ Elle utilise l'expression « religious self-dependence ».

⁸⁰ « The Great Lawsuit », p. 44.

4) Henry David Thoreau

L'un des plus illustres représentants du mouvement est aussi celui qui a eu le moins de relations tenues avec la majorité des autres protagonistes. Thoreau est un solitaire, et pas seulement lorsqu'il s'isole pendant deux ans au bord d'un lac, au milieu d'une forêt, pour échapper à la société qu'il estime corrompue. Cela ne l'empêchera pas d'assister à certaines réunions du club, ni de publier dans chacun des numéros du *Dial*. Il a étudié à Harvard mais n'y a pas côtoyé les autres protagonistes car il était plus jeune qu'eux ; il n'est pas issu de l'unitarisme, et n'est pas pasteur. Pour autant, son apport au mouvement est considérable, de par ses écrits, d'une grande portée philosophique, et ses choix de vie, dont l'expérience de Walden constitue la plus importante illustration. Il est avec Emerson le transcendentaliste le plus connu aujourd'hui, sans doute davantage que son mentor au sein du grand public, car son transcendentalisme célèbre la nature, sa beauté infinie, le sentiment d'absolu qu'elle procure, et le refuge ultime de l'âme qu'elle constitue. Son expérience de vie en autarcie, relatée en détail dans *Walden; or, Life in the Woods* (1854) est un plaidoyer pour une existence simple, frugale, tournée vers la contemplation et la réaffirmation constante de la loi morale. Thoreau enjoint ses lecteurs à l'introspection, et envisage l'existence non pas comme la poursuite d'objectifs fixés, mais comme la célébration perpétuelle de la nature. Son transcendentalisme est teinté de philosophie orientale (tout comme celui d'Emerson) ; cette orientation irrigue la pensée contreculturelle américaine depuis les transcendentalistes, et se retrouve dans les utopies hippies comme dans la culture populaire du vingtième siècle.

Pour Thoreau, le sens moral est ce qui compte le plus, et un honnête homme se doit de le cultiver à tout prix, ce qui implique des décisions radicales : ainsi, il est opposé à la guerre avec le Mexique, à l'esclavage, et estime que face à un état qui se compromet de la sorte, la seule voie est celle de la désobéissance civile. Il refuse de payer le cens, et passe une nuit en prison en conséquence. Il fustige ceux qui sont opposés à la guerre pour de mauvaises raisons, parce qu'ils ont peur d'y laisser la vie, et pas au nom de principes, c'est-à-dire ceux qui sont prêts à payer pour que quelqu'un d'autre aille se battre à leur place. Thoreau conçoit la société comme intrinsèquement corrompue, car les relations sociales ne peuvent par essence pas être désintéressées ; la société moderne encourage l'enrichissement, le matérialisme, au détriment de l'élévation morale. Pour lui, la société est en définitive un obstacle à la vertu, c'est la raison pour laquelle il décide en 1844 de bâtir de ses mains une cabane au bord du lac de Walden près de Concord, sur un terrain

appartenant à Emerson, avec la ferme intention d'y vivre en autosuffisance, et surtout en marge de la société. Le simple fait de construire lui-même cette cabane illustre son rapport à l'existence : il dénonce la division du travail, et croit aux vertus morales d'un travail détaché de la relation à la subsistance. Il l'envisage comme un autre moyen de l'élévation morale, et une façon de construire sa propre relation au monde. Cette retraite a pour but de renouer avec l'essentiel, en éliminant tout ce qui peut parasiter la vertu. Le résultat de cette décision radicale est un magnifique récit à la gloire de la nature sauvage et de la spiritualité. En retirant tout le superflu de son existence, Thoreau offre une expérience unique, illustrant comment les principes transcendentalistes peuvent se vivre concrètement. Il choisit la voie de l'ascétisme : il cultive des légumes, en vend certains pour s'acheter du riz et du thé, et ne consomme pas grand-chose d'autre. Sa cabane, qu'il construit quasiment seul, est équipée du strict nécessaire : un lit, une table, un placard, trois chaises, un poêle, quelques vêtements et ustensiles⁸¹. Il ne rejette pour autant pas la compagnie, mais estime qu'au-delà de trois personnes, une discussion n'a plus d'intérêt et devient futile. Il cherche, dans tous les aspects de sa vie, à cultiver sa vertu morale, et c'est ce qu'il recherche dans son rapport à la nature comme dans son rapport à l'humain : la moindre conversation doit avoir une portée philosophique ; sans cela pense-t-il, on perd son temps.

Pour lui, l'être humain débarrassé des oripeaux d'une société corrompue libère son esprit, et se voit plus libre de faire l'expérience du sacré dans la nature, à travers la contemplation. Thoreau raconte ainsi qu'il lui est arrivé de passer une journée assis devant sa cabane à observer la nature, et ce ne fut en rien du temps perdu. Cet isolement spirituel permet aussi une introspection chère au transcendentaliste, qui enjoint ses lecteurs à explorer, dit-il, de nouveaux continents en eux-mêmes. Son approche n'est pas pour autant autocentrée : il conçoit au contraire la retraite comme le moyen de se débarrasser de son ego, exacerbé par les rapports sociaux. Il veut cultiver son indépendance matérielle et intellectuelle, et insiste sur le fait que chacun doit trouver sa propre voie : ce qui vaut pour lui ne vaut pas forcément pour un autre. Cette logique l'amène à formuler une idéologie politique tout aussi radicale, dans des essais comme « Resistance to Civil

⁸¹ Thoreau s'inscrit ainsi dans un mode de vie alternatif relativement répandu aux États-Unis, et qui existe toujours aujourd'hui, celui des marginaux qui vivent « hors réseau » : ils construisent leur propre habitation, dans des lieux isolés, produisent leur énergie et leur nourriture, et cherchent à limiter leurs relations avec le monde extérieur. Leurs motivations sont diverses, des « preppers » persuadés de l'imminent effondrement de la civilisation aux héritiers des hippies en retraite spirituelle.

Government⁸² » ou « Life Without Principle » : l'individu, et pas l'organisation sociale, doit être le but ultime de tout système politique. Chacun doit être en mesure de déterminer son cheminement moral : l'état n'a pas à s'en mêler, et un gouvernement doit intégrer l'éventualité que certains désirent vivre en marge. Thoreau pousse ici le principe de la liberté individuelle dans ses retranchements, car selon lui seule l'indépendance matérielle est la source de l'indépendance intellectuelle qui facilite la recherche de la vérité, but ultime de l'existence. La vérité est le fait du divin, et le divin est dans la nature.

Ce qui fait le succès de Thoreau encore de nos jours est sans doute cette combinaison du spirituel et du politique : il est l'un des rares transcendentalistes à avoir formulé aussi distinctement ses griefs vis-à-vis de l'état et de l'organisation sociale d'une manière générale⁸³. Son rapport à la loi est de l'ordre du sentiment, de l'instinct : il estime que tout être doté d'un sens moral solide prendra les bonnes décisions, et seule une communauté d'individus également éclairés par la même loi morale sera en mesure de mener une existence harmonieuse. Ainsi il ne rejette pas la société dans l'absolu mais croit en une communauté spirituelle plutôt que sociale ou économique. Et le ciment de cette communauté, la loi morale issue de Dieu, est assimilable à l'Âme Suprême d'Emerson, ce principe divin universel qui se manifeste instinctivement à ceux qui savent cultiver en eux la vertu. Cette vision exclusivement spiritualiste du lien entre les êtres qu'Emerson et Thoreau partagent s'oppose à celle de Ripley, d'Alcott et de Brownson, qui considèrent l'instauration d'une société égalitaire comme préalable à l'instauration d'une vie spirituelle accomplie.

5) Elizabeth Palmer Peabody

Elizabeth Peabody incarne l'aile réformatrice du transcendentalisme, à l'image d'Alcott : c'est une éducatrice qui embrasse l'idéal culturel associé au mouvement. Issue d'une famille d'enseignants, elle reçoit une solide éducation de leur part, et dédie une bonne partie de son existence aux livres, qu'elle vendra au sein de sa librairie, précieuse source de textes romantiques européens pour les unitaristes malheureux de Boston. Elle y ouvre une école à l'âge de dix-huit ans, suit des cours à Harvard, et étudie le grec avec

⁸² Également connu sous le titre de « Civil Disobedience ».

⁸³ Le seul autre transcendentaliste à avoir formulé une pensée politique aussi développée est incontestablement Orestes Brownson, dont l'orientation socialiste est à l'opposé de celle de Thoreau.

Emerson⁸⁴. À l'image de Fuller quelques années plus tard, elle organise, au début des années 1830, des réunions réservées aux femmes, en l'occurrence des cours d'histoire, afin de contribuer à leur émancipation culturelle⁸⁵. Elle rencontre également l'« évêque » du mouvement, William Ellery Channing, et devient la préceptrice de sa fille, puis endosse le rôle d'assistante auprès de Channing lui-même. Comme les autres transcendentalistes, elle est fascinée par lui ; il devient son mentor, et aura une influence majeure sur ses idées réformatrices et progressistes. Comme d'autres transcendentalistes également, elle publie dans la revue *The Christian Examiner* dans les années 1830, et sera une contributrice régulière au *Dial*. Comme il l'a été précisé plus haut, elle se fait le relais des exégètes allemands, notamment dans un article de 1834, « The Spirit of the Hebrew Scriptures », pour le compte de *The Christian Examiner*, dans lequel elle reprend la thèse de Herder à propos du langage originel. Elle rejoint Alcott en 1835, et publie cette année-là *Record of a School*, chronique des échanges entre Alcott et ses élèves de la Temple School. Elle assiste également à plusieurs réunions du Transcendental Club, dont la dernière aura lieu dans sa librairie, et encourage les efforts littéraires de ses proches, quand elle ne les publie pas elle-même⁸⁶. Son travail d'édition contribue largement à la diffusion des idées romantiques et transcendentalistes en Nouvelle Angleterre, et elle sera impliquée dans *The Dial* non seulement en tant qu'autrice mais aussi en tant qu'éditrice, à compter de janvier 1842, et ce pour six numéros. On lui doit notamment un article sur Brook Farm dans le premier numéro parmi ceux qu'elle publie, ainsi qu'un autre sur le fouriérisme en 1844, qui démontrent son intérêt pour l'expérimentation communautaire et la réforme sociale.

Peabody se voit principalement comme une commentatrice, comme une prêtresse plutôt que comme une prophétesse du transcendentalisme ; elle a pourtant fourni des écrits qui constituent un apport théorique à la pensée transcendentaliste. Diane Brown Jones évoque dans un article intitulé « Elizabeth Palmer Peabody's Transcendental Manifesto » un essai publié par Peabody en 1843 dans la revue *Pioneer*, « A Vision ». Peabody, comme Emerson, a un penchant swedenborgien pour le mysticisme, et traite dans cet essai d'expériences mystiques au cours de sa vie, des impressions de rencontre

⁸⁴ Elle ouvrira également la première école maternelle en langue anglaise des États-Unis, en 1860.

⁸⁵ Les premières réunions organisées par Fuller, ses « Conversations for women », se tiendront dans la librairie de Peabody.

⁸⁶ Elle publiera plusieurs des premières œuvres de Hawthorne, qui épousera par ailleurs sa sœur Sophia Peabody.

avec des figures divines. Le personnage de Jésus est au centre de ses écrits, mais elle le conçoit de la même manière que les autres transcendentalistes : « [T]o re-see Jesus as a man and to try to recapture an understanding of the individual who had been lost in traditional historical approaches to Christ⁸⁷. » Il est un homme à prendre en exemple par tous les autres hommes, car il incarne la vertu morale absolue de l'individu dont l'existence bénéficie à tous les autres. Elle estime qu'à travers sa personne, l'humanité peut et doit se retrouver afin de renouer avec une harmonie perdue. Elle met également en garde contre l'excès de confiance individuelle : ceux qui ne jurent que par l'accumulation de connaissances, et qui pensent ainsi se mettre au niveau de Dieu lui-même, oublient l'essentiel, la loi morale, qui dépasse tous les savoirs que l'on peut acquérir⁸⁸. Elle estime que la pensée transcendentaliste telle que théorisée par Emerson présente le risque d'isoler les individus dans une tour d'ivoire spirituelle, quand il est nécessaire de mettre en commun la loi morale afin de progresser ensemble en tant que société : « it is with all the sons of man that “wisdom dwells,” and they must inter-communicate with mutual reverence if they would know her well⁸⁹. »

Elle est persuadée que l'humanité est conduite par un principe social, et conçoit le transcendentalisme comme une forme religieuse de socialisme⁹⁰, idée qu'elle développe dans le premier de ses essais parus dans le *Christian Examiner* en 1834 : « As his [the intelligent worshipper's] consciousness of being the object of the Almighty's care and love, gives him self-reverence, so his sense of others' bearing the same relation to the Almighty, gives him a deep feeling or respect for all partakers of human nature. » Le croyant éclairé est ainsi impérativement conscient de la nécessité de la relation aux autres afin de s'accomplir : « As the social principle makes others necessary to his happiness, so he feels that he has power to communicate happiness⁹¹. » Elle défend à ce titre l'égalité morale entre hommes et femmes. Par ailleurs, elle estime que la vérité transcende les époques, et qu'elle existe aussi bien dans le passé que dans l'instant présent. Cette attitude

⁸⁷ Diane Brown Jones, « Elizabeth Palmer Peabody's Transcendental Manifesto », *Studies in the American Renaissance*, Joel Myerson (éd.), 1992, p. 203.

⁸⁸ Cette soif déraisonnable de connaissances combinée au désir de se mettre à la hauteur de Dieu, est ce qu'elle appelle égothéisme. Dans ses lettres, elle accuse notamment Fuller d'avoir ce défaut.

⁸⁹ Elizabeth Palmer Peabody, *Lectures in the Training Schools for Kindergartners*, Boston, D. C. Heath, 1886, p. 26, cité dans Diane Brown Jones, *op. cit.*, p. 203.

⁹⁰ Dans une lettre à Orestes Brownson en 1840, elle prétend être la première du cercle à utiliser le terme de transcendentalisme.

⁹¹ Pour cette citation et la précédente, voir Elizabeth Palmer Peabody, « Spirit of the Hebrew Scriptures.—No. I, The Creation », *Christian Examiner*, vol. 62, n.s. 32, Boston, mai 1834, p. 188, cité dans Megan Marshall, « Elizabeth Palmer Peabody: The First Transcendentalist? », *Massachusetts Historical Review*, vol. 8, 2006, p. 4.

diffère de celle d'Emerson, qui, on s'en souvient, reproche dans *Nature* à son époque d'être exclusivement rétrospective, de ne célébrer que le passé quand la vérité est à chercher dans l'instant. Peabody est férue d'histoire et voit au contraire la discipline comme le meilleur moyen d'acquérir une perspective morale sur l'existence. Lorsqu'elle soumettra le quatrième article de sa série sur l'exégèse à Emerson pour publication dans *The Dial*, il refusera précisément cette approche historique, persuadé que l'exégèse n'était pas la clé de la vérité, trop tournée qu'elle est vers l'interprétation du passé.

6) Theodore Parker

Comme Brownson et Alcott, Theodore Parker est un autodidacte issu d'une famille modeste. Contrairement aux autres pasteurs unitariens, il ne quittera pas son sacerdoce, et y restera attaché bien qu'impliqué dans des scandales qui manqueront de lui coûter son poste, suite à des écrits controversés sur la réforme de la religion chrétienne. Il sera donc un des rares pasteurs unitariens transcendentalistes non défroqués. Germaniste, il contribue à la diffusion des idéalistes et des nouveaux exégètes allemands en Amérique. Sa rencontre avec Convers Francis, transcendentaliste modéré et membre original du Transcendental Club, lui ouvre les portes d'Harvard. Il y rencontrera d'autres futurs transcendentalistes, Christopher Pearse Cranch (1813-1892), et John Sullivan Dwight (1813-1893), qui aura un rôle important à Brook Farm (voir le chapitre suivant). Il participe aux réunions du Transcendental Club et devient un admirateur d'Emerson : il assistera à plusieurs de ses conférences et sera présent lors de la « Divinity School Address » de 1838, qui fera scandale (voir plus haut). L'intérêt de Parker pour Emerson le pousse à écrire, et il publie en 1842 *A Discourse on the Transient and Permanent in Christianity*, sermon originellement prononcé l'année précédente lors de l'ordination d'un pasteur, qui l'inscrit de plain-pied dans la controverse religieuse autour du transcendentalisme. Ayant lui aussi subi l'influence de l'exégèse allemande moderne, il y remet en cause la divinité de Jésus, la croyance dans les événements surnaturels, et donc les miracles, et s'en prend aux pasteurs unitariens qui prêchent un christianisme souvent éloigné de leurs propres convictions. Il estime comme d'autres transcendentalistes que la croyance dans les miracles ne saurait constituer le fondement de l'adhésion à la religion chrétienne.

Le sermon provoque une onde de choc qui lui ferme les portes de certaines églises ainsi que l'accès aux principales publications religieuses. Son mentor, Convers Francis, se détourne de lui. Il trouvera un refuge éditorial dans le *Dial*, dont chaque numéro comportera une de ses contributions. Le scandale fait également de lui un conférencier demandé, et il rencontre un certain succès dans le circuit des conférences alors en plein essor. Soucieux toutefois de demeurer pasteur, il verra ses amis lui créer une chaire dédiée après s'être vu refuser l'accès à certaines églises. Après la fin du *Dial*, son engagement se fait plus politique, et il crée sa propre revue, *The Massachusetts Quarterly Review*, ouvertement abolitionniste. Il sera engagé dans le combat contre l'esclavage de manière plus active au moment de la controverse autour de la loi sur le renvoi des esclaves en fuite vers les états esclavagistes, appelée Fugitive Slave Act, en 1850.

Bien que comptant parmi les transcendentalistes les plus radicaux, Parker ne cherche pas à refonder l'institution religieuse au sens où l'entendent William Henry Channing ou Ripley : il n'est pas question pour lui de supprimer la liturgie en faveur d'une pratique religieuse exclusivement personnelle et intime. Il croit à la pertinence de l'Église, mais pense nécessaire de réformer ses rites ; il incarne ainsi une sorte de troisième voie entre le déisme d'Emerson et le traditionalisme unitarien de Hedge. Ainsi, dans *A Discourse on the Transient and Permanent in Christianity*, Parker estime que la liturgie est naturellement appelée à être modifiée, car elle est une manifestation superficielle du sentiment religieux (c'est ce qui est *transitoire* dans la religion). Même si les évangiles venaient à être officiellement discrédités, même s'il était prouvé que Jésus n'avait jamais existé, avance-t-il, le christianisme se maintiendrait, parce que le sentiment religieux (ce qui est *permanent*) est constant, et autrement plus fort que les aspects matériels ou symboliques de la vie religieuse. Par ailleurs, la distinction entre raison et entendement popularisée en Amérique par Coleridge, fondamentale dans l'émergence du transcendentalisme, est loin d'être aussi binaire pour Parker qu'elle ne l'est pour Emerson. Si Parker souscrit à l'idée de la raison qui intègre de manière intuitive les vérités essentielles du monde, il ne dénigre pas l'entendement comme le fait Emerson, et estime que cette faculté soutient le travail de la raison, en facilitant, à travers la perception, les intuitions. Il pense également que la raison ne peut tout saisir du monde, et qu'il est nécessaire d'acquérir des connaissances. Ainsi, tout comme Peabody, il ne rejette pas l'histoire, estimant qu'elle est un instrument supplémentaire pour comprendre et interpréter les textes. Il envisage l'analyse historique des textes sacrés comme une arme

pour expurger la religion de l'orthodoxie des miracles, et combine cette approche avec l'idée d'un sentiment religieux intuitif, comme l'explique Edward H. Madden dans un article consacré aux différences conceptuelles entre Emerson et Parker : « if religious beliefs are intuited as necessary truths then any alleged historical fact that conflicts with such beliefs must be rejected. And Parker rejected almost all of the alleged historical facts conflicted with the intuitions of reason⁹². » Parker poursuivra le travail commencé dans le sermon de 1841 avec un monumental ouvrage paru la même année que *A Discourse on the Transient and Permanent in Christianity*, intitulé *A Discourse of Matters Pertaining to Religion*. Il revient notamment sur les exégètes allemands, mais évoque aussi Auguste Comte ; l'essai lui vaudra de nouvelles inimitiés au sein du clergé américain. En définitive, la raison pour laquelle Parker a un tel parfum de scandale est que contrairement à Emerson ou Ripley, qui abandonneront leur sacerdoce, il mène son œuvre de réforme religieuse radicale au sein même de l'église unitarienne.

7) Frederic Henry Hedge

Il a été fait mention plus haut du rôle prépondérant de Hedge dans l'émergence du transcendantalisme, *via* ses articles consacrés à Coleridge ou Swedenborg pour le compte de *The Christian Examiner* dès 1833. Le germaniste précoce a été très tôt exposé à l'idéalisme allemand, et une fois revenu en Amérique, il a diffusé cette doctrine à Harvard. On lui doit aussi la suggestion d'un « symposium » regroupant les unitaristes intéressés par la théologie et les questions morales, qui donnera naissance au Transcendental Club. Les dates des réunions sont d'ailleurs décidées en fonction des jours où Hedge, pasteur à Bangor dans le Maine, se rend à Boston. Cependant, malgré son rôle éminent dans la circulation de l'idéalisme européen en Nouvelle Angleterre, il garde ses distances avec le mouvement transcendantaliste, craignant d'être taxé d'athéisme. Ainsi, lorsqu'il est sollicité pour contribuer au premier numéro de *The Dial*, il décline dans un premier temps, puis finit par accepter, choisissant toutefois d'écrire des articles littéraires plutôt que portés sur la théologie. Il est vrai que la simple mention de ses accointances avec les transcendantalistes avait failli lui faire perdre son poste. Suite aux controverses grandissantes aux alentours de 1840, il prend davantage de distance avec les plus

⁹² Edward H. Madden, « Ralph Waldo Emerson and Theodore Parker: A Comparative Study », *Transactions of the Charles S. Peirce Society*, vol. 29, n° 2, 1993, p. 184.

radicaux, Emerson, Parker, et Alcott. Il reste attaché à l'idée de la divinité de Jésus, et prêche ce qu'il estime être un conservatisme éclairé, attitude qui le pousse à refuser l'accès de sa chaire à Emerson et Parker, par trop radicaux pour les habitants de Bangor, et pour sa propre sensibilité. Il conserve toutefois des attaches avec le milieu intellectuel bostonien, plus particulièrement avec les transcendentalistes, du fait de sa maîtrise de la littérature allemande, en vogue auprès d'eux. Il s'implique également dans l'abolitionnisme, et défend les droits des femmes. Des années plus tard, il publie un ouvrage qui cherche à réconcilier unitarisme et transcendentalisme, *Reason in Religion*. Il y imagine un christianisme éloigné de l'empirisme lockéen, ouvert à l'idée d'un sentiment religieux intuitif, mais qui reste ancré dans les textes sacrés et la liturgie. Cette thèse est en définitive à l'image de Hedge lui-même, conservateur du point de vue liturgique, croyant à une vérité historique des textes bibliques, mais ouvert, sans doute grâce à sa germanophilie, aux conceptions intuitivistes des idéalistes européens. On peut le concevoir comme un des principaux pourvoyeurs du fondement théorique du transcendentalisme.

Conclusion

Au cours des années 1840, les divisions au sein du mouvement se font plus marquées, notamment à cause du contexte politique et social : la question de l'esclavage se fait plus pressante, et amène les transcendentalistes à devoir prendre position ouvertement. La loi Fugitive Slave Act, passée dans le cadre du Compromis de 1850⁹³, cristallise davantage les orientations prises par les uns et les autres. La veine sociale, autour de Ripley, Alcott, et Parker, s'éloigne progressivement de la veine individualiste incarnée par Emerson et Fuller. Cette division politique s'accompagne également de divergences esthétiques, dans la mesure où le camp individualiste, fidèle au credo de l'expression individuelle, se consacre davantage à l'art en général et aux lettres en particulier. Cet éloignement idéologique s'accompagne d'un éloignement géographique : les Bostoniens, au cœur de la vie urbaine ouvrière, qui constatent les méfaits de l'industrialisation sur les populations, sont éloignés des habitants de Concord, bourgade

⁹³ L'entrée des nouveaux états dans l'union était censée se faire par paire : un état du Sud, esclavagiste, et un état du Nord non-esclavagiste, afin de respecter l'équilibre des forces au sénat. L'intégration de la Californie en 1850, état du Sud où l'esclavagisme n'avait pas cours, fut accepté en échange de la collaboration des états du Nord dans la déportation des esclaves en fuite et leur retour vers le Sud.

tranquille, épargnée par le bruit du monde moderne⁹⁴. Emerson finira toutefois par prendre clairement position contre l'esclavage, après plusieurs scandales autour d'esclaves fugitifs capturés dans le Massachusetts. D'une manière générale, les transcendentalistes, toutes tendances confondues, seront bien plus impliqués dans la société que ce que la critique a pu dire à leur sujet. Peter Wirzbicki, dans son essai *Fighting for the Higher Law ; Black and White Transcendentalists Against Slavery* (2021), montre notamment l'engagement de Theodore Parker ou James Freeman Clarke, mais aussi le dialogue entretenu entre les revues transcendentalistes, le mouvement ouvrier et les abolitionnistes⁹⁵.

Les deux orientations politiques et idéologiques au sein du groupe sont en définitive à l'image de l'opinion publique, dont les conceptions en termes de réforme se font également à l'échelle de l'individu comme de la société dans son ensemble. En cela le transcendentalisme est, contrairement aux reproches qui lui sont faits alors, un mouvement en phase avec son époque. Ses protagonistes ont saisi l'air du temps, et même si l'on peut lui reprocher son ancrage principalement local, son influence se manifeste largement dans la civilisation américaine depuis, sous des formes différentes, dans des tendances idéologiques comme sociétales. Le mouvement fut certes protéiforme, mais il est indéniablement constitutif de l'idéologie américaine ; c'est une illustration de l'esprit d'indépendance et d'entreprise qui la caractérise. L'individu comme mètre-étalon de la société, voire comme son but ultime, et contradictoire, fut le credo de plusieurs d'entre eux, les plus illustres aujourd'hui, quand les tenants d'une réforme sociale sont restés dans l'ombre d'Emerson et Thoreau. Pourtant, Brownson, Ripley et Parker, en s'associant aux mouvements sociaux qui agitent le pays avant la guerre, abolitionnisme, droits des ouvriers et des femmes, inscrivent le transcendentalisme dans le sillage des grandes réformes qui ont bouleversé la société américaine au cours des dix-neuvième et vingtième siècles. Le mouvement dans son ensemble s'inscrit plus largement dans la tradition américaine de la dissidence : Thoreau théorise la désobéissance civile, Ripley construit une société égalitaire en dehors de la société traditionnelle, et Emerson, Brownson, et Ripley quittent leur sacerdoce au nom de la liberté de conscience. On pourrait résumer

⁹⁴ Les divergences entre les transcendentalistes sont étudiées plus précisément dans la troisième partie, notamment dans le cadre du rapport à l'associationnisme fouriériste.

⁹⁵ Il évoque notamment les liens entre *The Harbinger*, transcendentalo-associationniste (voir le deuxième chapitre de la deuxième partie), *Liberator*, journal abolitionniste, et *Voice of Industry*, journal ouvrier. Voir Peter Wirzbicki, *Fighting for the Higher Law; Black and White Transcendentalists Against Slavery*, Philadelphie, University of Pennsylvania Press, 2021, p. 109-110.

l'ethos transcendantaliste par l'attitude d'Emerson, qui quitte la prêtrise parce que dit-il, le rituel de la communion ne correspond pas à sa conception de la religion, et que c'est là une raison amplement suffisante. En définitive, le trait le plus marquant du mouvement est sans doute celui-là : un farouche désir de vivre sa vie morale selon ses propres termes, avec la vérité pour horizon. Mais l'héritage des transcendantalistes est aussi artistique : en réaffirmant la valeur de l'intuition, de l'intime, ils impriment dans l'inconscient collectif américain l'idéal romantique d'un accomplissement de soi en termes artistiques et esthétiques, indépendamment de toute considération matérielle. Ce courant minoritaire dans la société américaine a sans doute contribué à l'émergence d'immenses talents dans tous les arts, en suggérant l'idée de la validité intrinsèque de l'expression artistique, en dehors de tout académisme. On pense aux romantiques « tardifs » américains comme Emily Dickinson ou Walt Whitman, dont les liens avec les transcendantalistes sont plus directs, mais cet état d'esprit a irrigué la production artistique depuis, et révélé des talents qui sans cet esprit libérateur de l'individualité encouragé par le transcendantalisme n'auraient peut-être pas émergés.

Enfin, comme il a été évoqué plus haut, cet esprit d'indépendance sublimé par le transcendantalisme se retrouve également dans des pratiques sociales non pas exclusives aux États-Unis, mais qui y sont particulièrement développées, telle la vie communautaire, ou la vie hors réseau. Les périodes de bouleversements économiques, politiques et sociaux comme en connaissent toutes les démocraties entraînent des expérimentations sociales, mais c'est bien en Amérique que nombre de ces expérimentations trouvent une application concrète. On pense bien sûr aux communautés hippies des années 1960, nées d'un désir de réforme radicale des rapports sociaux. Le transcendantalisme a laissé sa trace dans ces mouvements, et plus précisément les expériences menées par certains de ses protagonistes. George Ripley, infatigable réformateur, consacre une grande partie de sa vie à la réforme sociale, qu'il envisage sous différents angles, en s'impliquant dans le mouvement ouvrier par exemple, mais aussi en créant de toutes pièces une communauté, Brook Farm, sous les auspices transcendantalistes. La branche sociale du mouvement imagine ainsi une société alternative basée sur l'éducation, l'égalité entre hommes et femmes, et le travail de la terre. Naturellement ouvert au dialogue et toujours en quête d'idées nouvelles, Ripley croise ainsi la route du fouriérisme, théorie socialiste venue de France, qui lui plaît tant qu'il décide de convertir sa communauté à ses principes, afin de créer la cité idéale. Le chapitre suivant se penche sur les circonstances dans lesquelles

transcendantalisme et fouriérisme se sont rencontrés, et ont fusionné au sein de Brook Farm, pour le meilleur et pour le pire.

Deuxième partie : convergence entre transcendentalisme et fouriérisme

Chapitre 1 - Brook Farm¹

Introduction

Une centaine de communautés volontaires voient le jour aux États-Unis dans la première moitié du dix-neuvième siècle, dont soixante au sein de la seule décennie 1840. C'est à cette époque que le fouriérisme vit son heure de gloire dans le pays : environ la moitié de ces communautés sont d'inspiration fouriériste. En Nouvelle Angleterre, la ferme communautaire de Brook Farm est la seule de ce type², toutefois elle ne naît pas sous des auspices fouriéristes, mais transcendentalistes. Elle constituera à terme le lieu de la rencontre entre ces deux doctrines : deux conceptions de vie en communauté vont se côtoyer et tenter de fusionner. Un virage plus net vers le fouriérisme finira par se produire ; il est dû à des facteurs différents, même si à première vue il s'agit davantage d'un mariage de raison que d'un mariage d'amour. George et Sophia Ripley, les fondateurs de Brook Farm, sont des transcendentalistes de la première heure. Leur approche de cette doctrine est sociale ; contrairement à Emerson ou Thoreau, qui croient à une émancipation spirituelle qui ne peut se faire que dans la solitude et la contemplation, Ripley est le tenant d'une émancipation du corps et de l'esprit par le travail, *via* une simplification des rapports humains, débarrassés de considérations commerciales, hiérarchiques, ou professionnelles.

Brook Farm constitue une mise en pratique d'un principe fondamental formulé par le père spirituel du transcendentalisme, William Ellery Channing, celui de culture individuelle, présenté dans son fameux sermon de 1838, « Self-Culture ». Il y développe l'idée que le but principal de la vie est la culture de l'âme, responsabilité de chacun, et

¹ Les faits et chiffres concernant Brook Farm et le fouriérisme en Amérique proviennent principalement des ouvrages de Sterling F. Delano, *Brook Farm: The Dark side of Utopia*, Cambridge, The Belknap Press of Harvard University Press, 2004 ; Charles Crowe, *George Ripley, Transcendentalist and Utopian Socialist*, Athens, University of Georgia Press, 1967 ; Carl J. Guarneri, *The Utopian Alternative: Fourierism in Nineteenth-Century America*, Ithaca, Cornell University Press, 1991.

² La communauté fouriériste North American Phalanx voit le jour en 1843 dans le New Jersey, état relativement proche de la Nouvelle Angleterre, mais qui n'en fait pas partie.

accessible à tous, en équilibrant activité professionnelle et intellectuelle. En gérant efficacement son temps, chacun, avance-t-il, est en mesure de ménager des plages de temps où se cultiver et ainsi s'élever moralement, contribuant ainsi au progrès de la société dans son ensemble, mais il s'agit aussi de s'élever spirituellement afin de vivre une relation plus pure avec le divin. Le transcendentalisme implique également une vie proche de la nature, car c'est l'environnement privilégié de la communion avec Dieu, but ultime de ce courant. Ces considérations se reflètent dans la vision de Ripley : le transcendentalisme des membres de Brook Farm est une utopie à visée sociale ; leur but est de réformer la société en créant dans un environnement agricole un microcosme construit sur des bases morales saines, qui offre un partage équitable du travail, libérant ainsi du temps pour la culture et les loisirs, et qui a vocation à s'étendre au-delà des limites de la communauté. Leur but est d'établir une cité idéale, la cité de Dieu sur terre. Le rapprochement avec le fouriérisme est à première vue pragmatique : ils y voient une opportunité de mieux organiser le travail, ainsi que la perspective d'apports de fonds qui seront, au cours de la vie de Brook Farm, une préoccupation constante. Cependant, la conversion de Brook Farm peut aussi se voir comme l'illustration de l'esprit d'ouverture de Ripley, bien loin de la doxa transcendentaliste d'Emerson.

Le fouriérisme américain, l'associationnisme³, a lui aussi une visée sociale, mais ses fondements idéologiques ne sont *a priori* pas aussi prépondérants que ceux du transcendentalisme, en tout cas dans sa version américaine : il s'agit de développer de petites unités de production, à taille humaine, qui respectent les besoins et les capacités de chacun. L'entreprise associationniste entend humaniser l'industrialisation, en rendant aux individus toute leur dignité. La théorie de Fourier a un fond idéologique solide, le concept d'harmonie universelle, mais elle sera, comme on l'a vu, remaniée, et expurgée, par son principal héraut en Amérique, Albert Brisbane. Soucieux de rendre le fouriérisme présentable, il en omet les aspects les plus controversés, et les plus utopiques, en particulier ceux qui concernent la moralité, le délestant peut-être ainsi d'une partie de l'attrait qu'il pourrait présenter pour les intellectuels de Nouvelle Angleterre. Pour autant,

³ Au début des années 1840, le terme « association » n'est pas spécifiquement lié au fouriérisme en Amérique, et désigne de manière générale des communautés vivant sous un régime de coopération, quel qu'il soit. Par la suite, le fouriérisme sera plus spécifiquement rattaché à l'associationnisme, sous l'impulsion d'Albert Brisbane lui-même, à partir de 1843. Le terme finira par supplanter celui de fouriérisme aux États-Unis, comme on l'a vu, et désignera officiellement la branche américaine de la doctrine, permettant ainsi aux « associationnistes » de marquer leurs différences avec les aspects les moins recevables selon eux des théories de Fourier.

on assiste bien à une conversion de Brook Farm aux principes de l'associationnisme, de manière on ne peut plus officielle, en 1844, trois ans seulement après sa fondation. Il convient donc de qualifier la nature et l'étendue des relations entre transcendantalisme et fouriérisme.

A) Fondation de Brook Farm

Introduction

Il serait facile de limiter l'histoire de Brook Farm à une tentative malheureuse de vie en communauté menée par des personnes qui ne savaient pas vraiment ce dans quoi elles s'engageaient. Il est vrai que George Ripley n'avait rien d'un paysan, mais le destin funeste de sa ferme communautaire n'est pas uniquement lié à son manque d'expérience en agriculture. Plusieurs épreuves mettront Brook Farm à genoux, puis l'expérience prendra définitivement fin en 1847, sept ans après que l'idée d'une aventure communautaire a germé dans l'esprit de Ripley. En 1840, le pasteur se trouve dans une période de transition : souhaitant mettre fin à ses fonctions au sein de la paroisse unitariste Purchase Street Society à Boston, il rédige une lettre de démission en mai, avec l'intention initiale de demeurer pasteur, mais plus au sein de son église. Fin mai, il rend visite à Margaret Fuller, directrice de la nouvelle revue transcendantaliste *The Dial*, qui lui enjoint de quitter la prêtrise. Ripley tergiverse pendant quelques mois, rédige en octobre un long courrier à destination de sa congrégation proposant de prolonger ses fonctions bénévolement pendant une période d'un an maximum, puis prépare son installation à West Roxbury, toujours dans le Massachusetts, où il fondera sa ferme, et où il s'installera, quelques mois plus tard, en avril 1841. Entre-temps, il aura passé l'été et l'automne à lire, et parmi ses lectures se trouvera sans aucun doute *Social Destiny of Man* d'Albert

Brisbane, qui paraît à cette époque ; cet essai fait partie des premières influences de Ripley dans sa nouvelle vie⁴.

Par ailleurs, Ripley se rend en compagnie de son ami Theodore Parker à un congrès chrétien, la « Christian Union Convention », également connue sous le nom de « Groton Convention », en août 1840, dans le Connecticut. Sont aussi présents les futurs organisateurs des trois autres communautés utopistes du Massachusetts à voir le jour avant la Guerre de Sécession, Adin Ballou (1803-1890) qui fonde la communauté de Hopedale à Milford officiellement en 1841, les disciples de l'anti-esclavagiste William Lloyd Garrison, responsables de la Northampton Association qui voit le jour en 1842 dans la ville du même nom, et Bronson Alcott, qui gravite lui aussi dans la sphère des transcendentalistes, fondateur de l'éphémère Fruitlands en 1843 à Harvard⁵. L'époque est donc clairement à l'expérimentation communautaire parmi les chrétiens réformistes de Nouvelle Angleterre. Cependant, si Ripley est inspiré par les projets d'autres réformateurs, il portera celui de Brook Farm pour ainsi dire seul. Les membres du Transcendental Club, qui se réunira officiellement pour la dernière fois en septembre 1840, ne soutiennent pas sa démarche, pas même Theodore Parker, ami dont il est vraisemblablement le plus proche. La dernière réunion du Transcendental Club entérine des divergences devenues trop importantes entre ses membres ; les différentes orientations que souhaitent prendre les uns et les autres semblent incompatibles, comme l'explique Sterling F. Delano :

The inevitable development of their separate views would not permit them to meet any longer on common ground, leading some of the Transcendentalists to pursue, after Emerson, secular individualism; others, following Bronson, democratic socialism (and later, Catholicism); still others, like Hedge, a slightly modified but essentially traditional Unitarianism; even others, such as Parker and James Freeman Clarke, a liberal and progressive Unitarian Christianity; and

⁴ La publication du livre, le 15 septembre 1840 selon Arthur Bestor, est mentionnée dans le numéro d'octobre de *The Dial*, dont Ripley est alors le rédacteur en chef ; il rédige probablement la courte notice pour cet ouvrage dans la section « Record of the Months », qui recense divers ouvrages publiés dans les mois qui précèdent. Par ailleurs, Theodore Parker, transcendentaliste et militant abolitionniste, ami et voisin de Ripley, évoque sa lecture du livre dans son journal aux environs de septembre 1840. Sa mère avait rencontré Albert Brisbane à la fin de l'année 1839, et c'est vraisemblablement ainsi qu'il eut connaissance du fouriérisme. Il est plus que probable que les deux amis aient évoqué Brisbane et le fouriérisme à la fin de l'été. On peut donc affirmer que Ripley a été en contact avec les théories de Fourier avant même la fondation de Brook Farm.

⁵ Il s'agit d'une petite ville dans le centre du Massachusetts qui n'a rien à voir avec l'université de Harvard, sise à Cambridge.

yet others, like Ripley, Dwight, and William Henry Channing, what might be called religious egalitarianism⁶.

Ces divergences sont de deux ordres : social et religieux. Les tenants du socialisme contre les tenants de l'individualisme ; il semblait effectivement difficile de maintenir le groupe dans ces conditions.

Genèse de Brook Farm

Ripley ne peut que constater, lorsqu'il est pasteur à Boston, les méfaits de la crise économique. C'est la pauvreté qui frappe la ville après la Panique de 1837 qui le pousse à promouvoir une société nouvelle basée sur des principes chrétiens d'égalité. Il exhorte alors ses paroissiens à aider les pauvres qui se multiplient dans leur quartier. Mais il estime qu'il est nécessaire d'aller plus loin. Adeptes d'un transcendantalisme égalitaire, les époux Ripley sont persuadés que la réforme sociale qu'ils appellent de leurs vœux doit être mise en œuvre concrètement, par les citoyens eux-mêmes. Les difficultés que rencontrent les paroissiens de Ripley contribuent sans doute à alimenter le désintérêt que celui-ci éprouve pour son activité de pasteur. Face à la crise, Ripley fait partie de ceux qui pensent, avec Orestes Brownson, l'essayiste et théologien radical, membre du Transcendental Club (et que Ripley désignera comme inspiration principale dans la fondation de Brook Farm), qu'une Église nouvelle doit voir le jour, pas tant une autre déclinaison du protestantisme au même titre que le baptisme ou le méthodisme, mais une nouvelle forme de christianité, débarrassée de la liturgie et des bâtiments consacrés ; cette Église ferait partie intégrante de la société⁷. Les tenants de ce nouveau rapport à la religion reprennent à leur compte les principes fondamentaux du transcendantalisme, à savoir le rôle essentiel de l'intuition dans la relation au divin et l'importance de la culture individuelle, en affirmant toutefois que l'homme ne peut s'élever que dans un contexte social, c'est-à-dire qu'il a besoin des autres pour être meilleur. Et pour les tenants de cette branche sociale du transcendantalisme, l'intuition, qui permet à tous de faire l'expérience intime du divin, constitue le ciment de l'égalité et de la fraternité, dans la mesure où le divin résonne en chacun de la même manière. L'influence d'Orestes Brownson sur Ripley s'opère également sur un autre tableau : la radicalité des idées de Brownson alimente les réflexions de Ripley dans sa remise en question. Le premier numéro de *The Dial*, qui

⁶ Sterling F. Delano, *Brook Farm: The Dark side of Utopia*, op. cit., p. 26.

⁷ William Henry Channing persistera dans cette voie en établissant son église, « Church of Humanity ».

paraît en juillet 1840, comporte un article de Ripley sur la revue que dirige Brownson, *Boston Quarterly Review*, qui existe depuis 1838 et dont il est l'éditeur et le principal rédacteur. Brownson y expose ses idées radicales, nourries par les socialistes européens, pour défendre une réforme en profondeur de la société américaine. Au-delà de la variété des sujets abordés, Ripley encense le ton choisi par Brownson, et la fougue avec laquelle il prône la remise en cause du système économique et social, et défend les droits de l'homme, dans une rectitude morale sans faille. La radicalité et la constance des principes édictés par Brownson semblent avoir un effet conséquent sur Ripley, en l'amenant à s'interroger sur le respect de ses propres principes dans l'exercice de son sacerdoce.

D'autres considérations rentrent en ligne de compte dans le cheminement qui va mener Ripley vers l'utopie communautaire ; comme on l'a dit, c'est avant tout la situation économique et sociale qui pousse Ripley à reconsidérer son rôle en tant qu'homme d'église, mais aussi l'évolution de son rapport personnel à la religion, qui l'encourage à embrasser cette tendance réformiste du christianisme, particulièrement suivie en Nouvelle Angleterre, où les défections dans les rangs des églises traditionnelles sont nombreuses : le phénomène des « come-outers » qui quittent leur église pour vivre leurs convictions religieuses et idéologiques de manière indépendante prend de l'ampleur à la fin des années 1830. Ripley est convaincu lui aussi que la religion ne peut plus se vivre dans le cadre strict de la liturgie. Si la précarité grandissante de ses paroissiens l'amène à repenser son rôle en tant que pasteur, la décision de quitter ses fonctions est aussi liée au fait que comme d'autres, Ripley s'éloigne d'un unitarisme qui ne reflète plus ses convictions. Le pasteur est un prescripteur, et c'est une posture dans laquelle il ne se sent plus à l'aise en 1840. Il exprime ce mal-être à son ami et protégé John Sullivan Dwight, autre pasteur : les paroissiens attendent un guide, et des injonctions, plutôt que quelqu'un qui les encourage à voir la lumière par eux-mêmes⁸. Le rapport hiérarchique induit par la position d'autorité morale du pasteur ne correspond alors plus à la façon dont Ripley envisage le lien religieux. La nouvelle église qu'il défend constitue un changement de paradigme : la verticalité et la ritualité de la relation au divin doivent s'effacer, au profit d'une démarche individuelle, simplifiée, intégrée à la vie courante, et en dehors des églises.

En réalité, ces considérations préoccupent Ripley dès l'université ; durant ses années de formation intellectuelle, on remarque dans la correspondance avec sa mère et

⁸ Voir Sterling F. Delano, *op. cit.*, p. 3. Ci-après désigné par « Delano ».

sa sœur Marianne, outre l'influence grandissante de Channing sur sa pensée (il le rencontre en décembre 1824), des références récurrentes au besoin de réorganiser la religion chrétienne, en la ramenant à une expérience intérieure, instinctive et spirituelle, qui échappe à toute formalisation, rite ou expression. Il écrit par exemple en 1824, dans une lettre à sa mère : « I believe the more judicious we become, the less confidence we shall place in some appendage of religion [...]. In short, true religion is in the heart, and is not connected with any form of language [...] »⁹. Dès cette époque, il cherche à épurer son rapport à la religion, rapport qu'il estime dévoyé dans la société : « I am no partisan of any sect, but I must rejoice in seeing any progress towards the conviction that Christianity is indeed "*glad tidings of great joy,*" and that in its original purity it was a very different thing from the system that is popularly preached. [...] When shall we learn that without the spirit of Christ we are none of his?¹⁰ ». Une fois devenu pasteur unitarien, après quelque mois passés à la paroisse de Purchase Street, il dit envisager, dans une autre lettre à sa mère, l'unitarisme comme une « religion rationnelle » qu'il souhaite être accessible à tous les membres de sa paroisse. Mais Ripley n'est pas qu'un pasteur érudit, un théologien ; il est aussi féru de philosophie : sa bibliothèque (qui fera plus tard l'admiration des membres de Brook Farm), déjà conséquente lorsqu'il devient pasteur, est remplie d'ouvrages de philosophes, de l'antiquité jusqu'aux romantiques, avec Kant, l'idéaliste, en bonne place. Par ailleurs, la correspondance avec ses proches indique un penchant naturel chez Ripley pour le doute et la radicalité. Les conditions semblent donc réunies dès la fin des années 1820 pour que les réflexions sur la nature du lien religieux et la remise en question du dogme unitarien qui prennent déjà forme dans son esprit finissent par l'amener, moins de dix ans plus tard, à la rupture avec l'unitarisme, et au Transcendental Club, saisissant ainsi, selon son biographe Frothingham, l'air du temps :

George Ripley was a disciple of the intuitive philosophy then coming into authority among liberal scholars in Europe and America. The philosophy called "transcendental," which claimed for human nature a spiritual faculty, by virtue of which truths of the spiritual order could be clearly discerned, was coming into favor¹¹.

Ripley est en cela, indéniablement, un des chantres du romantisme américain.

⁹ Octavius Brooks Frothingham, *George Ripley*, Boston, Houghton, Mifflin and Company, 1882, p. 29. Ci-après désigné par « Frothingham ».

¹⁰ Frothingham, p. 31. Italiques de l'auteur.

¹¹ Frothingham, p. 48-49.

En 1826, il est diplômé de la Harvard Divinity School, et devient le pasteur de l'église de Purchase Street en novembre. Les premières années semblent se passer sans événements majeurs, peut-être parce qu'à l'époque l'agitation théologique causée par l'unitarisme est en phase avec celle qui semble constamment animer Ripley. En revanche, plusieurs de ses publications en 1836 vont l'amener à une rupture avec cette doctrine, sans doute devenue alors trop conventionnelle pour lui. Cette année-là, il publie à quelques mois d'intervalle deux articles qui lui vaudront les foudres des unitariens en général, et du plus important d'entre eux, Andrews Norton, en particulier. Ripley est un contributeur régulier de la revue chrétienne progressiste *Christian Examiner*, publiée initialement entre 1813 et 1844, et qui devient au fil du temps la voix de l'unitarisme. Mais l'inconfort intellectuel et théologique qui s'empare de lui au cours de son sacerdoce, son attrait pour les philosophies idéalistes européennes qui arrivent aux États-Unis, et le bouillonnement religieux généralisé des années 1830 auront raison de sa foi unitarienne.

En mars 1836, Ripley publie dans *The Christian Examiner* un article intitulé « Schleiermacher as a Theologian ». Philosophe et théologien allemand, Friedrich Schleiermacher (1768-1834) s'oppose au concept de religion révélée et avance l'idée que le sentiment religieux est lié à une intuition de l'absolu¹². Cette théologie du sentiment aura beaucoup de succès auprès des transcendantalistes. Puis en septembre 1836, au moment de la naissance du Transcendental Club, Ripley publie comme on l'a dit la critique d'un ouvrage du théologien unitariste britannique James Martineau, *The Rationale of Religious Enquiry*. Dans cet article, Ripley avance que la croyance dans les miracles du Christ n'est pas un fondement de la foi chrétienne. Les événements surnaturels décrits dans la Bible importent, dit-il, pour leur valeur symbolique et morale ; ils ne doivent pas être pris au pied de la lettre. Andrews Norton, le « pape unitarien », principal théologien de ce courant, fut scandalisé par les propos de Ripley ; il lui répondit dans la revue *Christian Register*, l'accusant de remettre en cause la divinité de Jésus, et les principes mêmes de la religion révélée, mettant ainsi en cause sa foi. Norton réagissait en réalité à la multiplication de publications séditeuses au sein de l'unitarisme, c'est-à-dire à la naissance du courant transcendantaliste lui-même. Comme on l'a vu, cette même année 1836 paraissaient en effet l'essai fondateur d'Emerson, *Nature*, ainsi que celui d'un autre transcendantaliste, Convers Francis, *Christianity As a Purely Internal Principle*,

¹² Le terme sera repris par Emerson dans sa fameuse « Divinity School Address » à Harvard en 1838, autre texte polémique qui provoquera l'ire d'Andrews Norton. Ce dernier accusera Emerson, qui remet lui aussi en cause la valeur des miracles, de flirter avec l'athéisme.

dont le titre est on ne peut plus explicite. C'est dans ce contexte de graves controverses théologiques que Ripley, Emerson, Francis, Hedge et quelques autres fondent le Transcendental Club, ce qui constitue sans doute un point de non-retour pour Ripley vis-à-vis de son sacerdoce au sein de l'unitarisme. Mais, comme on le sait, ce club aussi finira par connaître un schisme en opposant les tenants d'une orientation individualiste, celle d'Emerson, à ceux qui défendent une orientation socialiste, celle de Ripley : le débat théologique qui anime les intellectuels de Nouvelle Angleterre semble ne jamais connaître de répit.

La longue lettre que Ripley écrit aux responsables de la paroisse de Church Street le premier octobre 1840 ressemble à une confession, et à un aveu d'échec. Elle contient la somme des préoccupations et des conflits intérieurs qui le rongent, et annonce la fin de son sacerdoce : la prêtrise ne lui convient plus. Un sentiment de frustration prédomine dans la première partie de son propos : « Unless a minister is expected to speak out on all subjects which are uppermost in his mind, with no fear of incurring the charge of heresy or compromising the interests of this congregation, he can never do justice to himself, to his people, or the truth which he is bound to declare¹³. » Le manque de stimulation intellectuelle, de débat théologique, la peur d'outrepasser ses attributions et d'ainsi se mettre en porte-à-faux vis-à-vis des fidèles comme des responsables de la paroisse, l'ennui causé par la répétition des mêmes sermons aux mêmes personnes, semblent causer une grande souffrance chez Ripley : l'emploi des termes « depression », « embarrassment », « suffering », « formality », « coldness » ailleurs dans ce passage le suggère. Un homme comme lui ne saurait se satisfaire d'une vie sans la stimulation intellectuelle que lui procurent les débats théologiques et philosophiques qui l'ont d'abord attiré vers l'unitarisme. Ripley apparaît, à travers sa correspondance ou son implication dans le mouvement de réforme, comme étant doté d'une personnalité particulièrement curieuse et encline à l'action. Il est certain que son œuvre, à Brook Farm, comme dans les publications, au *Dial*, plus tard au *Harbinger*, suggère que l'intérêt viscéral qu'il montre alors pour la réforme sociale est concomitant à un besoin vital d'activité intellectuelle, ces deux penchants étant nourris par son idéalisme religieux. Il dira d'ailleurs plus tard, lors du congrès de la New England Fourier Society en 1845, dont il est alors le président, que l'émergence du mouvement associationniste en Nouvelle Angleterre n'était pas un hasard, mais la conséquence d'années de polémiques théologiques et philosophiques à

¹³ Cité dans Frothingham, p. 65-66.

Harvard¹⁴. Il s'inscrit pleinement dans ce mouvement ; pour lui, le champ de la réforme sociale et morale implique une confrontation des idées qui seule permet de progresser. On comprend dans sa lettre que lors de son premier courrier à leur destination en mai 1840, Ripley avait souhaité convaincre les responsables de la paroisse du besoin de modifier une liturgie qu'il estimait, comme il le dira à plusieurs reprises et à plusieurs interlocuteurs, obsolète, voire fausse :

I thought that a change in the administration of religion here would be for our mutual advantage. I did not feel at liberty to propose any important alterations in the principles on which our worship was conducted, while at the same time I was certain that without some change my ministry among you could not be carried on with any vital power¹⁵.

Ripley, on le sait, s'inscrit dans le camp des chrétiens progressistes (il utilise le terme « liberal » dans la lettre), camp auquel appartenait aussi son église en 1826, clame-t-il, alors que la « controverse unitarienne » avait pris un tour on ne peut plus officiel avec la création l'année précédente de la American Unitarian Association. Les dissensions entre protestants orthodoxes (calvinistes) et progressistes existent depuis le milieu du dix-huitième siècle aux États-Unis, et se cristallisent autour de la chaire d'études religieuses à Harvard, donnée à un unitarien, Henry Ware, en 1805. L'accès à cette fonction place de fait les unitariens dans une position d'influence considérable. Ils peuvent alors donner une voix plus importante à leur doctrine résolument moderne : unité de la figure divine, rejet de l'idée calviniste de prédestination, foi en l'élévation par la culture individuelle. Les calvinistes estiment à l'époque perdre la formation des pasteurs au profit de l'unitarisme, et fondent en conséquence leur propre séminaire, le Andover Theological Seminary, en 1808. Suite à ce schisme, la séparation entre orthodoxes et progressistes se confirme au fil des ans, et chaque succession à la tête d'une église dans le Massachusetts est âprement disputée entre calvinistes, qui entendent limiter la congrégation de chaque paroisse aux fidèles qui respectent strictement la doctrine, et unitariens, qui souhaitent accueillir toutes les sensibilités chrétiennes.

Ripley, qui se situe dans le deuxième camp, sera aussi confronté à ces questions quand il s'agira de bâtir sa propre communauté (voir notamment les relations entre Ripley et Adin Ballou, discutées plus loin). Toutefois du point de vue de ses relations avec les autorités religieuses, le conflit entre orthodoxes et progressistes n'est pas, en 1840, la

¹⁴ Voir Delano, p. 201.

¹⁵ Frothingham, p. 66.

question pour Ripley ; c'est l'unitarisme seul qui pose problème. Le mouvement dynamique et radical qu'il était, s'est affadi, civilisé (lorsqu'il vivra à Brook Farm, Ripley aimera appeler les personnes vivant dans la société traditionnelle « civilizees ») et embourgeoisé : « This is very different from what it was when I became your minister. In 1826 the Unitarian controversy was in the ascendant. It excited general interest; questions of dogmatic theology were in every one's mouth [...]»¹⁶. » Pire, l'unitarisme n'est plus en phase avec la vision idéaliste qui, au fil des années, a amené Ripley à une conception plus moderne de la christianité, intime et universaliste, qu'il qualifie dans la lettre de « religion personnelle ». L'unitarisme, affirme-t-il, s'est figé, reniant ainsi ce qui faisait sa spécificité et son attrait pour les intellectuels, quand lui-même n'a jamais cessé d'avancer. Il reproche à l'unitarisme d'être devenu une « doctrine spéculative » tournée vers le passé et l'argumentation stérile, quand c'est aujourd'hui et en chacun de nous qu'il faut établir le « royaume de Dieu ». On retrouve dans les griefs de Ripley l'essence même des raisons qui ont poussé certains des unitariens à rompre avec leur église : un excès d'intellectualisation, quand les transcendantalistes se réclamaient d'une spiritualité instinctive.

La controverse sur les miracles de 1836 semble avoir laissé des traces dans l'esprit de Ripley : les accusations d'hérésie proférées à son encontre par Andrews Norton refont surface dans la lettre : « They who defended the progress as well as the freedom of thought were openly denounced as infidels¹⁷. » Et plus loin : « The plainest expositions of Christian truth, as it seemed to me, were accused of heresy¹⁸. » Ripley en appelle à la liberté, au progrès et à la recherche de la vérité ; il défend sa sincérité dans cette rixe qui a mis son honneur en cause. Il tente de se défendre, arguant n'avoir jamais caché ses conceptions : « I knew that my own opinion was the same as when I entered the ministry ; the views which I cherished of the Scriptures, of Jesus Christ, of the nature of man, of the character of religion, of the condition of society, were identical with those which I have ever maintained since I began to think for myself¹⁹. » La controverse de 1836 n'est donc pas le fruit d'un changement radical dans les conceptions de Ripley, mais peut-être davantage l'expression d'un trop-plein de frustration vis-à-vis du joug intellectuel que constitue son sacerdoce (sans doute depuis le début de celui-ci) et de ce que Ripley

¹⁶ *Ibid.*

¹⁷ Frothingham, p. 68.

¹⁸ P. 69.

¹⁹ P. 70.

considère comme de l'immobilisme au sein de l'unitarisme, quand lui-même n'a cessé de poursuivre sa réflexion théologique. Il se défend de toute visée politique, et affirme que sa foi en l'égalité est l'expression de sa vision du christianisme : « The true followers of Jesus are a band of brothers ; [...] they attach no importance whatever to the petty distinctions of birth, rank, wealth, and station²⁰. » Ripley, sans doute chagriné malgré tout à l'idée d'abandonner ses paroissiens, propose alors de demeurer pasteur, pour une durée maximale d'un an, bénévolement. Son installation à Brook Farm en avril 1841 mettra de fait un terme à cette disposition plus tôt que prévu. On note d'ailleurs dans la lettre l'esquisse d'un mode de vie qui ressemblera fort à ce que Ripley cherchera à instaurer au sein de sa communauté : une église du quotidien, sans murs et sans liturgie. Après avoir déploré la lourdeur de la forme canonique de la messe, il écrit : « I have long been persuaded that we should offer a more spiritual worship [...], and find our Sabbath services far more attractive and fruitful, were all such restrictions removed, even if we came together as the disciples did, in a large upper room, in a fisher's boat, or by the shore of the sea²¹. » Ripley dessine les contours de son culte idéal, c'est-à-dire l'absence de culte, supplanté par des échanges en bonne intelligence entre chrétiens de bonne volonté : « Such an assembly would constitute the true church of the first-born. It would consist of those who are united by no other tie than faith in divine things²². » Il entame alors ce qui ressemble à une profession de foi transcendantaliste. Dans un style enflammé, il décrit sa religion rêvée : une religion du sentiment (on reconnaît l'influence de Schleiermacher), œcuménique, humble, ouverte au dialogue, sans prêche, avec le monde comme texte fondateur, et l'âme comme unique exégète :

[W]e should look on life and truth with young eyes; and thus seeking to be as little children, we should enter the Kingdom of God [...]. In such a church there could be no cold or formal preaching. The instruction would be the overflowing of an individual soul; there would be no aim at effect. The topics of discourse would be taken from the experience of life; they would embrace the widest range of thought, and the more exciting and Soul-stirring the better. The infinite Bible of the Universe, would be the text-book, and whatever the soul feels or forbodes (*sic*), the commentary²³.

Le christianisme de Ripley, qu'il nomme un peu plus loin « culte social », est ancré dans une expérience spirituelle du monde, qui fournit naturellement tous les sujets dignes

²⁰ P. 75.

²¹ P. 81.

²² *Ibid.*

²³ P. 82.

d'être discutés ; c'est une religion de l'intuition, où l'individu débarrassé du carcan de l'orthodoxie religieuse envisage le rapport au divin avec l'innocence d'un enfant²⁴. Ainsi débarrassé de ses préjugés, il est libre de laisser parler son âme ; le terme revient trois fois dans ce court passage, et c'est bien sûr le centre de la doctrine transcendentaliste : le divin s'adresse directement aux âmes, sans le truchement des textes ou des prêtres, et on ne peut que ressentir le divin, en aucun cas le formaliser, ou exprimer ses desseins ; le rapport à Dieu n'est pas réfléchi mais intuitif.

Un peu plus loin, on ne peut s'empêcher de penser aux querelles, au sein du groupe transcendentaliste, entre les individualistes et les socialistes, querelles qui ont mis fin au Transcendental Club un mois seulement auparavant, lorsque Ripley avance que le débat brûlant du moment est celui-ci :

The attention of some good men is directed chiefly to individual evils; they wish to improve private character without attacking social principles which obstruct all improvement; while the attention of other good men is directed to the evils of society; they think that private character suffers from public sins, and that, as we are placed in society by Providence, the advancement of society is our principal duty²⁵.

En réalité ce passage lui sert à présenter les transcendentalistes et leurs principes : primauté de l'esprit sur la matière, l'âme comme réceptacle universel du divin. Ripley prétend que les principes du transcendentalisme l'ont toujours accompagné dans son sacerdoce, et que la vérité de cette doctrine est désormais bien établie. Elle est, dit-il, « a philosophy which is now taught in every Protestant university on the Continent of Europe, which is the most common creed of the most enlightened nations²⁶ ». Il entend, en adoptant cette « philosophie », contribuer à l'édification spirituelle de son propre pays. Toutefois, au moment où il écrit cette longue lettre, vraisemblablement fin septembre 1840, il est déjà convaincu de ne pas pouvoir remplir cette mission en tant que pasteur ; la période d'un an qu'il soumet à l'approbation des responsables de la paroisse, pendant laquelle il travaillerait sans salaire, ressemble davantage à une marque de politesse, ou un vœu pieux, qu'à une réelle intention. En réalité la fin de l'année 1840 est bien la fin d'une époque pour Ripley, celle du Transcendental Club, et de son intérêt pour la prêtrise. C'est

²⁴ L'innocence perdue de l'enfance est un thème majeur chez les romantiques. : ils cherchent à renouer avec la candeur enfantine, qu'ils croient être la clé d'une expérience pure du monde, sans arrière-pensée, cynisme ou nostalgie. Chez Wordsworth notamment, plusieurs poèmes sont consacrés aux enfants et à leur vision primitive du monde, que le poète cherche à retrouver. Voir « Anecdote for Fathers », « We are Seven », ou « The Idiot boy » dans *Lyrical Ballads*.

²⁵ Frothingham, p. 84.

²⁶ P. 85.

le début d'une nouvelle ère : cette année-là, il prend les rênes, avec Margaret Fuller, de la nouvelle revue transcendentaliste *The Dial*, et prend aussi la décision de faire de son idéal de réforme sociale une réalité en instituant la cité de Dieu sur terre, Brook Farm.

Le choix du lieu, West Roxbury, près de Boston, pour conduire l'expérimentation communautaire qu'ils rêvent de mettre sur pied, se fait suite à l'été que le couple Ripley y passe en 1840, dans une ferme appartenant à des amis, Charles et Maria Ellis. L'environnement, les livres que lit Ripley (très probablement *Social Destiny of Man* comme il l'a été suggéré, mais aussi des ouvrages d'agronomie, et en particulier la revue *The New Farmer*) encouragent vraisemblablement le couple à sauter le pas. Suite à ces agréables vacances d'été, ils rencontrent leurs amis transcendentalistes, à l'automne, afin de les convaincre de les rejoindre ou de les soutenir. Le Transcendental Club n'existe désormais plus, mais Ripley espère intéresser ses anciens membres, et au premier chef Emerson. Toutefois les différences idéologiques entre les deux hommes sont trop importantes pour qu'ils puissent être d'accord sur ce sujet²⁷. Ripley développe ses idées réformistes auprès de ceux qui l'accompagnent à la Groton Convention, et rencontre notamment Adin Ballou, le futur fondateur de la communauté Hopedale, à la fin du mois de septembre. Une semaine plus tard, il envoie sa lettre de démission à la Purchase Street Society. L'intention de Ripley et de Ballou est de fonder une communauté ensemble, mais des différends concernant l'admission leur font abandonner cette idée : Ballou souhaite que les membres prêtent serment quant à leur engagement religieux, ce qui ne convient pas à Ripley, qui imagine quant à lui une communauté sans obligations religieuses fermes. Leurs chemins se séparent donc là, et les époux Ripley se retrouvent pour ainsi dire seuls avec leur projet.

Au cours de l'été et de l'automne 1840, Ripley ne se contente pas de lire des ouvrages spécialisés ; il va également à la rencontre de fermiers de la région afin de recueillir des conseils pratiques. Il semble toutefois que le choix de West Roxbury se fasse davantage pour des motifs esthétiques qu'agraires. Il y a un certain idéalisme pastoral chez les Ripley, qui trouvent le lieu magnifique ; cependant le terrain est sableux et pierreux, donc mal adapté aux cultures. Il s'agit pourtant bien d'une ferme (sous le nom d'Ellis Farm), mais c'est une exploitation laitière, qui fait usage des larges prairies de la propriété et vend notamment du foin. Les Ripley ont toutefois bien l'intention de

²⁷ Voir le dernier chapitre de la troisième partie.

cultiver la terre ; rien ne semble entamer l'enthousiasme de George Ripley, ni sa volonté de mettre en pratique ses idées sur la réforme sociale. Margaret Fuller s'inquiète d'ailleurs de cette attitude²⁸ : il ne considère pas son projet comme une expérimentation limitée dans le temps, déplore-t-elle, mais comme un changement de vie permanent ; en cela il n'envisage pas que les choses puissent mal tourner, ou plus prosaïquement qu'elles puissent se terminer. Son impréparation, et sa vision idyllique, son *hybris* pourrait-on dire, seront des facteurs importants dans l'échec de Brook Farm. D'un point de vue financier, Ripley estime qu'il est nécessaire de rassembler dans un premier temps la somme de cinquante mille dollars, puis, révisant ses ambitions à la baisse, il l'estime à trente mille dollars. Il sollicite amis et connaissances, notamment Emerson, qui n'investira ni ne s'investira dans l'entreprise, comme on le verra, et Hawthorne, qui lui le fera, avec plusieurs objectifs : économiser de l'argent en vue de son mariage, s'installer à Brook Farm avec sa future épouse afin de profiter de ce qu'il imagine être un cadre propice à l'écriture, et engranger les bénéfices d'un retour sur investissement²⁹. Les Ripley se mobilisent à partir d'octobre 1840 afin de rassembler les fonds nécessaires à l'acquisition de la ferme et à la fondation de son capital, notamment en tenant une réunion dans la librairie d'Elizabeth Palmer Peabody. L'acquisition formelle de la ferme se fera finalement en octobre 1841, quelques mois après l'installation des premières familles, pour la somme de dix mille cinq cents dollars.

B) L'ère transcendantaliste

Les premiers arrivants s'installent à partir de la fin mars 1841 à la ferme. Il s'agit de George Ripley, William Allen (qui gérait jusqu'alors la ferme de Theodore Parker, l'ami de Ripley), le seul à avoir une véritable expérience dans le domaine agricole, Francis D. Farley, un mécanicien qui a déjà travaillé dans des fermes, puis Sophia Ripley, et une certaine Elise Barker, embauchée comme domestique, vraisemblablement une veuve issue de l'ancienne paroisse de Ripley. Ils se lancent tous à corps perdu dans le

²⁸ Voir Delano, p. 38.

²⁹ Hawthorne, ravi durant les premiers mois, ne sera pas satisfait des conditions de vie à la ferme, estimant travailler trop pour avoir l'esprit libre, et s'en ira quelques six mois seulement après son arrivée. Il avait acheté deux parts de la société, mais ne voyant pas son argent prospérer, il finira par entamer une procédure pour récupérer sa mise initiale de mille dollars, ce qui ne facilitera pas ses relations avec les transcendantalistes, et fournira la matière de son roman *The Blithedale Romance*, récit doux-amer romancé de son expérience malheureuse publié dix ans plus tard, en 1852.

travail, et Ripley en paraît ravi. D'autres arrivent au cours du mois d'avril, dont Hawthorne, et d'anciens collègues de Ripley. Un des objectifs de ce dernier en établissant sa ferme, dont le nom complet est « Brook Farm Institute of Agriculture and Education », est de combiner travail physique et intellectuel ; c'est pourquoi son projet comprend la mise en place d'une école, qui remplirait une double fonction : assurer la part éducative liée à son projet de réforme sociale, et fournir des fonds pour le fonctionnement de la ferme. Ripley a de grandes ambitions pour cette école, qu'il veut moderne et en mesure de préparer les élèves aux concours d'entrée des plus prestigieuses universités, dont Harvard, qui désignera d'ailleurs Brook Farm comme une des écoles dignes de préparer les candidats qui souhaitaient l'intégrer. La réputation de l'école de Brook Farm fut de fait excellente, et de nombreuses familles y envoyèrent leurs enfants en pension afin d'y recevoir une éducation de premier ordre, assurée en partie par pas moins de trois diplômés d'Harvard, ce dont aucune autre communauté à l'époque ne pouvait se vanter. L'école constituera ainsi la source majeure de revenus à Brook Farm, proposant par ailleurs des cours à tous les âges, ainsi que des cours du soir pour adultes, particulièrement suivis. On ne peut donc pas taxer Ripley d'amateurisme à tous niveaux. Son projet, s'il montre un degré d'impréparation en termes financiers ou techniques, est solide d'un point de vue idéologique, et c'est évidemment ce qui importe le plus au fondateur de Brook Farm. Il entend atteindre une plus grande équité au sein de la société en offrant l'accès à une éducation du plus haut niveau à tous. Le projet implique en effet la présence d'élèves internes dont les parents payent la pension et l'éducation, mais Ripley entend offrir la même éducation aux enfants des familles installées à Brook Farm et y travaillant, sans distinction de classe.

Ainsi dès les premières semaines de vie à la ferme, plusieurs adolescents arrivent afin de suivre les cours de cette nouvelle école, dont le jeune frère de Margaret Fuller, Lloyd. Entre les personnels et les étudiants, Brook Farm rassemble une quinzaine de personnes dès le mois de mai 1841. Au premier abord, le mélange entre différentes classes sociales semble bien se passer, toutefois les différences socio-culturelles semblent toujours marquées : la cohabitation entre intellectuels bostoniens et modestes travailleurs ou fermiers n'est pas sans causer d'embarras. Richard Francis rapporte plusieurs témoignages qui illustrent la difficulté de trouver un mode de fonctionnement égalitaire au sein de la ferme. Margaret Fuller (certes visiteuse occasionnelle à Brook Farm) s'offusque de la grossièreté de certains membres de la communauté, qui n'hésitent pas à

montrer leur ennui lors d'une conférence, quand ils ne quittent pas la pièce au beau milieu d'une intervention. D'autres personnes d'origine modeste ne peuvent se résoudre à partager la table des Ripley, par gêne. Sophia Ripley, quant à elle, est issue de la haute société, et tient apparemment à ce qu'on le sache³⁰. Charles Crowe, dans sa biographie de Ripley, rapporte qu'aux débuts de l'aventure, une jeune femme d'origine modeste, qui travaillait comme domestique (donc probablement Elise Barker), quitta Brook Farm rapidement, ne pouvant se faire à l'égalitarisme qui y prévalait³¹. Plus tard, lors de la période fouriériste, les dissensions demeurent : Marianne Dwight, sœur de John S. Dwight, estime dans sa correspondance que le mélange des classes sociales à Brook Farm est malvenu, en particulier à l'école ; elle se réjouit du départ de certaines personnes qui, selon elle, n'étaient pas à leur place : « [I]t always seemed to me a great mistake to admit coarse people upon the place. Now we need not fear subjecting our pupils to evil influences from such quarters³². » Le socialisme utopique de Ripley se heurte ainsi à des habitudes de classes bien ancrées, et des incompréhensions, voire une certaine forme de condescendance, au sein de sa communauté. Charles Crowe évoque en particulier un certain snobisme, sous l'ère fouriériste, de la part du groupe chargé de l'éducation, c'est-à-dire des dirigeants eux-mêmes, envers les artisans. Ces situations problématiques illustrent l'idée de Ripley selon laquelle les rapports sociaux hiérarchiques constituent une entrave à l'établissement d'une société idéale basée sur l'égalitarisme ; se débarrasser de ces rapports traditionnels fait partie des nombreux défis que l'entreprise de Brook Farm cherche à relever.

Si des problèmes de classes demeurent, de nombreux témoignages font l'éloge de la vie sociale à Brook Farm. Et s'il paraît difficile d'éviter un certain entre-soi, il semble que globalement, Ripley ait réussi son pari en partie au moins : rendre les relations sociales moins tendues, plus naturelles, mais aussi plus enrichissantes. Marianne Dwight fait très souvent mention des soirées passées avec les uns et les autres, de discussions enflammées, de fêtes, spectacles et autres mascarades. Ce qui peut surprendre un lecteur du vingt-et-unième siècle est la libéralisation des relations entre les sexes : il arrive bien

³⁰ Voir Richard Francis, *Transcendental Utopias, Individual and Community at Brook Farm, Fruitlands, and Walden*, op. cit., p. 47-48 : une femme visitant Brook Farm peu de temps après sa fondation présente Sophia Ripley comme soucieuse de conserver les bonnes manières de la haute société dont elle est issue, et tient à ce que cela se voie.

³¹ Voir Charles Crowe, *George Ripley, Transcendentalist and Utopian Socialist*, op. cit., p. 144.

³² Marianne Dwight Orvis, *Letters from Brook Farm, 1844-1847*, Amy L. Reed (éd.), Philadelphie, Porcupine Press, 1972, p. 165.

sûr très régulièrement que les hommes travaillent aux côtés des femmes, en accomplissant les mêmes tâches, mais, de manière plus surprenante, il arrive aussi qu'un homme passe la soirée à discuter dans la chambre d'une femme, ou inversement, sans que cela ne choque qui que ce soit. Des discussions sur tous les sujets s'engagent sans *a priori* concernant la place ou la pertinence de l'opinion d'une personne en fonction de son genre, et les dîners où l'on échange jeux de mots et autres plaisanteries sont monnaie courante. Les spectacles mis en scène n'obéissent pas à des règles particulières concernant les types de rôles qu'hommes ou femmes sont susceptibles de pouvoir endosser. On imagine la société de Nouvelle Angleterre à l'époque autrement plus corsetée et compartimentée ; mais bien sûr la société de Brook Farm n'est pas la société au sens large. Une bonne partie des personnes qui se retrouvent là sont des intellectuels concernés par les questions de réforme sociale, d'égalité entre les sexes, les classes, les ethnies. Marianne Dwight notamment flirte ouvertement avec plusieurs hommes, et cela semble parfaitement naturel. Membres transcendentalistes et plus tard associationnistes disent, dans leurs témoignages, leurs difficultés face au dur labeur quotidien à la ferme, mais ils affirment aussi bien souvent que les années passées là-bas sont les plus heureuses de leur vie, et que le sentiment d'appartenir à une communauté soudée leur a apporté un réconfort et une sérénité qu'ils n'avaient pas ressentis avant, et qu'ils ne retrouvèrent pas par la suite. On ne peut sous-estimer l'importance de ce sentiment d'appartenance, mais aussi de l'idée d'un objectif commun, chez ces Américains qui s'extrayèrent volontairement de la société traditionnelle dans laquelle ces sentiments, du fait de l'industrialisation, s'étiolaient invariablement. Ainsi la communauté de Brook Farm démontre le rôle fondamental de l'égalitarisme comme source d'apaisement social.

Outre les cours, la vie s'organise de manière assez traditionnelle, autour du travail des champs et de l'élevage de quelques animaux. Brook Farm offre également la possibilité d'héberger des pensionnaires qui ne prennent pas part à l'activité agricole, contre une rente. Dans l'ensemble, les premiers mois semblent bien se passer, et l'adaptation des intellectuels de Boston aux activités manuelles est satisfaisante. Tous, même Hawthorne, semblent apprécier les travaux agricoles, la vie communautaire, et les divertissements : Ripley a apporté son immense bibliothèque avec lui, les conversations sont animées et chaleureuses, et certains membres s'engagent dans des représentations théâtrales qui deviendront une marque de fabrique de Brook Farm pendant toute la durée de son existence. Sophia Ripley, bien qu'elle semble attachée au fait d'être issue d'une

grande famille du Massachusetts, ne rechigne pas à la tâche, et se lève aux aurores tous les jours pour préparer les repas et gérer, en compagnie d'autres femmes, les tâches ménagères. Il est vrai que les rôles traditionnels sont globalement conservés ; les hommes travaillent aux champs pendant que les femmes s'occupent des tâches domestiques. Mais l'organisation du travail à Brook Farm évoluera avec le temps, et les Ripley chercheront à rendre plus égalitaire l'attribution des diverses tâches, offrant ainsi la possibilité à chacun, indépendamment de son genre, de travailler comme il le souhaite. La conversion au fouriérisme tendra au contraire, et ce malgré les préceptes fouriéristes à ce sujet, à cristalliser le travail des hommes et des femmes dans des rôles traditionnels. Globalement, et ce sous les deux types d'administration, ce sont majoritairement des femmes qui gèrent les tâches ménagères, la préparation des repas, la gestion du linge, la vaisselle, et majoritairement des hommes qui travaillent aux champs et enseignent à l'école. Cependant (les deux systèmes offriront cette possibilité, résolument moderne), hommes et femmes ne sont pas cantonnés dans un seul type d'activités. Il sera offert à quiconque la possibilité de travailler à n'importe quel poste, ce qui remet en cause, par principe, l'organisation socioprofessionnelle traditionnelle. Ainsi on trouve des hommes à la cuisine, des femmes aux champs et à l'école, et des femmes artisans. Il sera même possible à chacun d'intégrer le groupe de travail qui l'intéresse, et de varier ses activités, au sein d'une même journée³³. Sous l'administration fouriériste, Marianne Dwight détaille une journée type, particulièrement longue et fatigante, au cours de laquelle elle intervient pour la préparation des repas, peint des abat-jours, et enseigne. Elle dit être épuisée, mais heureuse. Il s'agit, pour Ripley comme pour Fourier, de rendre le travail épanouissant (ce que Fourier appelle « l'industrie attractive ») en laissant chacun choisir son secteur d'activité en fonction de ses goûts et facilités, mais sans fermer la porte au changement. Les tenants de la réforme sociale pointent l'aliénation qu'induisent la division et la répétition du travail industriel, et croient au contraire à la libération par l'implication volontaire du travailleur dans la réalisation d'une tâche. Ils croient aussi à l'importance de la variété des activités, qui entretient la curiosité, indispensable pour Ripley et les tenants de la culture individuelle, et forge la force morale des individus. Richard Francis résume cet état d'esprit ainsi : « A simple accumulation of diverse activity frees the individual from a fixed and arbitrary social function and enables him or her to become more nearly a whole person³⁴. » Il va plus loin, en conciliant

³³ En accord avec les principes fouriéristes.

³⁴ Richard Francis, *Transcendental Utopias, op. cit.*, p. 88.

transcendantalisme social, transcendantalisme individualiste et fouriérisme en affirmant que la variété des activités professionnelles comme culturelles constitue, sous les deux orientations, une forme de jeu de rôle qui contribue à nourrir l'idéal réformiste de Brook Farm : construire un humain nouveau, plus intègre, plus complet individuellement, et qui contribue ainsi à la réussite de l'entreprise collective, unifiée dans l'harmonie qu'inspire une fibre morale universelle, celle d'Emerson : « the phalanx integrates its members into a new unity, helps them to become what Emerson so much wanted everyone to be: "One Man." After all, the phalanx is a limited manifestation of that collective mind, a kind of finite over-soul³⁵. »

Une illustration supplémentaire de la solidité idéologique du projet des Ripley se trouve dans les textes officiels liés à la création de Brook Farm. Le document fondateur de l'association, intitulé « Articles of Agreement », expose l'idéal de réforme sociale de Ripley. Constitué d'un préambule et de dix-sept articles, le texte est rédigé par Ripley, vraisemblablement à la même époque qu'une lettre qu'il envoie à Emerson, et qui lui fait écho (voir plus loin), sans doute vers novembre 1840. Les statuts semblent être édités vers la fin avril 1841, au moment de l'installation à la ferme³⁶. Le préambule est une profession de foi qui expose les grands principes étayant l'entreprise réformatrice voulue par Ripley. Le but de l'association de Brook Farm est de promouvoir la culture, d'établir des relations sociales plus sages, plus justes, « en accord avec la Providence Divine », mais aussi de remplacer un système basé sur la compétition entre individus par la « coopération fraternelle ». Ripley se donne un objectif d'excellence en matière d'éducation « physique, intellectuelle et morale », et souhaite humaniser l'industrie, mais aussi encourager la recherche d'une plus grande simplicité dans la conduite de l'existence, en assurant à tous une plus grande liberté, sincérité et dignité morale³⁷. On voit dans ce préambule la combinaison des idéaux transcendentalistes d'édification personnelle, d'égalité, de constance morale, avec ce que Ripley estime être un terrain pour ces idéaux, la

³⁵ *Ibid.*

³⁶ Ripley, et cela lui est reproché à l'époque, notamment par Elizabeth Palmer Peabody, reste assez discret concernant l'ouverture de la ferme et de l'école, et l'on ne dispose pas de date de publication officielle de ces premiers statuts. Davantage concerné par l'aspect idéologique de son entreprise, Ripley laisse à ses proches (dont Peabody) le soin de faire la publicité de Brook Farm, ou plutôt n'en ressent-il pas le besoin, quand d'autres ont conscience qu'il est nécessaire de faire connaître la communauté afin d'attirer les investisseurs et les pensionnaires indispensables à sa viabilité. Peabody écrira plusieurs articles au sujet de Brook Farm afin d'en faire la promotion, dont un dans le numéro de *The Dial* en janvier 1842 intitulé « Plan of the West Roxbury Community ».

³⁷ Ces premiers statuts sont reproduits dans le livre de John Thomas Codman, *Brook Farm, Historic and Personal Memoirs*, Boston, Arena Publishing Company, 1894, p. 11 à 15. Citations traduites : p. 11-12.

coopération, qui a ses vertus propres, car elle permet la mise en commun des capacités de chacun au bénéfice de tous.

Les articles des statuts sont plus descriptifs, toutefois l'article deux répond à une préoccupation majeure de Ripley, qui rendit caduque l'idée d'une communauté en partenariat avec Adin Ballou : il n'est pas exigé des membres de l'association qu'ils fassent la preuve d'un engagement religieux. En cela Brook Farm se différencie de bon nombre de communautés de l'époque, qui s'inscrivent dans une démarche religieuse, comme celles des Shakers par exemple. La liberté de conscience est ainsi présentée comme un principe indiscutable. L'article quatre souligne un autre élément fondamental pour Ripley : le libre choix des activités. Chacun doit être en mesure de travailler selon ses capacités et ses intérêts, et il appartient également à chacun de déterminer comment il peut faire bénéficier la communauté de son travail. Les autres articles instituent également l'égalité de la rémunération entre hommes et femmes, la journée de travail de dix heures maximum (la norme à l'époque est de douze à quatorze heures par jour), la gratuité de l'éducation et des soins pour les membres, l'élection annuelle des responsables, et la constitution d'un conseil d'administration, qui désigne les membres de chaque section (finance, agriculture, éducation...). L'article seize précise que ces gestionnaires ne sont toutefois pas des supérieurs hiérarchiques, et que leur rémunération est la même que celle de n'importe quel autre membre de l'association. Ripley entend donc fonder Brook Farm sur des principes moraux qui relèvent de son éthique transcendantaliste, en particulier l'idée de culture individuelle, mais il souhaite également donner une structure administrative solide, vraisemblablement inspirée par les autres communautés qui existent à l'époque (on sait que les Ripley ont visité plusieurs communautés dans les années précédant la fondation de leur ferme), dans une optique coopérative. Une autre série d'articles, plus prosaïque, est publiée le vingt-neuf septembre 1841, intitulée « Articles of Association of the Subscribers to the Brook Farm Institute of Agriculture and Education ». Cette deuxième série concerne les détails financiers de l'opération, et fait la liste des souscripteurs : les Ripley ont ainsi établi une société par actions avec le concours de dix investisseurs. Les parts sont vendues cinq cents dollars pièce (Hawthorne en achète deux), avec la promesse de cinq pour cent d'intérêt. Les actionnaires se voient également pourvus de pouvoirs décisionnaires au sein de l'association, ainsi que de positions au sein de l'organisation de la ferme. Toutefois, les engagements de certains investisseurs ne se feront que sur le papier ; ils ne paieront jamais

leur part. C'est principalement avec leur propre apport, ceux de la sœur de George Ripley, Marianne Ripley (1797-1868), du naturaliste Minot Pratt (1805-1878), membre fondateur de la ferme, et de Hawthorne, que les Ripley acquièrent Ellis Farm le onze octobre 1841.

Il est difficile de déterminer à ce stade dans quelle mesure le fouriérisme influe d'ores et déjà sur l'organisation de Brook Farm ; si Ripley a bien lu *Social Destiny of Man* en septembre 1840, il est difficile de mesurer la part réelle des théories de Fourier dans ses choix initiaux, parmi d'autres influences. Toutefois, la notice concernant le livre de Brisbane, écrite, en toute vraisemblance, par Ripley dans le numéro d'octobre 1840 de *The Dial*, donne quelques pistes. On sait qu'à cette époque, le pasteur est en pleine ébullition : il s'éloigne de sa paroisse, développe son projet, cherche des soutiens, s'instruit dans le domaine de l'agriculture ; c'est une période décisive, dans laquelle il fait feu de tout bois afin de collecter le maximum d'informations pratiques mais aussi d'affiner les contours idéologiques de son projet. Dans cette courte notice, Ripley souligne la pertinence des questions soulevées par Fourier dans cette ère d'industrialisation. Et l'enjeu principal, dit-il, est le suivant : « the union of labor and capital in the same individuals, by a system of combined and organized industry³⁸ ». Il est certain que cette question taraude Ripley lui-même, lui qui cherche à humaniser l'industrie et à rendre les individus maîtres de leur environnement de travail. Quand il écrit, dans la phrase suivante, que ceux que cette question intéresse trouveront des éléments de réponse d'un grand intérêt dans ce qu'écrit Fourier, il est vraisemblable qu'il s'inclue parmi ces personnes. Il signale enfin que les études de Fourier s'apparentent à une « analyse scientifique du principe de coopération³⁹ », principe dont l'application connaît un certain succès en Angleterre, précise-t-il. Ripley fait vraisemblablement ici référence à Robert Owen, l'industriel britannique connu pour son socialisme utopique⁴⁰. Owen fut le premier à défendre des thèses socialistes aux États-Unis, y compris devant le Congrès ; il ouvrit la porte au développement de ces thèses, et de leur mise en application par d'autres, jusqu'à la Guerre de Sécession. On peut certainement le compter parmi les influences de Ripley. La publication de *Social Destiny of Man* s'inscrit dans un mouvement plus large de réforme sociale parallèle à l'industrialisation, auquel Ripley entend participer. Et si l'ouvrage de vulgarisation de Brisbane n'est peut-être pas

³⁸ *The Dial*, vol. 1, octobre 1840, Boston, Weeks, Jordan, and Company, 1841, p. 266.

³⁹ *Ibid.*

⁴⁰ Voir le premier chapitre de la première partie.

l'influence principale dans l'avènement de Brook Farm, il fait sans nul doute partie de l'équation dans les mois qui mènent à la concrétisation du projet⁴¹.

Dès les débuts de Brook Farm, les visiteurs sont nombreux. Ils le seront d'ailleurs tout au long de son existence, si bien que ses organisateurs en tireront une source de profit : il sera possible non seulement de visiter la ferme, mais aussi d'y prendre un repas, ou d'y être hébergé, contre une somme d'argent. Si les curieux sont nombreux, les soutiens, amis et connaissances ne tardent pas non plus à s'y rendre : Margaret Fuller, Theodore Parker, Bronson Alcott, qui vient de Concord (sans Emerson toutefois) font partie des premiers à se rendre sur place. Au fil des ans, on trouvera parmi ces visiteurs les plus éminentes figures du transcendantalisme, Fuller venant très régulièrement, Emerson finalement⁴², Elizabeth Palmer Peabody, James Freeman Clarke, Christopher Pearse Cranch, mais aussi Thoreau, en 1843⁴³, et Orestes Brownson, le principal inspirateur de la communauté selon Ripley. Il faut toutefois préciser que la plupart d'entre eux se contenteront de visites de courtoisie. Comme il l'a été dit, les dissensions entre les différentes branches du transcendantalisme, qui causent la fin du Transcendental Club, mais aussi les doutes de certains concernant la viabilité de l'entreprise, font que les Ripley n'auront pas le soutien escompté parmi les membres éminents du cercle. George et Sophia Ripley seront en réalité les seuls garants de l'esprit transcendantaliste à Brook Farm lors de sa fondation. Seuls deux autres membres du cercle seront associés à la ferme par la suite, William Henry Channing, à partir de 1845, qui n'y résidera toutefois pas de façon permanente, et John Sullivan Dwight, présent de 1841 à 1844. Il faut remarquer que l'un et l'autre joueront un rôle considérable dans la deuxième période de l'existence de Brook Farm, l'ère fouriériste.

Malgré tout, certains rejoignent la ferme parce qu'elle est associée au transcendantalisme. En 1842, l'effectif augmente, atteignant soixante-dix personnes au

⁴¹ On peut par ailleurs légitimement penser que l'organisation de la journée de travail qui implique la possibilité de changer d'activité régulièrement en fonction de ses désirs fut inspirée à Ripley par ce qu'il avait pu lire à ce sujet dans *Social Destiny*.

⁴² Voir à ce sujet le troisième chapitre de la troisième partie.

⁴³ Thoreau, à l'image de son mentor Emerson, défenseur d'une réforme intérieure et spirituelle, n'est pas emballé par la perspective de vivre en communauté. Invité à rejoindre Brook Farm en 1841, il écrit dans son journal à cette occasion : « As for these communities, I think I had rather keep bachelor's hall in hell than go to board in heaven. Do you think your virtue will be boarded with you? ». Voir *The Writings of Henry David Thoreau, Journals*, Bradford Torrey (éd.), Boston & New York, Houghton, Mifflin & Company, 1906, p. 227, entrée du 3 mars 1841. Il finira par s'y rendre en décembre 1843, ce qui le convaincra définitivement que ce mode de vie ne lui convient pas. Cette visite contribuera au contraire à l'encourager à s'installer seul au bord de l'étang de Walden.

mois d'août. Parmi les arrivants au mois de mai cette année-là se trouvent deux jeunes frères, George William et James Burrill Curtis. Lors de leurs études à l'université de Brown, ils ont découvert le mouvement transcendantaliste, notamment à travers une série de conférences données par Emerson, qu'ils admirent. Il est intéressant de noter que c'est le transcendantalisme emersonien, d'obédience individualiste, qui les pousse à s'installer à Brook Farm, d'inspiration socialiste. Sans doute considéraient-ils, contrairement à leur idole, qu'il fallait saisir l'opportunité offerte par Ripley de vivre une expérimentation concrète de l'idéologie transcendantaliste. Emerson s'émeut de la popularité de Brook Farm et s'épanche alors dans son journal à ce sujet : il voit d'un mauvais œil l'afflux de ces personnes qui arrivent à la ferme en quête d'on ne sait trop quoi, et qui considèrent sans doute les Ripley comme des prophètes pouvant apporter des réponses à leurs questions.

Le manque d'engagement de la famille transcendantaliste au sens large a dû décevoir les Ripley, mais il ne semble pas qu'il ait entamé leur enthousiasme. Les premières défections, quelques mois seulement après les débuts de la ferme, d'un ancien prêtre unitariste proche de Ripley, Warren Burton, du mécanicien Francis Farley, et bien sûr de Hawthorne, pliant sous le poids du travail agricole, constituent rétrospectivement des signes de la fragilité de l'organisation (on notera que l'exploitation agricole ne génère aucun profit au cours de ces premiers mois), mais il ne semble pas que ces départs aient inquiété Ripley outre mesure. D'autres candidats à la vie communautaire arrivent, parmi lesquels Charles Anderson Dana (1819-1897), cousin éloigné de Sophia Ripley, futur membre du gouvernement d'Abraham Lincoln, et, comme on l'a dit, John Sullivan Dwight, pasteur qui a quitté lui aussi récemment les rangs de l'église unitariste. Dwight est un ami proche et le protégé de Ripley ; transcendantaliste considéré comme mineur, il est toutefois présent lors de la première réunion du Transcendental Club, et vivra en continu à Brook Farm pendant trois ans. Auteur de *A Lecture on Association, in Its Connection with Education* (1844), il accompagnera le virage fouriériste en 1844.

C) Albert Brisbane

Bien sûr, celui qui aura la plus grande influence dans la transformation de Brook Farm en phalanstère, certes à taille réduite, reste Albert Brisbane. Ripley connaît son travail depuis l'automne 1840 et la publication de *Social Destiny of Man*, qu'il a

chroniquée : l'ouvrage de vulgarisation fouriériste fait comme on l'a dit partie des influences qui mènent à la fondation de la ferme. Mais Brisbane y prend davantage d'importance à partir du printemps 1842, car à cette époque son ami Horace Greeley lui propose une colonne dans son quotidien, le *New-York Daily Tribune*, qui a une large circulation. L'associationnisme et la vie communautaire sont dans l'air du temps, et les articles de Brisbane ont du succès. Il se trouve que le journal de Greeley, dans sa version hebdomadaire, est reçu à Brook Farm, et lu par les membres de la communauté⁴⁴. Nul doute que la chronique de Brisbane, « Association; or, principles of a True Organization » y reçoit une attention particulière. Brisbane cherche à cette époque à multiplier les supports où faire la promotion de l'associationnisme. Quelques mois auparavant, il a commencé la publication de conséquents articles dans la revue *United States Magazine and Democratic Review*, que Ripley connaît bien. Dans un article de juin 1842, Brisbane détaille les conditions dans lesquelles mener une expérimentation grandeur nature des principes de l'associationnisme⁴⁵, or il se trouve que plusieurs de ces conditions sont déjà réunies à Brook Farm : établissement de l'association en société par actions, proximité d'une grande ville pour faciliter les échanges commerciaux (Brook Farm est à une douzaine de kilomètres du centre de Boston), et élection d'un conseil d'administration dont chaque membre est responsable d'un secteur (finance, agriculture, éducation...), ce que les statuts de Brook Farm ont institué. Ripley a dû se sentir galvanisé et légitimé par les préconisations de Brisbane, qui semblaient entériner ses propres choix organisationnels pour la ferme. Le dialogue s'établit alors, par publications interposées, entre les transcendentalistes et les fouriéristes. Ainsi le treize août 1842, le *New-York Daily Tribune* publie une lettre écrite dix jours plus tôt par « a gentleman who is a member of the Community known as Rev. Mr. Ripley⁴⁶ », en réaction à la colonne fouriériste du journal. Ce courrier est intéressant à plus d'un titre : il montre l'intérêt des membres de Brook Farm pour le fouriérisme, leur connaissance de cette théorie, ainsi que les réflexions qu'elle a suscitées au regard de son éventuelle intégration dans le fonctionnement de la ferme.

⁴⁴ Selon Delano, Greeley a un intérêt à envoyer son journal à Brook Farm : il souhaite s'attirer les bonnes grâces de la communauté car il aimerait y envoyer son épouse, souffrante, en convalescence.

⁴⁵ En parallèle, Brisbane a commencé à faire de même dans le *Tribune*, à partir du 14 mai 1842.

⁴⁶ « The West Roxbury Community », *New-York Daily Tribune*, 13 août 1842.

Le début de la lettre montre l'enthousiasme de Ripley et sa confiance dans le bien-fondé de l'entreprise communautaire de Brook Farm⁴⁷ : « *We know that we are infinitely nearer a true social state than Society generally.* » Il faut entendre « true » dans le sens de réel, voire de fidèle, c'est-à-dire fidèle à ce que la société devrait idéalement être. En cela l'utopie de Brook Farm ne diffère en rien des autres utopies communautaires, en ce qu'elle cherche à établir une société alternative, fondée sur un idéal qui oriente et conditionne toute son organisation. Les membres se sentent prêts, avance Ripley, à atteindre un état dans lequel ces idéaux peuvent se matérialiser : « [A]n outward life expressive of Holiness, Beauty, Heroism, can finally be attained. » Le but est bien de transcrire dans la vie quotidienne, sociale, professionnelle, familiale (ce à quoi renvoie l'expression « outward life ») les idéaux religieux, esthétiques, vertueux qui dirigent leur vie intellectuelle. Il évoque ensuite ses réussites (l'école, les bâtiments déjà construits) ainsi que son avenir : la ferme a besoin d'artisans pour pouvoir fonctionner en autarcie. L'auteur souligne le dynamisme d'une communauté en constant progrès : « [O]ur organization is not fixed and finished, but constantly tending toward something better. » La communauté se veut malléable dans son fonctionnement, en l'adaptant pour rester fidèle à ses idéaux. Cette approche permet à Ripley de marquer sa différence avec l'idéal fouriériste du phalanstère, dans lequel le moindre aspect, écrit-il, a été pensé à l'avance et fait l'objet d'une stricte organisation : « That system [Fourier's] seems to leave little to be done by circumstances, but starts with definite rules for every possible case. » Ripley garde ici ses distances avec la science industrielle de Fourier, organisation systématique de la production et de la communauté au sein de chaque phalanstère, qui ne correspond pas à sa propre approche, plus empirique, et moins dogmatique. Toutefois, Ripley confesse son humilité face au projet fouriériste, qui, à la lumière de sa propre expérience, lui paraît montrer une « immense sagesse pratique » : réunir l'ensemble des activités au sein d'un même bâtiment semble présenter bien des avantages. Pour autant, dit-il, il ne saurait renoncer au plaisir esthétique simple que procurent les fermes traditionnelles. Il envisage bien la construction d'un grand bâtiment pour les repas, mais préfère, contrairement à la doxa fouriériste, que les logements soient séparés.

Dans un court paragraphe qui ressemble à un aparté, Ripley évoque les autres communautés des environs, Hopedale et Northampton. Ce qu'il dit de la communauté d'Adin Ballou est intéressant à plus d'un titre : « They lack the æsthetic features which a

⁴⁷ Il est précisé dans l'introduction de l'article qu'il s'agit d'un extrait.

just state of society must wear. They are, moreover, a sect, and thus cannot act universally, and will always embody certain vicious tendencies. » Ripley a déjà mis l'accent sur des considérations esthétiques dans sa lettre, et elles semblent s'inscrire dans un idéal pastoral : on sait à quel point le choix d'Ellis Farm pour y implanter sa communauté était important pour lui d'un point de vue esthétique, en ce qu'elle correspondait à une vision idyllique de la vie aux champs, synonyme pour lui d'une existence plus conforme à l'idéal transcendantaliste de proximité de la nature. Par ailleurs, Ripley reproche à Ballou les limitations inhérentes au choix d'une communauté exclusivement religieuse : imposer une forme de religiosité est, pour les responsables de Brook Farm, renoncer de fait à un œcuménisme qui seul peut garantir la droiture et l'ouverture d'esprit nécessaires à la poursuite de leur idéal universaliste, c'est-à-dire une forme de christianité débarrassée des rites de l'église. A ce stade de la vie de Brook Farm, un peu plus d'un an après sa création, ses fondateurs semblent donc entretenir une relation épistolaire constructive avec les apôtres du fouriérisme, et il est fort probable qu'ils s'inspirent des aspects techniques et pratiques du projet communautaire de Fourier, tout en conservant une approche idéologique propre au transcendantalisme, en ce qu'elle privilégie un environnement pastoral comme source d'épanouissement personnel, et qu'elle encourage une approche plus empirique, et progressive, de la réforme sociale. Ripley résume cette attitude ainsi : « Perhaps a combination of both plans would be better than either. »

Enfin, Ripley s'adresse directement à son interlocuteur, sans doute Brisbane dans la mesure où il est responsable de la colonne « Association », en demandant quand une organisation fouriériste verra le jour. Les membres de Brook Farm, assure-t-il, accordent un grand intérêt à cette approche, ajoutant : « though we cannot hope so much as if you started purely from ideas, we do full justice to your generous zeal. » Il garde ses distances avec l'associationnisme en lui reprochant ici de ne pas s'inscrire intégralement dans le cadre de l'utopie. L'intérêt des membres de Brook Farm pour les thèses fouriéristes semble donc réel en 1842, toutefois il semble concerner *a priori* des questions organisationnelles et techniques : ils ne sont pas prêts à abandonner l'idéal transcendantaliste, et considèrent sans doute à ce stade que l'associationnisme, tel que professé par Brisbane, constitue avant tout une réorganisation structurelle qu'ils imaginent peut-être comme étant une fin en soi pour les disciples américains de Fourier, plutôt qu'un moyen de mettre en œuvre la cité idéale de Dieu telle que l'imagine Ripley avec sa communauté. On peut toutefois se poser la question de la perméabilité

idéologique de la pensée de Ripley, dans la mesure où il a, comme il l'a été suggéré, lu *Social Destiny of Man* vraisemblablement dès 1840, et qu'il reconnaît sans doute une certaine communauté intellectuelle avec les idées de réforme de Fourier (ce point est discuté plus loin).

Du côté des associationnistes, on cherche à étendre la promotion des idées de Fourier, et à trouver le cadre propice à leur mise en application. Le dialogue avec Brook Farm semble fructueux, et Brisbane va chercher à y faire grandir son influence, mais son ami Greeley n'est pas entièrement convaincu que la ferme de Ripley soit le lieu le plus à même de servir la cause de l'associationnisme. Il exprime ses préoccupations dans une lettre à Charles Dana qui date, comme la lettre de Brook Farm au *Tribune*, d'août 1842⁴⁸ : selon lui, laisser chacun libre de sa participation et de sa contribution à la vie de la communauté est la porte ouverte à l'inégalité et aux abus. Il craint que la gentillesse de Ripley risque de causer des torts, en laissant les indolents profiter du travail des autres : « [I]s not the world now filled with people who would think themselves valuable members of a community while doing nothing for its welfare and employing the time of two members each in their own personal service⁴⁹ ? ». Le système de Fourier, avance Greeley, évite ces dérives en attribuant à chacun une tâche précise, en accord avec ses penchants certes, mais incompressible, dans un souci d'équité. La lettre de Greeley expose en filigrane des distinctions de principe entre transcendantalistes et fouriéristes : Ripley (si c'est bien lui qui écrit la lettre au *Tribune*) reproche aux associationnistes leur manque d'idéalisme, quand Greeley reproche un manque de pragmatisme aux membres de Brook Farm, ainsi qu'un angélisme certain :

I do not deny the advantage of your plan for a community of which every member shall be actuated solely by a true Christianity or a genuine manfulness—a disposition to bear others' burdens, and to count it happiness to do and suffer for the indolent and unthankful. Yet can we hope to bring the world suddenly or speedily to this frame of mind? I fear not⁵⁰.

On peut voir ici deux conceptions opposées de la réforme sociale : l'une, idéaliste, qui veut modeler la société à l'aune de principes, et l'autre, pragmatique, qui entend adapter les principes de sa réforme à la réalité du monde, dans une visée plus utilitaire. Il ne s'agit donc pas simplement d'une divergence organisationnelle, mais bien

⁴⁸ La lettre est reproduite dans une biographie de Charles Dana : voir James Harrison Wilson, *The Life of Charles A. Dana*, New York, Harper and Bros, 1907, p. 40 à 42.

⁴⁹ *The Life of Charles A. Dana, op. cit.*, p. 41.

⁵⁰ *Ibid.*

conceptuelle. Greeley semble ici considérer la nature humaine d'une manière relativement désabusée, tablant sur sa faiblesse et son manque de solidarité, et imagine sans doute que Ripley envisage la réforme à contresens, en cherchant à plier le réel à sa vision idéaliste, quand les associationnistes entendent, plus modestement peut-être, réorganiser la société existante selon des principes nouveaux. En réalité, Greeley remet là en cause certains des principes essentiels du socialisme, mis en œuvre par Ripley, la mutualité et la solidarité. Ces principes impliquent l'idée de l'inégalité, dans les capacités, la production, et l'implication de chacun. L'espoir nourri par Ripley est que, en fournissant un cadre propice à l'épanouissement des individus, ils s'élèvent moralement et en viennent à agir en toute conscience pour le bien commun, au nom des idéaux chrétiens et démocratiques sur lesquels repose la communauté. Greeley estime quant à lui que les penchants naturels de certains à l'oisiveté ne sauraient être redressés, mais qu'ils pourraient au contraire avoir une mauvaise influence sur le reste de la communauté : « [L]et us suppose that in a community of one hundred persons there shall be two or three who cherish a disposition to *enjoy* and not *earn* [...]. Will not their example weigh terribly on the spirits and influence the conduct of all⁵¹? ». On note ici la conception conservatrice de Greeley concernant le rapport au travail, distincte de celle de Ripley : il établit un jugement moral sur le fait de ne pas travailler et associe le travail au gain (« *earn* »). Il paraît renvoyer le travail uniquement à sa valeur productive, économique, et pas morale. Les adjectifs que Greeley utilise plus haut, une « vraie » christianité, une « véritable » vaillance, avec un ton ironique, trahissent une certaine défiance de sa part vis-à-vis des principes de Ripley. Selon lui, les appliquer à la lettre revient à accepter de travailler et de souffrir pour tous, y compris pour des ingrats ou des fainéants, quand l'associationnisme entend une répartition équitable du travail, au sein d'un système dans lequel chacun est un rouage essentiel d'une œuvre collective.

Pour Greeley, le système de Ripley ne convient qu'aux « natures angéliques » ; laisser les personnes s'investir selon leur bon vouloir, c'est introduire le serpent au jardin d'Eden, et risquer la propagation de l'oisiveté. Il voit en revanche le système de Fourier comme un « rempart » contre cette menace : « I think Fourier's system avoids this danger, by having a rampart of exact justice behind that of philanthropy. » Il ajoute qu'avec le fouriérisme, personne ne serait amené à se dire : « Why shall I assume unpleasant

⁵¹ *Ibid.* Emerson émettra des critiques semblables, voir à ce sujet le dernier chapitre de la troisième partie.

functions, when others avoid them and in secret laugh at my easy good-nature⁵² ? ». Greeley considère donc que le fouriérisme annihile les velléités paresseuses naturelles, et inévitables, de certains, en imposant l'égle répartition de la charge de travail, ce qui implique que le système de Fourier ne nécessite pas de la part des membres de la communauté la pleine conscience des implications morales du travail, en retirant la notion, fondamentale aux yeux de Ripley, de volontarisme. On constate également dans ce passage le peu de considération de Greeley pour son prochain, qui est à nouveau considéré comme moralement défaillant : soit il profite des largesses de la communauté sans se soucier des conséquences, soit il fait partie de ceux qui travaillent et finiront par se trouver ridicules au point de rejoindre le camp des paresseux. Greeley n'imagine pas la possibilité d'une action désintéressée, ou motivée par un idéal moral, et ne semble pas soutenir l'approche de Ripley, qui croit en la bonté d'âme de chacun et sa capacité à changer pour le mieux. Pour ce dernier, c'est parce qu'il s'est élevé moralement que l'individu perçoit indubitablement sa responsabilité au sein de la communauté et qu'il s'y investit en conséquence.

Malgré tout, Greeley semble attaché à la réussite de Brook Farm, et assure Dana de son soutien : il l'enjoint à conserver son mode de fonctionnement s'il est satisfaisant, et à faire face aux difficultés, dont il ne précise toutefois pas la nature (il s'agit vraisemblablement des constants problèmes financiers de la ferme) ; il souhaite également voir les contradicteurs des transcendentalistes, les « infidèles », « convertis ». D'une manière générale, Greeley soutiendra et encouragera une conception œcuménique de l'association ; il estime que les enjeux sociaux et économiques dépassent les distinctions idéologiques, et reproche parfois à Brisbane son entêtement à vouloir imposer une organisation exclusivement fouriériste. Greeley semble à ce moment contribuer (et ce malgré ses réticences), davantage que Brisbane, à la collaboration entre Brook Farm et l'associationnisme. C'est notamment lui qui suggérera l'installation à la ferme de Lewis Ryckman, associationniste militant, et cordonnier. Son arrivée en novembre 1842 sera bienvenue dans la mesure où Brook Farm manque cruellement d'artisans et se voit obligée de sous-traiter, et donc de payer, de nombreuses tâches à des personnes de l'extérieur, alors que la viabilité de ce type de communautés repose sur un système économique autarcique : en produisant en circuit fermé le maximum d'objets et de services nécessaires, les dépenses sont limitées aux matières premières, la main-d'œuvre

⁵² *Ibid.* pour les deux citations.

faisant partie intégrante du fonctionnement de la communauté. La rémunération de chacun, aux champs, à l'école ou à l'atelier, fait ainsi partie du budget de fonctionnement, et ne constitue pas une ligne de dépense supplémentaire. Le manque d'artisans, et de bénéfiques, annoncent de sombres perspectives financières ; c'est sans doute cela qui inquiète Greeley dans sa lettre à Dana.

Quelques semaines après son arrivée, Ryckman envoie une lettre à Brisbane, qui est publiée dans le *Tribune*⁵³. Ryckman est un associationniste convaincu, vice-président de la New York Fourierist Society. Il est certain que sa présence à Brook Farm contribue à la conversion progressive de celle-ci au fouriérisme. Dans sa lettre, il confesse le sentiment de sérénité que représente le fait de ne pas avoir à se soucier de l'offre et de la demande, soulignant ainsi un des intérêts principaux que représente ce type de communauté pour les artisans, et dit apprécier la solidarité qui prévaut à la ferme : « [N]o doubt can arise in the mind of the devotion of each for the welfare of all, or of the friendship of all for each of the members of this Community. » Ripley avait mis un point d'honneur à ne pas exiger des membres qu'ils fussent les disciples d'une même foi ; selon Ryckman, cette liberté est le meilleur atout de la communauté : « There is not the least attempts here to arrive at uniformity of opinion; in fact, the careful avoidance of all attempts of the kind is the greatest feature of our condition. » Pour autant, Ryckman atteste que Brook Farm est fondée sur un idéal chrétien, celui « d'établir le royaume de Dieu sur terre⁵⁴ » et que « l'organisation de Brook Farm vise tout simplement à adhérer à cette parole ». Il trouve que de ce point de vue, l'avenir semble prometteur. Il mentionne ensuite les théories de Fourier : « [A]ll or any of his [Fourier's] plans may be adopted or rejected, as to the Society may seem fit; and if true, *they will* become a part of our system, although the Society is not pledged to advocate or support his or any other man's theories. »

Ainsi ces théories peuvent être intégrées à l'organisation de la communauté si elles sont jugées compatibles avec ses principes. Mais Ryckman précise que le fouriérisme n'est pas l'exclusif intérêt des membres de la ferme en matière d'évolution organisationnelle ; le débat reste ouvert à la réforme sociale au sens large. Il explique ainsi que l'idéal chrétien reste le fondement idéologique qui prévaut, ce qui n'empêche

⁵³ Voir « Association », *New-York Daily Tribune*, numéro du 30 décembre 1842.

⁵⁴ Une référence à l'évangile de Matthieu : « Cherchez premièrement le royaume et la justice de Dieu [...]. » Matthieu 6.33. Traduction de Louis Segond, 1880, Genève, Cherbuliez.

pas les membres de la ferme d'être ouverts à des suggestions, sans dogmatisme, et sans exclusivité, dans une approche pluraliste. Adopter le fouriérisme comme unique principe idéologique ne semble donc pas à l'ordre du jour. Ryckman, l'agent infiltré, en quelque sorte, de l'associationnisme, reste modeste et lucide dans son évaluation de la recevabilité des théories de Fourier à Brook Farm, et apparaît particulièrement apprécier son intégration à une expérimentation communautaire concrète qu'il considère sûrement comme un premier pas encourageant dans le monde de l'association. Il ajoute un peu plus loin que l'échelle modeste à laquelle opère Brook Farm ne permet pas de démontrer toutes les « beautés de l'association », mais selon lui la discrétion de la communauté est voulue. Il imagine que les membres ont dû être surpris de l'intérêt suscité par la ferme, alors que leur intérêt majeur était bien éloigné de l'idée de publicité ; il s'agissait de quelque chose de bien plus noble : « [M]aking arrangements to avoid the falseness of general Society, and to live with their friends in the bonds of Love and Unity [...]. » On remarque ici un des axes majeurs dans le discours associationniste, celui de la recherche de l'authenticité : la société est conduite de manière dévoyée, en niant certains principes fondamentaux (amour et unité pour Ryckman). Brisbane et Greeley dénoncent eux aussi la fausseté de la société, et sa perversion de la vraie nature sociale de l'homme.

Ryckman ne tarit pas d'éloges sur la vie à Brook Farm : « Oh, that I could make known to all Working-Men how thoroughly all the most pressing ills that afflict them are remedied by Association in its simplest form. » Ainsi considère-t-il Brook Farm comme une forme primitive d'association, ce qui implique qu'il considère le fouriérisme comme sa forme avancée, et sans doute la plus avancée. Peut-être Ryckman se dit-il que si cette forme première peut fournir un tel confort aux artisans et ouvriers, alors une organisation purement fouriériste doit ressembler à la perfection. Il enjoint son correspondant, Brisbane lui-même on l'imagine, à intimer aux travailleurs l'impérieuse nécessité de la transition vers le fouriérisme, car le changement arrive, et certains risquent de ne pas prendre le train en marche : « I feel that the change is coming, like 'a thief in the night,' and that thousands are so besotted with the prejudices and vices of Civilisation, that they will never do for Association. » Ryckman, ravi de sa vie à Brook Farm, est ainsi convaincu des bienfaits de l'association, et considère l'expérimentation de Ripley comme une répétition générale d'un avenir radieux. Une de ses premières contributions à la vie de la ferme sera d'y apporter une activité industrielle, en s'associant avec des marchands de chaussures à Boston : ils fournissent les matières premières, et Ryckman les assemble.

Cet apport d'activité économique va dans le sens d'une ouverture vers l'associationnisme, et contribue à fournir des ressources, mais il n'empêchera toutefois pas Brook Farm d'échapper à une troisième hypothèque, en avril 1843 ; les dettes continuent à s'accumuler, pour atteindre près de vingt mille dollars.

Les dirigeants de Brook Farm entament alors une cure d'austérité initiée par un audit du fonctionnement général de la ferme. C'est dans ce cadre que les principes associationnistes seront progressivement adoptés : ils sont considérés comme plus rigoureux, et susceptibles de redresser la situation. Ainsi, l'esprit mutualiste cher à Ripley est malmené, lorsqu'il décide, ainsi que les autres administrateurs, d'évaluer la production de chacun des membres, ainsi que les progrès et l'assiduité de chaque élève de l'école, et ce régulièrement. La communauté met donc en place à cette époque ce que l'on considère aujourd'hui comme des méthodes de management classique. Face aux difficultés financières, la question de la productivité prend de l'importance ; les dirigeants se mettent de fait dans une position instaurant une forme de hiérarchie et de jugement, ce que les statuts de l'association de Brook Farm rejetaient pourtant. Ripley et les autres responsables n'ont d'autre choix, s'ils veulent redresser la situation, que d'exhorter tous les membres à produire des biens ou des services, ce qui va à l'encontre des principes édictés initialement par Ripley ; ce dernier comptait sur la bonne volonté et les penchants naturels de chacun, sans impératif de production, qu'il considérait comme une dérive de l'industrialisation. Cette initiative contribue à l'évolution de l'atmosphère à Brook Farm, qui devient progressivement moins insouciant, plus industrielle, et prépare le terrain pour le fouriérisme. On voit en quelque sorte les responsables de la communauté répondre aux inquiétudes formulées par Horace Greeley dans sa lettre à Charles Dana en août 1842 : il n'est plus question de laisser la gestion du travail à la bonne volonté de quelques-uns, pour le bénéfice de tous. L'oisiveté crainte par Greeley, mais pas par Ripley initialement, semble devoir disparaître devant des impératifs économiques.

Par ailleurs, des restrictions sont décidées quant à la nourriture servie, ou à la quantité de bois de chauffage utilisé, ce qui contribue à rendre la vie à la ferme plus austère. Ce sont donc premièrement, mais pas uniquement, les problèmes financiers de la ferme qui pousseront ainsi Ripley à se rapprocher davantage du fouriérisme : il a cruellement besoin de soutien. Il est également intéressant de noter que c'est au cours de l'été 1843, peu de temps avant que la North American Phalanx n'ouvre ses portes sous l'impulsion de proches de Greeley et Brisbane dans le New Jersey, et alors que plusieurs

membres de longue date de Brook Farm l'ont quittée, ou sont sur le point de le faire, que l'ancien pasteur décide de s'associer ouvertement au mouvement fouriériste. Ripley est sans doute inquiet de constater l'intérêt du milieu associationniste pour la nouvelle communauté qui est en train de voir le jour. Fondée sur des principes organisationnels fouriéristes, la North American Phalanx va logiquement attirer les investisseurs proches de Brisbane et Greeley, qui, grâce au succès des idées de Fourier en Amérique, ainsi qu'à leurs relations en Nouvelle Angleterre, fondent de grands espoirs quant à cette perspective de concrétisation de leurs théories socio-industrielles. Ripley pense peut-être que si les associationnistes se détournent de Brook Farm, le destin de cette dernière, déjà incertain, risque rapidement de devenir funeste. C'est à l'aune de cette sombre perspective qu'il participe, en août 1843, à une conférence devant statuer sur la constitution et le financement de cette nouvelle communauté fouriériste du New Jersey, à Albany, dans l'état de New York. Il y est présent en tant que conseiller, et y rencontre Brisbane, qu'il ramènera à Brook Farm avec lui à l'issue de la conférence. La visite de Brisbane à la ferme s'inscrit dans le cadre d'une série de conférences qu'il donne à Boston, avec l'espoir de convertir les intellectuels de Nouvelle Angleterre au fouriérisme. Après la tenue de la deuxième conférence de la conférence, un comité est mis en place afin d'étudier en détail les principes fouriéristes en matière de réforme sociale ; il est dirigé par Ripley.

Les conférences de Brisbane ont lieu suite à la publication, cette même année, de son essai intitulé *Association; or, A Concise Exposition of the Practical Part of Fourier's Social Science*. Toute la stratégie de Brisbane est résumée dans ce titre : il présente l'associationnisme comme le fouriérisme américain, qu'il promeut comme une application des aspects pratiques de la théorie de Fourier. Cette approche permet aussi à Brisbane, sous couvert d'une indispensable vulgarisation du système fouriériste, de présenter la réforme sociale et industrielle imaginée par le maître en faisant l'impasse sur ses idées considérées comme loufoques ou immorales (comme l'abolition du mariage), et ce dans le livre comme dans les conférences qui l'accompagnent. Brisbane s'inscrit ainsi dans la continuité du travail qu'il a accompli dans *Social Destiny of Man* et dans le *Tribune*. Il pense trouver à Boston un terrain favorable à ses idées : il s'adresse à une population généralement éduquée, ouverte aux idées progressistes, et au sein de laquelle la vie communautaire, sous une forme ou une autre, n'est pas rare. Sa visite à Brook Farm est animée par les mêmes intentions. Il rend compte de ses activités en Nouvelle

Angleterre rapidement dans le *Tribune*, au sein de sa chronique habituelle⁵⁵. Il dit dans ce court compte-rendu fonder beaucoup d'espoir dans le succès de l'associationnisme en Nouvelle Angleterre, car elle est peuplée de progressistes prêts à l'action, issus de générations de réformateurs : « The people combine liberality and breadth of thought with energy of action, and they are well prepared for the great and profound idea of a Social Reform by the various intellectual movements which have already been agitated. » Brisbane le passionné est persuadé que l'humanité vit un moment décisif qui doit la mener à accomplir son destin : « [T]he elevation of the Human Race to their Destiny by the establishment of a true Social Order upon earth. » Brisbane, comme Greeley, est persuadé que le fouriérisme propose un ordre social juste et vrai (on retrouve l'adjectif « true » utilisé dans le même sens que par Greeley dans sa lettre à Charles Dana dans l'expression « a true christianity »). Pour les associationnistes, la question de l'authenticité est fondamentale (Greeley utilise aussi le terme « genuine » dans sa lettre) ; la réforme qu'ils soutiennent implique le reflet, dans les pratiques sociales, de la nature humaine, telle qu'elle est théorisée par Fourier. Brisbane est par ailleurs convaincu que la race humaine doit « s'élever vers son destin », un discours qui peut avoir des connotations religieuses, morales, et pas simplement sociologiques ou économiques ; ce discours a pu attirer l'attention de réformateurs tels que Ripley.

Brisbane explique ensuite comment se sont déroulées les conférences, et précise qu'à l'issue de la deuxième, comme précisé plus haut, Ripley a pris la tête d'un comité chargé de l'établissement d'une association dévouée à « la propagation de la doctrine [fouriériste] ». Il évoque ensuite rapidement Brook Farm : le lieu est présenté comme un terrain d'expérimentation idéal pour une organisation associationniste, un lieu où règne une atmosphère « d'amitié, d'union, de confiance et de fraternité ». Brisbane implique que des développements dans ce sens sont en cours : « It is an excellent nucleus for Association, and a good commencement is made. » Il termine l'article en louant Ripley, un homme à la fois parfaitement instruit et jouissant d'une grande expérience pratique, qualités indispensables dans ce genre d'entreprise, puis il enjoint à des artisans de rejoindre la ferme : « About a dozen first-rate mechanics, who can bring in some capital, are wanted to give an industrial basis to the Association. » Il entend donc inciter Brook Farm à changer d'orientation en y introduisant des artisans et leur capital. Brisbane semble dans cet article imaginer la ferme de Ripley comme un avant-poste fouriériste,

⁵⁵ Voir « Association », *New-York Daily Tribune*, numéro du 30 août 1843.

une version miniature d'un phalanstère. Ripley, de son côté, est vraisemblablement encouragé par l'attitude de Brisbane vis-à-vis de son entreprise ; si la ferme est associée au fouriérisme, elle pourra d'une part attirer des investisseurs de New York, mais il est certain que Ripley, toujours à l'affût d'idées réformatrices, voit la communication avec le monde fouriériste comme un dialogue constructif. Le fondement idéologique de Brook Farm est solide, mais pas doctrinaire : la liberté de conscience inscrite dans le transcendentalisme de Ripley implique une vision œcuménique de l'organisation de la communauté. Cette approche est illustrée par les remarques de Lewis Ryckman dans sa lettre au *Tribune*, lorsqu'il avance que les idées fouriéristes sont susceptibles d'être appliquées s'il s'avère qu'elles sont bénéfiques à la conduite des affaires de la ferme. Le rapprochement avec le monde fouriériste tient donc à des raisons d'ordre financier, organisationnel, mais aussi idéologique ; Ripley n'est pas sectaire et croit aux vertus de la collaboration. On ne peut donc pas le taxer d'opportunisme quand il se rend à la conférence d'Albany, pour y diriger un comité : s'il a bien conscience de la popularité croissante du fouriérisme et de l'aide que pourrait lui apporter des investisseurs intéressés par cette doctrine, sa conception sociale du transcendentalisme, et sa propre personnalité progressiste, favorisent le débat et l'ouverture d'esprit. Ripley n'est pas borné, c'est un intellectuel attentif au progrès des sciences sociales alors en pleine expansion ; il est disposé à adapter sa propre méthode en fonction de ce que d'autres approches peuvent proposer.

L'associationnisme continue à se développer aux États-Unis, et la deuxième moitié de l'année 1843 voit l'émergence de nouvelles publications, ainsi que la naissance de plusieurs communautés organisées selon les principes de Fourier. Le dialogue entre associationnistes et transcendentalistes se poursuit, et débouchera sur la réorganisation de Brook Farm selon des principes associationnistes au tout début de l'année suivante. A cette période, l'associationnisme a le vent en poupe, grâce à la promotion effrénée qu'en font Brisbane, Greeley et Parke Godwin. Mis à part la North American Phalanx, deux autres communautés liées au fouriérisme voient le jour dans le nord-est du pays, une en Pennsylvanie, la Sylvania Association, dans laquelle Greeley est investi, et l'autre dans l'état de New York, la Jefferson County Industrial Association. Par ailleurs, deux revues viennent grossir les rangs associationnistes, l'une, *The Present*, fondée par William Henry Channing, ami de Ripley, dans laquelle une large place sera faite à l'associationnisme, et

l'autre fondée par Brisbane lui-même, *The Phalanx*⁵⁶. D'abord éditée à New York par Brisbane, la revue déménagera plus tard à Brook Farm, ce qui marquera une étape supplémentaire dans la conversion de la ferme au fouriérisme. En cette fin d'année 1843, cependant, Ripley n'est pas encore décidé à franchir le pas. Mais l'associationnisme est discuté partout, y compris à Brook Farm, et certains artisans qui y sont installés insistent pour y développer des activités de type industriel, dans le cadre d'une organisation fouriériste. En parallèle, d'autres membres, plus anciens, de la ferme, voient le fouriérisme d'un mauvais œil. Le choix du fouriérisme se fera finalement à l'issue d'un congrès sur la réforme sociale tenue à Boston à la toute fin de l'année.

La « Convention of Friends of Social Reform in New England » se tient à Boston du vingt-six au vingt-neuf décembre 1843. Elle rassemble des membres issus de différentes communautés, telles celles de Hopedale, Northampton, ou Brook Farm. Chrétiens, abolitionnistes, associationnistes, discutent de l'avenir de la réforme sociale et de ses applications pratiques. Ils adoptent différentes résolutions, parmi lesquelles celle d'appliquer concrètement les principes industriels de Fourier, ou celle appelant à soutenir les diverses entreprises de réforme sociale existantes. Brisbane rédige un compte-rendu de ces résolutions dans le *Tribune*, qu'il reproduit ensuite dans *The Phalanx*, en les commentant⁵⁷. Il se félicite du fait que les « petites associations du Massachusetts », dont Brook Farm, ont professé leur foi dans le principe d'association au regard de leur expérience concrète de vie communautaire. Contrairement à ce que les détracteurs de l'association peuvent dire, écrit-il, ces communautés ont montré qu'il était possible de vivre dans ces conditions en harmonie. Tout ce qui leur manque selon lui est une organisation pleinement fouriériste : « a well organized system of Industry ». Brisbane semble donc désormais enclin à soutenir, sous une forme ou une autre, les communautés existantes, en lesquelles il voit des ébauches, imparfaites mais encourageantes, de ce que pourrait et devrait être une communauté digne de ce nom, c'est-à-dire un phalanstère fouriériste.

On sait que face aux difficultés financières et organisationnelles que représentait la constitution d'un phalanstère sur les plans exacts de Fourier (à savoir une population de

⁵⁶ Les revues sont étudiées en détail dans le chapitre suivant.

⁵⁷ Voir « Association », *The Phalanx*, numéro du 5 janvier 1844. Dans ses commentaires, Brisbane salue le fait que l'associationnisme, qui selon lui n'attirait personne en Nouvelle Angleterre un an auparavant, provoque désormais un vif intérêt, comme par magie, écrit-il, alors qu'il est bien sûr l'artisan de cet engouement.

1620 personnes), Brisbane en avait intégré l'idée d'une version miniaturisée ; il considérait donc les communautés de Nouvelle Angleterre comme des candidats potentiels à la conversion, en s'appuyant sur la bonne volonté de leurs dirigeants ainsi que sur l'éventuelle porosité idéologique entre les principes fouriéristes et ceux qui prévalaient dans ces communautés. A ce sujet, il est intéressant de noter l'insistance de Brisbane au sujet de discours qu'il aurait sans doute préféré ne pas avoir entendu lors de la conférence. Soucieux de présenter une image rassurante du fouriérisme, et l'ayant déjà, dans ces ouvrages de vulgarisation, épuré, il tient à rappeler dans l'article que certains des orateurs de la conférence de Boston étaient bien éloignés des buts de l'associationnisme. Il dit désapprouver les tenants de la « communauté de propriété » et d'une approche totalement irrégieuse de la vie communautaire. Brisbane apporte à cette occasion une distinction importante, afin de rassurer ses lecteurs : « Individuality and Individual Rights must be fully and entirely preserved in Association, and this is a fundamental doctrine of Fourier, upon which the whole scheme of Association is based [...]. » L'associationnisme est une collaboration, une mise en commun de personnes et de moyens, mais en aucun cas une remise en cause des droits de l'individu. Il est évident que prôner l'abolition de la propriété ferait fuir nombre de candidats américains à l'associationnisme ; Brisbane prend soin de rappeler ici que le système de Fourier entend assurer les droits et le bien-être de chacun au sein d'une vie communautaire, et ne prône pas la dissolution de l'individu dans la communauté.

Pour Delano, les difficultés financières de Brook Farm seront, plus que toute autre considération, ce qui poussera finalement les dirigeants de la ferme à une réorganisation selon des principes fouriéristes :

The "Convention of the Friends of Social Reform in New England" made it clear—at least to George Ripley—what action needed to be taken before Brook Farm collapsed from the weight of its mounting indebtedness: the community had to be reorganized in such a way that Albert Brisbane, Horace Greeley, and other leading Fourierists in New York City and around the country might support it financially⁵⁸.

Tout début janvier 1844, une réunion est organisée à la ferme, puis une autre à Boston, dans le but d'exposer la situation financière aux membres, réviser ses statuts, et lancer une souscription afin d'alléger un peu le poids des dettes accumulées : les nouveaux statuts attirent les promesses d'investissement de plusieurs associationnistes pour une

⁵⁸ Delano, p. 139.

somme de trois mille dollars. Tous les membres ne sont pas heureux du virage fouriériste qui s'annonce, cependant la décision est prise. Le poids des administrateurs, Ripley, Dana, Dwight, et Ryckman, est plus important que celui des membres de la ferme qui ne voulaient pas des théories fouriéristes. Ripley et Dana ne se départissent toutefois pas de leur idéal transcendantaliste : leur but est toujours d'instituer la cité de Dieu. Dans une lettre citée par Delano, Dana réaffirme cet idéal divin: son engagement dans la réussite de Brook Farm est toujours animé par la volonté de le concrétiser, sans dogmatisme⁵⁹. Le fonds religieux des administrateurs de Brook Farm reste entier, et le fouriérisme ne leur paraît pas contredire leurs engagements. Ils accordent à Fourier un crédit certain, et le voient comme un grand penseur moderne, qu'ils n'hésitent pas à comparer à Swedenborg, le philosophe et théologien suédois à l'influence majeure sur les transcendantalistes en général, et Emerson en particulier.

D) L'ère fouriériste

Le virage fouriériste est donc pris officiellement avec la rédaction de nouveaux statuts, adoptés le 7 janvier et publiés le 18 janvier 1844. Ils sont reproduits en intégralité dans le numéro du premier mars 1844 de *The Phalanx*. Une déclaration préliminaire aux statuts, signée de Ripley, Dana et Minot Pratt, membre de Brook Farm depuis 1841, imprimeur, et fidèle associé de Ripley, précise les circonstances de cette nouvelle orientation. Les auteurs rappellent en introduction que leur ferme était à l'origine une initiative privée, et qu'ils ne cherchaient pas, mais au contraire fuyaient, la notoriété. Leur but était de faire de leur conviction intime, le besoin de réorganiser la société selon un « ordre divin », une réalité. Ce sont les progrès des sciences sociales qui, avancent-ils, les ont convaincu de sortir de l'ombre et d'y apporter leur concours, forts de leur expérience : le temps d'une action plus large est venu. Les auteurs inscrivent donc leur démarche de conversion dans l'essor des idées réformistes qui parcourent la société américaine ; mais ils vont plus loin, en louant plus précisément la doctrine de Fourier :

[W]hile on the one hand we yield an unqualified assent to that doctrine of universal unity which Fourier teaches, so on the other, our whole observation has shown us the truth of the practical arrangements which he deduces therefrom. The law of groups and series is, as we are convinced, the law of human nature, and when men are in true social

⁵⁹ Delano, p. 141.

relations, their industrial organization will necessarily assume those forms⁶⁰.

Les responsables de Brook Farm embrassent donc ici clairement certains préceptes de Fourier, dont la « doctrine de l'unité universelle », qui fait écho à l'idéal transcendantaliste d'harmonie universelle, ainsi que la loi des groupes et des séries, qui préconise une organisation du travail au sein de la communauté en groupes définis, selon les affinités et les goûts de chacun (on sait que Ripley était attaché à l'idée du libre choix des activités au sein de la ferme). Les auteurs avancent également, comme ils le feront à plusieurs reprises, que leur expérience démontre la véracité des théories de Fourier, qui selon eux a une conception juste de la nature humaine ; une société idéale doit être organisée selon ces théories : l'adhésion des transcendantalistes de Brook Farm au fouriérisme semble ici volontaire, et bien motivée par des considérations conceptuelles.

Les auteurs font ensuite la publicité de Brook Farm, appelant à y investir, en vantant sa proximité avec les infrastructures de transport et la ville de Boston, sa production, ou ses promesses de retour sur investissement. Ils font volontairement l'impasse sur ses difficultés, présentant Brook Farm comme le lieu évident où appliquer une expérimentation pratique des principes de l'association, au motif de sa solide santé financière (la ferme a une valeur de trente mille dollars, avancent-ils, sans faire mention des hypothèques ou des parts de l'association achetées mais non payées) : « The fact that so large an amount of capital is already invested and at our service [...] furnishes a reason why Brook Farm should be chosen as the scene of that practical trial of association [...] instead of forming an entirely new organization for that purpose⁶¹. » Brook Farm présente d'autres avantages selon eux : l'excellence de son école, et le poids de l'expérience acquise par ses membres, dont la plupart n'étaient jusqu'alors pas rompus au travail agricole : ils savent ce qu'il faut faire et ne pas faire. Leur intention est formellement déclarée : « With a view to an ultimate expansion into a perfect Phalanx, we desire without any delay to organize the three primary departments of labor, namely, Agriculture, Domestic Industry, and the Mechanic Arts⁶². » Il s'agit bien de transformer

⁶⁰« Association », *The Phalanx*, numéro du premier mars 1844.

⁶¹ *Ibid.* La « nouvelle organisation » dont les auteurs parlent ici est vraisemblablement la North American Phalanx, qui a ouvert ses portes cinq mois auparavant, et qui continue à accueillir de nouveaux membres : elle comptera une centaine de personnes au printemps 1844.

⁶² *Ibid.*

Brook Farm en un phalanstère fouriériste. Ils en appellent donc aux bonnes volontés, travailleurs comme investisseurs.

Les auteurs soulignent également le pluralisme de leur approche : leur but est de réconcilier différentes opinions religieuses, politiques, et philosophiques, sous l'égide de « principes universels », fondés à l'aune de « la nature humaine et la providence divine ». Leur action s'inscrit dans la lignée du progrès social, et ne constitue pas une révolution, mais l'aboutissement de siècles de « souffrance et de lutte », qui ont créé les conditions qu'ils estiment désormais favorables à une nouvelle donne sociale. La sauvegarde de l'humanité dépend selon eux de « la réorganisation de la société selon les lois inamovibles de la nature humaine et de l'harmonie universelle ». Il faut comprendre l'adoption du fouriérisme comme une nouvelle étape vers le même idéal universaliste issu du transcendantalisme social de Ripley. Ainsi les principes de Fourier n'offrent-ils pas seulement la perspective d'une organisation plus rationnelle et efficace de la communauté, ou d'une plus grande attention de la part du monde de l'association⁶³ ; ils sont aussi partie intégrante du grand mouvement de réforme sociale dans lequel s'inscrit l'entreprise de Ripley, dont l'idéal reste celui d'une harmonie sociale basée sur une morale d'inspiration religieuse.

Ainsi l'institut, « Brook Farm Institute of Agriculture and Education » devient-il association : « Brook Farm Association of Industry and Education » ; l'agriculture, et l'idéal pastoral, cèdent la place à l'utopie industrielle. Les nouveaux statuts reflètent l'orientation fouriériste, avec une nouvelle division de l'organisation en « directions », « séries » et « groupes ». Le principe de la société par actions est conservé, ainsi que celui de la liberté de culte, de la gratuité de l'éducation pour les enfants des membres, et de la pension en échange du travail. Chaque heure travaillée est désormais dûment répertoriée, ce qui remet en cause le principe de mutualisation voulu initialement par Ripley : chacun devient désormais responsable de sa production, et des bénéfices qu'il peut en retirer. Ce changement a pu causer des dissensions, et accélérer les départs de certains anciens membres, mécontents de cette orientation. L'arrivée de nouvelles personnes, artisans et ouvriers, a pu elle aussi contribuer au départ de membres historiques de la ferme. Georgiana Bruce Kirby (1818-1887), autrice, présente à Brook Farm depuis 1841, raconte

⁶³ L'identification du fouriérisme à l'associationnisme, et par extension à la vie communautaire, connaît son apogée en 1844 : quatorze communautés fouriéristes sont organisées à travers le pays cette année-là. Quelques jours seulement avant la publication des nouveaux statuts de Brook Farm, la « New England Fourier Society » voit le jour, avec Ripley comme président.

dans son autobiographie qu'il n'y avait pas d'affinités entre les anciens membres et ceux arrivés sous la nouvelle orientation fouriériste : « The word went abroad that Brook Farm wanted skilled mechanics in place of transcendental enthusiasts, and they began to come. [...] It was plain that there could be no congeniality between the newcomers and those who had been so united under the first dispensation⁶⁴. »

Pour elle comme pour d'autres, tels George P. Bradford (1809-1890), pasteur unitarien, ami d'Emerson et de Hawthorne, ou Amelia Russel (1798-1880), peintre et éducatrice ayant intégré la ferme en 1842, un fossé s'est creusé entre l'atmosphère poétique et intellectuelle de l'ère transcendantaliste et l'atmosphère industrielle, plus pragmatique, de l'ère fouriériste. Si les intentions de Ripley restent les mêmes en termes de réforme sociale et morale, il ne dirige, à partir de janvier 1844, clairement plus la même communauté. Suite aux nouveaux statuts et à la publicité faite par le monde associationniste, des dizaines d'ouvriers et artisans (pour la plupart impliqués dans le mouvement de réforme sociale) arrivent à Brook Farm, qui devient une sorte de coopérative industrielle, où ils peuvent profiter d'une mise en commun des machines et des matériaux. Ripley, Dana, Ryckman, s'impliquent formellement dans le mouvement associationniste de Nouvelle Angleterre en participant aux congrès, en intégrant les instances décisionnaires des associations représentatives du mouvement. Face à la multiplication des projets de communautés associationnistes dans la région, ils mettent en avant leur statut de précurseurs, leur expérience, et la compatibilité de leur vision réformiste avec celle de l'associationnisme. Ripley et Dana deviennent des acteurs du monde associationniste, allant jusqu'à proposer à Brisbane et aux autres New-Yorkais la création d'une école pour enseigner ce nouveau modèle. Il y a donc de la part de ces transcendantalistes « historiques » une adhésion à la doctrine de Fourier, que reflètent leurs écrits, courriers et conférences tout autant que leur investissement dans les institutions du mouvement associationniste.

Ripley, Dwight, Dana, et leurs amis ou connaissances dans le monde associationniste construisent des ponts idéologiques et relationnels entre le transcendantalisme et le fouriérisme, mais l'évolution conceptuelle des dirigeants ne se reflète pas nécessairement dans le corps de la communauté : on assiste là plutôt à une forme de rupture sociologique et idéologique. On ne peut donc pas dire que les membres

⁶⁴ Georgiana Bruce Kirby, *Years of Experience: An Autobiographical Narrative*, New York, Putnam's Sons, 1887, p. 189.

de Brook Farm ont eux aussi suivi l'évolution du transcendantalisme vers le fouriérisme, mais plutôt que les fouriéristes ont globalement supplanté les transcendantalistes, suite à la nouvelle orientation choisie par les dirigeants. Selon Delano, dans les six mois qui suivent l'adoption des nouveaux statuts, ce sont quatre-vingt-sept personnes qui rejoignent la ferme ; nul doute qu'il s'agit là d'adeptes de l'associationnisme fouriériste, et pas de simples curieux ou opportunistes. Parmi les nouveaux arrivants se trouvent les sœurs et la mère de John Dwight (elles s'installent en avril 1844) ; si l'on en juge par la correspondance de l'une des sœurs, Marianne, l'associationnisme semble effectivement chevillé au corps de ces nouveaux candidats à l'utopie communautaire. Marianne Dwight fait très régulièrement, dans sa correspondance, référence à l'associationnisme, et à Fourier, dans des termes élogieux, et son discours reflète clairement un réel engagement pour la réussite de l'association. Elle fait notamment mention de sa passion pour la peinture comme d'une « attraction passionnelle », terme fouriériste, qu'elle espère pouvoir assouvir à la ferme (elle y pratiquera et enseignera effectivement la peinture). Dans une lettre à son amie Anna Q. T. Parsons, elle évoque les dernières naissances à Brook Farm, parmi lesquelles celle d'un certain Charles Fourier Colson, fils d'un cordonnier. Marianne Dwight plaisante en assurant à sa correspondante que les premiers mots des nouveaux nés seront sans doute « groupes et séries » et « association⁶⁵ ».

L'influence du fouriérisme grandit également à Brook Farm grâce au développement des liens personnels entre les membres de la ferme et les responsables du mouvement associationniste. L'un d'entre eux, Parke Godwin, journaliste et essayiste, est proche de Charles Dana et de certains transcendantalistes ; il éprouve, contrairement à Brisbane, un grand intérêt pour l'intégralité du système de Fourier. Godwin publie en 1844 *A Popular View of the Doctrines of Charles Fourier*, essai dans lequel il défend notamment, dans la conclusion, les théories du maître contre les procès en immoralité. Face à un jugement qu'il estime hâtif, il commence par botter en touche : « If the conjectures of Fourier displease any, it is of little importance [...]. Our task is the organization of labor, and we leave to other generations the discretion of adopting such changes in their feelings and customs as superior intelligence, purity, and truth, may approve⁶⁶. » Il appartient aux générations futures, en fonction de leur avancement, d'appliquer les théories de Fourier en matière de relations sociales, ce qui implique que

⁶⁵ Voir Marianne Dwight Orvis, *Letters from Brook Farm*, op.cit., p. 36-37.

⁶⁶ Parke Godwin, *A Popular View of the Doctrines of Charles Fourier*, 1844, New York, J.S. Redfield, p. 111.

Godwin est sans doute convaincu que ces théories sont en avance sur leur temps. Puis il explique que le traitement des « passions » est mal interprété par les détracteurs de Fourier : il ne faut pas entendre le libre assouvissement des passions comme une invitation à la débauche, comme c'est malheureusement le cas alors, mais comme une étape dans le progrès de la nature humaine : « [I]t is the duty of Man so to adjust his social relations, that his native impulses, which, freely indulged in the present state, only lead to evil, may be indulged in such a way as only to lead to Good⁶⁷ ! » Il conçoit donc la théorie de Fourier non seulement comme l'indispensable réorganisation sociale défendue par les associationnistes en général, mais aussi comme une avancée en termes de moralité, ce qui est susceptible de trouver un écho favorable à Brook Farm (ce point est discuté plus loin).

Les dirigeants de Brook Farm prennent également contact avec les responsables du mouvement ouvrier, qui prend de l'ampleur à cette époque. Ses responsables réclament de meilleures conditions de travail, notamment la journée de dix heures, déjà en cours à Brook Farm depuis sa fondation. Face à la ramification et à la mutation du mouvement de réforme industrielle et sociale en Nouvelle Angleterre, Ripley et ses collaborateurs entendent rester des interlocuteurs privilégiés de ses acteurs, en faisant valoir leur expérience de terrain. Suite à la participation de responsables de Brook Farm à un congrès ouvrier, Ripley devient un conférencier demandé à partir de la fin de l'année 1844 au sein du mouvement ouvrier de Nouvelle Angleterre. Brook Farm fait ainsi partie intégrante du mouvement associationniste au sens large, et achève sa mue au cours de l'année 1845, lorsqu'à la faveur de nouveaux statuts, elle devient officiellement un phalanstère, mais aussi le lieu de publication de la revue fouriériste *The Phalanx*, qui devient *The Harbinger*.

Les évènements se précipitent dès la fin 1844 : Brisbane revient de France le 21 décembre ; à peine débarqué, il se rend à Brook Farm, où il passe la majeure partie des quelques quatre mois qui suivent. Son voyage en France avait pour objectif l'approfondissement de sa connaissance de la théorie fouriériste ; il ne manque pas de faire part de ses recherches à la communauté. Ses talents d'orateur semblent avoir convaincu les membres, si l'on en croit le compte-rendu fait par Marianne Dwight dans une lettre à Anna Parsons, écrite le jour même de la première conférence de Brisbane :

⁶⁷ *Ibid.*

« [H]is views were so broad and deep, his language so eloquent and forcible, that we could not but feel gratified and instructed⁶⁸. » Sa présence là-bas est bien sûr un élément déterminant dans l'adoption d'une structure officiellement fouriériste à la ferme. Un peu plus loin dans sa lettre, Marianne Dwight évoque les propos de Brisbane concernant l'avenir de l'associationnisme : « This p.m., Mr. B. spoke on the prospects of Association in France,—which he considers rather miserable and hopeless. *Here* is the field,—and here at Brook Farm must the efforts of all be concentrated. Probably Mr. B. will come and live with us⁶⁹. » Il est difficile de savoir si la remarque concernant l'importance de Brook Farm dans le mouvement associationniste émane de Brisbane lui-même ou bien s'il s'agit de la réaction de Dwight par rapport à la situation en France ; quoi qu'il en soit, elle reflète l'importance que veulent donner les acteurs du mouvement à la ferme, fer de lance revendiqué de l'associationnisme, mais elle signale également le sentiment de légitimité que leur donne la présence de Brisbane, certainement perçu comme une figure tutélaire.

Brisbane est notamment présent à Brook Farm, en compagnie de William Henry Channing, lorsqu'éclatent des querelles qui opposent des membres de Brook Farm aux dirigeants. Certains se plaignent des conditions de vie, plus spartiates sous la houlette de l'associationnisme. Sans doute galvanisés par la présence de tels représentants du fouriérisme, les dirigeants font preuve d'autorité, et intimement aux rebelles la nécessité de se conformer aux règles, ou sinon de se voir exclure, preuve supplémentaire que le virage fouriériste implique une certaine forme de coercition sans doute bien étrangère aux membres présents depuis l'ère transcendantaliste. Quelques jours plus tard, les 15 et 16 janvier 1845, les membres de Brook Farm participent en nombre au congrès de la New England Fourier Society à Boston. Ils y occupent des postes-clés (Ripley est réélu président), et participent activement à ces deux jours de débats et de conférences. A ce moment, les disciples new-yorkais de Fourier (Brisbane, Osborne Macdaniel) semblent soutenir Brook Farm avec le plus grand enthousiasme, encourageant lors du congrès les associationnistes à travers le pays à apporter leur concours à la réussite de la ferme de West Roxbury, qu'ils présentent comme l'avant-poste du fouriérisme, le lieu où l'utopie socialiste deviendra réalité. Après la ferveur du congrès, Brisbane et Macdaniel rejoignent Brook Farm afin d'apporter leur concours dans sa transformation en phalanstère. De

⁶⁸ Marianne Dwight Orvis, *Letters From Brook Farm*, op. cit., p. 53.

⁶⁹ *Ibid.*, p. 55. Italiques de l'auteur.

nouveaux statuts sont officiellement adoptés le 20 mars 1845, et la ferme devient « the Brook Farm Phalanx ». Les statuts sont publiés en mai, et sont accompagnés d'un texte signé de Ripley. Le ton n'est plus à l'exaltation utopiste des premiers statuts transcendantalistes de 1841 ; les considérations sont davantage d'ordre économique : « We have introduced several branches of profitable industry, and established a market for their products⁷⁰. » Ripley paraît beaucoup plus factuel, se félicitant de la bonne organisation industrielle de la ferme : « [W]e have applied the principles of social justice to the distribution of profits in such a manner, that the best results are to be expected⁷¹. »

Il renoue un peu plus loin avec un discours plus idéologique : cette nouvelle incarnation de Brook Farm est, avance-t-il, une « superstructure » qui s'approche un peu plus de « l'idéal de société humaine ». Toutefois, cet idéal paraît moins spiritualiste que ce que Ripley professait par le passé ; il implique : « [J]ustice between all interests and all men; Education, the Right to Labor, and the rights of property to all⁷². » La nouvelle donne fouriériste met l'accent sur les droits, la propriété, les intérêts. Le discours de Ripley semble également se politiser, peut-être au contact du mouvement ouvrier en plein essor, mais peut-être aussi sous l'influence des membres qui ont rejoint la communauté depuis 1844 et le début de l'orientation fouriériste, les ouvriers et artisans de Brook Farm. Ripley enjoint notamment de les rejoindre à ceux qui ne se sentent pas protégés par les institutions contre ce qu'il appelle le « féodalisme commercial » et la pauvreté, mais aussi d'une manière générale à ceux qui en ont assez d'attendre une réforme sociale qui n'arrive pas : « [T]hose who are made restless and fiery-souled by the universal necessities of the reform⁷³. » Le discours de Ripley se fait donc plus engagé, mais aussi internationaliste : « Nor do we call upon Americans alone, but upon all persons of whatever nation to whom the doctrines of Universal Unity have revealed the Destiny of Man⁷⁴. » Il a intégré l'universalisme des associationnistes (l'« unité universelle » fouriériste) à son propos (et l'internationalisme de certains socialistes), et embrasse également la vision téléologique de Fourier, qui, assure Ripley, verra la joie et la paix régner au sein des nations de la terre. En revanche, le préambule aux nouveaux statuts est, au mot près, le même que celui de la première version en 1841, celle de l'ère transcendantaliste (voir plus haut). Il ne faut

⁷⁰ Les statuts de 1845 sont reproduits dans *A. J. Macdonald Writings on American Utopian Communities, 1843 – 1865*, General Collection, Beinecke Rare Book and Manuscript Library, Yale. Citation : p. 3.

⁷¹ *Ibid.*

⁷² *Ibid.*

⁷³ *Ibid.*, p. 4.

⁷⁴ *Ibid.*

pas nécessairement voir là une contradiction chez Ripley ; comme il le précise à plusieurs occasions au cours de sa vie, il reste toujours fidèle à l'idéal d'élévation morale qui l'a d'abord amené vers Channing, et le transcendentalisme. Le préambule met l'accent sur la culture et l'éducation, la recherche de l'harmonie avec le divin ainsi que d'une plus grande dignité morale. Ripley le réformateur embrasse la doctrine fouriériste sans doute parce qu'elle ne dérègle pas, ce qui peut paraître surprenant compte tenu de la nature amoralisée du fouriérisme, la boussole morale qui est la sienne depuis si longtemps.

Les articles des statuts, qui mettent en place un corps dirigeant, le « central council », consacrent l'organisation fouriériste en groupes et séries. Le fouriérisme court dans tous les articles, à commencer par le premier, qui attribue la nouvelle organisation de Brook Farm à cette doctrine : « [I]n accordance with the system of Association and the laws of Universal Unity as discovered by Charles Fourier⁷⁵. » Les responsables de Brook Farm ont même jugé utile, à la suite des articles, de proposer une série de conseils pratiques destinés à ceux qui souhaiteraient instaurer une communauté fouriériste : ils mettent en avant la nécessité d'instituer ce « central council », qui gère les groupes, les séries, et présentent un organigramme afin de clarifier le rôle de chacun. Ce système, qui peut sembler particulièrement compliqué à mettre en place, reflète pourtant, selon les auteurs du texte, l'organisation du monde naturel, et garantit le succès : « [B]y an organization analogous to that which nature employs in the human body, and indeed throughout the whole animal kingdom, the unity, energy and thoroughness so indispensable to the progress of the Association, and the happiness of the members are guaranteed⁷⁶. » Cette méthode fournie par les dirigeants de Brook Farm reflète les principes idéologiques du fouriérisme (à commencer par l'idée d'harmonie dans le fonctionnement du phalanstère, qui reflète l'harmonie de la nature), et elle en utilise largement le lexique. La section « guarantees » de cette méthode met en avant l'assurance donnée par l'organisation du phalanstère de fournir du travail à chacun, selon ses « goûts, talents et apprentissages », un élément fondamental de la doctrine fouriériste. On peut aisément imaginer l'attrait qu'a pu avoir ce discours auprès d'ouvriers et d'artisans en difficulté, laissés pour compte par la société industrielle. Le phalanstère offre ainsi du travail, et l'assurance de ne jamais manquer de rien : « It also guarantees the means of subsistence, and in sickness or old age, furnishes an ample support, medical attendance

⁷⁵ *Ibid.*, p. 5.

⁷⁶ *Ibid.*, p. 11.

and all requisite care, without any charge whatever⁷⁷. » Dans cette section, fouriérisme et transcendentalisme semblent par moments se mêler : le discours fouriériste se teinte parfois de considérations chères à Ripley et aux transcendentalistes en général, concernant l'éducation : les auteurs signalent que l'instruction à un très haut niveau est garantie pour tous à Brook Farm, sans considération de classe : « The most complete and liberal education is brought within the reach of every person, and thus every one is enabled to take that position in society which his character and talents entitle him to⁷⁸. » On peut ainsi avancer l'idée que si les statuts de 1845 consacrent le fouriérisme à Brook Farm, les idéaux transcendentalistes ne sont jamais loin ; ils sont présents comme un fil rouge : Ripley n'entend pas renoncer à l'idéal moral qui le mène.

La ferme connaît ainsi, sous sa nouvelle désignation, une période d'activité intense : la construction du phalanstère se poursuit (il faut préciser qu'elle a débuté à l'été précédent, mais les fonds manquent), les activités industrielles se diversifient (fabrication de portes et fenêtres, d'objets en étain), des investissements sont décidés (l'achat d'une machine à vapeur), et la nouvelle revue associationniste, issue de l'amalgame des revues new-yorkaises *The Phalanx* et *The Social Reformer*, voit le jour sous le nom de *The Harbinger* en juin. Les figures de l'associationnisme sont des visiteurs très fréquents, quand ils ne sont pas en résidence, et Brook Farm profite de sa notoriété au sein du mouvement pour recruter de nouveaux membres. Les associationnistes, qui ont commencé à arriver à partir de 1844, sont enthousiastes et déterminés. Marianne Dwight confie à son amie Anna Parsons, sur un ton solennel, sa foi dans l'universalité de la doctrine associationniste dans une lettre de janvier 1845, peu avant la désignation de Brook Farm en tant que « phalanstère ». Cette lettre est une réponse à un courrier de Parsons mentionnant sa conversion sans réserve aux principes de l'association, ce qui ravit Dwight :

Your letter [...] encourages me to cherish more devotedly than ever the cause I have espoused. It is the cause of humanity,—the cause of God. There is nothing small or partial in it,—nothing that ever can be outlived or outgrown so long as humanity lasts, and thank Heaven, nothing but what we do hope and expect to attain⁷⁹.

Si l'attitude de la famille Dwight est à l'aune de celle des autres personnes qui rejoignent la ferme sous la nouvelle orientation, l'adhésion pleine et entière aux principes

⁷⁷ *Ibid.*

⁷⁸ *Ibid.*

⁷⁹ Marianne Dwight Orvis, *Letters from Brook Farm, op. cit.*, p. 64-65.

fouriéristes de la part de ces nouveaux membres semble donc on ne peut plus volontaire et réfléchi. On trouve dans le discours exalté de Dwight les mêmes accents millénaristes que dans ceux de Brisbane : « Now Hope smiles in the clear blue sky, and Faith takes him [*man*] by the hand to lead him through paths of joy, to a harmonious and blissful future. [...] It seemed that love, or hope, or faith *alone* could conquer any obstacle⁸⁰. » Le discours associationniste rejoint le discours chrétien réformateur que tiennent Channing ou Ripley, discours qui s'entendent comme l'affirmation d'un sentiment religieux simple et positif, et dont l'objectif est l'établissement du royaume de Dieu sur terre. Bien évidemment, il serait risqué d'avancer que tous les nouveaux arrivants à Brook Farm à partir de 1844 étaient aussi cultivés que la famille Dwight, mais il semble évident que l'essor, en termes de population, qui a lieu à cette époque est lié à la collaboration officielle de la communauté avec le fouriérisme associationniste.

Ainsi certains épancheront leur soif de culture fouriériste en allant puiser à la source : Marianne Dwight mentionne dans une autre lettre de janvier 1845 qu'elle s'apprête à lire *Le Nouveau monde industriel* (en français) une fois qu'elle aura pu emprunter l'ouvrage à son frère, qui est en train de travailler aux nouveaux statuts directement à partir des textes de Fourier ; Ripley, quant à lui, prend en charge un cours sur les œuvres de Fourier, qu'il assure à partir de septembre 1844. Par ailleurs, les membres de la communauté fêteront l'anniversaire du mentor en avril 1845 ; les décorations incluent une banderole célébrant « l'unité universelle », un buste de Fourier, ainsi qu'une citation, « les attractions sont proportionnelles aux destinées », en français dans le texte⁸¹. Selon Marianne Dwight, certains comparent la théorie de Fourier au second avènement de Jésus⁸². Les associationnistes lettrés, en tout état de cause ceux qui semblent embrasser le discours de Channing, dont les Dwight, intègrent Fourier à une vision millénariste, à des lieues des accusations d'immoralité dont souffre la réputation du penseur français en Nouvelle Angleterre. Il est vrai que pour certains, la vie à Brook Farm se mène en circuit clos. Si, pour beaucoup d'entre eux, la vision pastorale des débuts à disparu au profit d'une forme d'industrialisme, fût-il à visage humain, le sentiment de

⁸⁰ *Ibid.*, p. 65. Italiques de l'auteur. Selon Amy L. Reed, l'exaltation du sentiment associationniste de Dwight dans cette lettre est à attribuer au discours de W. H. Channing, vraisemblablement présent à Brook Farm à cette période en même temps que Brisbane.

⁸¹ Voir *Letters From Brook Farm*, p. 89-90.

⁸² Les associationnistes de Brook Farm sont fascinés par la personne de Fourier ; Anna Parsons, l'amie de Marianne Dwight, mènera en août 1845 une sorte de séance de spiritisme au cours de laquelle elle analysera la personnalité de Fourier à l'aide de ses écrits, et tentera d'entrer en communication avec lui. Brisbane, présent à ce moment-là, sera particulièrement intéressé par l'exercice.

bénéficiaire d'un cadre de vie champêtre, et privilégié socialement, est loin d'être supplanté : Marianne Dwight dit régulièrement dans ses lettres son enchantement devant le spectacle de la nature, mais aussi sa joie de vivre dans un environnement social des plus stimulants, dans lequel il est si simple de se cultiver, d'avoir des conversations enrichissantes ou de se divertir. En tout état de cause, ces associationnistes éclairés se réclament toujours du christianisme, et défendre Fourier ne leur semble en rien incompatible avec leur conviction intime d'agir dans le but de bâtir la cité de Dieu.

Pour certains, l'ère fouriériste à Brook Farm sera même l'occasion d'une tentative de renouveau religieux, sous la houlette de Channing. Ce dernier est très présent à West Roxbury au cours de l'année 1845, avec l'idée d'établir une église au sein même de la ferme. On sait que Ripley était très attaché à la laïcité au sein de la communauté : bien que pasteur lui-même, il ne souhaitait pas imposer aux membres l'appartenance à quelque chapelle que ce fût. Il apparaît pourtant que sous l'orientation fouriériste, un vent d'évangélisme souffle sur la ferme. Marianne Dwight, convaincue comme d'autres par le discours de Channing, raconte comment le pasteur mêle pensée associationniste et religieuse dans les prêches qu'il fait désormais régulièrement à Brook Farm, comme le montre une lettre d'octobre 1845 :

Channing gave us a very fine address, speaking of the three aspects of Association, the economical, the social, the *religious*, dwelling especially upon the last; he expressed his deep conviction that without the religious element no attempt at Association could possibly succeed, and then he spoke particularly [...] of the religious movement now taking place here⁸³.

A la suite de son sermon, Channing invite ceux qui sont intéressés par la construction d'un espace dédié au culte à le suivre dans une autre pièce du bâtiment où ils se trouvent ; Dwight est surprise par le faible nombre de personnes qui suivent le pasteur (elle en fait partie, avec quelques autres, tel son frère John S. Dwight, et Sophia Ripley). Il est vrai que l'initiative de Channing est loin de rencontrer le succès qu'il escomptait ; il est même vraisemblable qu'elle ait entraîné le départ de certains membres, attachés à la liberté religieuse revendiquée jusqu'alors à Brook Farm. Il est probable que ces personnes ont, à tort ou à raison, associé l'avènement du fouriérisme à l'établissement d'un culte traditionnel.

⁸³ Voir *Letters from Brook Farm*, p. 122. Italiques de l'auteur.

Il est difficile de déterminer les degrés d'implication religieuse à Brook Farm, mais divers témoignages rapportent une variété de situations, de la foi la plus marquée à l'athéisme ; nul doute qu'une telle entreprise a remis en cause un des principes fondamentaux de la communauté. Les disciples de Channing cherchent à intégrer la pratique religieuse au cadre associationniste : une fois réunis entre eux, ils mettent en place un comité, désignent des responsables, comme au sein de chaque « groupe et série », afin de choisir un lieu de culte, de le décorer, et d'organiser le déroulement du service religieux. Ils cherchent à mettre en place un service modernisé, non spécifique ; Channing insiste d'ailleurs sur certains points : « First, that we should avoid rallying around a priest, but should feel that the spirit of Love was the centre of union—that God was with us. 2d, that we should not unite in a creed [...] but in the spirit of reverence for truth, and in patience waiting for it to come⁸⁴. » Ces directives montrent une certaine sobriété liée à l'héritage transcendentaliste : rejet du prêtre comme interlocuteur privilégié, idée que le divin est présent également en chacun, œcuménisme dans le rapport à la foi. Toutefois, elles s'en éloignent en ce qu'elles cherchent à instaurer une forme de liturgie au sein d'un lieu dédié, ce que le transcendentalisme rejette. Il semble difficile d'attribuer cette disposition à l'associationnisme seul, cependant il est possible que l'organisation sérielle de la vie communautaire selon les préceptes de Fourier ait pu constituer un cadre que Channing estima propice à l'établissement d'un culte vu comme nécessaire, ou bienvenu⁸⁵. Il a vraisemblablement cherché à donner une plus grande légitimité à la doctrine de Fourier en cherchant à convaincre qu'elle pouvait, ou devait, s'accompagner d'une forme plus classique de culte. Channing semble au fil du temps se rapprocher d'une pratique religieuse plus traditionnelle ; il sera en cela accompagné par certains autres transcendentalistes, qui retourneront à terme à un culte traditionnel, ou se rapprocheront du catholicisme, comme Sophia Ripley.

De mai à octobre 1845, les perspectives de développement semblent prometteuses à Brook Farm, cependant l'enthousiasme généralisé va se heurter à plusieurs difficultés. Une épidémie de variole éclate en novembre, et si elle ne décime pas les effectifs, elle entraîne des pertes importantes dans la production, et donc dans les revenus. Par ailleurs, les constants problèmes financiers de Brook Farm connaissent une nouvelle avanie, lorsque l'accumulation des dettes entraîne le désengagement des associationnistes new-

⁸⁴ *Ibid.*, p. 125.

⁸⁵ Brisbane entend construire une église dans chaque phalanstère, et offrir des lieux dédiés à chaque dénomination religieuse ; voir à ce sujet le chapitre suivant.

yorkais. Au début du mois de décembre, Ripley envoie deux lettres à Brisbane à quelques jours d'intervalle afin de requérir le soutien financier de ses amis suite à l'épidémie. Non seulement Brisbane n'accède pas à la demande de Ripley, mais il lui annonce par retour de courrier que les New-Yorkais vont désormais apporter leur concours à la North American Phalanx. Il leur semble qu'au vu des circonstances, il serait judicieux de fermer les portes de Brook Farm purement et simplement. Ripley a dû se sentir trahi : il demandait à Brisbane s'il était possible de rassembler la somme de quinze mille dollars afin de régler une partie des dettes de la communauté, et ce dernier lui annonçait pour toute réponse que le groupe de New York s'apprêtait à investir dix mille dollars pour payer l'hypothèque de la North American Phalanx⁸⁶. On imagine aisément le profond désarroi de Ripley à la lecture de cette lettre dans laquelle, avec un ton presque détaché, Brisbane cherche à justifier son choix. On y comprend d'abord que Ripley a dû s'émouvoir des échanges épistolaires entre Brisbane et Dana, dans lesquels Brisbane suggérait à Dana de cesser les activités de la ferme. Dans la lettre à Ripley, Brisbane prétend que suite à l'épidémie de variole, il pensait que les dirigeants souhaiteraient tout arrêter, ce qui explique la teneur de ses lettres à Dana. Il explique ensuite ce qui est selon lui indispensable de faire, c'est-à-dire lever des fonds, précisément ce que lui demande Ripley, tout en assurant qu'il lui serait impossible d'extirper le moindre dollar de ses associés new-yorkais. Il précise également qu'il ne saurait prendre part directement à la direction des opérations de renflouement et de réorganisation de Brook Farm pour des raisons éthiques. On imagine que Ripley a tenté de faire appel à la fibre morale de Brisbane, sans succès : « I feel no capability whatever of directing an Association by discipline, by ideas of duty, moral suasion, and other similar means⁸⁷. » Il dit pourtant vouloir s'impliquer dans le processus de réorganisation scientifique, en tant qu'expert, mais on sent qu'il cherche surtout à édulcorer son propos.

Brisbane propose, afin de lever des fonds, de mener un cycle de conférences afin de patiemment convaincre un nombre suffisant d'investisseurs, les uns après les autres, quand Ripley a dû souligner la situation d'extrême urgence dans laquelle se trouvait Brook Farm. Brisbane évoque également la lointaine possibilité d'un héritage familial, ou bien d'investissements qui pourraient éventuellement porter leurs fruits. Il porte ensuite le coup de grâce : « The New Yorkers, who have money, are all interested and

⁸⁶ La lettre de Brisbane dans laquelle il annonce à Ripley le désengagement des New-Yorkais dans Brook Farm est reproduite dans Frothingham, p. 181 à 186.

⁸⁷ Frothingham, p. 182.

pledged to raise \$10,000 for the N. A. P. [North American Phalanx], to pay off its mortgage. You might as well undertake to raise dead men as to obtain any considerable amount of capital from people here⁸⁸. » Tout au long de sa lettre, Brisbane prend soin de se désolidariser des associationnistes new-yorkais, alors qu'il est précisément l'un des acteurs majeurs de ce milieu. Ce qu'il présente comme leur décision, soutenir la North American Phalanx et payer son hypothèque (alors que c'est ce dont Brook Farm a besoin), est tout autant la sienne. Le ton est obséquieux (« it would be a very great misfortune to dissolve B. F. ⁸⁹ », dit-il), Brisbane insistant sur le fait qu'il est concerné au plus haut point par les malheurs qui frappent la ferme et l'urgence absolue de trouver une solution, mais qu'il faut être patient. Le message n'a pas dû échapper à Ripley : les principales instances associationnistes abandonnaient Brook Farm à son sort. Après les visites et résidences des fouriéristes, après la conversion complète à la nouvelle doctrine, après l'implantation de l'organe de presse associationniste sur le site, l'abandon annoncé de Brook Farm par Brisbane et les autres New-Yorkais a dû tomber comme un couperet pour George Ripley, Charles Dana et John Dwight. La seule aide financière que les amis de Brisbane consentiront à fournir à la ferme sera l'abandon de leurs parts au profit de l'association après le dramatique incendie qui détruira le phalanstère alors toujours en cours de construction, le 3 mars 1846⁹⁰. Le bâtiment devait à terme accueillir des centaines de personnes ; il représentait le point final de la mue fouriériste à Brook Farm, et l'étendard de l'associationnisme en Nouvelle Angleterre. Sa disparition semble devoir sonner le glas de la ferme.

La communauté ne perd pas pour autant tous ses soutiens. Après une absence prolongée (due à une dépression), Channing revient prêcher à Brook Farm vraisemblablement en février 1846. Quelques jours seulement avant l'incendie, Marianne Dwight rapporte la teneur d'un de ses sermons, qui est un véritable discours d'encouragement pour les membres de la communauté. Face à l'adversité (l'épidémie de variole, les difficultés financières), il les exhorte, dit-elle, à se dévouer entièrement à leur cause ; il salue les sacrifices de ceux qu'il compare à des croisés, mais aussi à d'autres communautés volontaires existantes, strictement religieuses celles-là : « He compared us too with the Quakers, who see God only in the inner light, whereas we, by our doctrine,

⁸⁸ *Ibid.*, p. 183.

⁸⁹ *Ibid.*, p. 184.

⁹⁰ Brisbane lui-même n'aura pas cette générosité : n'ayant jamais investi dans les parts de Brook Farm, il ne peut pas s'en délester.

are to see him in every thing, [...] with the Methodists, who seek to be in a state of rapture in their sacred meetings, whereas we should maintain in daily life [...] a feeling of religious fervor⁹¹. » Channing replace ainsi la communauté de Brook Farm au sein de l'éventail des sensibilités chrétiennes, et ce faisant la normalise, quand le souhait de Ripley était de redistribuer les cartes, et d'écrire un nouveau christianisme. Cet épisode illustre le tournant décisif qu'est en train de prendre le fondateur de la communauté.

Brook Farm est l'enfant de George Ripley, il en est le concepteur, le principal responsable, et son âme, plus que tout autre responsable ou membre de longue date. C'est la réflexion qu'inspire à Emerson sa visite en mai 1843, et qu'il consigne dans son journal :

G[eorge]. & S[ophia]. R[ipley]. are the only ones who have identified themselves with the community. They have married it and they are it. The others are experimenters who will stay by this if it thrives, being always ready to retire, but these have burned their ships, and are entitled to the moral consideration which this position gives⁹².

Toutefois, face à l'accumulation des tragédies, et à l'abandon des investisseurs associationnistes, Ripley va curieusement choisir de délaisser Brook Farm à son tour ; il cherchera plutôt à entretenir ses liens avec l'associationnisme. Peu de temps après l'incendie, il fait partie de ceux qui militent activement pour la naissance d'une instance associationniste nationale qui promouvrait le fouriérisme à travers tout le pays *via* des publications et des conférences. Lors de la réunion de la New England Fourier Society en mai 1846, il est aux commandes afin de donner naissance à la American Union of Associationists, une instance ambitieuse censée porter la bonne parole ; les responsables de Brook Farm sont en bonne place dans ses instances dirigeantes. Ripley, Dana, Channing, et Brisbane passeront une bonne partie de l'été 1846 à donner des conférences dans le Massachusetts afin de promouvoir l'associationnisme. Petit à petit, les transcendentalistes se défont de leurs liens avec la communauté de West Roxbury et cherchent un avenir à la réforme sociale dans l'expansion de l'associationnisme. La American Union of Associationists donne à son tour naissance à des antennes locales ; l'une d'entre elles, la Boston Union of Associationists, créée la même année que l'union nationale, comprend plusieurs membres de Brook Farm. En réalité, ce sont les sections

⁹¹ *Letters From Brook Farm, op. cit.*, p. 144.

⁹² Ralph Waldo Emerson, *Journals and Miscellaneous Notebooks of Ralph Waldo Emerson*, William H. Gilman, J. E. Parsons (éd.), vol. 8, Cambridge, The Belknap Press of Harvard University Press, 1982, p. 393.

locales qui feront perdurer l'associationnisme ; l'union nationale est peu active, et les responsables new-yorkais sont aux abonnés absents. Certains membres de Brook Farm, tels Sophia Ripley ou John Dwight, joindront également, début 1847, la Boston Religious Union of Associationists, initiée par William Henry Channing, qui cherche à établir une « église de l'humanité ». C'est sans doute là que perdure la collaboration entre transcendentalistes et associationnistes. Les réunions de ce groupe rechercheront à recréer dans une certaine mesure l'ambiance festive de Brook Farm, autour de discussions animées et d'interludes musicaux. On notera toutefois que George Ripley garde ses distances avec ces instances : il prépare à cette époque son départ de Brook Farm, et son installation à New York, où il se consacrera dans un premier temps à la revue *The Harbinger*, qui y déménagera elle aussi. Jusqu'en octobre 1847, les Ripley résident toujours à la ferme, ainsi que quelques autres, notamment les imprimeurs de la revue.

Le désengagement des transcendentalistes à Brook Farm, qui s'amorce après l'incendie de mars 1846, déçoit énormément certains membres de la communauté, parmi lesquels les disciples de l'associationnisme. Quand les dirigeants, Ripley et John Dwight, proposent à l'été 1846 de modifier les statuts de la société, mettant ainsi fin à la mutualisation et au partage des ressources, Marianne Dwight s'indigne de ce renoncement à ce qui faisait le fondement de Brook Farm ; il s'agit ni plus ni moins de transformer l'association en entreprise classique, où chacun reçoit des bénéfices en fonction de ce qu'il produit et vend. L'argumentaire développé par Ripley, ou John Dwight (elle ne le précise pas), la navre : « “It will be a spur to industry—people will exert themselves more when they are to have the benefit themselves, than when the money is going into the association”! What a comment upon the truth and devotion with which they take hold of the cause⁹³ ! ». On peut aisément comprendre son désarroi, quand les hérauts de l'associationnisme renient les principes fondateurs d'un projet de société qu'ils ont porté si vaillamment pendant des années. Dans cette lettre adressée à son frère Frank, elle s'engage dans une typologie des profils des membres de la communauté, qu'elle appelle « classes ». Sa description en dit long sur l'état d'esprit qui prévaut alors à Brook Farm, entre résignation, espoir et renoncement.

Ist, the *promulgators* of the doctrine,—they are represented by Charles Dana [...]. To this class belong the Ripleys, Danas and Macdaniels. They give assurance (as does also John S.) that they would not, on any account, enter an industrial association in these days,—nor are they

⁹³ *Letters From Brook Farm*, p. 170. Italiques de l'auteur.

particularly interested in life here. They are working for a far future but don't believe in trying now to make their lives conform to the principles of association. I should call them *amateur* associationists. They have taken the doctrine into their heads more than into their hearts [...]. 2d, the class which John represents, who would be here for the *life* we have led together,— they are interested in *promulgation* also, but care little for associated industry [...]. 3d, the class who are for trying *now* to live together in associated industry,—they are interested in *promulgation*,— and love the life here as dearly as any, and also they must, they *will* if possible have the life, by the only possible way which we can produce it, viz., by associative industry⁹⁴.

Quel désaveu vis-à-vis des dirigeants ; l'amertume est palpable dans ces propos. Les personnes appartenant à la dernière catégorie, les plus nombreux selon Dwight, et dont elle fait partie, ont dû se sentir trahis par ce qu'elle décrit comme l'abandon de Ripley et Dana. Ces derniers n'ont pas seulement pris leurs distances avec Brook Farm, ils disent ne pas être intéressés par le fait de vivre au sein d'une telle association. Ce qu'elle leur reproche plus particulièrement est d'être dans l'abstraction, de théoriser la société idéale (ce qu'elle désigne sans doute par le terme « promulgation ») sans chercher à la vivre, ce qui paraît incroyable quand on pense au discours de Ripley au cours des années précédentes : Brook Farm constituait à ses yeux l'indispensable mise en application des principes de réforme sociale auxquels il croyait, « an experiment in living », la concrétisation de l'idéal transcendantaliste d'élévation morale dans un cadre pastoral, et le voilà réduit à l'image d'un « associationniste amateur ». Dwight est plus conciliante avec la deuxième catégorie, dans laquelle elle inclut son frère John : ceux qui trouvent un intérêt à la vie communautaire, mais qui ne croient pas, ou ne s'intéressent pas vraiment à l'associationnisme comme doctrine sociale. Leur attitude est moins répréhensible, toutefois ils sont eux aussi infidèles aux principes qui fondent l'activité de la communauté. Ceux qui appartiennent à ces deux catégories veulent se débarrasser de Brook Farm, mais la majorité des membres, qui appartiennent à la dernière catégorie, tentent de sauver la ferme, parce qu'ils restent coûte que coûte fidèles à l'associationnisme, et croient à sa réussite.

Dans la suite de sa lettre, Dwight détaille de possibles plans de sauvetage : conserver et développer l'école et la revue (*The Harbinger*) sur le site mais en dehors de l'association, et continuer l'activité agricole selon les principes de Fourier. Malgré sa déception vis-à-vis des dirigeants, elle souhaite continuer à vivre avec eux ; le maintien

⁹⁴ *Ibid.*, p. 171. Italiques de l'autrice.

de la vie en communauté semble pour elle, ainsi que pour d'autres membres, primordial, indépendamment des conditions organisationnelles. Dwight a bien conscience, et cela apparaît en filigrane tout au long de ses lettres, du cadre privilégié qu'offre la vie communautaire à Brook Farm ; elle sait également que même les époux Ripley et Charles Dana regretteraient ce mode de vie s'ils venaient à le quitter. Sa proposition pour sauvegarder la communauté serait, croit-elle, aussi bénéfique pour eux : « This will secure to them here a continuance of the pleasant life, which certainly would be destroyed by their plan of civilized labor and individual competition. It would secure to us their society [...] »⁹⁵. » Son désir de préserver son mode de vie, en compagnie de ceux qu'elle a toujours côtoyé, semble plus fort que ses griefs vis-à-vis de ceux qui sont prêts à retourner dans un monde industriel compétitif.

Mais aucun plan ne sera viable, et les membres de la communauté quitteront Brook Farm les uns après les autres (les Ripley partiront en octobre 1847 ; ils ne seront pas les derniers). Seule la famille Codman y passera l'hiver 1847-1848. La ferme sera vendue aux enchères en avril 1849, puis acquise par la commune de Roxbury afin d'y transférer son hospice pour les pauvres. Elle deviendra par la suite un camp militaire pendant la Guerre de Sécession, puis un orphelinat, jusqu'à la Deuxième Guerre mondiale. Les bâtiments seront ensuite abandonnés, puis finiront par être détruits par le feu à la fin du vingtième siècle⁹⁶. Après leur départ, les Ripley s'installèrent à New York, où George Ripley fit une grande carrière de journaliste et d'auteur. Il finira de rembourser les dettes de la ferme en 1862 seulement. On peut être surpris par le désengagement définitif du fondateur de Brook Farm dès 1846 et l'incendie alors qu'il semblait attaché à la réussite de l'entreprise comme si sa vie en dépendait. Comme il l'a déjà été suggéré, Ripley était un intellectuel hyperactif, et son investissement dans la ferme reflète son engagement dans une entreprise plus vaste de réforme sociale et morale, qu'il poursuivra un temps en tant qu'auteur. Pour Richard Francis, l'aventure de Brook Farm représente une étape dans l'évolution de cette entreprise, qui culminera avec *The Harbinger*, la revue associationniste. Ensuite, la vie normale reprendra son cours, et les acteurs de l'utopie socialiste américaine retourneront à la vie civile, ou « civilisée », pour reprendre le terme utilisé par les membres de Brook Farm. Il faut entendre ce terme comme un synonyme de traditionnel, mais il implique également que la communauté de Ripley, si elle n'était pas

⁹⁵ *Ibid.*, p. 172.

⁹⁶ Il ne reste aujourd'hui aucun des bâtiments originaux ; le lieu est désormais classé en tant que site historique, sur lequel on trouve un simple panneau expliquant ce qui s'y trouvait au dix-neuvième siècle.

civilisée, était sauvage, c'est-à-dire proche d'un état de nature, caractérisé par un « retour » à des rapports humains simples, non pervertis par la société industrielle, et par l'avènement d'un sens moral réaffirmé.

Richard Francis avance l'idée qu'en définitive l'aventure de Brook Farm, et des autres communautés fouriéristes, constitue une pause dans le cours de l'histoire. On pourrait dire qu'il en va de même pour les sociétés utopistes en général : leurs entreprises au sein d'un cercle fermé sont appelées à initier une réforme à l'échelle de la société au sens large, mais les transformations qu'elles opèrent se reproduisent rarement au-delà de leurs frontières : le monde « civilisé » continue de tourner au même rythme. Le cas des communautés associationnistes américaines des années 1840 semble de prime abord correspondre à cette vision : elles n'ont certainement pas endigué l'industrialisation et le libéralisme économique, n'ont pas apporté l'harmonie universelle, ou empêché la guerre civile. Bien sûr, le cas de la doctrine fouriériste est particulier : il s'agit d'un système extrêmement complexe, ambitieux, et nébuleux, qui embrasse la totalité des interactions sociales et professionnelles. La réalisation complète de ce système ne fut sans doute pas envisagée, même par ses disciples les plus fidèles. Fourier lui-même entendait rester un théoricien, et se tenait à bonne distance de ceux qui souhaitaient mettre ses idées en pratique.

Ce que ces expériences de vie communautaire utopistes accomplissent ne serait donc en définitive qu'une forme de suspension du cours de l'histoire. Ce que voulait Ripley, et ceux qui l'accompagnaient, était de créer les conditions de la disparition du déterminisme social, en instituant une société parallèle, égalitaire et moralement saine, basée sur ce qu'ils estimaient être la loi naturelle, celle de Dieu. Parallèlement, pendant toute la durée de vie de Brook Farm, l'histoire a poursuivi son cours, et la société, et le déterminisme, avec elle. On peut penser qu'il en va ainsi de tous les courants de pensée utopiques, alternatifs, ou minoritaires : ils ne concernent qu'une infime partie des membres d'une même société, et leurs conséquences concrètes sur le cours de l'histoire sont *a priori* tout aussi infimes, si elles sont quantifiables. Mais tout d'abord, ce n'est pas là leur principal intérêt : les utopies nous renseignent davantage sur les maux d'une société que sur son avenir ; elles nous en apprennent plus sur l'avancée et la circulation de la culture au sein d'une nation que sur le progrès global de cette nation : elles concernent davantage l'histoire des idées que l'histoire chronologique. Mais on peut aller plus loin, et opposer à l'analyse de Francis l'influence du mouvement abolitionniste sur

l'évolution de la société américaine : sans les initiatives privées de certains, William Lloyd Garrison en tête, sans le lobbying d'intellectuels acquis à la cause, l'esclavagisme aurait peut-être encore sévi pendant des décennies. Il serait bien sûr présomptueux d'attribuer la réussite du mouvement à la seule communauté utopiste Northampton Association ; son action s'inscrit dans l'entreprise abolitionniste globale qui parcourt le pays dans la première moitié du dix-neuvième siècle. Son action se cristallise ensuite dans les années 1850, autour du scandale du Compromis autorisant la Californie à rejoindre l'union sous réserve du renvoi dans les états esclavagistes des esclaves fugitifs appréhendés dans les états du Nord.

De la même manière, l'existence de Brook Farm fait partie intégrante du mouvement de réforme sociale de l'époque, même si son impact paraît moins évident au premier abord. L'importance que revêt la communauté de Ripley tient peut-être avant tout au mélange opéré en son sein entre le rêve d'un idéal moral absolu et l'expérience de vie on ne peut plus concrète qui y fut menée. Une utopie naît en réaction à un nombre de facteurs sociaux, économiques, et idéologiques existants ; elle est la conséquence de circonstances historiques en un lieu et un temps donnés. Ripley concentre en sa personne des années de luttes théologiques, idéologiques et sociales, ainsi Brook Farm apparaît effectivement comme une étape, dans son parcours de pensée personnel comme dans son parcours de réformateur au service de ses semblables. Si le fouriérisme a essaimé à Brook Farm, c'est avant tout à cause des dispositions intellectuelles de Ripley, qui a pavé son cheminement idéologique des idées réformatrices qu'il a pu glaner dans cette doctrine, tout en maintenant fermement le fil rouge moral qui l'a toujours guidé. Et quand il lui apparut qu'il serait impossible de continuer à construire son chemin à la ferme, il décida simplement de bifurquer.

On peut aussi évoquer, en guise de comparaison, l'expérience menée par Thoreau au bord de l'étang de Walden : qui pourrait nier l'importance de cet épisode de la vie intellectuelle américaine, qui a laissé une trace indélébile dans les mouvements de protestation qui ont émaillé l'histoire du pays par la suite ? Un siècle plus tard, Thoreau est cité par Martin Luther King qui le présente comme l'influence principale dans sa conception de la désobéissance civile, mais aussi par le mouvement étudiant aux États-Unis, SDS en tête⁹⁷, qui en fait une figure tutélaire majeure de la contreculture dans les

⁹⁷ L'association « Students for a Democratic Society » sera à la pointe de la contestation étudiante dans les années 1960.

années soixante. Ripley et Thoreau constituent les deux extrémités (socialiste et individualiste) d'un même spectre, celui du transcendentalisme expérimental : ils sont, dans l'histoire américaine des idées, l'incarnation du génie volontariste de la nation, choisissant de vivre le plus fidèlement possible leurs convictions morales, façonnant leur environnement à l'aune de leur conception du monde. Ils s'inscrivent dans la fabrique de la culture américaine, héritiers de caractéristiques idéologiques et culturelles qu'ils perpétuent (comme par exemple le sens de l'initiative individuelle). Ils apportent aussi leur pierre à l'édification permanente de cette culture, en faisant du transcendentalisme un courant de pensée spécifique aux États-Unis, la manifestation américaine emblématique du mouvement romantique. En cela, Ripley, en associant effectivement transcendentalisme et fouriérisme au sein de Brook Farm, a indéniablement contribué à l'enrichissement de la vie idéologique de son pays.

On peut malgré tout se demander comment expliquer le changement radical intervenu dans la dernière partie de sa vie : comment l'infatigable artisan de la réforme sociale devint finalement un notable new-yorkais plutôt conservateur? Lui qui aura pourtant consacré pendant une dizaine d'années chaque minute de son existence à réformer la société américaine, abandonnant d'abord son sacerdoce, trop éloigné des besoins criants d'une société en crise, puis fondant au nom d'un idéal absolu, une communauté dans laquelle il investit toutes ses ressources matérielles et intellectuelles, s'impliquant dans le mouvement ouvrier, intégrant les théories socialistes françaises à sa réflexion comme à sa pratique, publiant une revue entièrement consacrée à la refonte de la société selon des critères d'égalité sociale et professionnelle, finira par tout abandonner et mener une existence bourgeoise de critique littéraire et d'auteur célèbre d'encyclopédie, voyageant à travers l'Europe avec sa jeune deuxième épouse. Paradoxalement, c'est précisément un des travers de la société dénoncé par Ripley, et qu'il cherche à faire disparaître à Brook Farm, qui aura raison de ses convictions : les préjugés de classe.

Ripley a bien conscience, lorsqu'il fonde sa communauté, que le fossé qui sépare les différentes couches de la société, creusé par les différences de revenus, implique une distanciation qui engendre l'absence de communication et donc l'incompréhension, les préjugés, voire la peur et l'hostilité. Il cherche à apaiser et normaliser les relations entre les individus en supprimant les sources d'inégalité : à Brook Farm, tout le monde travaille, pour les mêmes avantages, et tout le monde a accès aux mêmes services et aux

mêmes divertissements. Toutefois, comme on l'a vu, les choses ne se passent pas aussi bien que prévu : l'idéal égalitaire se heurte aux habitudes de classe, et à la gêne engendrée par les différences de culture et d'éducation. Malgré l'intention initiale de Ripley, une forme d'aristocratie se crée au sein de la communauté, et la cohabitation entre d'un côté les lettrés bostoniens issus de milieux bourgeois, menés par un idéal égalitaire et pastoral, et de l'autre les modestes artisans, ouvriers ou paysans à la recherche de conditions de vie plus supportables, n'est pas toujours facile. Ripley lui-même tend à minimiser ces problèmes, sans doute préoccupé par les problèmes plus pressants qui se posent de manière quotidienne.

Un des échecs de Brook Farm est pourtant bien celui-là : Ripley n'aura pas réussi à faire tomber les murs des habitudes de classe, et il n'est pas lui-même exempt de tout reproche en la matière. Charles Crowe suggère en effet que Ripley pouvait aussi être condescendant envers les classes populaires, et le biographe attribue le désintérêt, voire le dégoût de Ripley pour les bienfaits de la réforme sociale dans la dernière partie de sa vie à la peur qu'il éprouva lors d'émeutes à New York. Au printemps 1849, alors que, plein d'amertume, il met fin à ses fonctions au *Harbinger*, il échappe de peu à des violences impliquant des gangs venus de Brooklyn, violences au cours desquelles un de ses amis est grièvement blessé. Ripley était déçu du choix de Parke Godwin, nouveau directeur, de transformer en profondeur la revue, et de lui faire ainsi perdre son âme fouriériste et réformatrice. Ripley écrira ensuite un article dénonçant la violence des masses urbaines. S'il continue à soutenir des actions de réforme sociale par la suite, il le fera du bout des lèvres, et de moins en moins, pour finir par ne plus y trouver d'intérêt. Pour Crowe, Ripley s'embourgeoise, et devient conservateur : « Ripley became as other men preoccupied with job, friends, and survival on the best terms he could find. Throughout the eighteen fifties his writings reflect the drift away from reform and toward conservatism as he became more distrustful of the dynamic aspects of social change⁹⁸. » Malgré tout, Ripley reste le réformateur qui contribua le plus à la collaboration entre l'idéalisme romantique américain et le socialisme utopique français.

⁹⁸ Charles Crowe, *op. cit.*, p. 222.

Chapitre 2 - Dans le texte : presse, publications, écrits privés¹

Introduction

Brook Farm n'est pas le seul lieu de la rencontre entre transcendantalisme et fouriérisme ; des liens se tissent également, comme on l'a vu, au sein de certaines revues publiées en Nouvelle Angleterre, à commencer par *The Phalanx* ou *The Harbinger*, et ces liens sont entretenus après la fin de l'expérience communautaire de Ripley. On peut dire que Brook Farm est la partie émergée de l'iceberg transcendantalo-associationniste, la plus évidente, et la plus aboutie, cependant le dialogue se construit en parallèle, à Boston et à New York. Albert Brisbane, vulgarisateur acharné des théories fouriéristes, sait l'importance du réseau des revues afin de populariser ces idées, suivant ainsi un mécanisme établi par Tocqueville : au sein d'un système aristocratique, les citoyens importants, les décideurs, sont marqués par leur statut social, et il leur est simple de s'identifier et de se retrouver pour s'associer dans un but politique ou commercial. Dans une démocratie en revanche, de telles distinctions sont, pense Tocqueville, gommées, et la communication entre des personnes aux intérêts semblables est complexifiée par le principe d'égalité ; d'où l'importance des journaux, qui mettent en relation ceux qui ressentent le besoin ou le désir de s'associer. Le journal rassemble, et entretient un sentiment de communauté indispensable au sein d'une nation comme les États-Unis, si éparpillée géographiquement. Ainsi, avance Tocqueville, la presse est un marqueur de démocratie (plus un pays est démocratisé, plus la presse est nécessaire pour relier les différentes communautés entre elles, c'est pour cela que l'Amérique compte un si grand nombre de journaux), mais elle est aussi le cœur et le principe actif de l'association : « les journaux font les associations, et les associations font les journaux². » Dans le même esprit, Benedict Anderson considère la langue écrite comme un élément constitutif de la conscience de classe au sein de la bourgeoisie au dix-huitième et dix-neuvième siècles. La cohésion de l'aristocratie, avance-t-il, était concrète car incarnée dans l'héritage et les

¹ Ce chapitre s'appuie notamment sur Clarence L. F. Gohdes, *Periodicals of American Transcendentalism*, Durham, Duke University Press, 1931, et « 'The Western Messenger' and 'The Dial' », *Studies in Philology*, vol. 26, n° 1, p. 67-84 ; Todd H. Richardson, « Transcendentalist Periodicals », *The Oxford Handbook of Transcendentalism*, Oxford, Oxford University Press, 2010, p. 361-372 ; *Phalanx on a Hill: responses to Fourierism in the transcendentalist circle*, William Hall Brock, thèse de doctorat, 1995, université Loyola, Chicago.

² Alexis de Tocqueville, *De la Démocratie en Amérique*, tome 2, Paris, Garnier Flammarion, 1981 (1835), p. 144.

alliances par le mariage. Les bourgeois, n'ayant pas ce type de connexion, purent conceptualiser, ou « imaginer », pour reprendre la terminologie d'Anderson, leur classe sociale à travers l'écrit, et notamment la presse : « They [the bourgeoisie] had no necessary reason to know of one another's existence; they did not typically marry each other's daughters or inherit each other's property. But they did come to visualize in a general way the existence of thousands and thousands like themselves through print-language³. »

La presse reflète le bouillonnement intellectuel de cette période, dans laquelle les réformistes issus de diverses chapelles cherchent à construire des ponts entre leurs différentes théories, qui s'avèrent parfois complémentaires. Le Nord-Est du pays, épicerie de l'activité intellectuelle, carrefour des échanges commerciaux, regorge d'activité ; les publications sont nombreuses et susceptibles d'étancher la soif intellectuelle des nombreux penseurs et militants qui y évoluent. L'industrialisation a durablement ébranlé les rapports sociaux, et c'est dans cette partie du pays que ses effets se font le plus largement ressentir ; les esprits les plus brillants cherchent comment endiguer les aspects néfastes de la société moderne et établir une nouvelle donne socioprofessionnelle. Les transcendentalistes individualistes restent comme on l'a vu globalement à distance de ce dialogue avec l'associationnisme et le mouvement ouvrier, quand d'autres y consacrent toute leur énergie, comme Brownson, dont on a déjà évoqué la fibre radicale prémarxiste, au sein de ses revues, *Boston Quarterly Review* puis *Brownson's Quarterly Review*. Le *Tribune* d'Horace Greeley, organe de l'associationnisme dès le début des années 1840, donne largement la parole à Brisbane, mais accueillera aussi Margaret Fuller après la fin du *Dial*. Dans le monde de la presse, les connexions entre les différents mouvements théologiques et réformistes, unitaristes, associationnistes, calvinistes, socialistes et transcendentalistes, sont plus variées, mais aussi plus rapides, car les journaux sont largement diffusés en Nouvelle Angleterre, et les réactions à une publication ne se font généralement pas attendre, ce qui contribue ainsi au dynamisme des courants réformateurs qui parcourent l'Amérique dans les années précédant la guerre civile. Ainsi se dessine des rapports de force et des jeux d'influence au sein d'un réseau de publications qui constituent un monde en elles-mêmes, monde par le truchement duquel l'associationnisme cherche à gagner le cœur de l'élite intellectuelle

³ Benedict Anderson, *Imagined Communities, Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, Londres, Verso, 2016 (1983), p. 77.

du pays, afin de redessiner la société. Les transcendentalistes, qui font partie de cette élite, sont friands de journaux, et parcourent avidement la presse afin d'y trouver des idées nouvelles.

Certains d'entre eux, dont la curiosité est piquée par ce qu'ils peuvent lire à son sujet, entreprennent la lecture de Fourier dans le texte, en empruntant parfois à Brisbane les volumes qu'il a rapportés de France. Ainsi, Margaret Fuller, Orestes Brownson, Emerson lui-même, mais aussi Nathaniel Hawthorne ou encore Elizabeth Palmer Peabody se frottent aux textes⁴, et, pour certains, ne sont pas aussi déroutés par ce qu'ils lisent, contrairement à ce que les disciples américains, à commencer par Brisbane, redoutent. Si Brownson ou Hawthorne ne sont globalement pas convaincus par le système de Fourier (Hawthorne semble avant tout vouloir se documenter en vue de l'écriture de *The Blithedale Romance*⁵, quand Brownson change d'avis, louant d'abord Fourier avant de le fustiger), certains transcendentalistes, et pas seulement à Brook Farm, semblent adhérer à certains principes parmi les plus originaux du socialiste français. Emerson et Fuller, s'ils restent publiquement à distance, semblent montrer eux aussi dans leurs écrits personnels une certaine attirance pour les aspects spirituels de son système. Malgré les moqueries dont il fait l'objet, Fourier imprime sa marque dans la pensée des intellectuels de la période, qui trouvent parfois un certain intérêt au Fourier original, non édulcoré par Brisbane ou Godwin. Après tout, comme on l'a précisé au début de cette étude, Matthiessen lui-même estime dans l'introduction d'*American Renaissance* que l'on pourrait regrouper tous les mouvements radicaux de la période sous le terme « l'âge de Fourier⁶ ». Le Français incarne pour certains l'esprit réformateur qui caractérise l'Amérique des années 1840, dans son application pratique, pour Matthiessen, mais surtout pour sa valeur théorique, chez certains transcendentalistes.

A) *The Dial*

La revue transcendentaliste prend le relais du Transcendental Club en 1840, avec Margaret Fuller et George Ripley à sa tête (et plus tard Emerson) ; elle constitue un organe

⁴ Voir plus loin les conditions dans lesquelles les transcendentalistes se procurent les ouvrages de Fourier.

⁵ Au printemps 1845, Hawthorne et son épouse Sophia lisent un tome de Fourier en français. Sophia rapporte qu'elle et son mari sont horrifiés ; ils trouvent l'ouvrage indigne : « [A]bominable, immoral, irreligious, and void of all delicate sentiment. » Voir Julian Hawthorne, *Nathaniel Hawthorne and His Wife: a Biography*, vol. 1, Boston, Houghton Mifflin, 1899, p. 268-269.

⁶ Voir Matthiessen, *op. cit.*, p. viii.

de presse pour le groupe. Revue littéraire, artistique, et religieuse, *The Dial* offre aux transcendentalistes l'opportunité de diffuser leurs idées, mais leur public reste malgré tout restreint (on comptera au mieux environ trois cents abonnements pendant les quatre ans d'existence de la revue, ce qui fera dire à Emerson que ses auteurs en étaient les principaux lecteurs). Ce n'est pourtant pas la première revue à publier des auteurs issus du cercle : le *Western Messenger* de Christopher Pierce Cranch et James Freeman Clarke voit le jour en 1835 ; il publie depuis l'Ohio les articles de certains des auteurs qui écriront ensuite pour *The Dial*. D'abord consacré aux débats liés à l'unitarisme, le *Messenger* devient vers la fin des années 1830 la première revue à diffuser les textes d'Emerson, Fuller, Peabody ou Hedge, sous la direction de W. H. Channing, qui le rapatrie en Nouvelle Angleterre en 1840. Pendant environ un an les deux revues sont publiées en parallèle, jusqu'à ce que la publication du *Messenger* cesse, en 1841. Dès lors, tous les efforts des transcendentalistes se concentrent sur *The Dial*.

Si la circulation de la nouvelle revue n'est pas exceptionnelle, elle constitue malgré tout une production remarquable car d'une grande qualité artistique et critique, regroupant certains des plus grands intellectuels de l'époque. Ce n'est bien sûr pas un hasard si Brisbane cherche à convaincre Emerson d'y publier un article sur le fouriérisme, chose faite dans le numéro de juillet 1842. Mais la publication de l'article s'accompagne d'une introduction écrite par Emerson, « Fourierism and the Socialists », qui n'épargne pas l'associationnisme⁷ ; Brisbane ne publiera plus dans *The Dial* par la suite. C'est pourtant le même *Dial* qui avait, alors sous la plume de Ripley, signalé la publication de *Social Destiny* un peu moins d'un an auparavant, dans des termes on ne peut plus respectueux⁸. Par la suite, le fouriérisme s'y fait particulièrement discret ; il fera toutefois l'objet d'un article dans le numéro d'avril 1844 sous la plume d'Elizabeth Palmer Peabody. L'article est plutôt descriptif, respectueux, et raisonnablement encourageant, mais se termine par une critique sévère de la part de Peabody, qui estime que l'entreprise fouriériste, dont elle salue l'ambition, ne sera qu'une coquille vide tant qu'elle ne sera pas habitée par un esprit chrétien⁹.

⁷ Voir à ce sujet le premier chapitre de la troisième partie.

⁸ Voir à ce sujet le chapitre précédent.

⁹ Voir à ce sujet le deuxième chapitre de la troisième partie. Dans la mesure où des articles du *Dial* sont analysés par ailleurs, il n'en sera pas davantage question ici.

B) *New-York Tribune / New-York Daily Tribune*

Albert Brisbane fait feu de tout bois au début des années 1840 pour promouvoir les idées fouriéristes. Dans un article pour la revue *New York History*, Arthur Bestor explore les liens de Brisbane avec la presse ; il estime que le disciple de Fourier était parfaitement conscient de la nécessité d'assurer le développement de l'associationnisme au-delà de son ouvrage, de ses conférences, ou même des associations fouriéristes créées : les journaux offrent la possibilité d'un dialogue, et la présence des idées de Fourier pouvait y être sans cesse alimentée : « Only a periodical would possess the dynamic qualities necessary to keep enthusiasm alive, to encourage the faltering by reports of progress, to rouse the spirit of emulation among leaders and local groups¹⁰. » Brisbane cherche ainsi à créer une revue pour épauler son entreprise dès 1839. C'est seulement à l'automne 1840, au moment de la publication de *Social Destiny of Man*, que la revue *The Phalanx* voit le jour à Buffalo dans l'état de New York, avec l'aide de connaissances de Brisbane ; le projet périclité après seulement six semaines. C'est Horace Greeley qui donne à Brisbane les moyens de ses ambitions en lui offrant alors une chronique dans son quotidien, le *New-York Tribune* ; l'éclectique Greeley, transcendantaliste amateur, qui lui fera rencontrer Emerson, ressent en bon journaliste l'agitation autour des mouvements de réforme sociale, et sans doute autant par attrait personnel que professionnel, il entend faire de son journal un lieu de dialogue autour des idées socialistes venues d'Europe. Par son entremise, Brisbane touchera un large public, et sera aussi publié dans *The Dial*. Quelques mois après avoir lancé sa chronique quotidienne, le fouriériste semble ainsi dépassé par le succès de l'associationnisme : « Since we have obtained the columns in *The Tribune*, which have afforded us the means of spreading our principles widely before the public, we have progressed with a rapidity which we were far from anticipating¹¹. »

La rencontre entre Brisbane et Greeley se fait à l'automne 1840, à la suite de la publication de *Social Destiny*, chroniqué par Greeley dans le *New Yorker*. Greeley est un réformiste, préoccupé comme d'autres par les conséquences sociales de la Panique de 1837 ; il est convaincu par les idées fouriéristes prêchées par Brisbane, et ses éditoriaux reflètent petit à petit ce nouveau penchant. En janvier 1841, les deux hommes créent un journal fouriériste, *The Future, Devoted to the Cause of Association and a Reorganization*

¹⁰ Arthur E. Bestor, « Albert Brisbane—Propagandist for socialism in the 1840's », *New York History*, op. cit., p. 142.

¹¹ Albert Brisbane, « Association », *New-York Daily Tribune*, 12 mai 1842.

of Society. Une fois encore, l'expérience est de courte durée, bien que mieux organisée, et soutenue par un véritable homme de presse : les ventes de *The Future* sont insuffisantes, et la publication cesse à l'été 1841. Les membres de la Fourier Society of New York suggèrent à Brisbane de revoir ses ambitions à la baisse et de solliciter une chronique dans un journal existant. Greeley intervient à nouveau, et propose donc à son ami d'acheter une chronique dans le quotidien qu'il a fondé quelques mois auparavant¹². Ainsi, à compter du premier mars 1842, et jusqu'en septembre 1843¹³, Brisbane publie un article régulier dans le *Tribune*¹⁴, sous l'intitulé « Association; or Principles of a True Organization of Society¹⁵. » Le premier article est précédé d'un paragraphe expliquant que la chronique est indépendante du reste du journal, et qu'elle a été achetée par les disciples de Fourier. Un bref rappel de cette disposition se trouve en préambule de chacun des articles ensuite. Selon Arthur Bestor, le choix d'insérer une tribune dans un quotidien fut le bon, car les revues spécialisées ne prêchaient que des convaincus, alors que le *Tribune* était un quotidien généraliste avec une large circulation, sans compter le succès grandissant de sa version hebdomadaire. Brisbane avait enfin trouvé une vitrine pour exposer les idées de Fourier aux non-initiés.

Il mit à profit cette opportunité en présentant le fouriérisme comme s'intégrant aux traditions américaines, mais aussi aux autres mouvements réformistes, et mit également en avant les aspects pratiques de la doctrine. Cherchant à varier son propos, il y rendait également compte des progrès du mouvement, et publiait des lettres de lecteurs ou d'associationnistes. La chronique connaîtra un grand succès, et sera reprise, selon Brisbane, dans une quarantaine d'autres publications. Le disciple cherche à convaincre en avançant que, loin d'être une théorie importée, l'associationnisme est en fait ce vers quoi la démocratie américaine tend naturellement. Une compilation retravaillée des articles du *Tribune*, de laquelle Brisbane a éliminé nombre de passages théoriques, et qui se concentre sur les applications pratiques du fouriérisme, connaîtra le plus grand succès d'édition pour un ouvrage fouriériste en Amérique sous le titre de *A Concise Exposition*

¹² Selon Arthur Bestor, il existe des témoignages divergents à ce sujet : certains, dont Brisbane lui-même, si l'on en croit la biographie écrite par son épouse, affirment que la somme a été payée par lui, quand pour d'autres, impliqués dans la comptabilité du *Tribune*, il n'a jamais rien réglé. Pour d'autres encore, ce serait Greeley qui aurait « offert » la chronique à Brisbane.

¹³ Au moment où il arrête d'écrire sa chronique pour le *Tribune*, Brisbane s'investit dans une nouvelle incarnation de *The Phalanx*, à New York cette fois : le premier numéro paraît en octobre 1843. Le journal vivra six ans.

¹⁴ Le journal devient le *New-York Daily Tribune* en avril 1842 et porte ce titre jusqu'en 1866.

¹⁵ Le journal, ainsi que sa version hebdomadaire, sont lus à Brook Farm avec grand intérêt ; voir à ce sujet le chapitre précédent.

of the Practical Part of Fourier's Social Science, en 1843, en plein cœur de la vague associationniste.

Afin de rendre les idées associationnistes attractives, Brisbane reprend dans sa chronique le principe appliqué dans *Social Destiny of Man* : vulgarisation et sélection. La première chronique, datant du 1^{er} mars 1842, est un pamphlet contre le pouvoir politique en général : les réformes administratives sont dénoncées comme superficielles, quand ce dont le pays a besoin est une complète réorganisation de la société. Le ton de cette introduction à l'associationnisme est idéaliste ; le texte évoque des reproches faits au système capitaliste et à la classe dirigeante que l'on retrouvera plus tard chez Marx. Brisbane dénonce la faim, la mal-logement, le chômage comme des maux engendrés par la société (au lieu de stigmatiser les pauvres eux-mêmes comme il est de plus en plus courant de le faire à l'époque) et le monde du travail : « [Political reforms] cannot correct the abuses of our false, repugnant and degrading system of Labor or Industry, which subjects man to the control and caprice of his fellow man, and gives the profits of the toil of the Producer to those who command the credit and capital of society [...]»¹⁶. » Ce premier article, à l'accent nettement anticapitaliste, se termine sur une note annonçant la description à venir d'une nouvelle réforme, menée au nom des « pauvres, des ignorants et de ceux qui souffrent », et pour laquelle Brisbane demande l'indulgence et la patience du public devant une théorie révolutionnaire. Il reste généraliste à ce stade, et cette première salve se contente de dénoncer ; elle ne propose rien. De nombreuses questions rhétoriques viennent étayer l'indignation de l'auteur face à l'impuissance politique : « l'incertitude face à l'emploi et l'angoisse à propos de l'avenir ne sont-elles pas plus marquées aujourd'hui ? », « n'existe-t-il pas dans nos grandes villes un degré de misère qui, s'il n'atteint pas celui de l'Europe, est malgré tout terrifiant ? ». Ainsi Brisbane est-il sûr de s'attirer une large audience. Nul doute que parmi le public à qui est destiné le journal, à savoir la classe moyenne, nombre de personnes, et parmi elles les transcendentalistes réformistes, sont sensibles à ce genre de diatribe.

Le ton du deuxième article, le 2 mars, est semblable. Brisbane revient sur l'impuissance et l'isolement des politiques : « [L]eaving politicians to ther [sic] schemes and projects, [we must] labor ardently and boldly for deeper and more effectual measures, which will lead to practical, beneficial results»¹⁷. » Cette idée est partagée par les

¹⁶ Albert Brisbane, « Association », *New-York Tribune*, 1 mars 1842.

¹⁷ « Association », 2 mars 1842.

transcendantalistes de toutes tendances : Emerson, comme Ripley et Brownson, ou plus tard, et plus manifestement, Thoreau¹⁸, n'ont pas confiance en la capacité de l'administration à réformer la société en profondeur. Au-delà d'un manque de confiance, tous sont convaincus que l'état est non seulement incapable d'une véritable réforme, mais également non légitime dans ce rôle : Emerson parce que la seule organisation « sociale » qu'il admet est spirituelle, et parce qu'il estime que l'état n'a aucune autorité en termes moraux, Ripley ou Brownson parce qu'ils considèrent l'état comme impuissant face à l'emprise du libéralisme économique, voire comme complice du système capitaliste. Il est vrai que l'on peut associer cette défiance vis-à-vis de l'état à d'autres mouvements réformateurs, les abolitionnistes par exemple, mais il faut préciser que certains d'entre eux se battent sur le front institutionnel, et s'inscrivent donc dans le cadre de la loi. Brisbane reproche à ces militants (et c'est là l'essence de son discours sur l'esclavagisme) de ne s'attaquer qu'à un symptôme de la maladie et pas à la racine du mal : l'organisation sociale telle qu'elle existe aujourd'hui permet des inégalités intolérables, de nature différente, dont l'esclavage est une des manifestations. Pour lui, l'organisation sociale est à revoir de fond en comble ; la société réformée selon les principes qu'il préconise éliminera naturellement toute forme de dépendance. Ce discours idéaliste et radical s'oppose ainsi aux luttes plus ciblées de certains réformateurs américains, et il plaît sans doute aux transcendantalistes de toutes les tendances qui lisent le *New-York Tribune* parce qu'il correspond davantage à leur vision, celle d'une réforme globale fondée sur un idéal humaniste.

Les premières chroniques constituent ainsi une introduction générale aux préceptes associationnistes ; dans le numéro du 3 mars, Brisbane envisage les éventuelles attaques dont il pourrait faire l'objet, en tentant de rassurer les classes aisées : il n'est pas question de les spolier dit-il, mais de garantir l'enrichissement de tous. Il s'adresse également à ceux qui craignent que le sentiment religieux ne soit remis en cause par cette nouvelle théorie : il n'en est rien, assure-t-il. Soucieux de rendre le fouriérisme recevable, il tient à se distinguer des réformateurs qui rejettent la religion sous toutes ses formes, en utilisant un argument courant : ceux qui veulent supprimer la religion le réclament à cause des atrocités commises au nom de Dieu, mais, avance-t-il, ces atrocités sont l'œuvre de fous qui pervertissent l'idéal incarné par la religion : « They [some reformers] have not separated the Effect from the Cause, but condemned Religion, because the Dishonest, the

¹⁸ Dans son fameux texte « Resistance to Civil Government » en particulier.

Designing and Ambitious have made use of it as a means or a covering to carry out their personal and selfish ends¹⁹. » Il inscrit ainsi clairement le fouriérisme dans une optique religieuse. Les transcendentalistes ont dû être particulièrement attentifs à la fin de ce passage sur le sentiment religieux : « Mankind will not suffer themselves to be robbed of the Religious Sentiment, and [...] a deep instinct in the human soul will protest eternally against the superficial views of Reformers who would attempt to do it [...]»²⁰. » Évoquer le sentiment religieux comme soutenu par un instinct enfoui au fond de l'âme humaine a dû attirer leur attention, voire leur sympathie. Brisbane entérine ce point dans le dernier paragraphe : « Such Reformers [...], in wishing to destroy Religion [...] are far behind the simple and native Instincts of the Mass; and they are vanquished in the end by the opposition which those instincts offer²¹. » L'argument consistant à louer le sens commun qui tend vers une adhésion instinctive au sentiment religieux, l'idée d'une force naturelle et universelle qui déjoue une certaine forme de radicalisme correspond assurément à la vision transcendentaliste.

Brisbane revient sur la question religieuse dans le numéro suivant : « Instead of attacking Religion, we wish to develop [sic] it nobly, but we know that it can only be done by elevating the Social Condition of the Mass. The Human Soul is the soil in which the Religious Sentiment is planted, and if the soil be not properly cultivated, how can the Sentiment bloom in it²²? ». L'argument selon lequel le sentiment religieux ne peut être cultivé au sein de l'âme humaine que dans un contexte social décent est entièrement partagé par Ripley ou Brownson. Comme l'explique Brisbane, ventre affamé n'a pas d'oreille : « [I]t is useless to proclaim to Men, when plunged in physical destitution, great Spiritual truths: they cannot heed nor feel them²³. » Ainsi les associationnistes font-ils les mêmes constats sur l'état de la société américaine et la cause de ses maux que les transcendentalistes réformateurs : au lieu de blâmer ceux qui n'ont su prendre le train du libéralisme en marche, ils adhèrent à une vision qui met en cause l'organisation même de la société industrielle, qui crée les conditions de l'exploitation des travailleurs et les condamne à la survie, quand le travail devrait être détaché de toute notion de subsistance, et devrait au contraire permettre l'épanouissement de chacun. Cet épanouissement

¹⁹ « Association », 3 mars 1842.

²⁰ *Ibid.*

²¹ *Ibid.*

²² « Association », 4 mars 1842.

²³ *Ibid.*

s'entend, pour les associationnistes tel Brisbane comme bien sûr pour les transcendentalistes, également du point de vue culturel et spirituel : seul un esprit sain, ouvert et libéré des contraintes est en mesure de développer un sentiment religieux digne de ce nom.

La première mention des transcendentalistes dans la chronique de Brisbane a lieu moins de deux semaines après son lancement : le 11 mars 1842, Brisbane interrompt la biographie, ou plutôt l'hagiographie, de Fourier commencée quelques numéros plus tôt pour faire écho à une conférence donnée peu de temps auparavant par Emerson à la New York Society Library. Les deux hommes se sont rencontrés une dizaine de jours auparavant, et depuis, Brisbane tente de gagner Emerson à la cause associationniste par tous les moyens ; il profite de la série de conférences de ce dernier ainsi que de sa présence à New York pour l'interpeller une nouvelle fois, par le biais de sa tribune. Brisbane y marque son désaccord avec Emerson concernant l'implication du penseur dans les politiques de réforme : « Mr. Emerson [...] observed that the Transcendentalist, or the ideal philosopher, would not labor for small objects, such as Abolition, Temperance, Political Reforms, &c.—that he required a great object to arouse him, and would wait until such an object called out his energies²⁴. » Le discours d'Emerson ne surprend pas : il est parfaitement fidèle à sa conception des questions politiques et sociales, qui ne sont pour lui que des sujets subalternes, bien moins importants que la seule vraie réforme qui soit, celle de l'âme. Pour lui, une fois que tous les êtres humains seront gouvernés par le même sens moral, imprimé par Dieu, ces problèmes se résoudreont d'eux-mêmes.

Brisbane, plus proche bien évidemment de la conception politique de Ripley à cet égard, estime qu'Emerson se fourvoie : « We would ask Mr. Emerson whether the Poverty, Ignorance and Misery of the Human Race and the devastated and neglected condition of the Globe are not objects great enough to arouse the Philosopher of the Transcendental School to action²⁵. » Brisbane cherche ici, comme, on l'imagine, dans la conversation qu'il a pu avoir avec lui quelques semaines auparavant, à amener Emerson vers une prise de conscience de l'impérieuse nécessité d'agir face aux conditions de vie déplorables de la classe ouvrière, et donc à le convaincre de l'urgence qu'il y a à adopter une organisation associationniste de la société. L'indignation de Brisbane à propos des maux de la société, pauvreté, ignorance, misère, semble tout à fait saine et naturelle, mais

²⁴ « Association », 11 mars 1842.

²⁵ *Ibid.*

il y a fort à parier qu'elle n'émeut pas Emerson outre mesure. Brisbane ne saisit peut-être pas, ou bien feint-il peut-être de ne pas saisir, que les préoccupations d'Emerson ne sauraient avoir une portée sociale, mais exclusivement, à ce stade de l'évolution de sa pensée, spirituelle²⁶. Ce manque d'implication dans la vie sociale réelle lui sera régulièrement reproché, notamment par Ripley, mais aussi par Brownson, qui pointera ce qu'il estime être de l'égoïsme exacerbé. Il faut toutefois noter que la question de l'esclavage le fera finalement changer d'avis et quitter la sphère de l'idéalisme pur. Reconnaisant, après le vote du Fugitive Slave Act en septembre 1850²⁷, qu'il n'était possible pour quiconque d'échapper aux questions politiques liées à son époque, il deviendra un militant abolitionniste actif, et s'impliquera dans les réseaux protégeant les esclaves en fuite, connus sous le nom de « Underground Railroad ».

Les points de convergence avec les transcendentalistes ne manquent pourtant pas, et la conception fouriériste de la Création en fournit quelques-uns. Lorsqu'il fait état de ce qu'il présente comme les découvertes de Fourier dans sa chronique, Brisbane appuie l'idée de l'harmonie inhérente au monde sur l'unité de Dieu et de la nature, en présentant le deuxième axiome de Fourier : « The Creator being one infinite, harmonious being, every thing in nature must be an imitation of his own attributes, and therefore there exists a universal analogy in every order of creation²⁸. » Ces considérations ont nécessairement dû interpeller les transcendentalistes. Ils auraient été susceptibles de contester le concept d'imitation, ce qui implique une part active de la nature dans l'identification avec le divin, mais ils furent sans doute sensibles à l'idée du divin comme garant de l'harmonie du monde, et de la nature comme reflet de son infini pouvoir. Brisbane avance également dans le numéro du 30 mars 1842 que la théorie de Fourier offre une démonstration « scientifique », dit-il, de l'immortalité de l'âme, question qui préoccupe les transcendentalistes au plus haut point. Plus tard, dans le numéro du 21 avril, Brisbane retranscrit le discours donné par Osborne MacDaniel, autre chantre du fouriérisme en Nouvelle Angleterre, lors de la commémoration de la naissance du penseur français organisée par la Fourier Society à New York le 18 avril 1842. Évoquant l'origine divine de l'homme et de la nature, MacDaniel s'appuie sur le passage de la Genèse stipulant que l'homme fut créé à l'image de Dieu, afin de préciser que cette ressemblance n'est pas à

²⁶ Voir à ce sujet le premier chapitre de la troisième partie.

²⁷ La loi qui obligeait les états non-esclavagistes à capturer et renvoyer les esclaves en fuite se trouvant sur leurs territoires.

²⁸ « Association », 12 mars 1842.

chercher dans l'apparence physique de l'homme, mais dans sa « nature spirituelle ». Il définit également la raison comme « une étincelle d'intelligence divine » conférée aux hommes. Cette conception est à rapprocher de celle des transcendentalistes, dans laquelle la raison est précisément cette faculté divine d'appréhender le monde, et la spiritualité la clé, divine elle aussi, de l'universalité.

A partir du numéro daté du 26 mai, Brisbane interrompt sa présentation de l'organisation pratique de la communauté fouriériste pour quelques jours car il a à cœur de donner le point de vue des associationnistes sur la religion. Il ressent vraisemblablement le besoin de clarifier leur position sur le sujet, car comme il l'a déjà fait à plusieurs reprises, il débute sa chronique en s'insurgeant contre les accusations d'irrégiosité dont est victime son mouvement, et tient à se démarquer d'une autre doctrine réformiste, celle d'Owen²⁹. Brisbane dénonce clairement l'athéisme comme la dérive de ceux qui balayent d'un revers de la main les questions essentielles auxquelles l'humanité est selon lui attachée : « [T]he supervision of a wise Providence, the Immortality of the Soul, the Unity of Man with God and the Universe [...]»³⁰. Cette conception des questions religieuses fondamentales va dans le sens de celle des transcendentalistes (et plus largement des mouvements de renouveau religieux à l'époque), qui mettent au cœur de leur pensée l'âme, lien indéfectible entre l'humain et le divin, ainsi que l'unité formée par Dieu et la nature, dont l'homme fait partie intégrante. La providence dans le sens où l'entend Brisbane ici est l'organisation et le maintien de l'univers (« supervision³¹ »), ce en quoi croient les transcendentalistes, et pas l'intervention divine dans l'existence humaine, les miracles par exemple, ce qu'ils rejettent.

Brisbane insiste également dans cette série d'articles, comme il l'a déjà fait auparavant, sur l'importance du sentiment religieux, que l'on doit considérer dit-il, indépendamment des rites. Le sentiment religieux est, avance-t-il, pur, alors que les rites sont susceptibles de mener à des abus. La réforme sociale qu'il propose implique une réorganisation de la religion : « [A] Social Order can be established upon the Earth, in which, with the aid of a thorough, universal Education and the Social Elevation of the whole Family of Man, the Religious Sentiment can expand and bloom in all its purity

²⁹ Brisbane annonce par ailleurs dans la chronique qu'une série de conférences gratuites sera donnée sur le sujet des « fondements religieux de l'association » au siège de la Fourier Association de New York.

³⁰ « Association », 26 mai 1842.

³¹ Sens dans lequel l'entend aussi Fourier : le providentialisme est au cœur de sa doctrine.

[...]»³². » L'idée d'une « éducation universelle », de l'« élévation sociale » de l'humanité comme une clé permettant l'accès à un sentiment religieux épuré est parfaitement en phase avec l'opinion des transcendentalistes réformistes à ce sujet ; ils souhaitent adosser leur réforme de la société à une réforme de la pratique religieuse bâtie sur la foi et l'idée d'un lien intime avec le divin. La conception associationniste du sentiment religieux, ou de la foi, est le socle sur lequel se bâtit la notion d'harmonie universelle, qui revêt chez Brisbane des accents mystiques : « [T]he Religious Sentiment leads him [Man] to commune with God and his universal Harmonies, and to feel that the whole Universe is his home, and not alone the speck of earth that he is now, for a brief space of time, inhabiting³³. » Cette conception de l'homme comme faisant partie de l'univers tout entier par-delà le temps et l'espace est compatible avec le transcendentalisme, qui inscrit l'âme humaine au sein d'un réseau reliant Dieu et le monde en transcendant également temps et espace.

Par ailleurs, de la même manière que les transcendentalistes, l'associationnisme considère que l'accès au royaume de Dieu n'est pas l'exclusive récompense de la vie éternelle, qui advient après l'existence terrestre ; le but même de tout ce système est de recréer le monde idéal, imaginé par Dieu dans la doctrine de Fourier, dans la vie ici-bas : « The Church should advocate and promote this great practical and social reform; it now preaches but one half of Christ's [sic] doctrine—the obtaining the kingdom of God in the other world—it should preached [sic] the realization of it also in this³⁴. » Les transcendentalistes désirent eux aussi l'avènement d'une société nouvelle, fondée sur un idéal moral divin appliqué à l'existence terrestre, et ils estiment également que l'Église ne remplit pas son rôle à cet égard. Brisbane précise ses reproches vis-à-vis de l'Église dans la chronique du 3 janvier 1843 : « They [the clergy and the religious world] have taught the world that spiritual salvation was alone essential, and that temporal things were unworthy, and to be despised³⁵. » Selon lui, l'attachement exclusif du clergé à la salvation de l'âme, au détriment de la vie terrestre, est une erreur : rejoignant les arguments des transcendentalistes réformistes à ce sujet, il avance que de bonnes conditions de vie sont l'indispensable préalable à la dignité morale que promeut l'Église : « [T]hey have not perceived the great truth that man must be lifted out of the abyss of indigence and

³² *Ibid.*

³³ *Ibid.*

³⁴ « Association », 4 octobre 1842.

³⁵ « Association », 3 janvier 1843.

ignorance in which he is now sunk, and elevated to a high state of worldly comfort and of knowledge, before he can be the noble, intelligent and truly religious being which they desire to make him³⁶. » Pour les associationnistes comme pour les transcendentalistes, c'est bien dans l'existence ici-bas que la cité idéale de Dieu doit être bâtie, et l'élévation morale de chacun est un facteur indispensable dans l'avènement de cet idéal.

On peut également discerner des points de convergence dans la manière dont Fourier, cité par Brisbane, envisage la pratique religieuse : selon lui, la félicité qui règnera au sein des phalanstères enjoindra leurs habitants à louer Dieu en dehors des églises : « Religious assemblages and meetings in consecrated Temples will not be sufficient for expressing their devotion and gratitude. They will also wish to see in their social and industrial unions some emblems of the Benefactor of the Universe; they will wish to associate the idea of him in every way with their happiness [...]»³⁷. » Fourier soutient donc l'idée d'une église hors les murs, c'est-à-dire une pratique religieuse qui ne se limiterait pas à la liturgie traditionnelle mais qui se pratiquerait dans le cadre des activités quotidiennes de la communauté. On peut à nouveau rapprocher cette conception de celle des transcendentalistes qui appellent eux aussi à une pratique religieuse en dehors des églises, afin de libérer les croyants du poids de la liturgie. Brisbane ne dit pas toutefois ici s'il défend pour autant l'idée de la disparition pure et simple de la messe, quand certains transcendentalistes sont tout à fait clairs sur ce sujet, à commencer par Ripley et Emerson. On notera par ailleurs que pour les associationnistes comme pour les transcendentalistes, l'extension de la pratique religieuse à la vie quotidienne a la même origine : la félicité qu'apporte le sentiment de communauté sous l'égide de Dieu amène les croyants à le célébrer dans tous les aspects de leur vie. Pour Brisbane cependant, les contours de ces louanges demeurent dans le cadre du groupe (« social and industrial unions ») ; elles ne sont pas circonscrites chez les transcendentalistes. Brisbane reprend également une idée courante au sein du mouvement de renouveau religieux à l'époque, idée partagée par les transcendentalistes, d'une perversion de la nature divine de l'humanité par la société moderne. Pour les transcendentalistes toutefois, c'est le sens moral qui est perverti, alors que pour les fouriéristes, si la société industrielle ne fonctionne pas, c'est parce qu'elle n'est pas régie selon les principes de l'attraction passionnée telle que définie par Fourier. Les deux écoles pointent en tout état de cause

³⁶ *Ibid.*

³⁷ « Association », 27 mai 1842.

l'incapacité des corps constitués, politiques et religieux, à établir une société menée selon la volonté de Dieu.

Enfin, transcendentalistes et associationnistes ont des positions proches concernant la liberté de culte. Les transcendentalistes entendent faire évoluer la pratique religieuse en la débarrassant de références liturgiques spécifiques à un culte en particulier. Brisbane défend quant à lui une forme d'œcuménisme relativement proche : « [I]n Association the most perfect freedom of religious belief will exist, and a true sentiment of tolerance inculcated. Every individual will enjoy his religious opinions, precisely as he wishes and without restriction³⁸. » Il imagine la construction dans chaque phalanstère d'une église³⁹, et précise que chaque dénomination religieuse disposera d'un lieu approprié. Il reste ainsi encore attaché à une forme traditionnelle de culte, quand les transcendentalistes souhaitent s'en débarrasser. Ainsi lorsque William Henry Channing cherche à instaurer un culte régulier à Brook Farm, son entreprise connaît peu de succès⁴⁰. Pour Brisbane, faciliter la pratique religieuse au sein des phalanstères participe de l'accès à la culture et au bien-être indispensables à l'avènement d'une société gouvernée intelligemment, c'est-à-dire selon les lois de Fourier.

Un autre point de convergence concerne l'organisation financière de la communauté. Dans le numéro du 16 mars 1842, Brisbane évoque un principe mutualiste dans la répartition des bénéfices engrangés par le phalanstère : « The interest of the Individual would be the interest of the Mass, and the interest of the Mass that of the Individual⁴¹. » Il explique que dans le système fouriériste, les bénéfices distribués à chacun dépendent des résultats globaux du phalanstère ; ainsi, chacun a intérêt à ce que tous réussissent, car les dividendes reçus en dépendent. Ripley applique lui aussi le principe de la mutualisation des bénéfices à Brook Farm, chacun recevant par principe une part égale des revenus de la ferme, indépendamment du type d'activité qu'il y effectue. Pour autant, Brisbane insiste à plusieurs reprises sur l'importance de la propriété, qu'il ne s'agit pas de collectiviser ; la propriété individuelle reste fondamentale dans l'associationnisme, assure-t-il. En cela il prend volontairement ses distances avec les transcendentalistes les plus radicaux comme Brownson, qui promeut une juste redistribution de la propriété. Toutefois, au fil des éditions, le champ lexical utilisé par

³⁸ « Association », 29 mai 1842.

³⁹ En cela s'écarte-t-il un peu de la doctrine de Fourier à ce sujet, voir plus haut.

⁴⁰ Voir à ce sujet le chapitre précédent.

⁴¹ « Association », 16 mars 1842.

Brisbane lorsqu'il évoque les maux de la société devient celui d'un socialiste radical, confirmant ainsi l'idée qu'il partage avec les transcendentalistes réformateurs, et Brownson en particulier, une même conception des rapports sociaux faussés par le capitalisme, comme le montre par exemple l'article du 25 mars 1842 : « The Rich and the Poor, the Capitalists and the Laboring Classes look upon each other in our false Societies as natural Enemies⁴². » Il entend ainsi souligner la pertinence du système de Fourier, dans lequel, avance-t-il, de telles oppositions n'ont pas lieu d'être, dans des termes que les lecteurs les plus radicaux du *Tribune* approuveront certainement. Son but est également de convaincre les lecteurs que la situation sociale n'est pas uniquement injuste ou inégale, mais qu'elle est par-dessus tout fautive, c'est-à-dire que sa conception est mauvaise ; elle ne peut donc qu'entraîner les conséquences que l'on connaît.

Associationnistes et transcendentalistes se retrouvent également sur la question de l'éducation. Brisbane insiste à plusieurs reprises dans sa chronique sur l'importance fondamentale de l'éducation des enfants, seul moyen de révéler des penchants et talents sans cela cachés. Dans une société de l'industrie attractive, il est primordial que les occupants des phalanstères soient en pleine possession de leur moyens afin de choisir une, ou plusieurs, voies qui leur correspondent. Cela implique une éducation riche et diversifiée, intellectuelle et pratique, afin de former les esprits et d'ouvrir des perspectives professionnelles⁴³. Ce discours rejoint celui des transcendentalistes, pour qui l'éducation participe de l'idéal de culture individuelle. Ripley comme Brisbane ont une conception universaliste de l'instruction : chaque enfant, garçon ou fille, riche ou pauvre, devrait recevoir les mêmes enseignements. Le discours de Brisbane a certes un côté utilitariste, mais son propos reste idéologique, comme le montre ce passage de la chronique du 29 mars 1842 :

A Social Providence [...] would [...] guarantee to every member of the human family *without exception* equal chances of a superior practical, scientific and moral education, which would call out all his talents and develop [sic] fully his character; and then throw open to him the broad field of Art, Science and Industry, and enable him to choose those pursuits for which his superior education had fitted him⁴⁴.

⁴² « Association », 25 mars 1842.

⁴³ A nouveau, Brisbane semble prendre des libertés avec la doctrine fouriériste, qui ne préconise pas d'éducation autre que pratique. Voir à ce sujet le deuxième chapitre de la première partie.

⁴⁴ « Association », 29 mars 1842. Brisbane ne précise toutefois pas ici s'il entend l'éducation sans la scolarité, ce que Fourier promet quant à lui clairement. Italiques de l'auteur.

Dans le même article, il vante les bienfaits de l'accès au divertissement et la culture que promet le phalanstère à tous, et pas seulement aux plus riches : bibliothèques, musées, parcs, seront accessibles aux occupants, « pour les loisirs ou l'étude ». Dans le fouriérisme, la culture est un moyen de réappropriation du travail, car elle offre aux individus davantage de lucidité et d'indépendance dans le rapport au travail comme dans le choix des activités. Par ailleurs, Brisbane fustige le système scolaire de son époque comme étant source de frustration et d'abêtissement, dans le numéro du 9 avril 1842 notamment, où il dénonce des apprentissages mécaniques et inutiles, au détriment du développement personnel des élèves. Il rejoint ainsi ce que peuvent dire Emerson ou Thoreau sur leurs années de formation, regrettant l'académisme de l'université qu'ils ressentent comme un frein à leur développement. Thoreau notamment regrette dans *Walden* l'absence de formation manuelle systématique à l'école, pourtant source d'épanouissement. Il défend dans le même ordre d'idée le fait de construire et d'assembler des objets, source d'autonomie et de satisfaction, ce qui rejoint l'idée fouriériste de plaisir éprouvé dans la réalisation d'une tâche manuelle, dans un but d'élévation individuelle : « Who knows but if men constructed their dwellings with their own hands, and provided food for themselves and families simply and honestly enough, the poetic faculty would be universally developed [...]»⁴⁵. »

Ce sont là les conséquences heureuses d'une réforme totale de la société dont le point de départ est le corps collectif, qui, renouvelé, change la vie des individus. Brisbane étend au fil des articles son analyse socialiste du mal-être dans le monde industriel, accusant l'organisation politique des nations d'avoir pendant des millénaires taxé les individus de faiblesse, quand c'est la société elle-même qui est dysfonctionnelle :

[I]t is a general belief that the Social System is good, but that it is Man who is perverse. *We must reform the Individual*, says the World, *not Society*. This superficial error ever has exercised [...] a powerful influence in preventing any effort to change the Social Organization and to adapt it to Human Nature and to the Passions⁴⁶.

Afin de soutenir son propos, il renvoie à l'origine divine de l'homme, alors que les sociétés sont, dit-il, l'œuvre des législateurs. On retrouve cette dichotomie chez les transcendantalistes, qui comme Thoreau fustigent l'artificialité du jeu social qui pervertit la nature de l'être humain, initialement pure car émanant de Dieu. On trouve dans les

⁴⁵ Henry David Thoreau, *Walden; or, Life in the Woods*, Norton, New York, 2008 (1854), p. 34. Italiques de l'auteur.

⁴⁶ « Association », 7 avril 1842. Italiques de l'auteur.

propos de Brisbane comme dans ceux de Thoreau ou d'Emerson un même désaveu du pouvoir politique, condamné à expédier les affaires courantes de manière nécessairement insatisfaisante, et incapable de réformer la société en profondeur, comme Brisbane le déplore dans la chronique du 19 avril 1842 : « The great error which people commit, is to believe Political Reforms capable of realizing Social good. [...] [W]e should abandon a worn-out and fruitless policy which leads to no results, and seek for new plans and new measures of Reform⁴⁷. » Brisbane fustige, comme les transcendentalistes les plus concernés par les questions institutionnelles, Thoreau, Emerson ou Brownson, l'inanité de l'action politique.

A partir de la chronique du 14 mai 1842, Brisbane propose l'application pratique des principes qu'il a jusque-là exposés : implantation des phalanstères, types de cultures, bâtiments, nombre de personnes, organisation économique et professionnelle ; toute l'organisation d'un phalanstère à petite échelle (quatre-cent personnes contre presque deux-mille pour un phalanstère idéal selon Fourier) est spécifiée dans les moindres détails. Brisbane rappelle régulièrement au fil de ses chroniques que le système qu'il défend est non seulement hautement productif, mais également qu'il est le seul digne d'être développé car, il en est persuadé, l'avenir de l'Amérique est socialiste, il ne peut en être autrement. Le ton prémarxiste du disciple de Fourier surprend relativement à son origine sociale, son éducation (il est le fils d'un riche marchand), mais aussi à son public. Aujourd'hui, un tel discours socialiste dans la presse quotidienne américaine serait voué aux gémonies ; on imagine sans peine le *community manager* d'un journal plébiscité et populaire tel que l'était le *Tribune* à l'époque crouler sous les messages de lecteurs outragés si de tels articles étaient publiés de nos jours aux États-Unis⁴⁸.

En effet, Brisbane se fait dans sa chronique le champion d'un socialisme radical qui peut sembler parfaitement incongru dans le pays de libertés individuelles farouchement défendues. Dans la chronique du 16 mai, il fustige à nouveau les puissances de l'argent qui s'enrichissent sur le dos des travailleurs, dont la véritable force réside dans l'union, seule solution au désastre de l'industrialisation : « They should be the first to advocate Association, which elevate them—the cultivators and embellishers of the Globe, the source of national Prosperity and Wealth—to the first rank in Society, whereas at present

⁴⁷ « Association », 19 avril 1842.

⁴⁸ Au fil des chroniques, Brisbane se fait d'ailleurs régulièrement l'écho de réactions négatives à ses articles *via* des courriers envoyés au *Tribune* ou à d'autres publications.

they are below the Merchant, the Lawyer, the Stock-Jobber, the Politician, and the whole class of Non-Producers⁴⁹ [...]. » Même si Greeley prend soin de se dédouaner en précisant avant chaque article que la chronique « Association » est indépendante du reste du journal, c'est bien lui qui a offert cette plateforme à Brisbane, et faute d'autre article d'opinion dans le *Tribune*, on peut considérer qu'elle tient lieu d'éditorial. Cependant, le discours de Brisbane ne semble pas faire fléchir la circulation du journal, et aucun document ne semble attester d'une gêne de Greeley vis-à-vis de la radicalité de son ami. Pour autant, on peut s'interroger quant à l'attrait des associationnistes comme des transcendentalistes réformistes pour le socialisme radical, qui paraît d'autant plus curieux quand on sait que Ripley comme Brisbane renieront leur foi socialiste sur la fin de leur vie, comme si tous les efforts qu'ils avaient consacrés à l'avènement d'une société plus juste n'avaient été qu'une passion ou une mode à laquelle ils avaient adhéré avant de l'abandonner et de devenir des conservateurs goûtant les plaisirs d'une vie bourgeoise.

Il faut sans doute s'interroger sur les circonstances de l'essor des théories socialistes en Amérique. On sait qu'elles naissent en réaction aux profonds bouleversements qu'engendre l'industrialisation, et après tout il n'est pas surprenant qu'elles aient fait des adeptes aux États-Unis. Paradoxalement, le caractère éminemment individualiste de la civilisation américaine a sans doute influencé la circulation de ces théories. On imagine aisément que l'esprit individualiste américain s'est mal accommodé de la standardisation imposée par la nouvelle matrice industrielle, et alors le socialisme a pu être considéré non pas comme une fin, mais comme un moyen de s'émanciper de l'uniformisation imposée sous l'ère industrielle. Les Américains se sont sans doute sentis dépossédés par cette société nouvelle ; si elle a fait la fortune d'une nouvelle classe dirigeante, celle des marchands, elle a également rebattu les cartes pour le reste de la société. L'Américain moyen et éduqué a pu envisager le socialisme comme un moyen de regagner à terme son indépendance, et sa dignité. Car l'associationnisme, malgré cette tendance au socialisme radical, n'abandonne pas pour autant la notion de propriété. Toujours soucieux de ne pas s'aliéner la frange bourgeoise des lecteurs du *Tribune*, Brisbane rappelle à plusieurs reprises que le droit à la propriété est, malgré ce qu'en disent des détracteurs mal informés, un des piliers de la doctrine qu'il défend, comme dans la chronique du 24 mai :

⁴⁹ « Association », 16 mai 1842.

« In Association, all individual Rights will be sacredly respected and maintained,—one of the first and most important of which is the *Right of Property*⁵⁰. »

L'associationnisme entend même étendre le droit à la propriété aux femmes et aux enfants, qui en sont alors dépourvus. En effet, dans la mesure où femmes et enfants contribuent, au sein du phalanstère, aux travaux quotidiens, ils sont rémunérés au même titre que les hommes, et peuvent ainsi prétendre à des parts de la société, ou à l'acquisition de terres. Pour Brisbane et les disciples de Fourier, la propriété est vue comme un instrument de l'égalité et de la paix sociale, par le truchement de la société par actions, dont il détaille le fonctionnement dans cet article ; c'est précisément le système choisi par Ripley, sans doute après en avoir eu l'idée en lisant *Social Destiny of Man* à l'automne 1840. Ainsi, le *Tribune* constitue-t-il un formidable outil de propagande pour l'associationnisme fouriériste ; la circulation du journal assure une audience aux théories de Fourier que Brisbane n'aurait pu atteindre au sein d'une revue spécialisée. On ne peut que spéculer sur l'influence directe des articles de ce dernier sur les transcendentalistes, toutefois sait-on que la version hebdomadaire du journal était livrée à Brook Farm. Si l'on considère l'intérêt de Ripley (et d'autres, comme son ami Theodore Parker) pour *Social Destiny of Man*, qu'il a lu dès sa parution et qui l'a vraisemblablement convaincu de créer une communauté, et si l'on considère également l'intérêt marqué d'autres transcendentalistes comme John Sullivan Dwight ou Charles Dana, qui s'impliqueront dans l'associationnisme tout autant que Ripley, on peut affirmer que les chroniques de Brisbane marquent les transcendentalistes et les incitent à adhérer à certains aspects de l'associationnisme fouriériste.

C) La presse généraliste

Le *Tribune* n'est ni le premier ni le seul « penny paper⁵¹ » américain. Les associationnistes profitent du développement de ces quotidiens très bon marché pour se faire connaître au-delà de New York. Au cours des années 1840, sans doute grâce à Greeley, homme de presse déjà influent, on trouve des références à Fourier et

⁵⁰ « Association », 24 mai 1842. Italiques de l'auteur.

⁵¹ Les « penny papers » sont des quotidiens généralistes qui bouleversent le paysage journalistique américain à partir des années 1830. La presse était jusqu'alors principalement publiée sous la houlette des partis politiques, accessible par abonnement, relativement chère, et lue par une minorité. Les nouveaux quotidiens combinent nouvelles, fiction, faits divers, publicité, et profitent de la mécanisation croissante de l'imprimerie pour se développer et proposer des journaux accessibles au plus grand nombre.

l'associationnisme, souvent reprises d'autres publications, dans de nombreux penny papers et journaux locaux, notamment dès 1841 en Caroline du Nord (*The North Carolinian*), puis plus tard dans le Mississippi (*The Columbus Whig*), le Wisconsin (*Grant County Herald*), la Virginie Occidentale (*Wheeling Times*), l'Ohio (*Kalida Venture*), l'Illinois (*Illinois Free Trader*) et d'autres encore. Globalement, les articles publiés de 1841 à 1842 se bornent à évoquer la publication de *Social Destiny*, ou bien l'avènement d'une nouvelle théorie de réforme sociale, de manière assez neutre, et parfois en marquant une forme de curiosité intéressée. Cependant, à partir de 1843, les critiques fleurissent, qui mettent surtout en cause l'irrégiosité supposée de la doctrine fouriériste. Comme on l'a dit, les échos qui la concernent échappent parfois au contrôle des disciples, et Brisbane doit à plusieurs reprises éteindre des incendies en défendant sa version de l'associationnisme ainsi que la distance prise vis-à-vis de Fourier. C'est à ce genre de circonstances que l'on peut constater la notoriété des thèses fouriéristes au-delà du cercle des intellectuels de Nouvelle Angleterre : le 7 mars 1844, par exemple, le *Columbus Whig* du Mississippi reproduit une lettre de Brisbane publiée quelques semaines plus tôt par le *New York Herald*, principal penny paper new yorkais, dans laquelle Brisbane se voit contraint une fois de plus à se défendre. Les journaux locaux contribuent ainsi à relayer le débat sur la réforme sociale, et les solutions proposées par l'associationnisme, dans une large partie du pays.

Malgré tous les efforts des associationnistes new-yorkais pour convaincre, la presse est loin d'être acquise aux thèses fouriéristes, même à New York. En témoigne un article publié dans le *New York Herald* le 24 mars 1842, dans lequel l'auteur, faisant vraisemblablement partie de l'équipe éditoriale, dénonce la « nouvelle philosophie », aussi bien « idéaliste que matérialiste », présentée comme blasphématoire. La cible de cette attaque est le concurrent principal, le *Tribune*, coupable de soutenir les doctrines suivantes : « Transcendentalism, Fourierism, Grahamism, Idealism, Squashism, Materialism, Magnetism, Brisbanerism, with the new system of association [...]»⁵². L'auteur, à l'occasion d'une conférence donnée par le célèbre géologue, Charles Lyell, qui remet en cause l'âge du monde tel qu'exposé dans la Bible, se lance dans une diatribe contre les sciences et la philosophie modernes qui ont selon lui ébranlé les dignes

⁵² « Progress of the New Philosophy—Idealism and Materialism », *New York Herald*, 24 mars 1842. Le grahamisme est un régime végétarien imaginé par Sylvester Graham. Le « squashisme » décrit un régime alimentaire à base de courge, cependant il est fort probable qu'il s'agisse d'un néologisme de l'auteur de l'article créé afin de se moquer des mouvements prônant le végétarisme.

convictions religieuses qui fondaient la société américaine jusqu'alors : « The leaders of these movements are talented, shrewd, and subtle men, and in our judgment, are at heart generally all infidels. They go to work very cautiously, and gradually make their approaches in order to sap the foundations of Christianity⁵³. » Il est intéressant de noter que l'auteur accuse des mêmes maux des penseurs aux idées souvent différentes, voire contradictoires, comme Locke et Emerson par exemple. Il leur reproche de substituer à la foi chrétienne un rapport rationnel au divin, ce qui est vrai de Locke, mais certainement pas d'Emerson.

Plus notable encore, il estime que le *Tribune* est l'« organe » d'Emerson à New York :

[I]t is but a few days since, they [this new set of philosophers] published their call for a convention “to discuss the credibility of Scriptures,” the leader of which, Emerson, also came on here to broach his new philosophy at the Tabernacle, and through his organ in this city, the “Tribune,” promulgated them in print⁵⁴.

Ainsi, pour cet auteur, et sans doute pour une partie de l'opinion publique new-yorkaise, et peut-être au-delà, l'amalgame est fait entre différents mouvements et doctrines modernes qui remettent en cause une conception chrétienne du monde. Même si cet article peut paraître comme une réaction épidermique, et mal informée, contre différents mouvements de réforme sociale, et si on peut y voir l'illustration d'une guerre entre journaux concurrents, il donne une idée de l'opinion qu'ont pu susciter transcendantalisme et fouriérisme aux yeux de certains, qui considéraient les deux mouvements comme partie prenante d'un complot visant à faire disparaître le christianisme : « [I]n our opinion, it would not be at all astonishing, if amid this strange admixture of transcendentalism, [...] and idealism, and Fourierism, broached by Emerson, and Locke, and Brisbane, and Greeley, and others, [...] that Christianity would be overturned for a time, if not destroyed [...]»⁵⁵. » Le plus surprenant est que trois jours plus tôt, le même journal faisait mention de l'apparition de la chronique de Brisbane au sein du *Tribune* dans un entrefilet au ton positif. Quelques jours après la diatribe, un nouvel entrefilet signale le lancement d'une application pratique de la « nouvelle philosophie » (peut-être s'agit-il de l'annonce de la levée de fonds pour la création de la North American Phalanx), sans doute due au même auteur, qui moque à nouveau, sans

⁵³ *Ibid.*

⁵⁴ *Ibid.* Italiques de l'auteur.

⁵⁵ *Ibid.*

les distinguer, ceux qu'il estime être les tenants de cette philosophie : « [A]ll the Fourierites and Squashites, and Trancendentalites [*sic*], and Materialites will herd together, and have all the new philosphical doctrines taught [...]. [...] [T]his is to be the centre of a great movement, which they say is to regenerate the world, and be the commencement of the millenium itself⁵⁶. » Ainsi voit-on une certaine frange de la presse populaire rejeter de manière unilatérale différentes doctrines ayant trait à la réforme, sociale ou individuelle, sur la base de leur supposée mécréance. Cette position reflète, et sans doute alimente, l'opinion de nombreux Américains persuadés de l'athéisme larvé du fouriérisme et du transcendantalisme.

Les deux mouvements cristallisent les inquiétudes des réactionnaires et des traditionnalistes au cours des années 1840. Le transcendantalisme, on le sait, souffre de sa réputation de mouvement iconoclaste, suite notamment aux controverses de 1836. Cette réfutation des thèses transcendantalistes se reflète dans la presse, où les attaques sont parfois mesurées et argumentées, et parfois virulentes. Un article de l'*Alexandria Gazette*, journal de Virginie, daté du 6 août 1840, reproduisant une publication du *Boston Courier*, évoque la publication du premier numéro de *The Dial*, en résumant de manière relativement fidèle les thèses transcendantalistes. L'auteur n'adhère toutefois pas à la vision intuitive du monde telle que professée par *The Dial* :

Here seems to be the essence of transcendentalism, a predominance of imagination, a kind of dreaming or hallucination, at war with the understanding; and this imagination is considered more sure and certain than the cool, substantial deductions of ratiocination. It is absolute inspiration—the positive action of the God of truth upon the soul of man. We must confess that we have no confidence in this system. We do not believe that these mysterious impressions have any necessary connexion [*sic*] with truth. As far as we have had any such experience, we consider them fallacious, unsafe, and deceptive. Where they once terminate in truth, they ten times lead to error. Some few mystics have, by chance, revealed important truths, and are remembered; hundreds of others have proved false, and are forgotten⁵⁷.

On constate ici que la vision transcendantaliste est rejetée en ce qu'elle est fondée sur un lien mystique entre le divin et la vérité : l'auteur de l'article prend clairement le parti d'une conception rationaliste du monde, conception majoritairement répandue dans l'opinion publique.

Mais les attaques peuvent être beaucoup plus violentes, et plus politiques, comme on peut le constater dans un article reproduit dans le *Burlington Free Press* (issu du *Troy Whig*), journal du Vermont, daté du 7 août 1840. L'auteur s'en prend à Orestes Brownson,

⁵⁶ *New York Herald*, 26 mars 1842.

⁵⁷ « Transcendentalism », *Alexandria Gazette*, 6 août 1840.

en citant des extraits d'articles publiés par ce dernier dans sa revue, le *Boston Quarterly Review* ; il lui prête de mauvaises intentions, et résume ainsi sa pensée : « It will be seen by the extracts we have given that this modern philosophical Democrat contends for:

- I. The destruction of the system of free labor and wages;
- II. The overthrow of the Church in all its forms and sects;
- III. The abolition of the laws relating to the descent of property⁵⁸. »

Ici, le transcendantalisme est attaqué pour des raisons politiques (en témoigne le terme « philosophical Democrat⁵⁹ »), et la critique est formulée à la fois en des termes politiques et religieux. L'auteur s'en prend également à Emerson, suite à sa décision de ne pas célébrer la communion⁶⁰. Ainsi, au cours des années 1840, le transcendantalisme ne semble toujours pas accepté en tant que pensée religieuse ou politique par la presse traditionnelle, au même titre que l'associationnisme fouriériste. On remarque toutefois des reproductions de poèmes parus dans *The Dial*, comme dans le journal *The Madisionian*, publié à Washington, dans le numéro du 25 mars 1841. S'il est acceptable en tant que mouvement artistique, le transcendantalisme, et avec lui les différents mouvements de réforme sociale, souffrent du clivage politique entre les Whigs, libéraux, autour de Greeley notamment, et les Démocrates. Ainsi, on constate dans certains journaux associés au Whigs ce type d'attaque, notamment contre Brownson, vraisemblablement parce qu'il est un soutien de Van Buren, et donc un Démocrate, alors que les Whigs soutiennent majoritairement les idées de réforme. Il semble que, au-delà des clivages entre Whigs et Démocrates, transcendantalisme comme fouriéristes s'attirent les foudres de ceux qui, au sein des deux tendances politiques, redoutent les considérations déistes des deux mouvements, qu'ils estiment comme purement et simplement impies. Une fois de plus, ce sont les accusations d'irrégiosité qui cristallisent le rejet de l'opinion publique, et qui facilitent l'amalgame et les critiques, parfois simplistes, des journalistes.

D) *The Phalanx*

La chronique régulière de Brisbane disparaît du *Tribune* en septembre 1843 car un nouveau journal associationniste est sur le point de voir le jour : le premier numéro de

⁵⁸ « O. A. Brownson and his Infernal Doctrines », *Burlington Free Press*, 7 août 1840.

⁵⁹ Par ailleurs, un peu plus loin, l'auteur avance que les sbires de Van Buren, tel Brownson, ont retiré le « masque de l'hypocrisie » pour révéler leur vrai visage. Qui pourrait, demande-t-il, les soutenir après de tels propos ?

⁶⁰ Voir à ce sujet le chapitre sur les transcendantalistes.

The Phalanx paraît le 5 octobre 1843. Parmi les contributeurs, on retrouve Greeley, mais aussi William Henry Channing, qui sera comme on l'a vu un de ceux qui participeront à la conversion de Brook Farm⁶¹, et qui édite également sa propre revue associationniste, *The Present*, dont le premier numéro paraît un mois auparavant, le 13 septembre 1843. Brisbane et Greeley trouvent en la personne de Channing une aide précieuse ; les trois hommes collaborent régulièrement, ainsi la revue de Channing est mentionnée dans les premières pages de *The Phalanx*. Ce premier numéro est l'occasion d'un long éditorial dans lequel la société industrielle est dénoncée, et les principes fouriéristes présentés. Le journal propose articles, poèmes, reportages (sur les divers congrès associationnistes à travers le pays), et traductions de Fourier, et ce dès ce premier numéro. Les diverses communautés inspirées de près ou de loin par l'associationnisme y sont également évoquées, et quelques lignes sont consacrées à Brook Farm. Présentée comme un établissement tourné « presque exclusivement » vers l'éducation, la ferme y est décrite comme ayant peu d'activités industrielles. Cependant il est précisé que les dirigeants souhaitent développer de telles activités : « It is, however, wished to establish some branches of mechanics, and good mechanics who have some capital would find an advantageous location there⁶². » A cette période, Ripley a commencé, suite à l'audit de sa ferme, à appliquer des principes associationnistes, et le virage vers le phalanstère est déjà amorcé. Cette annonce, vraisemblablement de la part de Brisbane, entend contribuer à négocier plus aisément le passage à une économie de type semi-industrielle selon les principes associationnistes. Du côté des membres de la ferme, on imagine que ce genre d'initiative a dû être soutenu par les artisans déjà présents sur place, tels que le cordonnier associationniste Lewis Ryckman, installé alors depuis environ un an.

Par la suite, dans le numéro du 5 février 1844, une nouvelle référence à Brook Farm est faite dans la rubrique « Progress of Association ». Les nouveaux statuts, fouriéristes, de la ferme viennent d'être adoptés, et le journal s'en félicite, souhaitant à nouveau grossir les rangs des membres avec des artisans : « [W]e hope that [this association] will be able to rally to its aid, the industrial skill and capital necessary to organize an Association, in which productive labor, art, science, and the social and religious affections [...] will lend

⁶¹ En 1845, Channing fera effectivement plusieurs séjours à Brook Farm, au cours desquels il cherchera à établir un culte hebdomadaire et à faire construire un temple, sans grand succès. Voir à ce sujet le chapitre sur Brook Farm.

⁶² *The Phalanx*, New York, Burt Franklin, 1967, vol. 1, n°1, p. 16.

reciprocal strength, support, elevation and refinement to each other [...]»⁶³. » Le journal annonce également la publication des articles des nouveaux statuts dans son prochain numéro⁶⁴. Ainsi, Brisbane et Greeley, même s'ils préfèrent s'investir directement dans d'autres communautés (North American Phalanx pour Brisbane, Sylvania Association pour Greeley), font la promotion de Brook Farm, sans doute par amitié pour Ripley, mais aussi parce que la conversion de Brook Farm est en quelque sorte une prise de guerre pour Brisbane, comme un trophée à exposer. D'autres communautés, parfois plus anciennes que Brook Farm, resteront rétives à une réorientation vers l'associationnisme, telle Hopedale, alors que Ripley a volontairement mis de côté certains principes transcendantalistes en vigueur à Brook Farm au profit de ceux de Fourier. Même si l'on sait qu'il l'a fait pour des raisons essentiellement, mais pas exclusivement, économiques, le symbole est important pour les associationnistes, pour qui l'adhésion de Ripley constitue une importante caution morale ainsi qu'une vitrine aux yeux des intellectuels de Nouvelle Angleterre. Quelques mois plus tard, Brook Farm est à nouveau à l'honneur dans la revue, mais il s'agit cette fois d'un véritable reportage décrivant les lieux, les personnes et les activités. L'article, sur six colonnes dans le numéro du 27 juillet 1844 et signé « A. B. H.⁶⁵ », est volontiers dithyrambique, mais aussi critique par moments. L'auteur loue les qualités des personnes vivant là, mais considère Brook Farm comme étant une association à l'état larvaire : « [I]t is but the chrysalis of a phalansterian institution⁶⁶. » Comme on a déjà pu le lire dans les mots de Brisbane, les associationnistes considèrent la ferme comme une institution en devenir, avant tout à cause de la taille de l'exploitation, qui ne permet même pas l'expérimentation fouriériste à taille réduite telle que l'imagine Brisbane (quatre-cents personnes).

Toutefois accordent-ils un réel crédit à Ripley du fait de sa stature intellectuelle et de son engagement au sein des instances associationnistes. L'auteur de l'article présente l'entreprise de Brook Farm comme celle d'un visionnaire, et pas d'un illuminé : « one's conceptions are more imbued with a prophetic sense than with the dreaminess of a castle builder⁶⁷. » On ressent une réelle admiration de la part de l'auteur pour la disparition des

⁶³ *The Phalanx*, New York, Burt Franklin, 1967 (1844), vol. 1, n°5, p. 68.

⁶⁴ Les statuts fouriéristes de Brook Farm seront effectivement publiés dans le numéro de mars 1844 de *The Phalanx* dans leur intégralité, incluant l'avant-propos signé de Ripley, Pratt et Dana (voir la section consacrée à Brook Farm).

⁶⁵ Il est peu probable qu'il s'agisse de Brisbane, car il était en Europe à ce moment-là.

⁶⁶ *The Phalanx*, New York, Burt Franklin, 1967, vol. 1, n°15, numéro du 27 juillet 1844, p. 220.

⁶⁷ *Ibid.*

normes sociales à la ferme : un avocat peut être à la cuisine, un écrivain peut manier la faux, par choix ou affinité nous dit-on, et le fait d'être servi à table par quelqu'un dont l'origine sociale est plus élevée que la nôtre nous amène à reconsidérer non seulement le jeu des classes sociales, mais aussi la sincérité des rapports humains : « What is there more menial in carrying a plate than in carving a duck [...] ? It is for my equals, and therefore polite; it is voluntary, and therefore agreeable [...] »⁶⁸. » Transcendantalistes réformistes et associationnistes s'entendent parfaitement sur la valeur d'égalitarisme que promet la vie communautaire selon leurs principes. Pour l'auteur, il s'agit également de donner au travail une valeur émancipatrice aussi importante que celle que l'éducation intellectuelle a pu avoir au cours des siècles précédents : « [I]n medieval periods, learning was left to monks, [...] and the last four centuries have ennobled learning ; so, the present age will dignify labor, and teach the training of an integral man⁶⁹. » Ripley partage cette conception du travail comme un élément émancipateur participant à la formation d'un homme complet. La fin de l'article est à l'avenant ; l'auteur y dit toute son admiration pour Brook Farm, en reconnaissant aux personnes qui y vivent une même conscience des maux de la société industrielle que les associationnistes, et une même volonté d'agir pour les éradiquer : « [T]here are souls of elevated men and accomplished women who witness social injustice, error and woes with anguish, who aspire to exterminate them [...]. There are people of such spirit in Brook Farm and similar institutions in other States [...] »⁷⁰. » Le succès de la ferme est pour l'auteur un « triomphe moral ». Les associationnistes montrent ici le respect qu'ils ont pour l'entreprise de Ripley, qui, si elle leur paraît bancal dans sa mise en application, constitue vraisemblablement une source d'inspiration en termes de constance et de détermination. On peut donc dire que les questions d'influence entre transcendantalistes et associationnistes ne vont pas que dans un seul sens ; elles ne se limitent pas à l'emprise progressive de l'associationnisme sur le transcendantalisme réformiste, mais impliquent également une reconnaissance de la part des associationnistes de l'importance du transcendantalisme en termes moraux, à travers la relation entre Brisbane et Ripley. On sait par ailleurs qu'Emerson a une influence sur Greeley, qui, avant d'embrasser l'associationnisme, se passionne pour le transcendantalisme. Nul doute que Greeley comme Brisbane furent impressionnés par la constance morale d'Emerson et Ripley, mais aussi par leurs capacités intellectuelles et oratoires.

⁶⁸ *Ibid.*

⁶⁹ *Ibid.*

⁷⁰ *Ibid.*

Une notice publiée dans le numéro du 9 décembre 1844 témoigne de la mue associationniste de Brook Farm. L'auteur, peut-être Charles Dana, y mesure les progrès de la ferme à l'aune de l'associationnisme, dans des termes plus techniques, moins idéalistes, qu'auparavant : « Our organization has acquired a more systematic form, though with our comparatively small numbers we can only approximate to truly scientific arrangements⁷¹. » L'auteur se fait par ailleurs l'écho de Brisbane et des autres associationnistes en évoquant le nombre insuffisant de membres nécessaires à une expérimentation communautaire réduite. L'adoption des préceptes de l'association fouriériste se lit dans le vocabulaire utilisé dans cette notice : l'auteur évoque, outre le début de la construction du phalanstère, les avantages du « foyer associé », les « travers de la société civilisée », ou « l'organisation sérielle du travail ». La doctrine de Fourier est intégrée au fonctionnement de la ferme, mais elle constitue aussi les principes qui la gouvernent : « We call upon the wise and humane to lend their aid to an undertaking which [...] bases its promise of a better state of things not on mere human wisdom, but on the science of universal laws. » Et plus loin : « We appeal to those [...] who are inspired by the sublime idea of social and universal unity with a deeper faith in God, and a more assured hope of man⁷². » Cette notice illustre l'adhésion de Brook Farm au fonctionnement comme aux concepts de l'association de type fouriériste. Si elle a été écrite par Dana, et non par Ryckman ou un des autres associationnistes installés à la ferme, cela implique un véritable changement de doctrine de la part de certains transcendentalistes qui embrassent sans réserve le fouriérisme. Comme il l'a été précisé, Dana fait partie de ceux qui encouragent le virage associationnistes à Brook Farm, et sa conversion montre l'étendue du pouvoir d'attraction de Fourier, mais aussi bien évidemment de Brisbane.

E) *The Harbinger*

Dans le numéro du 28 mai 1845, les éditeurs de *The Phalanx* annoncent la fusion de leur journal et d'un autre, *The Social Reformer*, fondé par John Allen, au sein d'une nouvelle incarnation, *The Harbinger*, journal produit à Brook Farm. Les associationnistes new-yorkais ont décidé d'utiliser la ferme comme base arrière, et entendent mettre à profit

⁷¹ *The Phalanx*, op. cit., vol. 1, n°20, p. 305.

⁷² *Ibid.*

l'expérience de Ripley en tant qu'auteur et éditeur, scellant par la même occasion leur relation avec Brook Farm au-delà de sa transformation en phalanstère. De plus, *The Phalanx* est à l'époque dans une situation financière grave, et cherche des abonnés. C'est suite à la première conférence de la New England Fourier Society en janvier 1845 à Boston que les principaux acteurs de Brook Farm et de l'associationnisme se retrouvent à la ferme. Ripley et Dana proposent de faire de Brook Farm une sorte d'école de l'associationnisme, quand les New-Yorkais envisagent seulement d'utiliser les forces vives de la ferme pour y publier un nouveau journal, à commencer par les imprimeurs qui y travaillent. Sterling Delano souligne d'ailleurs l'investissement autrement plus important dans la cause associationniste des membres de la ferme par rapport à des New-Yorkais plutôt en retrait. Ainsi, les membres de Brook Farm seront responsables des trois quarts des articles publiés dans *The Harbinger* au cours de sa production à la ferme, entre juin 1845 et octobre 1847. Il sera ensuite transféré à New York, où, sous la houlette de Parke Godwin, il prendra une autre orientation, et perdurera deux ans de plus. Sa première incarnation sera reconnue par ses pairs comme une publication de qualité, notamment pour ses critiques d'art.

L'objectif du journal est celui-ci : « [T]he examination and discussion of the great questions in social science, politics, literature, and the arts, which command the attention of all believers in the progress and elevation of humanity⁷³. » Le journal se revendique fouriériste, et entend défendre les préceptes du maître en cherchant, comme dans toutes les publications associationnistes successives, à inscrire la démarche scientifique de Fourier dans un mouvement s'appuyant sur un fondement religieux : « [I]t will ever be our aim, to discuss and defend those principles [...] in the catholic and comprehensive spirit of their great discoverer⁷⁴. » Les abonnés à *The Phalanx* et *The Social Reformer* voient leur abonnement transféré à *The Harbinger* ; les auteurs viennent du monde associationniste comme transcendantaliste : « Parke Godwin, W. H. Channing, Albert Brisbane, Osborne Macdaniel, and Horace Greeley of New York, George Ripley, Charles A. Dana, John S. Dwight, L. W. Ryckman, and John Allen of Brook Farm, and Francis G. Shaw of West Roxbury⁷⁵. » Cette liste de noms illustre l'interpénétration des milieux transcendantalistes et associationnistes à cette époque : Godwin est lié à la fois aux transcendantalistes (c'est un ami de Ripley et d'Emerson) et aux associationnistes : il vit

⁷³ *The Phalanx*, vol. 1, n°23, p. 354.

⁷⁴ *Op. cit.*, p. 355.

⁷⁵ *Ibid.*

à New York et participe aux instances du mouvement au même titre que Brisbane. William Henry Channing est un ami intime de plusieurs transcendentalistes, qu'il a rencontrés à Harvard et qu'il connaît donc depuis longtemps. Il sera également, comme on l'a dit, éditeur de sa propre revue associationniste, *The Present*, et participera à la fondation de la American Union of Associationists. Ryckman est l'un des premiers associationnistes à s'être installé à Brook Farm, tandis que John Sullivan Dwight, un des rares transcendentalistes à rallier Ripley à la ferme, écrira son propre traité sur Fourier en 1844⁷⁶.

The Harbinger peut ainsi être considéré comme le pendant littéraire et théorique du partenariat entre associationnisme et transcendentalisme qu'a constitué Brook Farm. Pour autant, Ripley réfute l'idée que la nouvelle revue soit uniquement celle de Brook Farm, dans le numéro du 28 juin 1845 ; elle est celle, dit-il, de tout le mouvement associationniste : « [I]t [*The Harbinger*] is intended, that it should represent as far as possible, the interests of the general movement which is now spreading with such encouraging progress throughout the land⁷⁷. » Dans cette chronique intitulée « To our Friends in Association », Ripley opère un mélange rhétorique entre ses convictions religieuses transcendentalistes et son discours réformiste désormais modelé par l'associationnisme. Son projet repose sur les idées suivantes : « [R]elying on the practical realization of the Divine Law, and not on any fancies or conjectures ; and strong in the conviction that organized union is the true source of power, they are connected in a living harmony such as can rarely be found between man and man⁷⁸. » On retrouve ici la volonté de Ripley d'ériger une cité idéale bâtie selon la loi divine, et organisée en vue d'instituer une harmonie effective. On lit souvent à travers les articles de Ripley dans cette revue un véritable attachement à la question de l'équilibre dans les relations sociales, primordiale pour faire de la vie communautaire un succès. Plus généralement, ses articles dans *The Harbinger* nous offrent une vision plus détaillée de la manière dont il a pu embrasser l'associationnisme, dans ses aspects pratiques comme théoriques. La doctrine fouriériste lui a sans doute permis de formaliser plus clairement ce à quoi pouvait ressembler cet équilibre social, d'autant plus que la période transcendentaliste de Brook Farm n'avait, de ce point de vue, pas vraiment convaincu ; on se souvient notamment de la gêne ressentie par des membres de la ferme issus du milieu ouvrier face aux bourgeois de

⁷⁶ *A Lecture on Association, in its Connection with Education.*

⁷⁷ *The Harbinger*, New York, AMS Press, 1966, vol. 1, n°3, numéro du 28 juin 1845, p. 47.

⁷⁸ *Ibid.*

Boston, avec lesquels ils étaient censés vivre d'égal à égal⁷⁹. Ripley ne manque par ailleurs jamais de préciser le fondement religieux du système de Fourier, et emploie les mêmes arguments que Brisbane à ce sujet : la réforme proposée par l'associationnisme est une application scientifique, à l'échelle humaine, de principes religieux absolus : « This reform is based upon the practical application of Christianity to the arrangements of society, under the guidance of an accurate and profound science. To doubt its practicability or its final accomplishment, would be to call in question both science and religion at once⁸⁰. » L'argument est implacable, et similaire à celui souvent employé par Brisbane dans *The Phalanx* : puisque le système de Fourier est issu d'une étude scientifique basée sur l'idéal de coopération entre les hommes voulue initialement par Dieu au moment de la création de l'univers, ce serait une hérésie de chercher à le remettre en cause.

Mais le plus frappant dans les articles du *Harbinger* est sans doute le positionnement politique de Ripley. Ses articles ressemblent parfois à des sermons⁸¹, tant dans la forme que sur le fond, mais il endosse également le rôle d'un essayiste politique qui dénonce régulièrement les méfaits de l'industrialisation et du capitalisme. Si son approche est dictée par des critères moraux qui ont toujours guidé son action, il y a une certaine radicalité dans ses articles ; il faut y voir l'héritage de son militantisme au sein du mouvement ouvrier ainsi que l'influence de Brownson, mais aussi du discours critique de l'associationnisme vis-à-vis de l'organisation sociale en général. Ainsi dans un autre article paru le 28 juin 1845, intitulé « Tendencies of Modern Civilization », Ripley dénonce l'exploitation systématique des ouvriers, les mécanismes qui les maintiennent dans une pauvreté indigne, entretenue par des patrons obnubilés par le profit. Ripley y traite aussi de l'injustice sociale qui paralyse une société se réjouissant des avancées technologiques mais feignant de ne pas en voir les conséquences funestes pour les travailleurs : « [C]apital, in the long run, gives an overwhelming advantage in the race for riches to the rich, and that poverty as uniformly ere long gives the vast superiority in numbers to the poor⁸². » *The Harbinger* constitue

⁷⁹ Emerson, peut-être inspiré par Ripley, cherchera lui aussi à bouleverser l'ordre social établi en invitant sa cuisinière à table avec lui et son épouse, et en l'incitant à les appeler par leur prénom. Devant la gêne occasionnée, l'expérience sera de courte durée. Cette anecdote est évoquée dans l'ouvrage d'Edith Roelker Curtis, *A Season in Utopia: The Story of Brook Farm*.

⁸⁰ « What do you Propose? », *The Harbinger*, *op. cit.*, p. 48.

⁸¹ Les premiers articles de Ripley renvoient notamment à la question de l'infidélité religieuse, dont sont accusés régulièrement les fouriéristes, mais aussi les transcendantalistes.

⁸² *The Harbinger*, *op. cit.*, p. 34.

vraisemblablement une opportunité pour Ripley de libérer sa parole politique, ce dont il ne pouvait être question dans *The Dial*, revue littéraire avant tout. Le partenariat avec les associationnistes, et la localisation d'une revue de sciences sociales au sein même de Brook Farm ouvrent ainsi la porte à un discours plus largement militant et dénonciateur de la part de Ripley. Son argumentation est construite et détaillée, et on peut lire dans son discours tout autant le militantisme ouvrier dans le style de Brownson (« These monstrous fortunes, like the huge reptiles which basked in the sunshine of primeval creation, are the product of social chaos⁸³. ») que l'espoir d'une société rééquilibrée telle que la présentent Fourier et son disciple Brisbane (« [A]s sure as the planets move in the harmony of Universal Law, will the good that is in them [the noblest spirits of the age] gain an illustrious triumph⁸⁴. »). Ainsi Ripley incarne cette forme de fusion entre transcendantalisme réformiste et associationnisme fouriériste.

Dans un article publié le 16 août 1845, Ripley pose un regard lucide et sincère sur son expérience, et semble ce faisant confirmer l'hypothèse d'un virage de Brook Farm vers l'associationnisme pour des raisons organisationnelles. L'article, intitulé « The Commencement of Association », détaille les raisons qui poussent certains à se tourner vers la vie communautaire. S'il loue les vertus de ces personnes, Ripley regrette leur fréquente impréparation. Nul doute qu'en évoquant ces débuts parfois chaotiques, il pense plus particulièrement à sa propre expérience en la matière :

The truth is,—and we take no credit for uncommon sincerity in the avowal,—all our attempts at practical Association are the result of a clear perception of the actual evils of society, of the wish to keep our hands unsoiled with its pestilent corruptions, and of a generous but vague hope that an enterprise conceived with a pure and honest purpose will not fail of the means of success, rather than of a systematic plan, furnished with all the means and appliances, which in the opinion of the founders of the Associative School, are indispensable to a complete experiment for the testing of its principles and methods⁸⁵.

Ripley avertit ses lecteurs : la bonne volonté ne fait pas tout, et les meilleures intentions du monde ne pèsent pas lourd devant les innombrables difficultés qui attendent ceux qui s'engagent dans la voie de la vie communautaire associative. Nul doute que Ripley évoque ici sa propre impréparation, sa propre naïveté, sa confiance aveugle, et, quatre ans après le début de Brook Farm, sa conviction que les fondateurs de cette « école

⁸³ *Ibid.*

⁸⁴ *Ibid.*

⁸⁵ *The Harbinger*, vol. 1, n° 10, *op. cit.*, p. 159.

associative », c'est-à-dire l'associationnisme, lui auraient sans doute permis de gagner du temps et d'éviter des écueils dans l'organisation de sa communauté s'ils y avaient été présents depuis le début. Il précise par ailleurs, en tant qu'habitué de la vie communautaire, l'importance de ne pas commencer de zéro : il faut disposer d'un financement solide, privilégier les exploitations agricoles qui ont déjà un rendement, des lieux déjà équipés en matériel agricole et artisanal, ou bien tout apporter avec soi, ce que, précise-t-il, Fourier nous conseillait déjà, lui qui n'aimait pas la précipitation : « He sternly opposed all practical endeavors for the establishment of Associations, until the requisite men and means were at command⁸⁶. » Son article se termine sur une note s'adressant à tous ceux qui souhaitent tenter l'aventure de l'association : ils doivent se considérer comme des pionniers préparant le terrain pour les générations futures qui pourront, grâce au travail de leurs aînés, vivre dans une société nouvelle⁸⁷ : « They [a chosen band of men and women] are not living in Association, but preparing a true and happy life for those who shall come after them⁸⁸. » Ainsi l'idéal de société de Ripley s'est-il aligné sur la société idéale de Fourier.

L'engagement de Ripley dans l'associationnisme le pousse même à défendre bec et ongles ses coreligionnaires : dans une chronique parue le 30 août 1845, il évoque une attaque contre Greeley et le *Tribune* de la part des responsables d'un autre journal, le *New York Express*. Ripley y dénonce leur méconnaissance de l'association : ils avancent que l'associationnisme risque de monter les classes sociales les unes contre les autres et de mettre ainsi en danger les institutions. Ripley rétorque qu'il s'agit bien évidemment du contraire, et s'engage dans une attaque en règle de la société actuelle, puis dans une défense de l'associationnisme, le tout en utilisant les mêmes arguments que Brisbane : l'ordre social actuel est inégalitaire, et entretient l'injustice et la violence qu'il a créées, quand l'associationnisme instaure un climat d'équité et d'harmonie sociale. Ripley reprend à son compte les termes de la doctrine, non sans vanter les qualités de Fourier : « Thanks to the penetrating genius of Fourier, the mode of organizing industry is at length discovered [...]»⁸⁹. Il évoque « l'harmonie sociale, » « l'unité universelle, » et semble parfaitement convaincu que l'associationnisme est le moyen de faire du passage de la

⁸⁶ *Ibid.*

⁸⁷ Ripley tient le même discours dans un article paru dans le numéro du 20 décembre 1845 intitulé « Our Present Attempt ».

⁸⁸ *The Harbinger*, *op. cit.*, p. 159.

⁸⁹ *The Harbinger*, vol. 1, n° 12, *op. cit.*, p. 190.

Bible qu'il cite souvent, la recherche du royaume de Dieu, une réalité : « The essential spirit of his [Fourier's] system may be summed up in the significant words, which for eighteen centuries have been appealed to in theory and neglected in practice, "Seek ye first the kingdom of God and his righteousness and all these things shall be added to you"⁹⁰. » Les idéaux moraux et sociaux de Ripley se voient ainsi perpétués dans l'associationnisme fouriériste, et semblent même revigorés par cette doctrine, qui leur donne un nouvel élan.

L'importance symbolique que revêt l'absorption de Brook Farm au sein du mouvement associationniste américain est à nouveau illustrée lors de l'épisode de l'incendie du phalanstère en construction. Dans le numéro du 21 mars 1846, Ripley publie une lettre qui lui a été envoyée, dans laquelle Brook Farm est présentée comme le pivot du mouvement : « Upon the firm establishment of the Brook Farm Phalanx, depends in no small degree, the advance of our whole Cause⁹¹. » Plus loin, l'auteur de la lettre insiste sur le caractère universaliste de l'expérimentation menée à la ferme : « [W]e look upon the experiment you are making not only as decisive of *your* abilities to realize our doctrines, but as a test of their universal practicability : you are laboring for *us* as well as for yourselves [...]»⁹². » Brook Farm est ainsi présentée comme le laboratoire dans lequel l'associationnisme est expérimenté, une expérience au service du développement et de la promotion de cette doctrine dans tous les États-Unis. A ce stade de la vie de Brook Farm, ni les commentateurs ni Ripley lui-même ne s'aventurent à dire que la ferme est une expérimentation aboutie, mais plutôt un embryon, qui établit des bases sur lesquelles les générations futures, débarrassées d'un système industriel néfaste, pourront mettre sur pied une société fonctionnant pleinement selon les principes de Fourier.

F) Ouvrages publiés et textes privés

Plusieurs ouvrages et articles publiés par des auteurs évoluant dans le cercle transcendantaliste explorent le fouriérisme au début des années 1840, et le présentent sous un jour favorable. Parmi eux, Theodore Parker, John Sullivan Dwight et Charles Dana sont ceux qui montrent le plus d'intérêt pour les thèses de Fourier. Parke Godwin, proche

⁹⁰ *Op. cit.*, p. 191. La citation biblique provient de Matthew 6 : 33, King James Version.

⁹¹ *The Harbinger*, vol. 2, n° 15, *op. cit.*, p. 237.

⁹² *Ibid.* Italiques de l'auteur.

du mouvement transcendantaliste mais pas membre « à part entière » du club, fera partie des promoteurs les plus actifs du fouriérisme. Enfin, Margaret Fuller, Elizabeth Palmer Peabody et plus étrangement, Emerson lui-même, montrent un intérêt pour Fourier malgré un discours globalement hostile à ses thèses. La correspondance et les journaux ou notes personnels de ces transcendantalistes montrent comment Fourier s'est immiscé dans leur réflexion sur les questions sociales mais aussi dans leurs considérations métaphysiques au sens large. Ils ne semblent ainsi pas aussi hermétiques à la campagne de promotion menée par Brisbane que ce qu'ils professent publiquement, et chercheront à lire Fourier tout au long des années 1840. Ainsi en 1844, Fuller demande dans une lettre à Brownson que ce dernier lui prête un tome de Fourier qui lui a été fourni par Brisbane, et en septembre, elle fait référence au fait d'avoir lu le *Nouveau monde industriel*⁹³. Emerson feuillette vraisemblablement des ouvrages de Fourier au moment où Brisbane en fait la promotion vers la fin 1840, puis lit plusieurs tomes de Fourier en 1845 ; il y fait référence dans sa correspondance avec Caroline Sturgis⁹⁴. Ainsi dans la première moitié des années 1840, certains des intellectuels qui seront les critiques les plus sévères du fouriérisme font l'effort de plonger dans les textes, sûrement intrigués par le succès de l'associationnisme, mais ils souhaitent également aller au-delà de l'œuvre de vulgarisation de Brisbane et Godwin afin de se faire leur propre idée.

1) Orestes Brownson

Le cas de Brownson est intéressant : il est l'un des premiers Américains à mentionner Fourier dans un article, et ce plusieurs mois avant la publication de *Social Destiny*. Dans sa revue, *Boston Quarterly Review*, il fait mention en janvier 1840 des réformateurs comme Owen et Fourier, qui ne semblent pas à ce stade, dit-il, l'intéresser⁹⁵. Il est possible que Brownson ait rencontré Brisbane en 1839, période où ce dernier commence à faire campagne pour le fouriérisme, mais il est également possible que Brownson ait eu connaissance des thèses du Français à travers son intérêt pour Saint-Simon, que certains disciples présentent comme le prédécesseur de Fourier. À cette

⁹³ Voir *Letters of Margaret Fuller*, Robert N. Hudspeth (éd.), vol. 3, Ithaca, Cornell University Press, 1983, p. 174 et 175.

⁹⁴ Voir plus loin.

⁹⁵ « I have paid some attention to the schemes of world-reformers, from Plato down to Robert Owen and M. Fourier, but none of them seem to me of any great value. » « Introductory statement », *The Boston Quarterly Review*, vol. 3, janvier 1840, New York, AMS Press, 1965, p. 17.

époque, Brownson est féru de réforme sociale à la française, et cherche à collecter textes et informations au sujet d'auteurs comme Benjamin Constant, Victor Cousin et plus tard Pierre Leroux (à qui on attribue la première utilisation du terme « socialisme » dans le sens d'une doctrine politique). Mais il chronique également *Social Destiny*, quelques mois après sa sortie, dans le *Boston Quarterly Review*. Il semble cette fois intéressé par le fouriérisme, déplorant le manque d'espace disponible dans la revue afin de pouvoir rendre justice au livre, qui l'intrigue. Il a, quelques mois auparavant, publié l'article qui l'a fait largement connaître, *The Laboring Classes*, dans la même revue ; il y critique les Églises, le salariat, et le système capitaliste en général. Il y dénonce plus particulièrement l'accaparement de la propriété par la bourgeoisie, et n'appelle pas purement et simplement à la disparition de la propriété privée, contrairement à ce que ses détracteurs lui reprochent, mais à la juste distribution de la propriété individuelle, qui permettrait notamment aux agriculteurs modestes de posséder le lopin de terre qu'ils exploitent. Il promeut également la mise en place de la propriété commune, qui mettrait les ouvriers en position de posséder conjointement les lieux et les outils de production, ce qui selon lui instaurerait une plus grande justice sociale.

Il paraît à cet égard satisfait de sa lecture de l'ouvrage de Brisbane, qui lui semble exposer des idées de réforme sociale qui se rapprochent de celles qu'il défend, tout du moins à l'époque : « [W]e have no hesitancy in expressing our entire sympathy with the fundamental principles of the work, especially since in demanding associated labor, it by no means sacrifices individual property. It recognises both individual property and communal property, and seems to have hit upon very nearly the proper limits of each⁹⁶. » Nul doute que Brownson soit également sensible, à cette époque, à la critique fouriériste des religions établies et du travail industriel salarié. Brownson est au début des années 1840 en phase avec les constats que font les penseurs socialistes sur les méfaits de la société moderne ; une conception alors largement répandue dans le monde romantique est que la nature humaine est fondamentalement bonne, mais pervertie par l'organisation sociale. C'est l'analyse qu'il partage notamment dans un essai de la *Boston Quarterly Review* en janvier 1840 : « In every society then, however imperfect may be its actual state, you have all the elements of the most perfect state to which the human race can aspire. But these elements are imperfectly developed, or improperly compounded. This

⁹⁶ « Literary Notices », *Boston Quarterly Review*, vol. 4, janvier 1841, New York, AMS Press, 1965, p. 128-129.

is the cause of the evils which exist⁹⁷. » La société idéale est là, à portée de main : il s'agit d'« analyser la nature humaine » car c'est en elle que se trouve la clé d'une société heureuse. Ce discours est celui de l'utopie socialiste ; il se décline de manière plus scientifique ou pseudo-scientifique chez Fourier, mais le fonds idéologique est le même : la solution aux maux de la société est à chercher dans la nature humaine elle-même. À ce stade de son cheminement idéologique, Brownson est en accord avec l'analyse fouriériste à laquelle se livre Brisbane dans *Social Destiny* ; il attribue la responsabilité des problèmes à l'organisation sociale telle qu'elle existe, et minimise la responsabilité individuelle : « The evils he [the author] sees lie deeper than forms of Government [...]. They are not political evils, but social. In denying that they are political, he does not fall into the quite common mistake of considering them individual, and therefore capable of being removed by individual exertions alone⁹⁸. » Toutefois, la pensée politique de Brownson est en perpétuel mouvement : il publie six mois plus tard dans sa revue le premier d'une série d'articles attaquant l'associationnisme fouriériste (« Social Evils, and their Remedy »), ce qui ne l'empêchera pas, comme on l'a vu, de garder des liens avec Brisbane, de publier ses articles ou réponses à ses attaques, et de lui emprunter des ouvrages associationnistes⁹⁹. On peut bien sûr le soupçonner de chercher à mieux connaître les thèses du Français afin d'en affiner sa critique, fondée sur des considérations morales¹⁰⁰. Il sera, à partir du milieu des années 1840, le plus féroce adversaire des associationnistes américains.

2) Ralph Waldo Emerson

L'attitude d'Emerson vis-à-vis des fouriéristes américains n'est pas aussi virulente que celle de Brownson, mais elle est généralement moqueuse, voire dédaigneuse ; il trouve Brisbane insupportable, et les entreprises associationnistes qui se multiplient dans

⁹⁷ *Boston Quarterly Review*, vol. 3, *op. cit.*, p. 18.

⁹⁸ « Literary Notices », *Boston Quarterly Review*, *op. cit.*, p. 127.

⁹⁹ Brownson demande notamment à Brisbane son aide afin de mettre la main sur des numéros de la revue associationniste française *La Démocratie pacifique* ; voir lettre de Brownson à Brisbane du 21 février 1844, *Brownson Papers*, Université de Notre Dame, Notre Dame, Indiana. Cité par William H. Brock, *Phalanx on a Hill: Responses to Fourierism in the Transcendentalist Circle*, thèse de doctorat, Université Loyola, p. 114.

¹⁰⁰ Les rapports conflictuels entre Brownson et les fouriéristes sont traités dans la troisième partie, premier et deuxième chapitres.

les années 1840 vont à l'encontre de ses principes¹⁰¹. Il s'exprime à plusieurs reprises, dans *The Dial* notamment comme dans certains essais (tel « New England Reformers ») sans détours sur ce qu'il considère comme les erreurs des socialistes. Il semble toutefois éprouver un certain intérêt pour Fourier lui-même, intérêt qu'il ne professe pas en public mais évoque parfois dans ses écrits personnels. Ce sont les considérations de Fourier en matière de spiritualité qui l'intéressent au premier chef, mais pas seulement. En réalité, le discours d'Emerson devient moins cinglant à partir du moment où il cherche à se faire sa propre opinion de Fourier en lisant, à partir de 1845, certains tomes des *Œuvres complètes*. Auparavant, ce qu'il savait de Fourier était ce que Brisbane professait, à savoir une vision volontairement tronquée, et à visée pratique. La lecture de Fourier sans le filtre des disciples lui permet de nuancer son opinion et de trouver des points de convergence.

Il est également fort probable qu'Emerson trouve dans la critique que fait Fourier des rouages de la société et du monde professionnel un écho aux griefs que le transcendantaliste exprime parfois, notamment dans sa première série d'essais. Ces griefs sont ceux d'un jeune radical, dégoûté par la malhonnêteté qui prévaut dans le monde du travail, comme dans cet extrait: « The young man, on entering life, finds the way to lucrative employments blocked with abuses. The ways of trade are grown selfish to the borders of theft, and supple to the borders (if not beyond the borders) of fraud¹⁰². » Ce type de remarque fait écho au dégoût qu'inspire le monde du commerce à Fourier, monde qu'il estime, comme on l'a vu, systématiquement malhonnête. Sacvan Bercovitch avance quant à lui dans *Rites of Assent* l'idée selon laquelle Emerson, au début des années 1840, embrasse plus largement la critique socialiste de l'individualisme, qui lui permet d'articuler la distinction qu'il opère entre cette conception idéologique qui prend corps en Amérique et son propre credo, celui de l'individualité. Bien entendu, il ne cautionne pas le communalisme défendu par les socialistes, mais estime que leurs buts sont similaires : instituer un lien indéfectible entre les êtres. Toutefois, Emerson abandonne quelques temps plus tard cette distinction, accusant les socialistes de se fourvoyer : « But all that is valuable in the Phalanstery comes of individualism¹⁰³. » Bercovitch rejoint Guarneri dans l'idée que l'individualisme à l'américaine fut en partie fondé en réaction à

¹⁰¹ Les liens entre Emerson et les associationnistes américains sont aussi traités dans la troisième partie, premier et troisième chapitres.

¹⁰² « Man the Reformer », *Essays and Lectures, op. cit.*, p. 136-137. L'essai est d'abord publié dans *The Dial* en avril 1841.

¹⁰³ Ralph Waldo Emerson, *Journals and Miscellaneous Notebooks of Ralph Waldo Emerson*, Merton M. Sealts, Jr. (éd.), vol. 10, Cambridge, The Belknap Press of Harvard University Press, 1973, p. 154.

l'essor du réformisme socialiste dans les années 1840. En tout état de cause, selon Bercovitch, au début des années 1840, Emerson voit dans les thèses socialistes un moyen d'exprimer sa radicalité et sa dissidence en se positionnant comme le défenseur d'une individualité militante face à « l'individualisme systématisé » de la société traditionnelle, institué sous l'ère Jackson¹⁰⁴.

Au-delà de cet intérêt de circonstance, pourrait-on dire, l'opinion d'Emerson vis-à-vis de Fourier lui-même n'est pas, comme on l'a suggéré, aussi tranchée que celle qu'il affiche en public, dans ses essais ou sa correspondance. Plusieurs éléments vont dans le sens d'une véritable curiosité de la part d'Emerson vis-à-vis de la métaphysique fouriériste, et laissent entendre qu'il considère le Français comme un penseur important. Ce double discours de sa part illustre les penchants naturels d'Emerson : convaincu que la seule communauté qui vaille est spirituelle, il n'accorde ni crédit ni intérêt au discours de réorganisation sociale concrète tel que celui que promeut inlassablement Brisbane. En revanche, il est beaucoup plus attentif aux aspects spirituels de la thèse fouriériste. Et il les découvre dans un premier temps non pas dans les textes des associationnistes américains, mais dans ceux des disciples britanniques. Comme on l'a dit, les disciples américains, soucieux de s'attirer le soutien du plus grand nombre, passent sous silence les considérations métaphysiques de Fourier et mettent en avant les applications pratiques de sa théorie ainsi que les perspectives qu'elle promet. Les disciples britanniques, en revanche, en exposent plus volontiers les aspects théoriques. Dans le numéro d'octobre 1842 de *The Dial*, Emerson publie un long article, « English Reformers », compte rendu d'une somme de documents qu'Alcott a rapportée de son récent séjour en Angleterre. Parmi les personnes qu'Alcott a rencontrées, Emerson mentionne James Pierrepont Greaves, penseur socialiste et fondateur de la communauté d'Alcott House, mais aussi Charles Lane, qui fait le voyage de retour avec le transcendantaliste américain et fondera quelques mois plus tard à ses côtés la communauté de Fruitlands¹⁰⁵. Lane est un socialiste utopique, et Fourier fait partie de ses influences. Emerson l'apprécie : « [A] man of a fine intellectual nature, inspired and hallowed by a profounder faith¹⁰⁶. » Voici un socialiste qui ne rechigne pas à s'afficher comme chrétien, et dont la fibre spirituelle exacerbée plaît à Emerson.

¹⁰⁴ Voir Sacvan Bercovitch, *Rites of Assent, Transformations in the Symbolic Construction of America*, New York, Routledge, 1993, p. 342-343.

¹⁰⁵ Voir à ce sujet la première partie, troisième chapitre.

¹⁰⁶ « English Reformers », *The Dial*, vol. 3, n° 2, Boston, E. P. Peabody, 1843, p. 235.

Lane avance, dans la préface, intitulée « The Third Dispensation », de la traduction en anglais de l'ouvrage de Zoé Gatti de Gamond (1806-1854) citée par Emerson, *Fourier et son système* (un des premiers textes sur le fouriérisme à être traduit en anglais), l'idée d'une union universelle spirituelle par le biais d'une prise de conscience du divin qui se manifeste à l'âme humaine. Le rapprochement avec l'Âme Suprême d'Emerson est évident. Lane établit une distinction entre les principes guidant la vie spirituelle, emprunts de vérité et de justice, et ceux qui prévalent dans le « monde réel¹⁰⁷ », fait de faux-semblants et d'injustice, qui peuvent, dit-il, se rassembler sous l'égide d'un principe supérieur divin grâce à l'« association harmonique véritable » de Fourier. Emerson ne commente pas ce concept, mais semble en revanche en accord avec l'idée formulée par Lane d'un besoin impérieux, celui de cesser d'agir : « [H]e more justly confides in "ceasing from doing" than in exhausting efforts at inadequate remedies¹⁰⁸. » Emerson le contemplatif, le « globe oculaire transparent », ne peut qu'adhérer au discours de Lane qui dénonce la fuite en avant de la société commerciale vers toujours plus d'agitation et toujours moins « de sagesse, d'amour et de pouvoir ». Il pense reconnaître en lui une âme sœur : « His words come to us like the voices of home out of a far country¹⁰⁹. » Emerson considère Lane comme un frère d'arme, et il lui offre un large espace où s'exprimer : dans le numéro de juillet 1843 est publiée la première partie d'un long article de Lane, « Social Tendencies » ; la deuxième partie se trouve dans le numéro d'octobre 1843. Lane y procède à une analyse en détails des mécanismes de la société moderne, et évoque les réformateurs socialistes, sans les nommer. Il leur reproche une approche par trop scientifique, qui néglige la part artistique de l'existence : « Human society is in fact an art, and not a science. It is erroneous to treat it exclusively in a scientific manner¹¹⁰. » On comprend à la lecture des louanges d'Emerson puis de l'article de Lane qu'Emerson apprécie sans doute Lane parce que ce dernier reconnaît les mêmes qualités à la métaphysique fouriériste que lui, mais aussi parce qu'il lui fait les mêmes reproches concernant les modalités de sa réforme sociale, que les deux hommes estiment désincarnée.

¹⁰⁷ Lane utilise l'expression « actual world ».

¹⁰⁸ « English Reformers », *op. cit.*, p. 236-237.

¹⁰⁹ *Ibid.*, p. 237.

¹¹⁰ Charles Lane, « Social Tendencies », *The Dial*, vol. 4, octobre 1843, Boston, James Munroe, 1844, p. 193.

Emerson semble également accorder davantage de crédit à la revue fouriériste anglaise qu'à son équivalent américain. *The London Phalanx* est dirigée par Hugh Doherty, un ancien soutien d'Owen, qui se prend de passion pour Fourier et passe pas moins de sept ans à étudier ses textes dans les années 1830. Il est en contact avec les disciples français, qui le désignent ambassadeur du fouriérisme en Grande-Bretagne. Son journal est hebdomadaire, et publie des nouvelles généralistes mais aussi des articles sur la réforme sociale d'inspiration fouriériste. Doherty est un homme cultivé et au fait des questions sociales et religieuses de son époque (c'est un ancien catholique converti à l'unitarisme puis à l'universalisme). Il connaît Emerson, et le mentionne parfois. Dans le numéro du 13 novembre 1841, deux passages distincts le mettent à l'honneur : l'un est un entrefilet signalant un article du *Monthly Magazine* chroniquant la publication des *Essays* d'Emerson. Doherty ne tarit pas d'éloges à son sujet, notamment parce qu'il est croyant : « It is soothing to meet with a genuine Believer who has faith in Providence, whatever may occur to men; and such a man of Faith, and Hope, and Charity, is Emerson [...]»¹¹¹. » À la page suivante, trois courts extraits sont publiés à la chaîne, sans introduction ; le premier, intitulé « The Soul and the Body », est signé Virtomnius, le pseudonyme de Just Muiron, le premier disciple de Fourier. Les deux suivants, « The Over-Soul » et « Immortality » sont tirés de l'essai « The Over-Soul » d'Emerson, sans indication d'auteur.

Le premier extrait est le passage situé au début de l'essai qui commence par « All goes to show that the soul in man is not an organ », et le deuxième, situé vers la fin, commence par « Men ask of the immortality of the soul, and the employments of heaven... ». Le premier passage met en lumière le principe supérieur unificateur imaginé par Emerson, qui préside à toutes les facultés de l'esprit, quand le deuxième évoque la permanence et l'immutabilité de l'âme, principes auxquels les disciples adhérant à la théorie fouriériste du mouvement aromal peuvent s'identifier. Clairement, la publication fouriériste britannique présente une orientation plus ouvertement spirituelle, et plus largement religieuse, que son homologue américaine. Emerson, au-delà du probable sentiment de flatterie, se reconnaît plus facilement dans cette orientation, qui embrasse ses préoccupations les plus profondes. Par le biais des échanges d'abonnement entre revues, les transcendentalistes ont accès aux publications fouriéristes européennes en

¹¹¹ *The London Phalanx*, n° 33, 13 novembre 1841, New York, Greenwood Reprint Corporation, 1968, p. 526.

1843, *The London Phalanx*, donc, et *La Démocratie pacifique*, la revue fouriériste française de Victor Considerant¹¹². Ainsi le dialogue entre transcendantalisme et fouriérisme semble plus fécond avec les disciples européens, dont les préoccupations sont plus directement métaphysiques. Ceci s'explique peut-être par le fait que, contrairement aux disciples américains, les européens ne concentraient pas leurs efforts sur une application concrète des principes de l'association (on a vu plus haut que Lane la critique à mots couverts), qui a toujours paru à Emerson ou Thoreau comme nécessairement vouée aux compromissions.

Emerson ne s'est pas contenté de lire des publications fouriéristes en provenance d'Europe ; des éléments indiquent qu'il a compulsé les ouvrages de Fourier directement ; on sait qu'ils sont plus largement diffusés après la publication par l'École sociétaire des œuvres complètes entre 1841 et 1845, et que ces éditions arrivent en Amérique *via* Brisbane et Doherty. Les transcendantalistes s'échangent des tomes, et Brownson, Emerson et Fuller laissent des traces de leurs lectures dans leurs écrits. Dans sa correspondance avec Caroline Sturgis¹¹³, Emerson mentionne en février 1845 avoir lu un des tomes des *Œuvres*, sans préciser lequel. Il dit l'avoir lu facilement, et demande à Sturgis de lui prêter à nouveau à l'avenir. Les reproches faits à Fourier ne manquent pas, mais Emerson vante toutefois le Français, comme d'autres avant lui, pour la justesse de sa critique sociale. Ainsi, dans ses échanges avec Sturgis, il fait référence à des tomes de Fourier plusieurs fois au cours de l'année 1845¹¹⁴. Une note dans son journal à la même époque montre l'intérêt qu'il lui porte : « Fourier has the immense merit of originality & hope. Whilst society is distracted with disputes concerning the negro race, he comes to prescribe the methods of removing this mask & caricature of humanity, by bringing out the true & real form from underneath¹¹⁵. » Ici, le discours dépasse la simple accolade faite à l'acuité de la critique sociale de Fourier, en suggérant que le Français sait voir au-delà

¹¹² Une note dans le numéro de janvier 1843 de *The Dial* signale la réception d'ouvrages en provenance d'Angleterre ; parmi ceux-ci : « From Hugh Doherty, Esq. the *London Phalanx*, Volume I. [...] By Hugh Doherty, *Life of Charles Fourier*. By Hugh Doherty, *Le Nouveau Monde Industriel*, 2 vols. [...] [*sic* ; il s'agit bien de l'ouvrage de Fourier]. » *The Dial*, vol. 3, *op. cit.*, p. 416. Ceci montre que les transcendantalistes ont d'autres sources d'information sur Fourier que les disciples américains, et qu'ils ont également accès aux textes originaux.

¹¹³ Poétesse transcendantaliste proche d'Emerson et de Fuller, publiée à de nombreuses reprises dans *The Dial*.

¹¹⁴ Voir Ralph Waldo Emerson, *The Letters of Ralph Waldo Emerson*, Eleanor M. Tilton (éd.), vol. 8, New York, Columbia University Press, 1991, p. 4-6, 8, 12-13.

¹¹⁵ Ralph Waldo Emerson, *Journals and Miscellaneous Notebooks of Ralph Waldo Emerson*, Ralph H. Orth, Alfred R. Ferguson (éd.), vol. 9, Cambridge, The Belknap Press of Harvard University Press, 1971, p. 104.

des apparences et cherche à révéler une humanité authentique. Toutefois, au fil de ses lectures, Emerson oscille toujours entre l'intérêt et la déception ; une entrée de son journal en 1845 souligne les aspects spiritualistes de la théorie fouriériste, mais déplore leurs limitations : « The good Fourier does not go for virtue beyond his nose. The highest word I find in his vocabulary is the Aromal, under which spiritual distinctions, such as he can recognize, should fall¹¹⁶. » En tout état de cause, Fourier fait bien partie de ses lectures; on en trouve une preuve supplémentaire ailleurs dans son journal. L'édition annotée de 1913 recense les auteurs qu'Emerson signale régulièrement dans son journal ou ses notes personnelles comme étant en cours de lecture ; le nom de Fourier y est mentionné pour les années 1845 et 1846¹¹⁷.

Emerson semble chercher à déterminer si Fourier fait partie des grands hommes, ceux dont il célébrera le génie dans *Representative Men*, c'est-à-dire des hommes dont le génie contribue à l'avancement des sociétés. Dans son journal et ses notes, il le met parfois au même rang que des grands penseurs : « The scholar's courage may be measured by his power to give an opinion of Aristotle, Bacon, Giordano Bruno, Swedenborg, Fourier. If he has nothing to say to these systems, let him not pretend to skills in reading¹¹⁸. » À d'autres moments, il le juge limité : « Fourier learned of him [Owen] all the truth he had, and the rest of his system was imagination, and the imagination of a banker¹¹⁹. », voire fou : « Fourier, Saint-Simon, Bentham, Louis Blanc, Owen, Leroux, and the Chartist leader, all crazy men, and so they pound on one string till the whole world knows *that*¹²⁰. » Preuve supplémentaire, et flagrante, de ce va-et-vient de l'opinion d'Emerson vis-à-vis de Fourier, son nom apparaît dans une liste initiale des personnages qui constitueront la série *Representative Men*, en dernière position, après Napoléon. Il ne fera toutefois pas partie de la sélection finale¹²¹. Quoi qu'il en soit, Emerson estime que le système de Fourier est digne d'intérêt, ne serait-ce que dans une optique dialectique. Il montre ainsi son intégrité en tant qu'intellectuel, et entend dépasser la caricature facile de l'associationnisme selon Brisbane en cherchant dans les textes eux-mêmes la validité des

¹¹⁶ Ralph Waldo Emerson, *Journals of Ralph Waldo Emerson*, Edward Waldo Emerson, Waldo Emerson Forbes (éd.), vol. 7, Boston, Houghton Mifflin, 1913, p. 20.

¹¹⁷ *Journals of Ralph Waldo Emerson*, vol. 7, *op. cit.*, p. 143, p. 236.

¹¹⁸ *Ibid.*, p. 252.

¹¹⁹ Entrée du 5 novembre 1843, *Journals of Ralph Waldo Emerson*, *op. cit.*, p. 134.

¹²⁰ *Ibid.*, p. 186. Italiques de l'auteur.

¹²¹ La liste est reproduite dans *Journals and Miscellaneous Notes of Ralph Waldo Emerson*, Linda Allardt (éd.), vol. 12, Cambridge, The Belknap Press of Harvard University Press, 1976, p. 508. Elle est identique à la liste finale, à l'exception d'un blanc après le numéro 1, de l'inversion de Napoléon et Goethe, et de l'ajout de Fourier, qui est à ce stade en huitième position.

thèses de Fourier. Lors de sa tournée en Europe en 1847-1848, Emerson se rend à Paris, pendant la révolution. À ce moment, les associationnistes français et américains imaginent que le fouriérisme a inspiré les révolutions européennes de l'époque, voire que ces révolutions permettront d'instaurer une société basée sur le modèle de l'association. Emerson envoie une lettre à son épouse dans laquelle il estime que la France est maintenant proche du socialisme, et que Paris pourrait devenir un phalanstère : « It was easy to see that France is far nearer to Socialism than England & it would be a short step to convert Paris into a phalanstery¹²². » De retour en Amérique, visiblement impressionné, il fait des conférences dans lesquelles il rend hommage à Owen et Fourier. En définitive, Emerson ne pourra jamais véritablement trancher aussi radicalement que Brownson, et conservera une attitude mitigée vis-à-vis de Fourier, comme le montre le texte, rétrospectif, de *Historic Notes* ; son système lui paraît bancal, artificiel, et incomplet, mais sa théorie est empreinte de spiritualité, et le système des correspondances entre les choses et les idées sous l'égide d'une force divine embrasse les considérations spirituelles d'Emerson, pour qui Fourier est sans doute plus digne d'intérêt en tant que mystique qu'en tant que réformateur socialiste.

3) Margaret Fuller

Fuller évolue dans plusieurs cercles intellectuels ; elle ne cherche pas à limiter ses interactions sociales mais à les multiplier, contrairement à Emerson. Elle côtoie notamment des associationnistes tels Marcus et Rebecca Spring, membres de la North American Phalanx, et est très proche de William H. Channing. Après la fin du *Dial*, elle est engagée par Greeley au *Tribune* et y reste un peu moins de deux ans. Fuller et Greeley deviennent amis, et sa chronique occupe l'espace de celle précédemment tenue par Brisbane. Une fois en Europe, elle devient la correspondante locale du *Tribune*, et rencontre à ce titre les dirigeants de la *London Phalanx*, puis les disciples français, dont Considerant, une fois à Paris. À la fin des années 1840, elle dit être socialiste : « My dear Marcus [...] I have become an enthusiastic Socialist; elsewhere is no comfort, no solution for the problems of the times [...]¹²³. », et s'est auparavant déclarée : « as great an

¹²² Lettre d'Emerson à Lydia Jackson Emerson, 24 et 25 Mai 1848, *The Letters of Ralph Waldo Emerson*, Ralph L. Rusk (éd.), vol. 4, New York, Columbia University Press, 1966, p 76-77.

¹²³ Lettre de Margaret Fuller à Marcus et Rebecca Buffum Spring, 12 décembre 1849, *Letters of Margaret Fuller*, Robert N. Hudspeth (éd.), vol. 5, Ithaca, Cornell University Press, 1988, p. 295.

Associationist as W. Channing himself, that is to say as firm a believer that the next form society will take [...] will be voluntary association in small communities¹²⁴. » Une fois en Europe, au moment des révolutions, elle voit un avenir fouriériste s’y dessiner : « I see the future dawning; it is in important aspects Fourier’s future. But I like no Fourierites; they are terribly wearisome here in Europe [...]. Still, they serve this great future which I shall not live to see. I must be born again¹²⁵. »

Dans la première moitié des années 1840, toutefois, elle montre plus d’intérêt dans la métaphysique de Fourier que dans l’associationnisme de Brisbane, à l’image d’Emerson. Et de la même manière, son opinion au sujet de Fourier évolue au fil du temps. Elle évoque le Français dans son ouvrage le plus connu, *Woman in the Nineteenth Century*, paru en 1845. Elle reconnaît en lui, comme le fait Emerson, un héritier de Swedenborg, capable toutefois selon elle d’une moindre profondeur intellectuelle : « The mind of Fourier, though grand and clear, was, in some respects, superficial. He was a stranger to the highest experiences¹²⁶. » Elle voit plutôt en lui un « voyant de l’ordre divin » instituant le possible cadre d’une société nouvelle, et salue son apport au nécessaire débat sur la refonte de la société. L’intérêt de Fuller pour Fourier tient aussi au discours de ce dernier sur les femmes : « He, too, places woman on an entire equality with man, and wished to give to one as to the other that independence which must result from intellectual and practical development¹²⁷. » Curieusement, elle consacre peu de lignes de *Woman in the Nineteenth Century* à cet aspect de la doctrine fouriériste ; tout juste se contente-t-elle de préciser que Fourier entend fournir aux femmes les moyens de leur indépendance financière, et que cette perspective devrait à elle seule attirer l’attention de ceux qui craignent de voir sombrer leurs filles dans la pauvreté :

The object of Fourier was to give her [woman] the needed means of self help, that she might dignify and unfold her life for her own hapiness, and that of society. The many, now, who see their daughters liable to destitution, [...] may be interested to examine the means, if they have not yet soul enough to appreciate the ends he proposes¹²⁸.

Plus loin toutefois, elle revient à Fourier alors qu’elle évoque l’ennui dont les filles et les femmes sont victimes, précisant que le système du Français préconise l’activité pour les

¹²⁴ Lettre de Margaret Fuller à Mary Rotch, 29 mai 1848, *Letters of Margaret Fuller*, vol. 5, *op. cit.*, p. 71.

¹²⁵ Lettre de Margaret Fuller à W. H. Channing, 7 mai 1847, *Letters of Margaret Fuller*, Robert N. Hudspeth (éd.), vol. 4, Ithaca, Cornell University Press, 1987, p. 271.

¹²⁶ Margaret Fuller, *Woman in the Nineteenth Century*, New York, Greeley and McElrath, 1845, p. 110.

¹²⁷ *Ibid.*, p. 111.

¹²⁸ *Ibid.*

femmes au même titre que les hommes, y compris des activités qui sont traditionnellement réservées aux hommes, comme les activités manuelles, dans une certaine proportion : « He [Fourier], therefore, in proposing a great variety of employments, in manufactures or the care of plants and animals, allows for one third of woman, as likely to have a taste for masculine pursuits, one third of men for feminine¹²⁹. » Elle trouve donc dans la théorie de Fourier un appui à son discours d'émancipation, mais elle l'exploite finalement peu. Peut-être est-elle peu convaincue par l'ambiguïté des propos de Fourier qui perpétuent les clichés sur les « penchants naturels » des femmes et des hommes.

Fuller semble en réalité, comme Emerson, plus influencée par les aspects mystiques de la théorie de Fourier, comme le montre son intérêt pour le mouvement « aromal ». Un an avant *Woman in the Nineteenth Century*, elle publie le récit d'un voyage effectué en 1843, *Summer on the Lakes*, dans lequel elle se penche notamment sur les souffrances des Amérindiens. Dans un chapitre, « Wisconsin », elle fait une digression dans laquelle elle imagine une conversation entre plusieurs personnages allégoriques, se représentant elle-même sous les traits de « Free Hope », qui discute notamment avec « Self-Poise¹³⁰ », représentant vraisemblablement Emerson. Un autre personnage, « Good Sense », défend l'idée du contentement transcendantaliste dans la contemplation du miracle de la nature ; pourquoi, demande Good Sense, chercher à saisir le surnaturel, quand le naturel offre une telle satisfaction ? Free Hope rétorque que seul le poète, ou le « rêveur », peut saisir la réalité, et utilise Fourier pour appuyer son argument : « the mind, roused powerfully by this existence, stretches of itself into what the French sage calls the “aromal state¹³¹”. » Comme on l'a vu, le mouvement aromal est, chez Fourier, celui des fluides invisibles qui traversent l'univers ; magnétiques ou électriques, ils permettent notamment aux êtres de survivre à la disparition des corps et de demeurer sous la forme d'un spectre électrique. Chez Fuller, ce fluide est ce qui permet la communication entre le monde visible et invisible, et fournit l'inspiration au poète. Plus loin, alors qu'elle évoque une jeune mystique allemande surnommée la « voyante de Prevorst », le mouvement aromal est de nouveau évoqué : « She, too, receives this life as one link in a long chain ; and thinks that

¹²⁹ *Ibid.*, p. 160.

¹³⁰ Que l'on pourrait traduire par « calme intérieur » ou encore « maîtrise de soi ».

¹³¹ Margaret Fuller, *Summer on the Lakes*, Boston, Charles C. Little & James Brown, 1844, p. 127.

immediately after death, the meaning of the past life will appear to us as one word. She tends to a belief in the aroamal state, and in successive existences on this earth [...]»¹³².

Les questions mystiques, en particulier la clairvoyance, intriguent Fuller, et les hypothèses de Fourier ont contribué à formaliser sa pensée à ce sujet. Christina Zwarg, dans un article consacré à *Summer on the Lakes*, avance que l'intérêt de Fuller pour Fourier va plus loin, dans la mesure où sa théorie soutient l'idée de Fuller selon laquelle il n'y a pas de fatalité liée au genre, c'est-à-dire que les passions sont distribuées indistinctement (en prenant toutefois en compte les réserves formulées plus haut concernant les penchants naturels). Une telle conception implique la possibilité d'une société basée sur la liberté de choix, et sur la volonté, ce que Fuller appelle bien sûr de ses vœux. Zwarg avance également l'idée selon laquelle les considérations de Fuller concernant les Amérindiens tendent à montrer que le tome des *Œuvres complètes* de Fourier que Fuller a emprunté à Brownson (qui le tenait de Brisbane, voir plus haut) est le tome 3, celui qui présente la théorie fouriériste des âges « sauvages » de la civilisation¹³³. On peut effectivement le penser, en particulier lorsque Fuller évoque l'« harmonie de l'être » : « As yet, he [man] loses in harmony of being what he gains in height and extension; the civilized man is a larger mind, but a more imperfect nature than the savage »¹³⁴. » Cette idée rejoint celle de Fourier selon qui les civilisations dites primitives, bien que ne vivant pas dans un système passionnel, en sont toutefois plus proches que les sociétés dites modernes. Ainsi Fuller embrasse-t-elle la conception fouriériste de l'intention dans la conduite de l'existence, qui doit pouvoir libérer les femmes du déterminisme social qui les écrase.

Conclusion

Les revues étudiées ici restent relativement confidentielles ; leur circulation se compte au mieux en milliers d'exemplaires. Seul le *Tribune* se vend bien, mais il s'agit d'un quotidien généraliste, doté d'une chronique consacrée aux sciences sociales. Comme il l'a été précisé, le public des revues spécialisées, transcendentalistes comme associationnistes, reste globalement circonscrit, comme le précise Clarence Gohdes dans

¹³² *Ibid.*, p. 164.

¹³³ Voir Christina Zwarg, « Footnoting the sublime: Margaret Fuller on Black Hawk's Trail », *American Literary History*, vol. 5, n° 4, 1993, p. 629.

¹³⁴ Margaret Fuller, *Summer on the Lakes*, *op. cit.*, p. 221.

Periodicals of American Transcendentalism, à certains habitants de New York, du Massachusetts, mais aussi de l'Ohio, où la vie communautaire est assez développée dans les années 1840. Toutes souffrent d'un manque d'abonnés, de promotion, et survivent parfois sous perfusion, mais jamais bien longtemps : le financement, les outils de production, et le contenu sont des soucis constants. Lorsque *The Phalanx* et *The Social Reformer*, tous deux en grande difficulté, sont transférés à Brook Farm pour ne devenir qu'un seul journal, *The Harbinger*, les associationnistes comptent, comme on l'a dit, sur le travail des imprimeurs y vivant pour faire des économies et pour relancer la promotion des idées fouriéristes. C'est Brook Farm qui s'acquittera de l'achat d'une presse pour l'impression du nouveau journal, et les principaux contributeurs de la ferme ne seront vraisemblablement pas payés pour leurs articles. La revue hebdomadaire de William Henry Channing, *The Present*, ne vivra quant à elle pas même un an, faute d'abonnés. Cette revue comme d'autres cherchera à augmenter la fréquentation de sa parution, en vain. Les responsables des journaux s'échangent des listes d'abonnés, et les mêmes noms reviennent : le public susceptible d'adhérer à ces doctrines réformistes n'est pas aussi extensible que le souhaiterait Brisbane ou les autres associationnistes new-yorkais. La circulation des journaux spécialisés dans la question de la réforme sociale semble ainsi arriver, vers 1847, à saturation. Une fois rapatrié à New York, et sous l'égide de Parke Godwin, *The Harbinger* prendra une orientation plus généraliste ; l'éditorial de Godwin dans le numéro qui inaugure cette nouvelle ère, le 6 novembre 1847, précise que si le journal reste orienté vers les questions de réforme sociale, une large place y sera aussi faite désormais à l'art et la culture, tout en prenant garde de ne pas trop intellectualiser les articles et de rester « populaire ». Sa circulation se verra augmenter alors considérablement ; *The Harbinger* comprendra alors, et ce jusqu'à la fin de sa publication en 1849, des articles tournés vers l'associationnisme, des articles généralistes, des chroniques, et de la publicité.

Malgré tous les efforts de Brisbane, l'associationnisme n'aura pas convaincu tous les intellectuels de Nouvelle Angleterre, et pas tous les transcendentalistes. Certains en restent publiquement éloignés, à commencer sans grande surprise par Emerson, quand d'autres le considèrent comme une théorie parmi d'autres susceptibles d'amener une réforme sociale radicale. A ce titre, le jugement de William Henry Channing est intéressant. On sait qu'il accompagne la conversion de Brook Farm à l'associationnisme fouriériste, toutefois le discours qu'il tient dans *The Present* invite à nuancer cette idée.

Carl Guarneri estime qu'au travers de ses divers écrits ainsi que ses conversations, Channing amène les membres de Brook Farm à accepter le fouriérisme comme un « système intellectuel¹³⁵ ». Toutefois, au fil des numéros de *The Present*, Channing salue Fourier, mais dit ouvertement ne pas embrasser totalement sa doctrine, voire en rejeter certains aspects ; elle constitue, dit-il, une « clé » nous permettant de nous extirper du « labyrinthe » scientifique que constitue l'élaboration d'une nouvelle donne sociale. Le cœur de sa vision de la réforme sociale reste religieux ; cette réforme est fondée plus précisément sur la notion chrétienne d'amour, qu'il érige en loi gouvernant, dans un monde idéal, les relations sociales. Ainsi, quand il se rend à Brook Farm dans le but d'y établir un culte régulier, c'est cette idée qui le guide, davantage que la doctrine fouriériste. Sans doute a-t-il perçu cette dernière comme un cadre propice à l'établissement d'une société idéale selon sa propre conception. Ainsi en fut-il également pour plusieurs autres transcendentalistes à l'époque, vraisemblablement Charles Dana ou John Sullivan Dwight, qui ont saisi l'opportunité fournie par l'associationnisme de se rapprocher un peu plus d'un idéal de société qui leur était personnel, et qui sans cet apport structurel précis n'aurait peut-être pas pu prendre forme aussi concrètement. Mais peut-être ont-ils également trouvé dans le spiritualisme de la doctrine fouriériste un intérêt supplémentaire.

Brisbane, mais aussi les Britanniques Charles Lane et Hugh Doherty, auront réussi à intégrer pleinement l'associationnisme fouriériste aux réflexions que mènent les transcendentalistes et les autres intellectuels réformistes de l'époque sur la question sociale, parfois malgré eux : Emerson, Fuller, Brownson sont intrigués par ce que leur présente Brisbane, mais préfèrent se frotter directement aux textes de Fourier car ils ne sont pas convaincus par le discours de Brisbane, qu'ils trouvent sans ampleur, et obsessionnel. À trop vouloir rationaliser le discours du maître par crainte de ne pas être pris au sérieux, Brisbane s'est aliéné Emerson et Fuller, qui sont allés découvrir la teneur de la métaphysique fouriériste par leurs propres moyens. Ainsi, par l'entremise des disciples mais aussi par le travail de transcendentalistes curieux, le courant fouriériste tiendra son rang au milieu des saint-simoniens, des owenistes et des autres courants réformateurs. Initialement perçue comme une curiosité, voire comme une menace, la pensée du Français devient un objet d'étude ainsi qu'une perspective de réforme viable pour de nombreux intellectuels, et ce malgré les accusations régulières d'irrégiosité, mais elle est aussi un soutien supplémentaire aux tenants d'une vision spiritualiste de

¹³⁵ Voir Carl Guarneri, *The Utopian Alternative*, op. cit., p. 55.

l'existence que sont les transcendentalistes. L'intérêt pour l'associationnisme décroît dans les années 1850, qui voient une cristallisation autour de la question de l'esclavage, mais après la Guerre de Sécession, Brisbane reprend la plume pour défendre l'association sous une forme nouvelle, et moins ambitieuse : la création d'équipements communs au sein de communautés existantes, toujours selon le principe de la mutualisation. La métaphysique de Fourier reste quant à elle sous forme de traces dans la réflexion d'Emerson, et dans ses souvenirs, comme en témoigne « Historic Notes. »

Chapitre 3 - Transcendantalisme et fouriérisme comme doctrines romantiques¹

Introduction

Des influences diverses concourent à l'avènement du transcendantalisme comme du fouriérisme associationniste en Amérique, mais nombre de leurs traits spécifiques peuvent être perçus comme s'inscrivant dans l'âge romantique, si l'on considère le romantisme comme un mouvement non seulement artistique mais aussi politique, social, et plus largement idéologique. Le but de ce chapitre est double : il s'agit de déterminer dans quelle mesure les deux mouvements embrassent certains concepts largement acceptés comme étant liés au romantisme, et d'autre part de comparer la manière dont ils le font, afin d'établir un réseau de correspondances conceptuelles plus détaillé entre eux. Il s'agit également ce faisant de chercher à montrer la singularité du romantisme américain, question fondamentale dans l'étude du dix-neuvième siècle étasunien depuis Matthiessen et *American Renaissance*. Globalement, un rejet de l'intellectualisme et du rationalisme, une conception de la spiritualité qui implique une forme de mysticisme, et une foi dans la valeur de l'édification personnelle sont des traits associés au romantisme qui se retrouvent au sein des deux mouvements, selon des modalités souvent proches. Cette proximité facilite indéniablement le dialogue et la collaboration entre transcendantalistes et fouriéristes américains, qui constatent ces rapprochements conceptuels : on imagine aisément qu'un esprit de communauté ait pu naître de cette façon. Certains des protagonistes, Ripley ou W. H. Channing chez les transcendantalistes, Greeley chez les associationnistes, créeront des passerelles fondées sur des principes fondamentaux d'obédience romantique. Ce n'est bien sûr pas un hasard si les trois noms cités ici sont ceux des représentants les plus œcuméniques de leurs chapelles respectives : leur curiosité et leur ouverture d'esprit les poussent à s'abreuver à différentes sources dans leur quête de réforme sociale, mais aussi à chercher une forme de rassemblement et de consensus fondés sur des éléments communs. Les unitaristes séditieux que sont les transcendantalistes préfèrent couper les ponts avec une doctrine qu'ils estiment désincarnée, et tournent le dos aux philosophes des Lumières, ce que les associationnistes

¹ Ce chapitre est en partie basé sur *Fourier ou la contestation globale* de Schérer, la biographie de Fourier par Beecher, les essais de Fourier, les *Essays and Lectures* d'Emerson et les essais de Thoreau.

font également, remettant en cause le principe même de pensée rationnelle pour concevoir le monde. Les transcendentalistes en ont une conception spiritualiste : ils considèrent l'esprit comme capable d'interpréter les signes que procure une nature elle-même reflet du divin, quand les associationnistes considèrent les passions comme reflet de lois de la nature issues du divin : les deux doctrines établissent ainsi un lien direct entre sensibilité et divinité, se retrouvant ainsi autour de la personne du mystique Swedenborg. Autre élément d'importance, la nature semble jouer un autre rôle, au-delà du simple miroir, en excitant la fibre pastorale des tenants des deux mouvements : elle est le refuge des transcendentalistes, et le lieu par excellence de l'essor « industriel » des passions chez les fouriéristes. Enfin, transcendentalistes comme associationnistes se rejoignent sur la question de l'édification personnelle, considérant qu'elle mène à une élévation spirituelle indispensable à une meilleure compréhension des secrets du monde.

A) Connaissance : intuition et imagination

Les Lumières bouleversent au dix-huitième siècle la représentation du monde, qui devient durablement un objet d'étude et de questionnement. Jusqu'à la Renaissance, il n'y avait lieu de s'interroger sur la marche d'un monde intégralement dessiné et mené par Dieu, maître de la providence et des destinées. Mais l'exploration du monde, les sciences, et la philosophie moderne font voler les certitudes en éclats : les sciences établissent que le monde est mû par des principes propres qu'il revient à l'être humain de découvrir et de maîtriser. Le raisonnement (qu'il soit inductif chez les empiristes ou déductif chez les rationalistes) institue l'humain comme maître de la connaissance. En lui attribuant un rôle actif, la philosophie et la science lui donnent les clés de son destin ; il est non seulement en charge de décoder le monde, mais il est désormais également responsable de son existence. L'individu moderne doit prendre en charge sa propre édification, afin de contribuer à sa réussite comme à celle de la société dans son ensemble. Ainsi le divin se retrouve-t-il largement relégué au second plan, voire cantonné à la seule conception du monde sans autre responsabilité sur le sort des êtres humains, quand son existence n'est pas purement et simplement remise en cause. En donnant un tel pouvoir aux humains, les Lumières engendrent les bouleversements politiques, sociaux, économiques et culturels qui émaillent le dix-huitième siècle, et contribuent à l'avènement de sociétés modernes, démocratiques et commerciales. Mais éveiller ainsi les consciences a également pour

conséquence la remise en cause de ce nouveau modèle : le romantisme est bâti sur l'idée d'émancipation individuelle apportée par les Lumières, idée devenue entre les mains des romantiques une arme contre les représentations rationnelles du monde et de la société.

Le romantisme est effectivement caractérisé par l'individuation du rapport au monde, mais selon des modalités bien différentes de celles imaginées par les Lumières : il n'est, pour les romantiques, pas question de penser le monde à travers le prisme de la raison. Le raisonnement inductif de l'empirisme implique la construction de la connaissance par la synthèse de faits observés qui amène à la formulation de lois régissant le monde, allant ainsi du concret à l'abstrait. Le raisonnement déductif du rationalisme prend un chemin inverse, en impliquant une construction de la connaissance par hypothèses intellectuelles, qui se vérifient ou pas dans l'expérience. Empirisme comme rationalisme entendent quoi qu'il en soit la connaissance comme le résultat d'un mécanisme de la pensée qui donne à voir un monde statique, aux lois immuables, un monde dans lequel les mêmes causes produisent les mêmes effets. Les romantiques voient dans cette conception mécaniste un danger, celui du désenchantement ; le monde perçu comme une construction intellectuelle perd tout son mystère, et est condamné à n'être que le résultat d'un assemblage issu d'une interminable suite de processus cognitifs s'inscrivant dans le temps et l'espace, ce que les romantiques redoutent d'autant plus que cette conception s'est répandue selon eux dans la société au sens large, et tend à régir les rapports sociaux et professionnels. À leurs yeux, la vision mécaniste du monde conditionne désormais l'existence toute entière, en délimitant les interactions en des termes mesurables : temps, espace, mais aussi production. Ce que les romantiques cherchent avant tout à établir, ou rétablir, c'est une conception de l'existence qui ne soit pas quantifiable. Quand Wordsworth et Coleridge publient *Lyrical Ballads* en 1798, le titre en forme de pied-de-nez sémantique est un bel exemple de cette orientation : la ballade est en genre littéraire narratif ; l'associer au lyrisme implique une vision imagée, sentimentale, et hors du temps. Les transcendentalistes et les fouriéristes chercheront à leur tour à renouer avec une conception de l'existence qui s'entend en dehors du temps, mais aussi avec une vision du monde qui n'est plus statique, obéissant à des mécanismes inamovibles, mais dynamique, parcouru par une énergie propre qui reflète celle dont est capable l'être humain.

Il faut à ce stade poser la question de l'intérêt qu'ont les auteurs romantiques européens à défendre une telle conception du monde, quand ils sont essentiellement issus

de la petite et grande bourgeoisie, classe qui bénéficie *a priori* le plus de l'avènement de la société moderne. On présente à ce titre souvent la Révolution française comme marquant la fin du règne de l'aristocratie au profit de la bourgeoisie, pourtant c'est dans ce milieu que le mouvement romantique, qui remet en cause la société moderne, sera le plus dynamique. Aux États-Unis, le mouvement romantique est également le fait de classes sociales qui bénéficient d'un contexte politique et économique pourtant en leur faveur. Comme il l'a déjà été suggéré, il faut voir dans cette apparente contradiction l'illustration du gouffre culturel entre les classes sociales privilégiées et les classes laborieuses, moins bien éduquées au dix-huitième et dix-neuvième siècles. Jusqu'au vingtième siècle, la vie artistique et culturelle en occident est essentiellement le fait des classes sociales supérieures, qui disposent du temps et de l'argent nécessaires à consacrer à autre chose qu'à leur subsistance, et qui ont par ailleurs bénéficié d'une instruction pour ainsi dire inexistante dans les classes laborieuses².

De la même manière, si l'on considère les acteurs majeurs du mouvement fouriériste, on trouve essentiellement des personnes issues de la bourgeoisie. Leurs remontrances vis-à-vis de la société moderne sont éclairées par leurs lectures, leurs fréquentations, mais aussi par leur expérience de la société moderne. Leur position sociale leur offre un rôle d'observateur privilégié : ils sont en contact avec la société au sens large, des investisseurs plus fortunés qu'eux aux employés qui travaillent pour eux. Ainsi Fourier est issu de la bourgeoisie marchande, tout comme Brisbane et Greeley. Si leur degré d'instruction et l'étendue de leurs relations sociales peuvent expliquer leur connaissance du mouvement romantique, ces éléments n'expliquent en revanche pas leur implication. On imagine aisément que la majorité des personnes tirant leurs revenus de la société marchande telle qu'elle existait alors ne se mirent pas à fomenter son renversement au profit d'une société égalitaire et mutualiste. Il faut donc tabler sur la sensibilité et l'expérience personnelle des principaux acteurs de l'associationnisme fouriériste pour expliquer leur engagement dans une telle doctrine. On sait à quel point Fourier abhorrait la duplicité de la société commerciale, et ne se sentait pas à sa place dans ce monde. On sait également que Brisbane perdit la majeure partie de sa fortune suite aux crises économiques qui secouèrent son pays dans les années 1830. Ils avaient l'un comme l'autre des raisons de remettre en cause le système dans lequel ils évoluaient,

² L'éducation est toutefois plus largement répandue en Nouvelle Angleterre qu'en Europe dans les années 1830, comme le constate Tocqueville.

avec tous les aléas qui en découlaient. Ils étaient également sensibles au sort de leurs concitoyens touchés par les crises économiques et politiques qui parcouraient leurs pays respectifs : ils étaient assurément dotés d'une véritable fibre sociale.

Du côté des transcendentalistes, les choses ne sont pas aussi tranchées du point de vue de l'origine sociale, ou plutôt cette dernière ne revêt pas la même importance, en partie parce que les acteurs du mouvement sont pour l'essentiel des pasteurs, fussent-ils défroqués. Issus de la bourgeoisie ou pas, leur parcours implique une éducation religieuse mais aussi générale qui est bien souvent de premier ordre (plusieurs d'entre eux ont étudié à Harvard). On a vu que les deux directions que le groupe prend, l'une socialiste et l'autre individualiste, sont notamment liées à l'environnement dans lequel les transcendentalistes évoluent : les pasteurs urbains, Ripley ou Brownson, touchés par la pauvreté des populations ouvrières urbaines, qui forment la branche sociale, et les pasteurs ruraux, de Concord (Emerson) ou Bangor (Hedge), évoluant dans un milieu de petites communes plus privilégiées, ou en tout cas épargnées par l'industrialisation. Ce n'est donc pas de ce côté qu'il faut chercher l'adhésion des transcendentalistes au mouvement romantique, mais bien du côté de leur formation. Comme il l'a été précisé, c'est le rigorisme rationaliste de l'unitarisme qui pousse les futurs transcendentalistes à prendre un virage romantique, *via* notamment la nouvelle exégèse et l'idéalisme allemands. Ils y trouvent l'élan vital qui fait défaut à l'unitarisme : pour les transcendentalistes, ce virage est avant tout un acte de foi, qui leur permet de renouer avec une conception primitive du sentiment religieux.

C'est sans doute ainsi qu'il faut concevoir l'expression du courant romantique chez les transcendentalistes comme chez les fouriéristes : il naît d'une forme d'exaspération face au monde moderne en ce qu'il est devenu rationnel, scientifique, mesurable, et donc prévisible et explicable. Ce monde nouveau a perdu toute immédiateté et spontanéité : il est à venir, en décalage perpétuel avec ce que l'on ressent, car il est analysé avant d'être compris. Il ne peut faire sens qu'après avoir été décodé par des processus intellectuels ; ce faisant, il perd tout son sel. Transcendentalistes et fouriéristes posent à l'inverse un rapport au monde brut, et qui s'offre intégralement. On peut arguer du fait que le fouriérisme implique une structure sociale particulièrement alambiquée, mais il ne s'agit pas pour Fourier de complexifier le rapport au monde : il entend au contraire conformer le fonctionnement de la société à des principes simples et primordiaux, qui dirigent selon lui le monde depuis toujours, mais qui ont été négligés. L'harmonie qu'il recherche est

un moyen de renouer avec le monde en se débarrassant de tous les artifices sociaux qui empêchent d'en faire une expérience authentique. C'est ce que Simone Debout, auteure spécialiste de Fourier, appelle la « réappropriation³ ». Il s'agit bien, pour les transcendentalistes comme les fouriéristes, de trouver le moyen de faire une expérience véritable du monde, et de faire ainsi tomber les barrières du temps et de l'espace : le monde, dans l'idéal transcendentaliste comme fouriériste, se donne à voir dans sa totalité.

Pour les deux mouvements, les religions établies sont des freins à cette perception du monde, de par leurs rituels qui inscrivent la pratique religieuse dans un processus figé et artificiel, mais aussi par leur préceptes, qui impliquent une félicité à venir, différée. On a vu que certains transcendentalistes, dont Emerson et Ripley, quittent la prêtrise parce qu'elle ne correspond pas à leur idée d'une pratique religieuse intime, en dehors de tout rituel. Fourier s'attaque lui aussi aux religions établies et à leur promesse d'un futur radieux, comme le souligne René Schérer : « L'essence de la religion selon Fourier est d'être un frein pour toute idée d'émancipation sociale ; en subordonnant toute action à la vie future, elle flatte 'l'égoïsme haineux' du civilisé dans la concurrence pour le salut⁴. » Les religions traditionnelles participent, pour les tenants des deux doctrines, à la dénaturation du rapport de l'être au monde, en donnant une image de la félicité elle aussi décalée dans le temps, une félicité hypothétique et conditionnelle. Transcendentalisme et fouriérisme ont pour but une félicité non pas immédiate, mais qui naît de cette expérience authentique du monde⁵.

Le moyen par lequel les deux doctrines entendent faire cette expérience est lié à des qualités subjectives de l'esprit humain. Minimisés par le rationalisme et la science, l'intuition et le sentiment sont les clés de la représentation du monde au sein du mouvement romantique. Ces deux notions sont tout aussi fondamentales dans le rapport au monde chez les fouriéristes et les transcendentalistes. L'intuition, on l'a vu, est chez les transcendentalistes le moyen d'accéder à la connaissance du monde : il s'agit d'un principe intime et exclusif à chaque individu, qui implique une totale subjectivité dans le rapport au monde : la connaissance émerge de l'individu, ainsi le monde n'est pas le même pour tous, il n'est donc ni uniforme ni statique. Les transcendentalistes croient que l'expérience des sens est partielle, voire trompeuse ; seule l'intuition permet un accès pur

³ Terme repris par René Schérer dans *Charles Fourier ou la contestation globale*, Paris, Seghers, 1970. Edition utilisée : Paris, Séguier, 1996, p. 88.

⁴ René Schérer, *Charles Fourier ou la contestation globale*, op. cit., p. 31.

⁵ On peut préciser que pour les transcendentalistes, le but ultime n'est pas tant la félicité que l'authenticité.

au monde, car c'est par ce biais qu'il se révèle à l'âme, seule dépositaire d'une connaissance véritable. Cette conception est ainsi résumée par Robert Penn Warren, Cleanth Brooks et R. W. B. Lewis :

The transcendentalists believed [...] that starting from sensation a man could know only the "facts of consciousness" and not ever anything of the existence of the material world. Worse, starting from sensation, man could never arrive at any truths about values. For the transcendentalists the only knowledge of any final worth would be absolutely "certain" knowledge—especially certain knowledge on moral questions; and this appetite for certainty in a world of flux and crumbling beliefs may be said to underlie the whole of their intellectual effort. And the key to such certain knowledge was man's faculty to intuit truth directly. It did not, they would maintain, have to come through the senses⁶.

Ceci implique que pour les transcendentalistes, la notion même de connaissance est distincte de celle des Lumières : si elle est individuelle, elle ne peut revêtir de caractère permanent ou immuable. Si elle ne résulte pas d'un processus cognitif, elle n'est pas nécessairement verbalisée. Si elle est issue d'une intuition, elle est nécessairement fuyante, fluctuante, imprécise. Comment établir des connaissances sûres dans ce cas ? En définitive, la connaissance du monde physique n'a que peu d'importance pour les transcendentalistes ; ce qui compte est le lien qui s'établit entre le divin, le monde et l'âme humaine au moyen de l'intuition. Pour Emerson, nous pouvons changer d'opinion et toujours avoir raison, parce qu'il n'y a pas de vérité absolue en dehors de la conviction intime de chaque individu, si ce n'est la loi morale issue de Dieu, seule connaissance véritable, sûre et permanente. Comme il l'affirme dans « Self-Reliance », la constance est une mesquinerie : « A foolish consistency is the hobgoblin of little minds, adored by little statesmen and philosophers and divines. With consistency a great soul has simply nothing to do⁷. » Les transcendentalistes embrassent également la conception romantique de l'idéalisme kantien, qui implique la transcendance d'un savoir qui ne dépend pas des objets mais de notre manière de les appréhender : la connaissance romantique est le fait du sujet, indépendamment des caractéristiques de l'objet. Le monde devient ainsi une extériorisation, ou une projection, de l'esprit de chacun. Le rôle du processus cognitif, de l'entendement, est mineur par rapport à celui de la « raison » dans le sens coleridgéen du

⁶ Robert Penn Warren, Cleanth Brooks, R. W. B. Lewis, « A National Literature and Romantic Individualism, 1826-1861 », *American Literature, The Makers and the Making*, New York, St. Martin's Press, 1973, p. 325-351, reproduit dans *Critical Essays in American Literature*, James Barbour et Thomas Quirk (éd.), New York, Garland Publishing, 1986. Citation : p. 13.

⁷ Ralph Waldo Emerson, « Self-Reliance », *Essays and Lectures*, New York, Library of America, 1983, p. 265.

terme, cette « lumière intérieure » qui s'apparente à une capacité intuitive grâce à laquelle le monde se révèle à nous.

La connaissance du monde pour les transcendantalistes échappe donc aux mécanismes de la cognition dans son appréhension, et des lois physiques dans sa conception. De prime abord, il semble que la position fouriériste à ce sujet soit différente. On sait que Fourier était un grand admirateur de Newton, et qu'il a dérivé sa loi de l'attraction passionnée de la loi de l'attraction universelle énoncée par son illustre prédécesseur. Par ailleurs, Fourier se réclame régulièrement de la science ; son programme social est établi selon une méthode scientifique, et il arrive à ses résultats par des calculs élaborés. Mais son système n'est pas intellectualiste dans l'âme : la clé de voûte en est le sentiment humain. Si la doctrine fouriériste est bien fondée sur l'existence d'une loi, elle n'est pas physique mais psychologique. Le système des passions ne se limite par ailleurs pas à l'humanité, mais s'applique à l'univers entier : pour Fourier, il existe également une correspondance entre l'intimité de l'être et la connaissance du monde. Celui qui a une parfaite connaissance de l'agencement de ses propres passions est en mesure de faire une expérience plus authentique du monde, car l'harmonie recherchée dans les passions humaines est le reflet d'une harmonie présente dans l'univers. En cela, le fouriérisme est éminemment romantique, en ce qu'il considère les passions comme un pont entre l'être humain et le monde.

Pour les romantiques, le secret du monde repose au creux de l'âme humaine ; il est à chercher en l'humain et pas dans la nature elle-même. Le monde est vu par le filtre de la subjectivité, et son étude en dit plus sur l'individu faisant l'expérience du monde que sur le monde lui-même. Cette projection de l'intériorité humaine sur le monde est une caractéristique de la doctrine fouriériste, selon laquelle le monde naturel est le miroir des passions humaines. En effet, le monde de Fourier est un système unifié dans lequel existe un réseau de correspondances cachées que seul l'être humain maître de ses passions est capable de décoder. Chacun des « signes » du monde naturel, que ce soit un objet céleste comme la lune, ou un animal, illustre le conflit ou l'harmonie des passions humaines : c'est le principe fouriériste de l'analogie universelle, qui inscrit l'humain fermement dans le monde naturel, comme le précise Jonathan Beecher : « la théorie de l'analogie universelle, comme beaucoup d'autres éléments de la pensée de Fourier, célèbre l'ordre et l'harmonie du monde sous l'apparent chaos et confère à toute chose une dimension humaine ; c'est une expression, et non la moins intéressante, du désir qu'a Fourier d'en

finir avec le clivage homme-nature⁸. » Les romantiques veulent réaffirmer le lien entre l'humain et le monde, distendu selon eux par la société moderne. Ils ne croient pas que la réponse à la complexité du monde soit la science, qui ne fait que rajouter, pensent-ils, des obstacles à la compréhension. C'est l'intuition, le sentiment, et l'imagination humaine qui peuvent décoder ce monde, complexe parce qu'il reflète la complexité de l'âme humaine, d'où la conception romantique du monde comme « organique », c'est-à-dire caractérisé par une dynamique propre aux êtres vivants. Ainsi le monde de Fourier est organique parce qu'il est parcouru des mêmes relations que celles qui parcourent l'esprit humain.

Les romantiques accordent une grande importance à l'imagination, faculté de l'esprit qui échappe elle aussi, dans leur conception, au diktat de la rationalité. L'imagination est cette capacité humaine illimitée et débridée, source de la créativité, le plus souvent artistique, dont les romantiques se revendiquent. Elle est la marque du génie de l'être humain, et l'arrache aux visions mécanistes et utilitaires du monde libéral. Le peintre, le romancier, le musicien, mettent leur imagination à profit afin de recréer le monde, passé au filtre de leur esprit. L'imagination symbolise la liberté individuelle : c'est dans sa capacité d'imagination que le romantique ressent le plus vivement son indépendance vis-à-vis de la société. Elle permet la vision de l'artiste qui perçoit, tel William Blake, un des précurseurs du romantisme, « un monde dans un grain de riz et un paradis dans une fleur sauvage ». Le poème dont est extrait ce vers, « Auguries of Innocence », met en scène une série d'images qui symbolisent différents concepts balayant le spectre de l'expérience humaine, de la joie à la tristesse, du paradis à l'enfer, de l'honneur à la bassesse. Si la fin du poème évoque la fugacité de la perception humaine, et la mélancolie de celui qui est né « à la nuit infinie », les allégories utilisées par Blake tout au long du poème montrent la puissance de son imagination, qui le rend capable de percevoir dans un quelconque objet une perspective vertigineuse. L'imagination est le cheval de bataille de l'art romantique, incarnant la puissance créatrice d'un individu capable de voir l'infini dans l'objet le plus banal, et qui incarne aussi, par conséquent, l'infinité de son champ d'action. Si la valeur de l'imagination est évidente dans l'art romantique en général, on peut se poser la question de sa pertinence dans les doctrines qui nous intéressent, dans la mesure où le transcendantalisme et le fouriérisme n'ont *a priori* pas de visée artistique. Dans les deux cas, l'art tient une place de choix en tant

⁸ Jonathan Beecher, *Fourier, op. cit.*, p. 365.

qu'élément d'instruction et d'élévation spirituelle, mais qu'en est-il plus précisément du rôle de l'imagination ?

Dans le transcendantalisme, l'imagination est décrite comme un adjuvant par Emerson : « This insight, which expresses itself by what is called Imagination, is a very high sort of seeing which does not come by study, but by the intellect being where and what it sees, by sharing the path, or circuit of things through forms and so making them translucent to others⁹. » Pour lui, elle est cette capacité qui permet au poète de transcrire les mouvements de la nature, comme il l'écrit dans son essai « The Poet ». Ce dernier, dit-il, est privilégié par rapport au reste des êtres humains : il possède cette qualité, qui est ce que l'humanité a selon lui de meilleur, car elle est une capacité à « recevoir et à impartir » le monde. Emerson tient donc le poète en haute estime, grâce à sa maîtrise de l'imagination, mais il ne limite pas le rôle de cette qualité au seul domaine de l'art. Ce que fait l'artiste a une valeur essentielle, celle de transmettre aux autres l'authenticité du monde : « The poet is [...] the man without impediment, who sees and handles that which others dream of, traverses the whole scale of experience, and is representative of man, in virtue of being the largest power to receive and impart¹⁰. » Il estime plus loin que tous les êtres humains ont cette capacité de percevoir l'univers à la façon du poète : ce dernier n'a donc pas l'exclusivité du pouvoir d'imagination, mais il le maîtrise mieux que d'autres. Ainsi l'imagination d'un point de vue transcendantaliste revêt-elle un rôle fondamental, celui de retranscrire en des termes accessibles les fulgurances des perceptions subreptices de l'intuition, en d'autres termes de verbaliser, ou de chercher à le faire, ce qui tend à être indicible.

Chez Fourier en revanche, si l'imagination est, sans conteste, au pouvoir dans les conceptions parfois extravagantes du maître ou dans sa créativité linguistique, elle n'a pas vraiment de rôle à jouer dans la connaissance du monde à proprement parler. Dans la mesure où le monde est « hiéroglyphique », c'est-à-dire formé de signes que nous devons déchiffrer si nous voulons le comprendre, c'est le rôle de l'esprit humain que d'entreprendre ce déchiffrement. Pour Fourier comme pour les romantiques en général, ce déchiffrement ne peut être le fait de processus intellectuels, mais plutôt instinctifs, ou plus précisément dans son cas passionnels. Il ne croit pas, contrairement à Emerson, que l'imagination soit une aide nous permettant de reconstituer le sens caché des signes

⁹ Ralph Waldo Emerson, « The Poet », *Essays and Lectures*, Library of America, *op. cit.*, p. 459.

¹⁰ *Ibid.*, p. 448.

présents dans la nature ; pour Fourier, l'imagination permet certes, *via* la poésie, une représentation du monde, mais elle ne peut pas davantage. Ce qui permet l'assimilation des signes du monde est toujours pour lui la loi de l'attraction, comme l'explique Louis Ucciani : « Ce que la philosophie inscrit comme perspective harmonique se déroule selon les lois de l'imagination, alors que la visée juste, selon Fourier, supplante cette imagination par l'attraction¹¹. » La minimisation du rôle de l'imagination dans la pensée fouriériste tient au fait que le monde, dans cette conception, n'est pas quelque chose à imaginer, car pour Fourier, l'imagination renvoie à l'avenir, et implique conséquemment une possible perversion de l'esprit obnubilé par l'expectative : « La science fouriériste vise à désengluier les mécanismes de pensée orientés dans et par le canal de l'imagination qui conduisent à un futur 'rêvé', pour orienter l'esprit vers les signes des harmoniques étouffés qui révèlent un passé ignoré¹². » Par le principe de l'analogie, qui implique que tous les objets et êtres de la nature sont des illustrations de l'harmonie ou du manque d'harmonie des passions (ainsi l'existence de multiples espèces de serpents venimeux reflète pour Fourier l'excès de passions belliqueuses chez l'homme), nous sommes, dit Fourier, en mesure d'observer non seulement l'agencement des passions dans le monde mais aussi de comprendre comment atteindre l'équilibre tel qu'imaginé par Dieu à l'aube de l'humanité¹³. Ainsi la pierre de Rosette permettant de faire sens du monde extérieur est pour Fourier la loi de l'attraction passionnelle, car elle régit l'univers entier. En définitive, l'intuition n'est pas associée tant à la capacité d'imagination qu'au principe de l'attraction.

Les transcendentalistes comme les fouriéristes établissent une correspondance stricte entre des processus psychologiques, donc propres à l'humain, et le fonctionnement du monde extérieur, tant dans l'optique de défendre une vision organique du monde (en opposition à la vision mécaniste de la société moderne) que d'affirmer la nature éminemment subjective de toute perception ; c'est là un trait que l'on constate dans le romantisme au sens large. Dans les deux mouvements qui nous intéressent, le monde ne peut faire sens qu'en opérant une forme de symbiose entre le fonctionnement de l'esprit humain et celui de la nature. On peut également considérer cette tendance comme

¹¹ Louis Ucciani, « Le Loupé de Leibniz ou les ruines des sciences incertaines », *Cahiers Charles Fourier*, 2011, n° 22, <http://www.charlesfourier.fr/spip.php?article968>. Consulté le 20 décembre 2022.

¹² *Ibid.*

¹³ Sur le principe de l'analogie fouriériste, voir René Schérer, *op. cit.*, p. 86-87, et l'extrait du texte de Fourier « Analogie critique », p. 195-196.

anthropomorphique : ces mouvements cherchent à donner forme humaine à un monde qui, croient les romantiques, a chassé l'humain de son giron. La science a rendu le monde indépendant de l'influence humaine : les acteurs du mouvement romantique cherchent à se le réapproprier, à l'intégrer à nouveau à la sphère de l'humain, pour des raisons existentielles. Si le monde, dans une conception scientifique moderne, fonctionne selon ses lois propres, indépendamment de l'activité humaine, mais aussi de la providence divine, alors le rôle comme le but de l'humanité sur la planète sont remis en cause. L'angoisse métaphysique qu'a provoqué l'avènement de la science moderne peut expliquer ce tropisme romantique. Ainsi transcendantalisme et fouriérisme conçoivent une extériorisation de la dynamique des sentiments humains en direction du monde. Pour Emerson, c'est l'âme elle-même qui se reflète dans le monde extérieur : « The universe is the externization of the soul¹⁴. » L'âme, pour Emerson, est ce qui nous relie au monde, au reste de l'humanité, et au divin, ou l'Âme Suprême.

B) Spiritualité et mysticisme

Le romantisme est un idéalisme : il consacre la valeur absolue des idées et la valeur contingente de la réalité. Ce qui le distingue est que ce que le romantisme entend par « idées » relève globalement de l'intuition et pas de la cognition. L'esprit est au cœur de toute conception dans la vision romantique : il détient les clés du rapport avec le monde visible et invisible. Il existe dans le romantisme une perméabilité du monde sensible et du monde intelligible, car le monde sensible est le reflet du monde intelligible. Il en va ainsi du transcendantalisme et du fouriérisme, comme on vient de le voir. Les deux mouvements donnent une connotation éminemment mystique à leur conception de l'esprit et de ses pouvoirs. Par définition, ce qui est mystique est caché, et ne peut être dévoilé qu'aux initiés. Transcendantalisme et fouriérisme impliquent la découverte d'un ordre supérieur non discernable, ou non discerné, dans la société telle qu'elle existe. Cet ordre supérieur est absolu, et transcendant, c'est-à-dire qu'il se situe au-delà des possibilités de l'entendement humain. Les deux mouvements impliquent l'idée de l'accessibilité de cet absolu, présent en notre esprit, dans la nature, et dans une forme de divinité de laquelle il est issu. Les transcendantalistes comme les fouriéristes entendent la possibilité d'une communication entre l'esprit humain et l'absolu issu du divin, ou plus précisément d'une

¹⁴ Emerson, « The Poet, » *op. cit.*, p. 453.

symbiose entre humain et divin, car cette communication n'est pas nécessairement verbale. Le transcendentalisme voit dans la nature à la fois le reflet du monde de l'esprit et du divin, ce qui revient, notoirement pour Emerson, à la même chose, quand les fouriéristes conçoivent dans la marche du monde l'expression de l'agencement, satisfaisant ou non, des passions humaines qui sont en réalité le moyen imaginé par Dieu pour établir l'harmonie dans l'univers. Les acteurs des deux mouvements sont donc convaincus de l'ordre mystique du monde et de la possibilité d'une transcendance. En cela, ils montrent des liens significatifs avec Emanuel Swedenborg.

Emerson, qui garde pourtant ses distances avec les fouriéristes, sera le premier à noter les similitudes entre certaines conceptions métaphysiques chez Fourier et Swedenborg, le mystique suédois, influence du transcendentalisme. Par l'intermédiaire de son ami Sampson Reed, Emerson découvre Swedenborg dans les années 1820. L'apport de ce dernier au courant transcendentaliste est conséquent, dans la mesure où sa théorie des correspondances met en lumière une force intérieure qui permet de décoder les signes laissés par Dieu dans la nature¹⁵. Cette idée implique un langage non verbal de la nature, qui peut rentrer en communication avec l'âme humaine, dont on voit les traces dans *Nature*. La nature y est décrite par Emerson comme une « métaphore de l'esprit humain » : « Have mountains, and waves, and skies, no significance but what we consciously give them, when we employ them as emblems of our thoughts? The world is emblematic. Parts of speech are metaphors, because the whole of nature is a metaphor of the human mind¹⁶. » Et ce qui caractérise l'esprit humain est sa nature divine : ainsi la nature marque-t-elle le lien entre l'humain et le divin. Affirmer la nature divine de chaque être est un des fondements de la pensée transcendentaliste, et la présence du divin en chacun, l'Âme Suprême, est pour Emerson et les transcendentalistes individualistes la seule forme de communauté qu'ils reconnaissent.

Chez les fouriéristes, ce sont d'abord les disciples français de Fourier qui font remarquer au maître les liens entre sa théorie et celle de Swedenborg. Beecher rapporte que la correspondance fournie entre Just Muiron, le premier disciple, et Fourier, montre

¹⁵ Voir à ce sujet le chapitre consacré au transcendentalisme dans la première partie. L'idée du contact direct avec le divin de manière intuitive et de l'interprétation des signes de la nature existent depuis l'antiquité, et seront plus formellement théorisés par les théosophes du seizième et dix-septième siècles tel Jakob Böhme, chez qui l'on trouve les mêmes conceptions mystiques d'intuition imaginative ou illumination, et de démarche analogique, autrement dit la théorie des correspondances. On retrouve également ces théories dans la tradition illuministe du dix-huitième siècle.

¹⁶ Ralph Waldo Emerson, *Nature, Essays and Lectures*, op. cit., p. 24.

comment Muiron encourage Fourier à lire Swedenborg et d'autres mystiques afin de vérifier ses théories, sans succès : « Cela n'intéresse pas le moins du monde Fourier, qui, à l'époque, ne lit plus que les journaux¹⁷. » Comme toujours convaincu de détenir seul la vérité, Fourier décline la proposition. Il est pourtant vrai que des similitudes existent : Fourier imagine lui aussi un réseau de correspondances entre le monde naturel et l'esprit humain, une analogie censée nous montrer le monde idéal. Elizabeth Palmer Peabody, dans un article sur le fouriérisme publié en avril 1844 dans *The Dial*, établit elle aussi un rapprochement entre Swedenborg et Fourier :

Swedenborg says, that man's soul is made up of Loves, and every Love must find its Wisdom, the marriage unions of Love and Wisdom, being made manifest in Uses. The Angel of Love must find the Angel of Wisdom to whom it is betrothed, on penalty of becoming a devil, says Swedenborg. If the passions do not find their developments, by the law of groups and series, says Fourier, they become principles of disorder, and produce what we see now all around us, — *a world lying in wickedness and dead in sin*¹⁸.

Le système imaginé par Swedenborg s'articule autour des notions d'amour et de sagesse, l'amour, sentiment par excellence, trouvant son équilibre et sa libre expression dans la sagesse, marque de la raison. Pour Peabody, le système de Fourier a un fonctionnement similaire : les passions humaines trouvent leur équilibre et leur libre expression dans les groupes et séries, organisation scientifique des sentiments. Mais cet article sera aussi l'occasion pour Peabody de critiquer Fourier pour des motifs religieux¹⁹.

Il existe une différence fondamentale entre la majorité des mystiques chrétiens et Fourier : d'une manière générale, le mysticisme chrétien entérine l'ordre du monde tel qu'il existe. Toute la nature, dans cette conception, correspond au plan conçu par Dieu. Pour Fourier en revanche, l'ordre idéal du monde n'est pas existant, mais à venir. Les symboles que nous pouvons discerner dans la nature doivent nous inciter à transformer le monde afin qu'il corresponde à l'ordre imaginé par Dieu. Les disciples américains de Fourier notent pour leur part davantage de points communs que de différences entre Swedenborg et Fourier : « In the doctrine of God, of Correspondency or Universal Analogy, of the progressive states of the Church or Society, of the nature and necessity of Uses, of Order in all perfect societies, of the relation of faith and good works, [...] we

¹⁷ Jonathan Beecher, *Fourier, op. cit.*, p. 187.

¹⁸ Elizabeth Palmer Peabody, « Fourierism », *The Dial*, vol. 4, avril 1844, Boston, James Munroe, 1844, p. 476. Italiques de l'autrice.

¹⁹ Voir à ce sujet la troisième partie, deuxième chapitre.

can discover no essential difference in principle²⁰. » Eux aussi insistent sur la similitude dans la conception des correspondances, mais aussi dans la conception de l'état des sociétés. Un peu plus loin, ils estiment également que les principales différences tiennent à l'application des principes, scientifiques à visée sociale pour Fourier, religieux et ayant trait à l'ordre divin pour Swedenborg. Pour les transcendentalistes, la question n'est pas de savoir si l'ordre naturel est conforme à la volonté de Dieu : ils dépassent le stade de l'analogie dans la mesure où ce qu'elle leur apporte est la seule conviction de leur divinité innée ; tout ce dont les êtres ont besoin est de vivre selon la loi morale que leur apporte l'intuition mystique. Nul besoin de chercher à changer le monde pour Thoreau, par exemple : « I came into this world, not chiefly to make this a good place to live in, but to live in it, be it good or bad²¹. » Les transcendentalistes socialistes veulent quant à eux bien changer le monde, plus précisément la société, afin de se conformer à la loi morale. D'une manière générale, les transcendentalistes ne cherchent pas à appliquer de nouvelles lois qui redessineraient le monde (en cela se rapprochent-ils d'un mysticisme chrétien classique), mais ils souhaitent que les modèles de société soient différents, ce qui veut dire que pour eux la théorie de l'analogie concerne uniquement le monde naturel et pas les rapports sociaux ; elle ne saurait justifier les inégalités sociales.

C) Nature et pastorale

La nature est donc pour les mystiques le lieu par excellence où faire l'expérience des correspondances entre le monde naturel et le monde spirituel. D'une manière générale, la nature est d'une importance fondamentale dans l'univers romantique, parce qu'elle est souvent perçue comme un havre de paix pour l'artiste qui subit l'agression du monde urbain et industriel. Elle incarne l'authenticité d'un monde ancien et inviolé face à l'artificialité et la duplicité de la société moderne. Elle offre l'image d'un passé idéalisé, précédant les civilisations, renvoyant au mythe rousseauiste du bon sauvage, innocent et vivant en bonne intelligence avec elle. Le romantique y recherche le soulagement de sa mélancolie, et se désole de voir disparaître les espaces naturels au nom du progrès. Ainsi le romantisme, essentiellement européen, est fortement teinté de nostalgie, celle d'un âge d'or, parfois féodal, et donc politique, et parfois simplement pastoral. La spécificité du

²⁰ « A Reply to the Swedenborgians », *The Phalanx*, vol. 1, n° 18, 7 septembre 1844.

²¹ Henry David Thoreau, « Civil Disobedience », *Collected Essays and Poems*, New York, Library of America, 2001, p. 211.

contexte américain est que cette nostalgie liée à un passé idéalisé est largement absente du courant romantique, dans la mesure où la nation est jeune, mais aussi parce que le pays dispose encore d'immenses étendues d'une nature véritablement sauvage²². Le transcendentalisme célèbre la nature, pour les raisons vues précédemment, mais aussi dans une optique plus « classiquement » romantique : elle constitue un havre de paix, et représente un idéal à atteindre.

Ainsi pour Thoreau, la nature est le lieu de la retraite, de la contemplation, mais aussi de l'activité, de la déambulation, bref le lieu où l'on peut vivre une existence pleine et sensée. Dans l'essai « Walking », il affirme son attachement à la nature, de qui l'être humain est selon lui indissociable, alors qu'on se perd dans la civilisation : « I wish to speak a word for Nature, for absolute freedom and wildness, as contrasted with a freedom and culture merely civil, —to regard man as an inhabitant, or a part and parcel of Nature, rather than a member of society²³. » C'est dans la nature que l'être humain trouve sa liberté, en aucun cas dans les sociétés : ainsi la nature est-elle associée pour Thoreau non pas à la solitude, mais à l'indépendance. Pendant sa retraite à Walden, il ne se sent pas seul, car il a, dit-il, la nature pour compagne. Il évoque notamment une journée entière passée sur le perron de sa cabane à observer la nature, avec le sentiment d'avoir parfaitement occupé son temps. La nature participe également pour lui d'une mythologisation de l'Amérique : elle incarne un pays vivant, magique, comme doté d'une conscience, et existant en dehors du temps. Il imagine dans « Walking » l'Amérique comme une terre mythologique et pas historique, un pays de chevaliers parcourant une nature vierge. Il estime qu'il faut faire le choix de la nature, mythologique donc, et vivante, contre la civilisation, en ce que cette dernière est inscrite dans l'histoire et appelée à disparaître, mais aussi parce qu'elle est corrompue. Emerson a une vision plus radicale encore de la nature : elle est emblématique du monde spirituel, mais n'est pas en soi le havre de paix qu'elle peut être pour Thoreau. Le monde naturel, comme tout ce qui relève d'une réalité extérieure, est ce qui doit être traversé afin d'atteindre un état de conscience éclairé par la loi morale. Le « globe oculaire transparent » d'Emerson cherche à voir au-delà du monde, vers un idéal spirituel : la nature sauvage, espace vierge et préservé, est sans conteste le lieu idéal où chercher à le faire. Pour Ripley en revanche, la nature est le lieu où recréer une société idéale, « la cité de Dieu sur Terre », loin de

²² Les romans de Fenimore Cooper mettent toutefois en scène un monde en train de disparaître, celui des Amérindiens.

²³ Henry David Thoreau, « Walking », *Collected Essays and Poems, op. cit.*, p. 225.

l'urbanité qui détruit tout sur son passage. Il associe la nature au travail, mais un travail débarrassé de la relation à la subsistance et donc au salariat, et qui offre à l'être humain les conditions d'une libération morale. D'une manière générale, la nature est liée chez les transcendantalistes à une conception de l'être au monde non pas liée au temps mais à l'espace : il s'agit de l'occuper et d'en faire l'expérience la plus complète possible, que ce soit dans la contemplation ou dans le travail.

Fourier est lui aussi un adepte de la nature : il est depuis l'enfance fasciné par les fleurs et les plantes. Il imagine les phalanstères comme étant essentiellement des exploitations agricoles, et réserve les activités artisanales aux mois d'hiver, quand les travaux des champs sont impossibles. Lorsqu'il donne des exemples de groupes et séries dans ses ouvrages, ils sont le plus souvent organisés autour de la culture des fleurs ou des arbres fruitiers (il imagine par exemple des séries autour de différentes variétés de roses, ou de poiriers). Il y a chez lui une réelle fascination pour le monde végétal et animal, plus particulièrement pour les mécanismes de reproduction et la beauté des fleurs (Charles Pellarin, un de ses disciples et biographes, raconte qu'enfant, la chambre de Fourier était remplie de fleurs en pot ; cette passion ne l'a jamais quitté²⁴), ainsi qu'une passion pour l'organisation sociale des abeilles. Il considère par ailleurs la cueillette, la chasse et la pêche comme des droits humains inaliénables, antérieurs à toute idée de civilisation²⁵. Il dénonce dans ses ouvrages la détérioration de la nature du fait de l'activité humaine²⁶ ; il faut préciser toutefois que, conformément à sa théorie, le déséquilibre climatique est le reflet du déséquilibre des passions humaines. Pour Fourier, la nature est également, comme on l'a vu, le lieu des correspondances avec le monde spirituel, mais il n'est en revanche pas vraiment question de contemplation pour lui ; la nature est intégrée à son plan de remodelage du monde entier, il s'agit donc d'un espace à exploiter, à travers la culture notamment, mais aussi la modification du lit des cours d'eau, le terrassement, le défrichage : l'espace naturel est appelé à être modelé selon la loi de l'harmonie

²⁴ « Il n'y avait d'ordinaire dans sa chambre qu'un sentier de libre, au milieu, pour aller de la porte à la fenêtre ; tout le reste était occupé par ses pots de fleurs [...] ». » Charles Pellarin, *Charles Fourier ; sa vie et sa théorie*, Paris, Librairie de l'École Sociétaire, 1843, p. 16.

²⁵ Fourier désigne sept droits naturels humains mis à mal par la civilisation : « 1. Chasse ; 2. Pêche, 3. Cueillette ; 4. Patûre ; 5. Ligue interne ; 6. Insouciance ; 7 ; Vol externe. » Voir *Le Nouveau Monde industriel*, Paris, Bossange Père, 1829, p. xii.

²⁶ Ce en quoi il est un précurseur ; cependant il pense que la conséquence en sera un refroidissement et pas un réchauffement, comme on peut le voir dans cet extrait : « Il n'est presque plus possible de cultiver l'oranger en Provence, il a gelé à Nice dans l'hiver de 1820 ; l'olivier perd tous les ans quelques vallées et a rétrogradé d'environ 1 degré depuis 50 ans. » Voir Charles Fourier, « Détérioration matérielle de la planète », manuscrit publié dans le journal *La Phalange* en 1847, reproduit dans Schérer, *op. cit.*, p. 200.

universelle, et pas de manière anarchique et dévastatrice comme il dit le constater. Fourier justifie l'intervention humaine sur la nature afin d'instaurer cette loi ; il est selon lui nécessaire de façonner le monde afin d'initier les réactions, chimiques notamment, qui apporteront au monde l'équilibre promis par la loi de l'attraction passionnée²⁷. Ainsi, transcendentalistes comme fouriéristes éprouvent une certaine fascination pour la nature, en tant que lieu où mener une existence idéale, que ce soit seul ou en société : elle est le milieu de l'épanouissement des individus comme de l'essor des groupes humains.

En revanche, les deux mouvements semblent s'éloigner du tropisme romantique de la nostalgie associée à la nature. Si Thoreau l'imagine comme renvoyant à un âge chevaleresque, il s'agit bien d'un passé mythologique et pas historique : il considère que le dix-neuvième siècle est la période mythologique de l'Amérique, celle des expériences fondatrices, lorsque se forge l'esprit d'une nation ; l'âge d'or de l'Amérique est pour Thoreau l'instant présent : « I felt that *this was the heroic age itself*²⁸. » Le romantisme américain profite de la jeunesse du pays pour s'affranchir de la nostalgie d'un passé dont les romantiques européens se délectent parfois, comme Wordsworth au milieu des ruines de Tintern Abbey. Les romantiques européens cherchent pour autant à dépasser les formes anciennes et trouver de nouveaux modes d'expression, quand les Américains semblent démarrer de zéro : cette absence de passé les inscrit d'autant plus dans l'espace, dont l'aspect sauvage se lit dans l'expression artistique. Pour certains critiques, cet aspect est constitutif de l'art américain depuis le transcendentalisme, art qui n'est par essence pas inscrit dans la temporalité, comme l'explique Tony Tanner :

It is part of the American genius not to be dominated and held back by the inertia of the past, to feel that the future is still full of infinite possibilities [...]. However, this denial of memory seems to rob most American writers of any experience of duration. Henry Miller is only an extreme form of the many American writers, Romantic and otherwise, who seem to experience life as an unrelated series of spasmodic 'nows'. 'There is nothing else than now', says the Hemingway hero to himself²⁹.

Sans aller jusqu'à dire que les romantiques américains perdent toute notion de durée, il est certain que la relative absence de passé historique influence l'art américain en le plaçant dans un monde atemporel, dans une succession de moments qui font sens au sein

²⁷ Il entend notamment provoquer une forme de réchauffement des pôles par l'activité humaine qui instaurerait un climat clément sur l'ensemble de la planète.

²⁸ Thoreau, « Walking », *op. cit.*, p. 237. Italiques de l'auteur.

²⁹ Tony Tanner, « Notes for a Comparison between American and European Romanticism », *Journal of American Studies*, vol. 2, n° 1, avril 1968, p. 101-102.

de l'espace infini de la nature plutôt que dans un temps linéaire. Le romantisme, d'essence lyrique, s'accommode parfaitement de cette disposition. Dans *The American Adam*, R. W. B. Lewis soutient lui aussi l'idée selon laquelle l'artiste américain au dix-neuvième siècle joue un rôle de précurseur, qui construit l'histoire au fur et à mesure où il la vit ; tel Adam au jardin d'Eden, dans une situation morale vierge, « qui précède l'expérience », il évolue dans un monde nouveau, où tout est à faire : « [T]he American myth saw life and history as just beginning. [...] America, it was said insistently from the 1820's onward, was not the end-product of a long historical process [...] ; it was something entirely new³⁰. » Le héros de ce nouveau monde est débarrassé du poids de l'histoire, et se trouve libre de construire celle de son pays : « [A]n individual emancipated from history, happily bereft of ancestry [...] ; an individual standing alone, self-reliant and self-propelling, ready to confront whatever awaited him with the aid of his own unique and inherent resources³¹. »

Fourier cherche lui aussi à se jouer de la temporalité, et ce de différentes façons. L'organisation de la journée type d'un phalanstérien est segmentée de manière assez formelle et régulière, mais Fourier cherche lui aussi à s'affranchir du temps linéaire. L'enchaînement des activités de la journée constitue un « parcours » qui tend à substituer à la linéarité du temps la « densité du contenu » comme l'explique Schérer : « L'emploi du temps définit seulement des intervalles, le Parcours les sature ; en engrenant progressivement des plaisirs plus intenses, il transforme *la succession elle-même en plaisir*³². » L'idée de Fourier est que la satisfaction née de l'enchaînement des activités supplante chez le phalanstérien la perception temporelle de leur déroulement. Le plaisir à accomplir une activité donne ainsi une toute autre valeur au temps, non plus lié à l'enchaînement, mais au « glissement » d'un plaisir vers un autre. Cette conception permet à Fourier d'escamoter la notion de finitude liée au passage du temps : le phalanstérien qui profite de l'instant échappe selon lui au tragique de l'existence, mais aussi au regret : chaque instant de la vie phalanstérienne combine les plaisirs à un degré toujours plus intense au cours de la journée. On peut également lire cette conception dans la description que fait Fourier du fonctionnement du phalanstère, souvent présenté en tableaux, narrés au présent, fixant ainsi le déroulement de la journée type d'un membre

³⁰ R. W. B. Lewis, *The American Adam*, Chicago, The University of Chicago Press, 1955, p. 5.

³¹ *Ibid.*

³² Schérer, *op. cit.*, p. 102. Italiques de l'auteur.

dans un enchaînement de moments présents, avec une valeur quasi picturale³³. Comme un parallèle au présent ethnographique des anthropologues qui montre l'image d'un groupe ethnique comme existant en dehors de la marche du temps et de la civilisation occidentale, les descriptions de Fourier contribuent à établir la vie phalanstérienne comme une nouvelle forme de civilisation, à nulle autre pareille, voire comme un nouveau rapport à l'existence³⁴. La théorie fouriériste est par ailleurs également exempte de nostalgie pour un hypothétique âge d'or : Il n'y a pour Fourier rien à regretter du passé, parce qu'aucun peuple n'a jamais vécu selon la loi de l'attraction passionnée. L'histoire de l'humanité n'est pour lui qu'une succession de périodes, identifiées par ses soins, qui, affirme-t-il, sont des passages obligés au sein des civilisations avant qu'elles n'atteignent l'harmonie. Bien sûr, les peuples auraient connu une histoire différente si la loi de l'attraction avait été prise en compte dès les premières civilisations, mais elle n'avait tout simplement pas été découverte auparavant. Il identifie cinq âges déjà traversés par l'humanité : l'Éden, qui correspond à l'état de nature rousseauiste, la sauvagerie, le patriarcat, la barbarie, et l'état actuel des pays occidentaux, la civilisation. Une fois le principe de l'attraction passionnée appliqué s'ouvrira, pense-t-il, un nouvel âge dans lequel l'harmonie s'imposera progressivement (l'âge de l'harmonie sera précédé de deux autres, intermédiaires, désignés comme le « garantisme » et le « sociantisme »). Il estime que certains peuples isolés, notamment dans le Pacifique, sont toujours au stade premier, et il semble plus conciliant envers eux, mais en définitive aucun âge ne trouve grâce à ses yeux, car ils sont selon lui bâtis sur des fondations idéologiques bâtarde.

Il n'y a donc pour Fourier aucune nostalgie à avoir vis-à-vis du passé, qui n'est jamais chez lui idéalisé. En cela s'éloigne-t-il d'un certain penchant du romantisme européen, mais on peut également voir là une des raisons du succès du fouriérisme en Amérique : cette vision de la civilisation a pu plaire à un public américain qui ne révérait pas non plus le passé, notamment parce qu'il est associé à la puissance colonisatrice. L'attitude de Fourier est volontariste : il faut faire table rase du passé, seuls le présent et l'avenir comptent. La temporalité dans laquelle s'inscrivent les âges de l'humanité

³³ Comme le montre ce passage issu du *Nouveau Monde industriel* qui décrit les activités dans lesquelles s'engage un phalanstérien type, que Fourier appelle Mondor : « Mondor voit, à la parade matinale, s'avancer vers lui la fanfare enfantine, âgée de 8 à 10 ans [...] ; ensuite la vestale de parade qui distribue les insignes de promotion, embrasse Mondor en lui présentant un bouquet [...], puis il reçoit les félicitations des chefs. » Charles Fourier, *Le Nouveau Monde industriel et sociétaire*, Paris, Bossange Père, 1829, p. 288.

³⁴ Marx et Engels prêtent quant à eux une valeur artistique, romanesque, à l'exposition du système fouriériste dans *L'Idéologie allemande* (1845-1846).

fouriéristes n'est pas chronologique, seulement successive, mais elle implique également une certaine élasticité : rien n'empêche une nation particulièrement avancée de brûler les étapes vers l'harmonie universelle, pense Fourier. Rien ne semble donc impossible aux disciples américains qui accueillent une théorie remettant en cause les civilisations passées et pointant leurs fautes. Tout est promis à ceux qui, comme le maître, tournent le dos à un passé rempli d'erreurs et de crimes : tout est promis à un peuple neuf qui s'est défait de ses liens de subordination à une nation qui appartient au passé.

D) Primat de l'individu

En définitive, les transcendentalistes comme les fouriéristes reconnaissent à l'être humain des qualités qui le rendent digne de siéger au sein de l'assemblée de la nature : son humanité même le rend détenteur d'une capacité à saisir le monde, un pouvoir d'intuition qui lui est conféré par une force divine, ce qui implique l'essence divine de l'esprit humain. Malheureusement, les sociétés telles qu'elles existent étouffent la libre expression de cette faculté, parce qu'elles étouffent la libre expression de l'individualité au sens large. La conséquence est une vision faussée du monde, et un mal-être généralisé du genre humain, qui part à la dérive. Il est donc primordial de changer le mode de fonctionnement des sociétés, de le conformer à ce qu'elles devraient être, et pour ce faire il est nécessaire d'instituer le règne de l'individu non plus pensant mais ressentant, afin de redonner à l'humain la dignité, et au monde l'équilibre, dont ils sont dépourvus. Cette vision, largement répandue dans le mouvement romantique, implique l'idée de bonté : celle de Dieu, qui laisse entrevoir la possibilité d'une existence idéale, exempte des vicissitudes de la société traditionnelle, et celle de l'être humain, qui n'est pas pétri de vice, ou seul responsable de sa déchéance, ou encore condamné au péché dans sa vie terrestre par un Dieu distribuant la salvation à discrétion. L'héritage de Rousseau est celui d'une nature humaine intrinsèquement noble mais corrompue par l'avancement des civilisations : le romantisme entend redonner sa noblesse à l'humanité à rebours de la marche rationaliste du monde. Le mouvement romantique embrasse par ailleurs la notion de perfectibilité associée notamment au renouveau religieux de l'époque : si l'être humain est intrinsèquement bon, il est en mesure de s'élever vers une meilleure condition en s'éduquant, mais aussi en accomplissant de bonnes œuvres, pour sa propre édification comme pour celle des autres. Si l'on ne peut pas compter sur les institutions pour réformer

l'humanité, alors il revient à chacun de se réformer individuellement, et de faire potentiellement bénéficier le reste de la société de ses propres progrès. Le romantisme rejette le déterminisme, qu'il soit religieux ou social, et loue les capacités d'émancipation des individus. Le transcendantalisme comme le fouriérisme accordent une place fondamentale à l'émancipation, sur la base de la bonté innée des individus face à la corruption de la société. Si les deux mouvements envisagent l'accès à un monde meilleur par le biais de la réforme individuelle, l'objectif final n'est pas le même pour tous : pour certains, comme on l'a vu, il n'y a pas d'autre réforme qu'individuelle, quand pour d'autres la transformation de l'individu doit se traduire dans la société.

Dans le romantisme, la notion d'impulsion est fondamentale. On associe de prime abord ce terme avec la fougue, l'élan sentimental ou artistique, l'action irréfléchie du personnage qui obéit à son instinct ou ses passions. Tous ces aspects relèvent effectivement d'une conception romantique, mais la notion d'impulsion y est également associée à un niveau plus conceptuel : elle est la preuve de la singularité et de l'indépendance humaines, et implique que la source de cet élan vital n'est pas d'ordre biologique, c'est-à-dire mécanique, mais spirituel. C'est une force ontologique indépendante des mécanismes physiologiques, qui prend le contrepied des explications scientifiques de plus en plus précises et complexes, mais aussi prégnantes, de l'époque, sur la dynamique : l'impulsion romantique est une remise en cause des lois de la physique, et une réaffirmation du siège de l'âme comme indépendant des considérations physiologiques. Les conceptions spiritualistes des transcendantalistes et des fouriéristes vont dans le même sens : quand Fourier entend le principe d'attraction passionnée comme antérieur à tout autre élément de la psyché humaine, il conditionne la moindre activité à l'existence de ce principe spirituel. Les transcendantalistes croient quant à eux à l'existence d'un même principe moteur selon le mode de la raison coleridgienne, une force mystérieuse ou « lumière intérieure » qui fait de l'être humain un visionnaire capable de percevoir intuitivement la vérité du monde. Cette impulsion d'origine divine en chacun, chez Fourier comme les transcendantalistes, pose l'individu non pas comme l'héritier d'une tradition millénaire, ou le disciple docile d'un dogme ancien, mais comme le récipiendaire privilégié et exclusif d'un absolu toujours renouvelé. La vérité ne se trouve pas dans les pages de livres écrits des siècles auparavant, elle ne se vit pas par procuration à travers les histoires de ceux qui ont eu l'insigne honneur de connaître une révélation ou un miracle : elle est présente à chaque instant, pour chacun, chargée de toute

son intensité, suggérant ainsi une forme de libération, voire de démocratisation, de l'accès à la connaissance. C'est ce que défend Emerson dans l'introduction de *Nature* : « The foregoing generations beheld God and nature face to face; we, through their eyes. Why should we not also enjoy an original relation to the universe? Why should we not have a poetry and philosophy of insight and not of tradition, and a religion by revelation to us, and not the history of theirs³⁵? ».

Faire sens du monde revient ainsi pour le transcendantalisme comme le fouriérisme non pas à comprendre son fonctionnement, mais à en faire l'expérience, chose possible uniquement de manière spirituelle, et pas intellectuelle. Il n'est donc pas question, contrairement à une vision rationnelle, d'une accumulation de connaissances qui, mises en commun, permettent à l'humanité entière de progresser vers une meilleure maîtrise des mécanismes du monde. Dans cette conception, les avancées de certains bénéficient des découvertes faites par d'autres : le savoir est bien le fait de l'individu pensant qui, grâce à ses prédécesseurs et à sa propre intelligence, construit progressivement une connaissance qui sert toute l'humanité. Dans l'individualisme romantique, le savoir est certes le fait de l'individu, mais il est éminemment subjectif. Il peut être partagé, dans l'art par exemple, mais il ne saurait fonder le progrès des civilisations, parce que son but n'est pas scientifique mais spirituel. Ainsi, la notion de perfectibilité associée au romantisme est à nuancer en ce qui concerne les mouvements qui nous intéressent : ce qu'elle est susceptible d'améliorer est la capacité de l'être humain à vivre en adéquation avec l'univers spirituel. Il ne s'agit pas seulement de rechercher une perfection morale (ce qui pour Fourier constitue même une forme d'égarement, la perfection morale étant liée aux travers de la civilisation) mais une perfection spirituelle qui mène, pour les transcendantalistes, à l'évidence de la loi morale. Cette vision du perfectionnisme dépasse, chez les transcendantalistes socialistes, le problème du déterminisme social, en changeant de paradigme : l'amélioration de sa condition est possible pour tous, car le progrès réel n'est pas tant social que spirituel.

Cette poursuite de la perfection spirituelle présuppose, *via* la perméabilité de l'esprit humain à un idéal d'origine divine, la bonté innée des êtres. La bonté se définit comme une qualité morale qui porte à faire le bien, à être bon pour les autres ; le mouvement romantique en général marche de ce point de vue dans les pas du naturalisme de Rousseau,

³⁵ Emerson, *Nature*, *op. cit.*, p. 7.

et confère à l'humain une nature généreuse, malheureusement pervertie par la société moderne. Chez les transcendentalistes comme les fouriéristes, on peut estimer de prime abord que la bonté est également innée : l'être humain est naturellement bon parce que Dieu est bon³⁶. Toutefois, la bonté n'est pas une fin en soi pour les tenants des deux mouvements. René Schérer cite à ce sujet Stendhal : « 'Je ne veux pas être bon', écrivait Stendhal (*De l'Amour*, fr. III). Ce pourrait être la devise de Fourier³⁷. » L'idéal fouriériste est celui d'un accomplissement et d'une vérité absolue dans la conduite de l'existence sous le règne des passions. La question de l'altruisme est secondaire : elle ne se posera pas dans le monde équilibré de l'harmonie, où tous les êtres seront satisfaits et ne manqueront de rien, de la même manière qu'il n'y sera pas nécessaire, affirme Fourier, de se doter d'une institution judiciaire : la justice s'établira naturellement dans une société parfaitement équilibrée. Comme toujours, Fourier combine satisfaction personnelle et justice sociale : « [C]haque individu n'opère que pour lui-même, en vue de lui-même : la 'justice' qu'il rend aux autres, c'est [...] d'aller jusqu'au bout de son propre désir³⁸. » Pour Fourier, dans une société où tous les désirs sont satisfaits, la bonté est surpassée par d'autres sentiments tels l'amour et ses déclinaisons. La bonté n'est donc pas une vertu ; le monde de Fourier peut ainsi être considéré comme amoral.

Chez les transcendentalistes, la question de la bonté n'est pas aussi claire. L'opinion de Thoreau à ce sujet (il n'est pas né pour rendre le monde meilleur mais simplement pour y vivre) tranche avec celle de Ripley, qui cherche par son action à soulager les populations, et donc à faire le bien, à agir pour le bénéfice de son prochain. Sur ce plan, l'individualisme des uns semble s'opposer au socialisme des autres, comme il l'a été suggéré plus haut. Que dire alors de l'opposition de Thoreau à la guerre, à l'esclavage, ou du virage anti-esclavagiste d'Emerson ? Que dire du rôle de précurseur de Fuller dans le mouvement féministe ? Ces positions marquent bien, de la part des transcendentalistes, y compris les individualistes, un désir de contribuer à l'amélioration du sort de leurs semblables. On pourra arguer du fait que, dans le cas de Thoreau en particulier, ces prises de position ne se traduisent pas nécessairement par un engagement concret dans une cause, mais qu'elles sont plutôt le signe d'une opposition de principe. Il envisage toutefois

³⁶ Les auteurs américains associés au romantisme sont loin d'adhérer largement à cette idée : Hawthorne, Melville et Poe seront même considérés comme des romantiques « négatifs » car ils ne croient pas en cette bonté innée. Voir à ce sujet Jennifer A. Hurley (éd.), *American Romanticism*, San Diego, Greenhaven Press, 2000, p. 17.

³⁷ Schérer, *op. cit.*, p. 105.

³⁸ *Ibid.*

dans *Walden* l'idée d'une bonté inconsciente, qui serait plutôt une manifestation, ou une conséquence, de la fortitude morale de l'individu plutôt qu'un élan volontaire ou une qualité intrinsèque. Il reproche par ailleurs aux philanthropes une bonté affectée et ponctuelle, dont l'artificialité reflète un intérêt égoïste³⁹. Les prises de position des transcendentalistes sur les questions de justice sociale peuvent alors être considérées comme une application stricte du principe d'universalité de la loi morale telle qu'ils l'imaginent : si la seule communauté envisageable est fondée, comme le pense Emerson, sur cette loi morale, alors il faut faire en sorte que la société dans son ensemble la reflète. En cela, les transcendentalistes s'éloignent eux aussi d'une conception traditionnelle de la bonté, à laquelle ils substituent l'universalité de la loi morale.

E) Émancipation et éducation

Les romantiques entendent libérer l'être humain du carcan de la société moderne qui le brime et le spolie. La libre expression est selon eux muselée par un système qui exige la docilité et encourage l'uniformité des individus, au détriment de la créativité, faculté qui distingue les êtres humains et leur confère une originalité ainsi que le moyen d'affirmer leur personnalité. Ils estiment que l'humain dispose d'un potentiel infini, et qu'il faut mettre en œuvre les conditions propices à son expression. Pour ce faire, chacun doit faire en sorte de mieux se connaître, par le biais de l'introspection. Il faut créer les conditions dans lesquelles chacun soit en mesure de sonder sa personnalité, et ainsi déterminer de manière fine ses goûts, ses penchants, tout ce qui fait sa singularité. Le but est de mener une existence plus satisfaisante, mais aussi créative, car le potentiel humain nous pousse naturellement à nous exprimer, notamment par le biais des arts, afin de mettre à profit l'énergie dont nous disposons. Cette émancipation à laquelle le romantisme appelle est fondée sur une impulsion plutôt que sur un processus. La notion d'élan qui caractérise le romantisme, élan du cœur, de l'âme, de l'intuition, s'applique également aux conditions de l'émancipation des individus. Si l'énergie propre de l'humanité est, dans l'esprit romantique, la clé du rapport au monde, elle est également ce qui permet cette émancipation, elle aussi spirituelle et pas intellectuelle. En d'autres termes, ce n'est pas le développement des capacités cognitives ou l'accumulation des connaissances qui

³⁹ Voir Henry David Thoreau, *Walden ; or, Life in the Woods*, Norton Critical Edition, New York, Norton, 2008, p. 56.

amènent l'émancipation de l'être romantique, mais une volonté, ou un élan spirituel, qui est propre à chacun, et dont la manifestation n'apparaît pas nécessairement comme logique ou attendue, ni même salvatrice.

Ainsi le héros romantique fait souvent le choix de l'impulsion au détriment de la raison, et de sa personne, tel Julien Sorel dans *Le Rouge et le Noir*, qui abat Madame de Rênal au vu et au su de tous, en pleine messe, ou qui tient un discours fiévreux lors de son procès, sachant pertinemment que cela le condamnera : il est perdu, mais figurativement libre. Julien est un personnage éminemment romantique : il fait des études brillantes, qui l'ont aidé à s'extraire d'un milieu ouvrier, mais ce n'est pas son éducation qui l'émancipe ; il s'accomplit en faisant en définitive le choix de la passion, même si cet accomplissement lui coûte la vie. Il affirme ainsi la supériorité du sentiment sur la raison. Hester Prynne, l'héroïne de *La Lettre écarlate*, fait elle aussi le choix de la passion contre la raison, en élevant seule son enfant conçu hors mariage, et en refusant d'en désigner le père, ce qui la contraint à subir l'opprobre de sa communauté et la colère de son mari : elle est elle aussi perdue aux yeux de la société, mais libre et indépendante en son for intérieur. Ainsi l'éducation dans le sens romantique du terme a peu à voir avec la construction progressive d'une intelligence, mais relève plutôt de l'affirmation éclairée de la personnalité, parfois au détriment de l'intégrité physique et psychologique des personnages. On trouve chez les transcendentalistes des tendances qui vont dans ce sens ; ainsi Thoreau, sans en arriver aux extrêmes des personnages romantiques, affirme sa personnalité et assume ses élans : en refusant de payer la taxe électorale, il finit par passer une nuit en prison. Lui aussi se trouve dans le camp de ceux pour qui l'émancipation passe par l'affirmation absolue de l'individualité. D'autres transcendentalistes ont une conception *a priori* plus traditionnelle des bienfaits de l'instruction, toutefois dans un sens plus spirituel que culturel. Fourier en revanche semble plus directement romantique dans sa conception du lien entre émancipation et éducation, en considérant l'instruction traditionnelle comme parcellaire et contribuant à la reproduction de mécanismes de civilisation qu'il réproouve.

Les transcendentalistes sont pour la plupart des pasteurs, bien souvent issus des bancs d'Harvard; ils ont reçu une éducation classique, qui a fait d'eux des gens lettrés. On constate cependant parmi eux des divergences d'opinion concernant la valeur de l'éducation, qui coïncident avec les tendances individualistes et socialistes existant au sein du mouvement. Typiquement, Emerson ou Thoreau relativisent la valeur de

l'éducation traditionnelle et pensent que l'émancipation se joue à un autre niveau, quand Ripley ou Alcott, eux-mêmes enseignants, mettent l'éducation au premier plan d'un projet de réforme globale. Thoreau ne garde pas un souvenir mémorable de ses années d'études, ni de sa courte expérience d'enseignant, mais il estime par ailleurs dans *Walden* que l'on ne devrait pas cesser de s'éduquer une fois devenu adulte, et qu'il faudrait disposer d'écoles pour tous les âges. Il estime cependant que l'instruction ne saurait être qu'intellectuelle. Celui qui a construit sa propre cabane encourage ses semblables à faire de même, louant les bénéfices spirituels d'une tâche manuelle menée à bien du début à la fin. La division du travail, estime Thoreau, divise surtout l'être humain. Cela vaut aussi pour les étudiants : « The student who secures his coveted leisure and retirement by systematically shirking any labor necessary to man obtains but an ignoble and unprofitable leisure, defrauding himself of the experience which alone can make leisure fruitful⁴⁰. » Le temps libre que l'étudiant recherche en ne réalisant pas lui-même certaines tâches est du temps perdu : il prend le risque de mener une parodie d'existence. Les études ne sont pas l'essentiel de la vie, elles risquent même d'en détourner les jeunes : « How could youths better learn to live than by at once trying the experiment of living⁴¹ ? ». Ainsi la vision qu'a Thoreau de l'éducation est ambivalente, et ne saurait en tout cas se limiter aux apprentissages intellectuels traditionnels, qui ne sont de toute manière pas à la hauteur de ce qu'ils promettent : « [T]hat economy of living which is synonymous with philosophy is not even sincerely professed in our colleges⁴². » L'éducation qu'il imagine est, en bon transcendantaliste, totale, et doit élever l'âme autant que l'intellect.

Les transcendantalistes ont malgré tout une attitude globalement positive vis-à-vis de l'éducation parce qu'elle est susceptible de contribuer à l'émancipation des individus, qui s'entend bien sûr principalement en termes moraux. En cela ils s'inscrivent dans la démarche de William Ellery Channing, leur « Pape », qui défend l'idée de culture individuelle comme avant tout spirituelle dans *Self-Culture*, qui paraît en 1838. Il avance dans ce texte que l'être humain est à même de cultiver son âme afin de s'approcher du divin. Proche du perfectionnisme associé au renouveau religieux, Channing pense que l'âme de chacun est naturellement bonne, et que le but de l'humanité est de travailler incessamment à sa purification, par l'éducation morale et intellectuelle. L'émancipation s'entend pour Channing comme une meilleure fidélité à un idéal, en tâchant de rendre

⁴⁰ *Walden*, op. cit., p. 38.

⁴¹ *Ibid.*

⁴² *Walden*, p. 39.

l'esprit plus à même de discerner des vérités universelles, et plus apte à prendre conscience de son lien avec Dieu. Channing considère que le rôle de l'enseignant est fondamental, qui développe l'esprit d'analyse et l'esprit critique des étudiants, et les amène à penser de façon indépendante. Les étudiants, ainsi libérés de la pensée commune, sont en mesure de percevoir de manière plus fidèle les vérités universelles. Channing présente ainsi un être indépendant et actif, naturellement bon, et acteur de sa connexion avec le divin. Son influence, concernant le rôle de l'éducation, sur les transcendentalistes, se lit clairement chez Amos Bronson Alcott, pour qui le rôle émancipateur, mais aussi réformateur, de l'éducation, ne fait aucun doute. Au sein de sa Temple School, il cherche à encourager chez les enfants la découverte spirituelle d'eux-mêmes. Pour lui, l'éducation est un processus qui dure tout au long de la vie (en cela il est proche de Thoreau) et qui ne se limite pas à des apprentissages intellectuels ; ils doivent aussi permettre aux élèves de mieux se connaître spirituellement. Cette meilleure connaissance intime a une visée sociale, comme l'explique John L. Thomas :

He [Alcott] saw in the school, therefore, a model of the good community where self-discovery led to a social exchange culminating in the recognition of universal dependency and brotherhood. The ideal society [...] was one in which individuals could be totally free to follow their own natures because such pursuit would inevitably end in social harmony⁴³.

Pour Alcott, comme pour les transcendentalistes en général, il s'agit bien de « suivre sa propre nature » : l'émancipation à laquelle mène l'éducation spirituelle est l'expression d'une nature commune, en vérité d'une âme commune, assimilable à l'Âme Suprême d'Emerson, seule source d'une vie sociale satisfaisante et authentique. Alcott cible en particulier les enfants parce qu'il adhère à l'idée romantique selon laquelle ils détiennent un savoir inné des grandes vérités du monde, grâce à leur état d'innocence, épargnés qu'ils sont encore des vicissitudes de la vie en société.

D'autres transcendentalistes mirent en avant le rôle émancipateur de l'éducation : Ripley, comme on a pu le voir à Brook Farm, qui croyait à l'importance d'une instruction traditionnelle, préparant notamment les élèves de son école à l'entrée à Harvard, mais qui établissait aussi un lien clair, à la façon de Channing, entre éducation et émancipation spirituelle. L'école de Brook Farm était un maillon essentiel dans son entreprise globale de réforme individuelle et collective au service de la société. Margaret Fuller fut elle aussi

⁴³ John L. Thomas, « Romantic Reform in America, 1815-1865 », *American Quarterly*, vol. 17, n° 4, p. 665.

impliquée dans des questions d'éducation : brillante intellectuelle, elle fut elle-même enseignante à la Temple School d'Alcott, et organisa comme on l'a dit des salons de conversation, méthode d'apprentissage privilégiée des transcendentalistes, afin d'encourager l'émancipation intellectuelle et spirituelle des femmes. Son but était de leur donner les moyens d'affirmer leur singularité au sein d'une société qui en limitait l'expression. Elizabeth Palmer Peabody était elle aussi une éducatrice et une réformatrice convaincue, impliquée dans l'école de Ripley et celle d'Alcott. Elle était comme ce dernier persuadée de l'importance d'amener les enfants à une forme d'éveil spirituel, et fut une des fondatrices des écoles maternelles aux États-Unis. Peabody comptait sur les nouvelles générations, une fois leur éducation spirituelle faite, pour mener une vie moralement digne. Son idée de l'importance de l'éducation chez les jeunes enfants, loin d'être acquise à l'époque, était basée sur le jeu et les activités artistiques afin de développer chez eux une fibre morale, à mille lieues d'une conception traditionnelle, et uniquement livresque, de l'éducation, ou même de la morale en tant que matière scolaire. Ainsi les transcendentalistes en général conçoivent l'éducation comme devant avant tout mener à une meilleure connaissance de soi plutôt qu'à la maîtrise de savoirs. Ils envisagent l'éducation comme un processus global impliquant une profonde connaissance de l'être humain menant à un éveil spirituel, dont le but est l'évidence de la loi morale.

Pour Fourier, le but de l'éducation n'est pas de changer l'individu ; il s'agit là encore de lui fournir les moyens de mieux se connaître. On a vu que la conception qu'il a de l'éducation des enfants est plus éloignée encore de l'académisme que ne l'est celle des transcendentalistes : il n'est pas question pour lui de cours théoriques, à part si l'enfant les sollicite. Fourier imagine que l'enfant éduqué selon le mode qu'il conçoit sera assez mature pour estimer lui-même le type de savoirs qu'il a besoin d'acquérir. Si l'objet de l'éducation est d'amener chacun à une meilleure connaissance de soi, on sait en ce qui le concerne qu'il l'entend comme une meilleure connaissance de l'agencement des passions de chacun. S'il estime lui aussi qu'il faut éduquer les enfants d'aujourd'hui afin qu'ils créent le monde idéal qu'il a imaginé, il ne croit pas à l'existence chez eux d'une innocence qui serait la clé des vérités cachées du monde. Chez Fourier, l'éducation des enfants est une nécessité, dans la mesure où ils sont pour lui des êtres non raffinés, chez qui les passions sont à l'état larvaire. L'éducation en harmonie va, par le biais de l'activité physique, du travail, de la pratique des arts et des activités artisanales, de la participation

à la vie du phalanstère, offrir à l'enfant une connaissance fine de ses penchants naturels, ce qui contribue nécessairement à son émancipation. Un enfant élevé en harmonie arrivera à l'âge adulte en pleine possession de ses moyens passionnels, et sera un membre satisfait, productif, et parfaitement à sa place dans l'organisation de la communauté.

Transcendantalistes comme fouriéristes conçoivent en définitive l'éducation principalement comme une entreprise d'épuration spirituelle, dans le sens où la notion de raffinement associée à l'éducation n'a pas pour but principal d'augmenter les connaissances ou d'améliorer les capacités cognitives, mais de désencombrer l'esprit des multiples altérations et dégradations qui y sont causées par la société telle qu'elle existe. À l'instar de Thoreau qui entend sa retraite à Walden comme le moyen de retirer de sa vie tout ce qui ne relève pas de l'existence (il considère comme entraves à l'existence l'artificialité des rapports sociaux, le travail comme moyen de subsistance, et surtout l'ego), on peut concevoir l'émancipation apportée par l'éducation selon les tenants des deux mouvements comme le processus de taille d'un diamant brut, extrait du sol, débarrassé des résidus de minerai qui l'entourent, puis taillé et poli afin d'en révéler toute la splendeur. L'esprit humain, une fois libéré de ses scories sociales, mais aussi intimes, révèle sa brillante pureté, pour refléter enfin les vérités cachées du monde, morales pour les uns, passionnelles pour les autres. Cette vision éminemment romantique a des implications politiques : les deux mouvements, persuadés que le secret de la réforme se trouve dans l'intime, n'ont aucune considération pour les institutions, superflues, et les responsables politiques, fourvoyés. Les transcendantalistes, Thoreau en tête, mais aussi Ripley bien sûr, et Emerson, n'auront de cesse de critiquer l'impuissance ou l'incompétence des gouvernements, condamnés à l'échec car légiférant sur l'accessoire. L'essentiel, d'essence spirituelle, échappe au spectre de l'état, ainsi le rôle de ce dernier est-il caduque dans un monde idéal. Fourier va dans le même sens, nourri par l'expérience amère des différents régimes politiques qui se succèdent à l'époque en France : les gouvernements ne sont pas aptes à conduire la vie des peuples car ils sont fondés sur un modèle faux et corrompu, qui néglige l'ordonnement foncièrement spirituel de l'existence. Transcendantalisme et fouriérisme illustrent ainsi un aspect de l'individualisme romantique : le rejet généralisé des institutions au nom du primat de l'individu.

Troisième partie : Divergences ; individu et société

Introduction

Le transcendantalisme et le fouriérisme se rencontrent au sein d'un large mouvement de réforme sociale, dans lesquels ils côtoient féminisme, abolitionnisme, droit du travail, végétarisme, communalisme, millénarisme, et d'autres doctrines encore. Une véritable collaboration s'établit au sein de Brook Farm et des publications qui lui sont associées ; cette collaboration s'avère fructueuse d'un point de vue théorique et idéologique, mais elle marque le pas face aux intérêts divergents des différents acteurs : les associationnistes voient en Brook Farm une vitrine pour leur mouvement, offerte en quelque sorte clés en main par Ripley, mais les déboires de la ferme éloignent Brisbane et les autres New-Yorkais. Ripley considère quant à lui l'implication des associationnistes comme la promesse d'investissements nécessaires, mais aussi comme l'occasion d'un débat d'idées qui lui est cher ; il aurait sans doute aimé que toutes les personnes impliquées dans l'aventure fussent animées des mêmes désirs. Au-delà des éléments factuels qui mettent à mal le rapprochement entre les deux mouvements, des divergences plus nettes existent, à plusieurs niveaux : idéologique, religieux, moral, ou pratique. En premier lieu, les individualistes tels Emerson ou Thoreau ne sauraient s'accommoder d'une vie communautaire, antithétique de leur conception de l'existence idéale. Par ailleurs, les griefs des individualistes concernent des aspects plus directement liés au système social fouriériste : Emerson n'y accorde par exemple pas de crédit en ce qu'il néglige l'imprévu, le soudain, l'inhabituel¹. Thoreau estime pour sa part que le but ultime de l'existence est la poursuite de la perfection morale, alors qu'elle ne signifie absolument rien pour Fourier. Ensuite, les divergences entre les deux mouvements illustrent aussi des différences de culture religieuse : les fouriéristes américains cherchent à raccrocher le système de Fourier à une conception traditionnelle du culte, alors que le Français n'en a rien à faire. Le fait d'inscrire sa doctrine dans un providentialisme divin ne changera rien aux violentes attaques, de la part de Brownson en particulier ; de tendance socialiste, considéré comme prémarxiste au même titre que Fourier, Brownson dénonce pourtant ce

¹ Emerson défend les errements et les caprices de l'âme humaine, qu'il considère comme des intuitions, comme le montre ce célèbre passage de « Self-Reliance » : « I would write on the lintels of the door-post, Whim ». *Essays and Lectures, op. cit.*, p. 262.

dernier de manière virulente, et ce principalement à travers un procès en irrégiosité. Enfin, le socialisme français semble demeurer inconciliable avec l'individualisme romantique américain, dans une large mesure incarné par Emerson ou Thoreau, pour qui le bien commun n'a d'existence que d'un point de vue spirituel. Les distinctions idéologiques entre les transcendantalistes individualistes et les associationnistes rejoignent celles qui les séparent des transcendantalistes socialistes : à ce titre, les dissensions entre Emerson et Ripley illustrent le gouffre idéologique entre les uns et les autres. Ainsi, le socialisme a en définitive du mal à s'acclimater à l'idéologie individualiste qui prévaut aux États-Unis.

Chapitre 1 - Le transcendantalisme contre le fouriérisme²

Les transcendantalistes sont divisés quant à l'attitude à réserver au fouriérisme ; comme on l'a vu, aucun d'entre eux n'embrasse la théorie de Fourier sans émettre au moins quelques réserves. Ripley sera celui d'entre eux qui montrera l'intérêt le plus vif pour l'associationnisme, mais sa conception d'une utopie communautaire reste avant tout fondée sur un idéal moral et religieux qui relève plus directement du transcendantalisme. Sans surprise, les transcendantalistes qui n'épousent pas les théories associationnistes sont les individualistes : ce sont principalement Emerson et Thoreau. Chez ceux pour qui le salut est avant tout une affaire personnelle, indépendante des conditions extérieures, le système associationniste, dans ses préceptes comme dans sa méthode, est une aberration. Mais on trouve aussi chez les transcendantalistes de tendance socialiste des réticences parfois marquées, surtout chez Brownson. Bien sûr, son appartenance au mouvement est discutable : sa participation aux réunions sera succincte, et il reniera ses amitiés au sein du groupe. Il n'en demeure pas moins inspiré par le même idéal moral, et préoccupé par les mêmes questions sociales. Il sera le plus virulent des penseurs issus du cercle transcendantaliste à l'encontre du fouriérisme. Ainsi, loin de susciter uniquement l'embarras ou le mépris, l'associationnisme fouriériste engendre une véritable opposition de la part de certains transcendantalistes, qui ne manquent pas de le faire savoir, notamment dans leurs publications.

A) Ralph Waldo Emerson et l'associationnisme

On a vu que Ripley chronique la sortie de *Social Destiny of Man* dans le numéro d'octobre 1840 de *The Dial* ; il faudra ensuite attendre plus d'un an et demi pour que le fouriérisme soit de nouveau évoqué dans la revue transcendantaliste. Brisbane, fort du succès de ses publications, cherche au début de l'année 1842 à entrer en contact avec Emerson, alors tout nouveau rédacteur en chef du *Dial* à la suite de Margaret Fuller, afin d'y publier un article. En février 1842, Emerson donne une série de conférences à Boston, et contacte son frère afin d'en donner également à New York, car il a besoin d'argent. William Emerson y organise donc la tenue d'une série de conférences, prévues pour le

² Ce chapitre est en partie basé sur les écrits des transcendantalistes et de leurs publications dans *The Dial* et d'autres revues.

mois de mars. Avant qu'elles ne commencent, Brisbane profite de la présence d'Emerson à New York pour le rencontrer, par le truchement de Greeley. Brisbane, en héraut zélé du fouriérisme, cherche à en répandre les idées par tous les moyens ; il disposera bientôt d'une chronique régulière dans le *Tribune* de Greeley, mais a bien conscience de la nécessité d'élargir l'audience de l'associationnisme, c'est pourquoi il cherche à convaincre Emerson. Ce dernier est quant à lui à la recherche de contenu pour le prochain numéro de la revue. Les trois hommes dînent ensemble le 28 février, et malgré ses réticences personnelles, liées à la personnalité de Brisbane comme au peu de crédit qu'il accorde à l'associationnisme en tant que force réformatrice, Emerson accepte de donner une tribune à Brisbane. Cela paraît d'autant plus curieux que des preuves existent du sentiment d'aliénation qui saisit Emerson à l'occasion de sa rencontre avec Brisbane et Greeley. Deux lettres datées du 1^{er} mars 1842, l'une à son épouse, l'autre à Fuller, montrent qu'Emerson n'est pas convaincu, et se sent mal à l'aise face aux New-Yorkais.

Il déplore, dans la lettre à son épouse, le fait de ne pouvoir satisfaire ses nouveaux amis, qui sont dans l'« action, » quand lui est un poète : « They are bent on popular action: I am in all my theory, ethics & politics a poet and of no more use to them in their New York than a rainbow or firefly [...]. » La virulence des propos des associationnistes semble même le déstabiliser : « One of these days shall we not have new laws forbidding solitude; and severe penalties on all separatists & unsocial thinkers³? » Lui, le penseur « asocial » pourrait être mis à l'amende dans un monde où l'esprit de communauté est la norme. Ces lignes montrent qu'Emerson se sent en danger, en tant que défenseur de l'individualité, face au mot d'ordre collectiviste des réformateurs. Brisbane a, on l'a vu, interpellé Emerson dans son article du *Tribune* paru quelques jours seulement après leur rencontre⁴, en dénonçant son absence d'implication dans les divers mouvements de réforme de l'époque (abolition, tempérance, lutte contre la pauvreté...), qui concernent des groupes humains définis. La volonté d'Emerson de penser les maux de la société comme relevant d'une responsabilité morale individuelle le met en porte-à-faux par rapport aux discours réformistes de l'époque, et il se sent vraisemblablement agressé par les assauts des associationnistes l'appelant à revoir son opinion. Quelques mois plus tard, un autre article de Brisbane dénonce les effets néfastes d'un système économique et politique construit autour de l'individu : « In the confused efforts [...] which are made by

³ Citation précédente et celle-ci : Lettre à Lydia Jackson Emerson, 1^{er} mars 1842, *Letters of Ralph Waldo Emerson*, Ralph L. Rusk (éd.), vol. 3, New York, Columbia University Press, 1966, p. 18.

⁴ Le 11 mars 1842 ; voir à ce sujet le deuxième chapitre de la deuxième partie.

each and all to attain the great desideratum, fortune, they only trample each other down, and after all, we find in Society that the greater conflict and strife of individuals, the greater the collective poverty and depravity⁵. » Le discours des fouriéristes new-yorkais n'est bien sûr pas le seul à dénoncer l'individualisme, mais la nature des relations entre Brisbane et Emerson fait que ce dernier doit se sentir particulièrement visé par leur discours à ce sujet.

Le jour où Emerson écrit à son épouse à propos de ses « nouveaux amis », il rédige également une lettre à Fuller dans laquelle il dit se sentir dans l'incapacité de satisfaire les associationnistes ; il se considère même comme une force d'opposition face à eux, par la force des choses :

Alas, how shall I content Mr Brisbane? [...] These kindly but too determinate persons, the air of Wall Street, [...] all make me feel not the value of their classes but of my own class—the supreme need of the few worshippers of the Muse—wild & sacred—as counteraction to this world of material & ephemeral interest⁶.

Ici encore se considère-t-il comme un poète, serviteur d'un sacré intangible, appartenant à une autre classe, qui ne saurait se satisfaire de la futilité des poursuites matérialistes des associationnistes. Mais cela va plus loin : son journal révèle également la méfiance que lui inspire Brisbane ; il pense son enthousiasme hypocrite, et le considère comme un manipulateur⁷. Si Emerson considère Brisbane comme un bonimenteur prêt à tout pour arriver à ses fins, il est véritablement surprenant qu'il lui ouvre les portes du *Dial*. Peut-être a-t-il envisagé cette publication comme l'occasion de critiquer publiquement l'associationnisme tel que défendu par Brisbane ; le contenu de son avant-propos va d'ailleurs dans ce sens.

L'article, intitulé « Means of Effecting a Final Reconciliation Between Religion and Science » apparaît dans le numéro de juillet 1842 de *The Dial*⁸. Il est précédé d'un avant-propos par Emerson, « Fourierism and the Socialists », qui montre une nouvelle

⁵ « Association », *New-York Daily Tribune*, 7 juillet 1842.

⁶ Lettre à Margaret Fuller, 1^{er} mars 1842, *op. cit.*, p. 19-20.

⁷ Emerson qualifie l'attitude de Brisbane de « insincere enthusiasm ». Voir à ce sujet *Journals and Miscellaneous Notebooks of Ralph Waldo Emerson*, vol. 8, *op. cit.*, p. 416.

⁸ Dans son article du 12 mai 1842 pour le *New-York Daily Tribune*, Brisbane signale aux nombreux lecteurs du journal qui lui écrivent qu'il ne peut répondre aux interrogations de tous, occupé qu'il est à rédiger sa chronique quotidienne ainsi qu'à écrire pour d'autres revues, comme le *Dial*. Il glisse à cette occasion un message à l'attention d'Emerson, informant ce dernier qu'il lui enverra un article à temps pour la publication du prochain numéro, article qui est celui dont il est question ici. Dans l'article du 13 juin 1842, Brisbane signale aux dirigeants du *Dial* et du *Boston Quarterly Review* que les articles ont été envoyés et leur demande de lui faire parvenir les épreuves pour correction avant la publication.

fois le fossé existant entre l'individualisme emersonien et l'associationnisme fouriériste. Malgré ses réserves, Emerson permet donc à Brisbane d'élargir son public aux lecteurs de *The Dial*, essentiellement les transcendentalistes eux-mêmes, ainsi que les élites éclairées de Nouvelle Angleterre. Dans l'avant-propos, Emerson reconnaît tout d'abord les dangers de l'industrialisation pour les ouvriers, qui voient leur travail menacé par la mécanisation. Il évoque comme une réaction à ce phénomène la multiplication des entreprises de type associationniste en Amérique et ailleurs dans le monde, puis en vient à parler de Brisbane, qu'il a rencontré, écrit-il, à New York⁹. Il salue son talent, son honnêteté, mais aussi le caractère pressant (« importunacy¹⁰ ») de cet « apôtre infatigable », ce qui a dû, on l'imagine, agacer Emerson, s'il estime nécessaire de le stipuler dans son propos¹¹. Il loue malgré tout la cohérence et la solidité du système présenté par Brisbane, qu'il qualifie de « philosophie mécanique. » On ressent tout de même une certaine distance dans les propos d'Emerson vis à vis du discours de Brisbane, jusqu'à un passage, relativement court, dans lequel il semble avoir été intéressé par les implications spirituelles de celle-ci : « Mechanics were pushed so far as fairly to meet spiritualism. One could not but be struck with strange coincidences betwixt Fourier and Swedenborg¹². » On reconnaît ici l'influence de Sampson Reed, qui amène Emerson à ce parallèle ; Swedenborg est comme on le sait le théologien mystique dont l'apport à la pensée transcendentaliste est fondamental. Mais l'éventuel attrait d'Emerson s'arrête là ; ces remarques liminaires laissent rapidement place à une attaque grinçante contre le fouriérisme. Et son grief principal reste celui qui le maintient fermement à distance de toute expérimentation communautaire en matière de réforme sociale : il estime que dans le contexte associationniste, l'individu est nié. Fourier a pensé à tout, dit-il, sauf à une

⁹ Selon le biographe Gay Wilson Allen, Emerson rencontre Brisbane au cours d'un dîner le lundi 28 février 1842, dîner auquel assiste également Greeley. Ce dernier questionne Emerson sur le transcendentalisme, alors que Brisbane tente de le convertir au fouriérisme. Les remarques acerbes d'Emerson concernant la personnalité têtue de Brisbane dans la préface de l'article sont sans doute liées à l'insistance du disciple de Fourier lors de ce dîner. Voir Gay Wilson Allen, *Waldo Emerson: a Biography*, New York, The Viking Press, 1981, p. 399.

¹⁰ Ralph Waldo Emerson, « Fourierism and the Socialists », *The Dial*, vol. 3, juillet 1842, E. P. Peabody (éd.), Boston, Jordan, Weeks and Company, p. 86.

¹¹ Il faut par ailleurs noter que dans la version préparatoire de « Fourierism and the Socialists », le mot initialement choisi par Emerson ici n'était pas « importunacy », mais « impudence » : il était donc loin d'accueillir les théories de Brisbane avec bienveillance, mais a clairement fait le choix de modérer ses propos, qui ne restent pas moins acerbes, pour la publication. Voir William H. Gilman, J. E. Parsons (éd.), *Journals and Miscellaneous notebooks of Ralph Waldo Emerson*, vol. 8, *op. cit.*, p. 208.

¹² « Fourierism and the Socialists », *op. cit.*, p. 87.

chose : la vie¹³. L'être humain n'est pas, avance Emerson, une pâte que l'on peut modeler à loisir, il possède en lui-même la conscience d'un ordre supérieur.

Le fait qu'Emerson publie cet article dans la revue dont il est rédacteur en chef ne l'empêche pas de ridiculiser les théories fouriéristes : il se moque des considérations de ce dernier sur le climat, les maux de la société, et fait passer Brisbane pour un camelot, certes dévoué, promouvant le remède miracle qui sauvera la société d'elle-même. Fourier propose une vision de l'organisation des sociétés humaines à l'exact opposé de celle rêvée par Emerson : « Society, concert, cooperation, is the secret of the coming Paradise. By reason of the isolation of men at the present day, all work is drudgery. By concert, and allowing each laborer to choose his own work, it becomes pleasure¹⁴. » On imagine la réticence d'Emerson à écouter poliment des théories qui fustigent l'isolement et encensent la coopération, lui qui défend exactement l'inverse¹⁵. La promesse de Fourier, dit Emerson, est que l'association, fruit du génie humain, rééquilibrera non seulement la société (en offrant à chacun la possibilité de choisir son travail, l'association transforme une corvée en plaisir), mais aussi le climat, car ce travail commun œuvrera à la santé de la terre, qui enverra alors des « fluides sains et impondérables¹⁶ » vers le système solaire. L'association est la panacée qui nous promet le paradis, écrit Emerson. Il se moque de l'approche selon lui pseudo-scientifique de Fourier, notamment en ce qui concerne le nombre de personnes nécessaires à la vie d'un phalanstère, en assénant une de ces formules dont il a le secret : « It takes 1680 men to make one Man¹⁷ », qui montre une réelle condescendance envers l'associationnisme. Cette formule fait écho au début de l'essai d'Emerson, « The American Scholar », dans lequel il évoque la « fable » antique d'un « Homme Unique » divisé par les dieux en une multitude d'êtres humains afin de faciliter son existence, avec pour conséquence une perte de son pouvoir primitif : « [U]nfortunately, this original unit, this fountain of power, has been so distributed to multitudes, has been so minutely subdivided and peddled out, that it is spilled into drops, and cannot be gathered¹⁸. » Pour Emerson, la division des tâches, jusqu'à l'absurde,

¹³ « Our feeling was, that Fourier had skipped no fact but one, namely, Life ». *Op. cit.*, p. 88.

¹⁴ *Ibid.*

¹⁵ Dans le même ordre d'idées, Emerson exprimera dans son journal l'embarras que lui cause le discours de George Ripley qui tente de le convaincre des bienfaits de la vie communautaire. Voir à ce sujet le troisième chapitre de cette partie.

¹⁶ Emerson prend soin de citer les passages les plus ésotériques de la conférence de Brisbane qu'il a suivie à New York, notamment les expressions « Attractive Industry » et « healthy imponderable fluids ». Voir Ralph Waldo Emerson, « Fourierism and the Socialists », *op. cit.*, p. 87.

¹⁷ *Ibid.* Il s'agit en réalité de 1620 personnes, selon les calculs de Fourier.

¹⁸ Emerson, « The American Scholar », *Essays and Lectures*, *op. cit.*, p. 54.

déshumanise les membres de ces communautés industrielles. Il continue ensuite sa charge sarcastique, et mimique l'emphase avec laquelle, on l'imagine, Brisbane s'est exprimé durant la conférence : « Now fancy the earth planted with fifties and hundreds of these phalanxes side by side,—what tillage, what architecture, what refectories, what dormitories, what reading rooms, what concerts, what lectures, what gardens, what baths¹⁹ ! » Il dénonce ici l'hystérie qui s'empare des disciples de Fourier, voire ce qu'il considère sans doute comme leur fanatisme : le discours sous-jacent d'Emerson dénonce l'aveuglement de Brisbane face à un système d'organisation sociale, et des fondements scientifiques, qu'Emerson estime farfelus, arbitraires, et sans doute irrecevables. Puis il poursuit sur le mode de l'ironie : c'est un monde merveilleux qui nous attend, dit-il, dans lequel Constantinople sera le centre du monde, car elle en est la capitale naturelle. Seuls Aladdin ou Schéhérazade pourraient décrire les merveilles qu'elle contient et qui nous y attendent quand le nouvel ordre mondial adviendra. Pauvreté, crime, stupidité, difformité n'existeront plus, car sous le règne de Fourier, l'intelligence, la grâce et l'art prévaudront, et nous parlerons tous en vers.

Voilà le traitement réservé par le chef de file des transcendentalistes aux théories de réforme sociale de Fourier. Il salue l'enthousiasme de ses disciples, et trouve noble leur indignation face aux maux de la société industrielle (ce que les détracteurs du fouriérisme saluent en général assez largement, comme on l'a vu), mais pour Emerson, aucune de ces théories réformistes ne saurait supplanter la seule réforme qui vaut pour lui, intérieure, et qui relève de la responsabilité de chacun :

There is an order in which in a sound mind the faculties always appear, and which, according to the strength of the individual, they seek to realize in the surrounding world. The value of Fourier's system is that it is a statement of such an order externized, or carried outward into its correspondence in facts. The mistake is, that this particular order and series is to be imposed by force of preaching and votes on all men, and carried into rigid execution²⁰.

Un ordre moral supérieur s'impose à qui sait le voir, c'est-à-dire à l'individu éclairé, qui cherchera à appliquer cet ordre à son environnement. Emerson salue le fouriérisme en ce qu'il constitue une tentative de matérialiser cet ordre supérieur dans la vie sociale, de le faire exister dans les faits, mais selon lui Fourier commet l'erreur de chercher à l'imposer comme une convention, une loi à appliquer dans un cadre fermé, ce qui est vain, car

¹⁹ Emerson, « Fourierism and the Socialists », p. 87.

²⁰ « Fourierism and the Socialists », p. 88-89.

l'élévation morale est une démarche dynamique, volontaire et individuelle, et qui nécessite un constant réexamen. On retrouve ici certaines des réticences exprimées par Ripley dans sa lettre au *Tribune* en 1842, lui qui reprochait aussi au fouriérisme un manque de souplesse, en ce qu'il cherchait à prévoir et classifier tous les cas de figure²¹ ; la malléabilité de l'esprit, chère aux transcendentalistes dans leur quête de culture individuelle, semble selon eux handicapée par le système de Fourier, qui impose, pour Emerson, un ordre qu'on pourrait décrire comme psycho-sociologique au lieu de créer les conditions propices à l'émergence de la loi morale pour chacun. Ce texte constitue ainsi une nouvelle occasion pour lui de rappeler son credo : on ne peut imposer une conception du bien aux hommes ; il appartient à chacun de faire son éducation morale et de reconnaître pour lui-même « ce qui est juste » : « [L]et us be lovers and servants of that which is just ; and straightaway every man becomes a centre of a holy and beneficent republic. » Cet homme là, s'il est fidèle à lui-même, sera en accord avec les autres : « [I]n the obedience to his most private being, he finds himself [...] acting in strict concert with all others who followed their private light²². » Cette attaque en règle ne l'empêche pas de conclure en introduisant l'article de Brisbane qui suit avec une déférence certaine, saluant le courage, la force, l'envergure, et même la vérité contenues dans la théorie de Fourier.

L'article en question est relativement court : six pages, contre un peu plus de quatre pour la seule introduction d'Emerson. Brisbane y traite principalement de l'opposition entre la religion et la science, qu'il envisage également sous l'angle de la foi et de la raison. Il présente la foi comme liée à l'âme, dont les conceptions selon lui spontanées sont « absolument vraies ». Si sa vision de la foi est de l'ordre du sentiment, il considère la raison de manière traditionnelle : « Its [reason's] function is to elucidate, define, and explain clearly the nature of the spontaneous conceptions of the soul, and to discover the exact sciences²³. » Brisbane entend dans son article la raison dans un sens rationaliste : il s'agit de la faculté d'analyser et de comprendre. On est donc ici bien loin de la conception transcendentaliste de la raison comme liée à une intuition mystique. Brisbane semble ne pas connaître les distinctions établies par Coleridge dans sa lecture

²¹ Voir à ce sujet le premier chapitre de la deuxième partie.

²² Pour ces deux citations: « Fourierism and the Socialists », p. 89.

²³ Albert Brisbane, « Means of Effecting a Final Reconciliation Between Religion and Science », *The Dial*, vol. 3, n° 1, juillet 1842, Boston, E. P. Peabody, 1842, p. 90.

de Kant, distinctions reprises par les transcendentalistes, entre raison et entendement²⁴. Cette publication est donc surprenante à plus d'un titre : tout d'abord, Emerson accepte de publier Brisbane bien qu'il considère les thèses défendues par ce dernier comme erronées, voire grotesques, ce qu'il ne manque pas de faire savoir dans une introduction particulièrement acerbe. Par ailleurs, Brisbane n'expose pas dans son article la réforme sociale et industrielle de Fourier, mais conduit une analyse dialectique et historique du rapport entre religion et science, ce qui s'apparente davantage à un préambule à l'exposition de la théorie du penseur français. Peut-être espérait-il que cet article serait le premier d'une série²⁵. Enfin, la conception de la raison sur laquelle Brisbane construit son argumentation n'est pas du tout celle d'Emerson, et par extension celle des transcendentalistes, qui sont les premiers lecteurs du *Dial*. Pour ces penseurs, la raison ne s'oppose pas à la foi, elle en constitue au contraire le socle, dans le sens coleridgéen où ils l'entendent. Nul doute que cette conception traditionnelle de la raison a fait réagir les transcendentalistes à la lecture de l'article. Cette première publication n'aura vraisemblablement pas le succès escompté par Brisbane auprès de ceux qu'il cherche alors à convaincre ; elle constitue plutôt un échec pour lui. Il est toutefois à noter que des années plus tard, Emerson revient sur Fourier dans « Historic Notes » : reproduisant une bonne partie de son avant-propos du *Dial*, il y évoque le Français de manière beaucoup plus tendre, ce qui montre une fois encore que la position d'Emerson concernant Fourier lui-même n'est jamais manichéenne. Il reste en revanche beaucoup plus circonspect vis-à-vis de Brisbane.

Malgré tout, l'intérêt qu'Emerson montre pour le fouriérisme se borne vraisemblablement au lien qu'il établit entre la théorie des correspondances de Swedenborg et celle de Fourier, en d'autres termes à la métaphysique mystique de ce dernier. Il continuera de considérer l'associationnisme d'inspiration fouriériste comme une curiosité, une lubie des années 1840, période pendant laquelle le nombre de communautés volontaires explose en Amérique. Comme il l'écrit à Thomas Carlyle à l'époque : « [W]e are all a little wild here with numberless projects of social reform. Not

²⁴ Dans ses articles du *Tribune*, Brisbane continue d'utiliser le terme de raison dans un sens traditionnel, notamment dans une traduction de Fourier qui fait l'objet de l'article du 20 septembre 1842 : il y est fait mention de la raison comme d'un principe humain de réflexion et d'analyse, qui aurait dû permettre aux êtres humains de se pencher sur l'agencement des passions.

²⁵ La façon dont il construit son argumentation dans les colonnes du *Tribune* soutient cette idée : il y fait, dans ses premières chroniques, un constat, sur lequel il fonde ensuite son exposition des principes associationnistes.

a reading man but has a draft of a new Community in his waistcoat pocket²⁶. » Outre sa réticence à considérer comme recevable toute notion d'une communauté matérielle, il estime que l'essor des théories de réforme sociale communautaire est une mode, certes liée aux problèmes que rencontre la société moderne, mais néanmoins passagère, et superficielle, comme il l'écrira à plusieurs reprises, dans *New England Reformers*²⁷, ou *Historic Notes*, de manière moins acerbe toutefois. Au-delà de l'intérêt qu'il porte au mysticisme de Fourier, il ne considère pas l'associationnisme fouriériste porté par Brisbane comme une alternative sérieuse, et le rappelle à l'envi. Ses saillies contre les associationnistes sont légion, tant et si bien qu'il est publiquement perçu comme un anti-fouriériste : dans *Summer on the Lakes*, Fuller, qui le représente sous les traits du personnage « Self-Poise », lui fait dire à l'occasion d'une discussion sur le mesmérisme (qui serait une porte d'entrée vers l'état « aromal » tel que décrit par Fourier), qu'il ne faut pas tomber pour ces absurdités. Les propos du personnage renvoient à un échange épistolaire bien réel entre Emerson et Fuller, dans lequel Emerson conseillait à Fuller de se tenir à distance des doctrines réformistes grotesques (il y utilise le terme « farcical ») dont le fouriérisme fait partie²⁸. Cette image de critique du fouriérisme lui reste associée : le lendemain de sa mort, deux notices nécrologiques font mention de son rôle en tant que critique du socialisme, dans *The Daily Evening Traveller* et le *New York World*²⁹.

Bercovitch et Guarneri estiment, comme on l'a déjà signalé, que l'exposition d'Emerson au réformisme socialiste dans les années 1840 nourrit, par réaction, son goût pour l'individualité puis, dans un mouvement vers le conservatisme, l'individualisme ; ils y voient une manifestation du tropisme individualiste dans l'idéologie américaine. Il n'est bien sûr pas question d'attribuer à Fourier ou Brisbane la seule responsabilité de cette orientation idéologique chez Emerson, mais on ne saurait nier la force du sentiment de rejet que lui ont inspiré non seulement l'associationnisme fouriériste mais aussi toutes les autres entreprises de vie communautaire qui se réclamaient d'une forme de socialisme. Il exprime ce grief à plusieurs reprises dans ses écrits personnels, à l'encontre de Fourier plus précisément. Il l'exprime notamment sous la forme d'un aphorisme (le fait que

²⁶ Lettre du 30 octobre 1840, *The Correspondence of Thomas Carlyle and Ralph Waldo Emerson, 1834-1872*, Charles Eliot Norton (éd.), vol. 1, Boston, James R. Osgood and Company, 1883, p. 308.

²⁷ Voir à ce sujet le troisième chapitre de cette partie.

²⁸ Voir lettre du 11 avril 1844, *Letters of Ralph Waldo Emerson*, vol. 3, *op. cit.*, p. 246.

²⁹ Cités dans Kenneth Walter Cameron, *Emerson, Thoreau and Concord in Early Newspapers: Biographical and Historical Lore for the Scholar and General Reader*, Hartford, Transcendental Books, 1958, p. 37.

Fourier n'ait rien laissé au hasard dans sa théorie si ce n'est la vie elle-même), en ridiculisant régulièrement la classification mathématique des types humains selon Fourier, comme ici dans son journal, en 1848 : « Will they, one of these days, at Fourierville, make boys and girls to order & pattern? I want, Mr Christmas office, a boy, between No 17& No 134, half & half of both; or you might add a trace of 113. I want another girl like the one I took yesterday only you can put in a leetle [*sic*] more of the devil³⁰. » Par-delà le fait qu'Emerson anticipe ici les potentielles dérives du génie génétique à notre époque, il critique l'absurdité du système des passions qui enferme les êtres humains dans des cases comportementales, ce qui constitue à ses yeux une négation de l'individualité. Si dans un premier temps, sa connaissance de Fourier dépend des échanges qu'il peut avoir avec Brisbane, elle est enrichie des écrits des associationnistes Britanniques, comme on l'a précisé, mais aussi de ses propres lectures de Fourier, à partir de 1845. Et si sa meilleure connaissance de la pensée fouriériste rachète Fourier le métaphysicien mystique aux yeux d'Emerson, elle n'arrange rien à son opinion concernant Fourier le penseur social. Comme ce sera le cas pour Brownson, la plongée dans les textes ne fait que fourbir des armes supplémentaires à la critique emersonienne du système social fouriériste. Emerson ira jusqu'à considérer Fourier comme l'antithèse des hommes qui peuplent son panthéon personnel, ceux qu'il célèbre dans *Representative Men*, comme Shakespeare, ou ses amis, tel Thoreau, alors qu'il avait caressé l'idée d'intégrer le Français à sa série de portraits³¹. Il formalise toutes ses récriminations envers le réformisme socialiste en général et le fouriérisme en particulier dans une conférence donnée en mars 1844 à Boston, « New England Reformers », alors que Brook Farm est depuis peu un phalanstère, et que l'atmosphère générale dans le monde de la réforme est à la radicalité³².

Certains croient pourtant que transcendantalisme et fouriérisme sont les deux faces d'une même pièce ; cette croyance est peut-être plus répandue après la conversion de Brook Farm en 1844. Brownson, qui sait pourtant de quoi il retourne, contribue à la confusion dans un long article, « Transcendentalism, or Latest Form of Infidelity », qui

³⁰ Ralph Waldo Emerson, *Journals and Miscellaneous Notebooks of Ralph Waldo Emerson*, vol. 10, *op. cit.*, p. 359.

³¹ Voir *Journals and Miscellaneous Notebooks of Ralph Waldo Emerson*, A. W. Plumstead, William H. Gilman, Ruth H. Bennett (éd.), vol. 11, Cambridge, The Belknap Press of Harvard University Press, p. 438. Concernant l'éventuelle intégration de Fourier à *Representative Men*, voir le deuxième chapitre de la deuxième partie.

³² « New England Reformers » est étudié en détail dans le troisième chapitre de cette partie.

paraît dans le numéro de juillet 1845 de sa revue, *Brownson's Quarterly Review*. A cette époque devenu l'ennemi juré des transcendentalistes comme des fouriéristes, il assimile le fouriérisme à un transcendentalisme appliqué : « Fourierism is nothing but a form of transcendentalism, as may be inferred from the fact that nearly all the transcendentalists are either avowed Fourierists or very favorable to them. Fourierism is simply an attempt to realize in society the leading principles of transcendentalism [...]»³³. » La généralisation grossière de Brownson fait sans doute mouche auprès d'une partie de l'opinion qui est à cette époque toujours méfiante vis-à-vis du transcendentalisme, suite aux controverses de 1836 et aux accusations d'irrégiosité. Emerson a conscience de ces rapprochements et souhaite se désolidariser du fouriérisme à chaque fois qu'il le peut ; c'est pourquoi il refuse d'écrire pour *The Harbinger* à l'invitation de John Sullivan Dwight, à qui il explique dans une lettre en avril 1845 qu'il ne souhaite pas être associé à la vision « sectaire³⁴ » du journal. Emerson craint pour sa réputation : le fouriérisme a d'une part toujours un parfum de scandale, et d'autre part, Emerson entend bien évidemment se distinguer d'une doctrine qui promeut la vie communautaire.

B) Henry David Thoreau

Thoreau est le transcendentaliste qui incarne de la manière la plus évidente l'opposition à la vie communautaire, ayant fait le choix de vivre seul pendant deux ans dans un lieu isolé. La « retraite » à Walden est bien un retrait de la société, l'occasion de s'en extirper, et de se retrouver non pas seul avec soi-même, mais débarrassé de soi-même, c'est-à-dire de l'égo qui cherche à exister dans le jeu social. Peut-être Thoreau est-il, dans la contemplation qu'il décrit du spectacle de la nature, la plus convaincante incarnation du globe oculaire transparent d'Emerson : un être passif, embrassant une forme d'être-au-monde qui n'est plus dépendante de son humanité mais simplement de sa condition d'être vivant, au même titre que tous ceux qui peuplent les bois alentour. On peut penser que Thoreau n'est jamais aussi satisfait que lorsqu'il lui semble parvenir à se délester des oripeaux de l'existence humaine et saisir le monde tel qu'il est. Il n'est pour autant pas un ermite, et aime à discuter avec ses voisins, ses amis qui lui rendent visite ou

³³ Orestes Brownson, « Transcendentalism, or Latest Form of Infidelity », *Brownson's Quarterly Review*, vol. 2, n° 3, juillet 1845, Boston, Benjamin H. Greene, 1845, p. 310.

³⁴ Lettre d'Emerson à Dwight du 20 avril 1845, *Letters of Ralph Waldo Emerson*, Eleanor M. Tilton (éd.), vol. 8, New York, Columbia University Press, 1991, p. 21-22.

des gens de passage. Il n'a pas rompu tout contact avec la société traditionnelle : il se rend régulièrement en ville afin de vendre sa production de légumes et acheter des vivres. Mais il abhorre les groupes sociaux : dans sa cabane, on ne trouve que trois chaises, car il estime qu'au-delà de trois personnes, il n'est pas possible d'avoir une conversation digne d'intérêt, comme on l'a précisé. Il ne croit pas aux vertus de l'état, dont la législation heurte ses convictions morales. Thoreau pense, comme Emerson, que la loi morale s'impose naturellement à ceux qui savent la recevoir ; les gouvernements ne sauraient s'y substituer, qui légifèrent en dépit du bon sens.

C'est là un des rares points de convergence entre la pensée de Thoreau et celle de Fourier : ils estiment tous les deux que dans un monde idéal, les gouvernements seraient superflus, car les êtres humains auraient la conscience, ou l'intuition, de la manière dont ils doivent mener leur existence. La comparaison s'arrête là, car pour Thoreau, la boussole de l'existence est la loi morale, ce qui n'est bien sûr pas la vision de Fourier. Plus largement, la conception du groupe social et de sa fonction qu'ont Fourier et Thoreau est on ne peut plus divergente. Les interactions sociales doivent satisfaire chez Thoreau l'idéal transcendantaliste de la culture individuelle ; il les envisage comme une source de stimulation intellectuelle. Chaque conversation doit selon lui consister en un échange philosophique, sans cela est-elle vaine. Les groupes sociaux au-delà de trois personnes constituent donc pour lui une aberration ; il estime que le grégarisme affaiblit le sens moral. Thoreau défend l'idée de l'individu comme l'alpha et l'oméga de la civilisation, position qu'il résume dans une formule restée célèbre : « [A]ny man more right than his neighbors constitutes a majority of one already³⁵. » Il fustige au passage l'idée de la représentation démocratique comme une institution valide. Thoreau croit par ailleurs à la liberté dans l'indépendance, quand Fourier la conçoit uniquement dans l'interdépendance. Pour le Français comme pour d'autres réformateurs socialistes, y compris au sein des transcendantalistes, l'épanouissement individuel ne peut s'imaginer en dehors de la communauté, indispensable à la réalisation des idéaux. Fourier répète à l'envi que l'humain seul est voué à l'échec, puisque la clé de son salut est dans l'association avec des personnes de caractères complémentaires. Thoreau pense au contraire que les groupes sociaux, loin de contribuer à l'épanouissement de chacun, ne font que pousser les individus à agir avant tout dans le but de se conformer à une norme

³⁵ Henry David Thoreau, « Civil Disobedience », *Collected Essays and Poems*, Elizabeth Hall Witherell (éd.), New York, Library of America, 2001, p. 212.

sociale attendue. La poursuite de cette normalité éloigne les individus de l'essentiel, c'est-à-dire la fidélité à un idéal moral propre. Chez Fourier, la nature même de l'humain est grégaire, et c'est dans le groupe qu'il trouve son salut, alors que chez Thoreau le grégarisme est un détournement. La société idéale est pour lui une société d'individus indépendants mais partageant la même loi morale, et donc capables de prendre des décisions communes ; à l'image de ce qu' imagine Emerson, une communauté d'esprit est l'étendue de la société telle que la conçoit Thoreau.

Le cheminement qui amène Thoreau à envisager le démantèlement des gouvernements n'est pas le même que celui de Fourier, même s'il est également inspiré par un profond sentiment de défiance. Chez le Français, la disparition des gouvernements ne peut qu'être le résultat de la vie « harmonienne » promise aux générations futures : les relations humaines devenues équilibrées et fluides au niveau mondial, ne nécessiteraient pas l'intervention d'instances régulatrices artificielles que sont les institutions politiques. Il n'y aurait plus de conflits, donc plus de problèmes à régler. Chez Thoreau, la disparition, ou la relégation, des gouvernements à des tâches de faible importance, serait le résultat de la reconnaissance du fait que chaque individu moralement éclairé est en mesure de décider pour lui-même ce qui est juste, c'est-à-dire la reconnaissance de la valeur transcendantaliste cardinale de l'autodétermination. L'individu est pour Thoreau le moyen et l'objectif d'une quête morale et politique ; il constitue le stade ultime de l'organisation politique : « There will never be a really free and enlightened State, until the State comes to recognize the individual as a higher and independent power, from which all its power and authority are derived, and treats him accordingly³⁶. » L'état selon Thoreau est ainsi réduit à la gestion de questions pratiques, mais n'a aucun pouvoir de décision concernant des questions aussi fondamentales que les relations entre les individus, ce qui inclut les relations entre états (Thoreau était extrêmement critique de la décision du gouvernement de partir en guerre contre le Mexique), et le statut civique des personnes (il était opposé à l'esclavage). Ces questions relèvent de la morale, et donc ne devraient être décidées par des gouvernements. Et si la notion de ce qui est juste est universelle, alors pour Thoreau, aucune guerre ne serait jamais déclarée.

On sait que Thoreau reste à bonne distance des communautés qui se développent dans son entourage ; sa seule et unique visite à Brook Farm fait sans doute partie, comme

³⁶ *Ibid.*, p. 224.

on l'a dit, des raisons qui le poussent à se retirer à Walden. Lorsqu'il rédige son essai, en 1845, il a vraisemblablement entendu parler du fouriérisme, comme tend à le montrer ce passage :

[A] large house is not proportionally more expensive than a small one, since one roof may cover, one cellar underlie, and one wall separate several apartments. But for my part, I preferred the solitary dwelling. Moreover, it will commonly be cheaper to build the whole yourself than to convince another of the advantage of the common wall; and when you have done this, the common partition, to be much cheaper, must be a thin one, and that other may prove to be a bad neighbor, and also not keep his side in repair. The only cooperation which is commonly possible is exceedingly partial and superficial; and what little true coöperation there is, is as if it were not, being a harmony not audible to men. If a man has faith he will coöperate with equal faith everywhere; if he has not faith, he will continue to live like the rest of the world, whatever company he is joined to³⁷.

L'un des arguments de Fourier dans la promotion de la vie communautaire est la promesse d'économies substantielles réalisées par la mutualisation des activités domestiques et des logements. Dans ce passage, Thoreau remet en doute cette idée. Par ailleurs, la vie en communauté, nous dit-il, est tributaire de la qualité du voisinage, et peut générer plus de problèmes que d'avantages. Au-delà de la boutade, il rejette ici l'idée selon laquelle l'association de type fouriériste (l'emploi du terme « harmony » laisse peu de doute quant au type de vie communautaire auquel il pense) produit une coopération fructueuse : elle n'est pour lui que de façade, quand la seule qui vaille est spirituelle, et donc intangible. Peu importe le cadre pour Thoreau : la foi, véritable boussole, est la seule constante qui permette la collaboration.

D'une manière plus générale, les conceptions socio-économiques de Fourier et de Thoreau sont contradictoires. S'ils dénoncent tous deux la perversion des relations humaines par le commerce, leurs opinions divergent quant à la question de l'abondance et de la richesse. On sait que Fourier ne considère pas l'abondance comme un problème, bien au contraire : l'un des buts de la vie phalanstérienne est d'offrir à tous l'abondance que seuls les riches connaissent, parce qu'elle contribue elle aussi à la satisfaction des passions humaines³⁸. Le discours de Thoreau à ce sujet est à l'opposé. La vie à Walden est pour lui l'occasion de vivre selon le mode de la subsistance, en érigeant la frugalité en principe. Il pense qu'en se débarrassant du superflu, il mènera une existence plus digne.

³⁷ Henry David Thoreau, *Walden, Civil Disobedience and Other Writings*, op. cit., p. 52.

³⁸ On précisera toutefois que Fourier entend principalement l'abondance en termes de variété plutôt que de quantité.

Tout ce qui ne constitue pas le strict nécessaire pour vivre (« food, shelter, clothing, and fuel³⁹ ») est une entrave à l'élévation spirituelle et morale, à la manière des orientations de la pensée bouddhiste, une des influences de la pensée de Thoreau. Ainsi, le désir constitue pour lui un obstacle ; retirer de son existence les sources de désir contribue à le rendre meilleur. Fourier est à mille lieues de ces considérations, lui qui estime d'une part que la satisfaction des désirs est une clé de l'harmonie, et d'autre part que la convoitise, bien dirigée, a la même valeur que d'autres passions humaines généralement considérées comme plus nobles. On notera également que concernant la division du travail, question particulièrement prégnante à l'heure de l'accroissement de l'industrialisation, Fourier l'envisage positivement, dans la mesure où elle ne constitue pas nécessairement une entrave à la satisfaction de celui qui accomplit la tâche. Par ailleurs, Fourier table sur la multiplicité des activités au cours de la journée afin de briser la monotonie ; la division des tâches n'est donc pas problématique à ses yeux. Thoreau y voit en revanche un pas supplémentaire vers la perte d'autonomie des individus, déjà mise à mal par l'automatisation croissante. Comme on l'a dit, pour celui qui a construit sa cabane seul et vit de ce qu'il produit, réaliser une tâche du début à la fin est un accomplissement qui contribue à l'élévation morale et l'indépendance des individus ; la division du travail est en définitive un danger moral à ses yeux : « Where is this division of labor to end ? and what object does it finally serve ? No doubt another *may* also think for me; but it is not therefore desirable that he should do so to the exclusion of my thinking for myself⁴⁰. » Son indépendance intellectuelle est sans doute ce à quoi Thoreau tient le plus.

Une distinction majeure entre la pensée de Fourier et celle de Thoreau (et des transcendentalistes en général) est à trouver dans la conception de la nature. Comme on l'a dit, Fourier estime que la nature, dans l'idéal harmonien, est appelée à être façonnée par l'humain, dans le cadre de l'exploitation agricole de la phalange, mais aussi avec le but ultime de contribuer à l'harmonie universelle ; cela implique donc des modifications apportées par les phalanstériens, mais aussi des transformations profondes de l'environnement générées par l'harmonie, comme le réchauffement des pôles ou la modification de la nature des océans. L'humain est pour Fourier le superviseur du globe, et doit par l'exploitation l'amener à un état de perfection qui doit accompagner l'avènement de l'harmonie, mais aussi la refléter. Cela implique la domestication et la

³⁹ *Walden, op. cit.*, p. 5.

⁴⁰ *Walden*, p. 35. Italiques de l'auteur.

manipulation des espèces animales, appelées à devenir des agents au service des humains. Tout le monde naturel, dans la conception fouriériste, se retrouve entre les mains de l'humanité, qui doit le façonner à son avantage. La conception de Thoreau est à l'opposé : il défend l'idée d'une nature sauvage, préservée de la domestication, et voit dans la nature le lieu privilégié de l'expérience mystique du monde. Dans l'essai « Walking, » il célèbre comme on l'a vu cette nature indomptée face à ce qu'il estime être le délire civilisateur de l'humain⁴¹. Thoreau voit la domestication de la nature comme une erreur, un geste qui isole l'humain du monde, mais aussi de son identité. La pensée de Thoreau invite à la modestie : il faut chercher à vivre en bonne intelligence avec la nature, sans chercher à la manipuler. Il faut reconnaître la place de l'humain en son sein au même titre que les autres espèces, et ainsi admettre l'artificialité de la vie sociale, et l'authenticité de la vie dans la nature. Thoreau identifie donc la nature sauvage à un stade primitif du monde, qu'il entend sauvegarder, face à la civilisation, construction artificielle qu'il faut selon lui fuir.

Fourier et Thoreau ont donc des conceptions différentes de la nature, de sa fonction, et de l'implication de l'humain en son sein. Pour Thoreau, toute intervention humaine dans la nature est une incursion du monde civilisé qui compromet son intégrité. Fourier a une conception distincte de ce qu'est la civilisation (la société telle qu'elle existe alors, qu'il considère comme fausse), et estime que la nature sauvage n'est pas un sanctuaire à préserver, mais une partie du domaine de l'être humain, qu'il se doit comme on l'a dit de façonner à son avantage. Il n'y a pas pour Fourier de paradis naturel ; il est à venir, et il s'agit de le construire. Paradoxalement, la fluidité du monde harmonien est donc censée s'établir artificiellement, par la main de l'être humain, parce qu'elle sert ses intérêts ; la nature de Fourier est anthropocentrique, quand celle de Thoreau relève de ce qu'on nomme aujourd'hui le biocentrisme, c'est-à-dire le fait de considérer le monde du point de vue de la nature, l'être humain en étant une composante au même titre que toutes les autres espèces⁴². Plus largement, Fourier célèbre le génie humain dans sa capacité à inventer, construire, assembler, au service de la satisfaction des passions et à terme de l'harmonie universelle, quand Thoreau subordonne toujours le génie à un impératif moral : si progrès il y a, ce doit être celui de la fortitude morale. De plus, sa conception

⁴¹ « I wish to speak a word for Nature... » ; voir le dernier chapitre de la deuxième partie pour la citation.

⁴² C'est ce que dit Thoreau notamment dans ce passage : « I do not value any view of the universe into which man and the institutions of man enter very largely and absorb much of the attention. » Henry David Thoreau, *The Heart of Thoreau's Journals*, O'Dell Shepard (éd.), New York, Dover Publications, 1961, p. 83.

globale de l'existence entend comme on l'a dit un principe de passivité et de contemplation ; la meilleure existence est celle qui se vit dans l'isolement et la passivité, loin du bruit du monde, ce qui est totalement incompatible avec le principe de mouvement perpétuel qui anime la vie communautaire fouriériste. L'enchaînement presque incessant des activités dans le phalanstère conditionne la satisfaction des diverses passions, ce qui ne laisse que peu de temps au repos (Fourier estime que les phalanstériens ne dormiront que quelques heures par nuit). Thoreau cherche au contraire dans *Walden* à travailler le moins possible tout en assurant sa subsistance, afin de pouvoir consacrer le maximum de temps à la contemplation et la réflexion⁴³. Il rejoint en revanche Fourier dans l'idée de la satisfaction que peut apporter le travail bien fait, en détachant le travail de la notion de salaire et donc de subsistance, avec la nuance toutefois que pour Thoreau, le travail doit consister en une tâche effectuée de bout en bout, et d'autre part, comme on l'a dit, il doit aboutir à une forme de satisfaction morale, et pas « passionnelle » : « The aim of the laborer should be, not to get his living, to get "a good job," but to perform well a certain work⁴⁴. » En termes de philosophie classique, on pourrait en définitive avancer que le fouriérisme est hédoniste, et le transcendentalisme selon Thoreau stoïcien.

C) Orestes Brownson

Brownson, on l'a vu, est préoccupé par les questions de réforme sociale, comme en témoigne son essai majeur, *The Laboring Classes*, qui paraît dès 1840. Son intérêt pour les théories réformistes le pousse à explorer notamment Saint-Simon, Owen, Cousin, Schleiermacher, et Fourier. Il prétend dans un premier temps ne pas trouver grand intérêt dans les différents systèmes proposés par ces réformateurs, mais il change rapidement d'avis, notamment à la lecture de *Social Destiny*⁴⁵, l'ouvrage de Brisbane. Il se désolidarise toutefois progressivement des socialistes, et se met à publier des articles contre le fouriérisme. Il finira par devenir son pire ennemi en Amérique, attaquant régulièrement, et souvent violemment, les associationnistes dans ses publications. Le début de sa carrière de penseur et d'auteur est pourtant fortement marqué par l'influence des socialistes européens : en 1836, il publie *New Views of Christianity, Society, and the*

⁴³ Nul doute que sa visite à Brook Farm en décembre 1843 lui a inspiré cette réflexion : il aura vu à quel point la difficulté des travaux de ferme épuise les intellectuels bostoniens qui ont bien du mal à réfléchir à quoi que ce soit après une journée de travail, comme en témoignera un Hawthorne lui-même éreinté.

⁴⁴ Henry David Thoreau, « Life Without Principle », *Collected Essays and Poems*, op. cit., p. 350.

⁴⁵ Voir à ce sujet le deuxième chapitre de la deuxième partie.

Church, dont le titre évoque à la fois celui de l'essai d'Owen, *A New View of Society* (1816) et celui du dernier essai de Saint-Simon, *Nouveau christianisme* (1825). L'essai de Brownson est publié la même année que *Nature* ou *Christianity as a Purely Internal Principle* de Convers Francis, et est considéré comme l'un des textes fondateurs du transcendentalisme. La spécificité de l'essai de Brownson est qu'il entend fonder un socialisme chrétien, dans la lignée de Saint-Simon, qui s'affranchirait des distinctions de chapelles et défendrait des réformes sociales inspirées par les principes du christianisme. Son ambition est de proposer une pratique religieuse universelle et accessible, à l'attention des classes laborieuses, et appliquée à la vie quotidienne : à l'image d'Emerson, il envisageait à cette époque la pratique religieuse essentiellement en dehors du culte. Il radicalise ensuite son discours politique dans *The Laboring Classes* : il y affirme que les intérêts des travailleurs et ceux des dirigeants sont irréconciliables, et que la lutte des classes est inévitable. Il y mène également une charge contre les religions établies, qu'il accuse de ne pas jouer leur rôle en ne protégeant pas les populations et en restant passives face à la toute-puissance des capitalistes. Enfin, il appelle à la disparition du salariat et à une juste redistribution de la propriété, qui bénéficierait aux plus modestes.

Sa radicalité le pousse à renier progressivement le socialisme européen, puis le transcendentalisme. Comme beaucoup d'autres intellectuels à l'époque, il loue la force de la critique fouriériste vis-à-vis de la société moderne, et salue, comme on l'a vu, l'attribution que fait Brisbane des maux de la société à l'organisation sociale elle-même dans *Social Destiny*, à l'occasion d'une recension d'ouvrages pour le numéro de *The Boston Quarterly Review* paru en janvier 1841. Pourtant, six mois plus tard, le premier d'une longue série d'articles à charge contre le fouriérisme, « Social Evils, and their Remedy, » est publié dans la même revue⁴⁶. « Social Evils » part du constat que la perfection ne saurait être chose humaine ; si c'était le cas, les humains seraient les égaux de Dieu, et prétendre cela est pour Brownson blasphématoire. Selon lui, la nature humaine a deux faces, l'une individualiste, et l'autre altruiste ; il est nécessaire de trouver l'équilibre entre les deux. Les réformateurs qui appuient leur système sur un seul de ces aspects sont voués, dit-il, à l'échec : « Every scheme of reform which overlooks or neglects either of these elements, as well as every scheme which proposes a perfection

⁴⁶ L'animosité de Brownson finira par le mener à une joute par revues interposées, entre les différentes publications pour lesquelles il travaille et *The Phalanx* ; voir plus loin.

beyond the capabilities of human nature, must prove abortive [...]»⁴⁷. » Brownson reproche au système de Fourier (qu'il cite nommément) sa foi dans la perfection intrinsèque de l'humain, condition *sine qua non* sans laquelle l'harmonie des passions n'est qu'un rêve. Pour lui, l'humain peut se perfectionner, mais n'est pas détenteur d'une pureté morale qui permettrait au système de Fourier de fonctionner. Par ailleurs, il estime que la satisfaction d'une passion entraîne la frustration d'une autre, et que des passions contraires sont vouées à un éternel conflit.

En définitive, Brownson recourt à une interprétation traditionnelle de la morale chrétienne pour discréditer la théorie fouriériste des passions : « The harmony of the passions, so far as attainable, is to be obtained not by gratifying the desires of each, but by denying to each its special gratification [...] ; that is by following the Christian rule, deny thyself, which we shall find but poorly substituted by Mr. Fourier's rule,—please thyself⁴⁸. » L'abnégation, et pas la satisfaction, est pour Brownson la voie. S'appliquer à la satisfaction de tous les désirs mènerait au désordre ; il est donc nécessaire de les réprimer. Mais Brownson fonde également sa critique sur des considérations pratiques ; un système satisfaisant les désirs individuels est, affirme-t-il, voué à l'échec, car la satisfaction des désirs d'une personne ne saurait s'accommoder de la satisfaction de ceux des autres : « Exclusive individuality destroys all individuality, because one individuality cannot tolerate another⁴⁹. » Il cherche par là à démontrer l'incompatibilité entre un système offrant la satisfaction individuelle et un objectif d'harmonie sociale. Son argumentation revient à entériner un schéma social traditionnel, dans lequel un gouvernement a toujours sa place afin de formaliser les comportements et contrôler l'expression des instincts, que Brownson ne renie pas, mais qu'il estime nécessaire de superviser : « Society is needed to maintain, in all its entirety, the equal individuality of each and every of her members ; and government is the force needed to enable her to do this [...]»⁵⁰. » Il ne renie pas non plus l'individualité : il ne préconise pas sa dilution au sein du corps social, mais sa nécessaire régulation sous l'égide d'une autorité supérieure, l'état. Il ne soutient donc pas l'idée de la disparition programmée des gouvernements imaginée par Fourier, car selon lui l'être humain est intrinsèquement incapable de se

⁴⁷ « Social Evils, and their Remedy », *Boston Quarterly Review*, vol. 4, juillet 1841, Boston, Benjamin H. Greene, 1841, p. 268.

⁴⁸ « Social Evils », p. 270.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 274.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 276.

passer de cette autorité supérieure. En définitive, affirme-t-il, seul un gouvernement peut conduire des réformes : « [G]overnment, so far from being an obstacle to reform, a superfluous machine which we should throw aside, is in fact the great and indispensable agent of reform⁵¹. » Ce discours n'étonne pas de la part de celui qui soutiendra activement Martin Van Buren lors de l'élection présidentielle de 1840, et défendra un socialisme étatique. On devine aussi les prémices de la future conversion de Brownson au catholicisme dans sa conception de la faillibilité et de l'abnégation, absolument incompatible avec la vision fouriériste de perfection innée et de satisfaction des désirs.

Fin 1842, Brownson abandonne la publication de *The Boston Quarterly Review* et rejoint *The United States Magazine and Democratic Review*, revue dans laquelle Brisbane publie quatre articles au cours de cette même année afin de promouvoir l'associationnisme. Le premier article de Brownson pour cette publication paraît en novembre et est consacré à Brook Farm. L'attaque contre le fouriérisme est cette fois plus frontale : il qualifie la métaphysique fouriériste d'insensée (il utilise le terme « unsound, » qui peut également avoir le sens de « fragile, » mais cela paraît moins probable ici), et assimile sa théodicée à un « panthéisme matériel, » qu'il résume ainsi : « a polite name for atheism⁵². » Brownson sera l'un des premiers en Amérique à désigner le fouriérisme comme une doctrine impie ; les accusations ne cesseront pas ensuite. Mais le cœur de sa critique porte alors sur l'organisation économique et technique des phalanstères, trop rigide et inégalitaire à son goût. Il cherche à mettre le fouriérisme face à ses contradictions : il se demande comment mettre en place concrètement un système si complexe, mais aussi comment mesurer et déterminer précisément les compétences de chacun. Brownson met le doigt sur les écueils de la théorie fouriériste, ceux qui frappent quiconque cherche à l'analyser objectivement dans une perspective de mise en pratique, et que les disciples passent sous silence. Critiquer le fouriérisme est également l'occasion pour lui d'encenser Brook Farm, en spécifiant en quoi l'entreprise de son ami Ripley se distingue des errements associationnistes : taille de l'exploitation, organisation du travail, budget... tout lui semble mieux pensé, et surtout guidé par la foi chrétienne. Bien sûr, à ce stade, la conversion de Brook Farm au fouriérisme n'est pas à l'ordre du jour.

⁵¹ *Ibid.*

⁵² « Brook Farm », *The United States Magazine and Democratic Review*, vol. 11, n° 53, novembre 1842, p. 487.

L'article de Brownson sera dénoncé par Doherty, de la revue *London Phalanx*, qui lit dans cette attaque une profonde méconnaissance de Fourier. Les associationnistes en veulent en réalité aussi à Brisbane, qu'ils accusent de promouvoir une version par trop laïque du fouriérisme ; en effet, même s'il affirme le fondement religieux de la doctrine, Brisbane prend soin de laisser de côté la métaphysique mystique du maître, aspects que certains, tel Doherty comme on l'a vu, mettent quant à eux en avant. Quoi qu'il en soit, Brownson n'a, à ce stade, vraisemblablement pas lu suffisamment Brisbane, voire Fourier lui-même, pour se faire une opinion éclairée du fouriérisme. Brisbane a notamment consacré une bonne partie de ses articles du *Tribune* pour l'année 1842 à expliquer (même s'il n'en embrasse pas les côtés les plus ésotériques) que le fouriérisme est ancré dans une conception chrétienne du monde, insistant par exemple sur l'idée selon laquelle l'abnégation et la dévotion sont des notions qui conditionnent la question de l'unité universelle⁵³. Cela ne change rien aux attaques de Brownson, qui lance une nouvelle salve dans le numéro de février 1843 de *Democratic Review*. « The Community System » présente une critique plus fournie de Fourier ; utilisant des concepts d'un autre Français, Leroux, Brownson explique que l'homme n'existe pas seulement en tant qu'individu, mais qu'il forme également un seul être avec le reste de l'humanité, de manière transcendante. Les réformateurs, affirme-t-il, n'ont pas conscience de la nécessité d'équilibrer (il utilise à nouveau cette notion) l'individuel et le collectif. Il y rejette également la remise en cause fouriériste de la cellule familiale, estimant que le mariage est l'un des fondements de la société : il oppose à nouveau des arguments traditionalistes aux systèmes de réforme sociale modernes.

Une fois de plus, Brownson néglige, ou feint de le faire, certains détails afin d'asseoir ses positions ; si les phalanstères se prétendent auto-suffisants, avance-t-il, il n'est donc nul besoin de communiquer avec les autres, ce qui est pour lui inimaginable : « Evidently, then, the disciples of Fourier contemplate no necessity, except it may be by way of amusement, for one community to hold intercourse with another⁵⁴. » En réalité, le système de Fourier prévoit bien sûr une communication entre les phalanstères, afin de pallier les manques de biens et de services, mais aussi dans le but ultime de former une

⁵³ Brisbane précise notamment qu'un « groupe d'abnégation » est organisé dans chaque phalange : « [E]very seventh function in material and spiritual life, should be religious and diverge from earthly satisfaction to immediate heavenly aspiration as an act of self-denial and devotedness, or sacrifice of self to God and universal Unity. » « Association », article du 13 juillet 1842, *New-York Tribune*.

⁵⁴ « The Community System », *The United States Magazine and Democratic Review*, vol. 12, n° 56, février 1843, p. 143.

union harmonieuse à l'échelle de la terre entière. Il est difficile de dire si à ce stade, Brownson fait preuve de mauvaise foi ou bien si sa connaissance du fouriérisme fait effectivement défaut. On peut alors s'interroger sur ses intentions : il semble évident qu'au-delà des considérations sur l'organisation sociale alambiquée des phalanges, qui prête aisément le flanc à la critique, ce sont les considérations religieuses qui inspirent le rejet systématique du fouriérisme chez lui. Bien que de tendance socialiste, Brownson montre un côté conservateur qui lui rend intolérable les considérations révolutionnaires de Fourier en matière de pratique religieuse, de relations familiales ou d'organisation politique ; la réforme selon Brownson s'entend dans le cadre des institutions sociales et politiques existantes. On ajoutera que, comme il l'a été suggéré plus haut, ses articles pour les différentes revues auxquelles il collabore à partir de 1842 recèlent les germes de sa conversion à la plus traditionnaliste des chapelles du christianisme, le catholicisme, effective en 1844. Il faut d'ailleurs noter que le fouriérisme ne fera plus l'objet d'articles entre la publication de « The Community System » et la conversion. Entre-temps, Brownson se documente, emprunte des ouvrages à Brisbane (des numéros de la *Démocratie pacifique*, la revue fouriériste française, et vraisemblablement le *Nouveau monde industriel*), sans doute, comme on l'a suggéré, pour solidifier son argumentaire contre le fouriérisme, qui est encore mince. On sait toutefois que Brownson traverse à cette époque une période de doute concernant la voie à suivre ; le chemin qui le mène au catholicisme est parsemé de questionnements divers, ce qui pourrait expliquer qu'il souhaite étudier en détails plusieurs systèmes de réforme sociale.

Après ce long cessez-le-feu, les hostilités reprennent : Brownson consacre trois articles au fouriérisme en 1844 dans sa nouvelle revue, celle qui marque sa conversion au catholicisme, *Brownson's Quarterly Review*. À cette époque, son admiration pour Brook Farm a disparu avec l'adhésion de la communauté de Ripley au fouriérisme, et il penche pour une réforme sociale guidée par la religion ; toutes les entreprises communautaires lui semblent alors vouées à l'échec. Il est désormais persuadé que les différentes chapelles du christianisme doivent se regrouper et se fondre dans le catholicisme, qui deviendrait une religion d'état dotée d'un pouvoir de décision politique. L'unité de l'église devient son objectif, préalable à l'établissement de l'amour chrétien comme principe moral universel. Il est à noter que Brisbane signale favorablement la naissance de la nouvelle revue de Brownson dans *The Phalanx*, en signalant la compatibilité entre l'unité fouriériste et le souhait exprimé par Brownson de rassembler les chapelles. Dans une

lettre prévenant Brownson de l'annonce à venir dans sa revue, Brisbane tente de le convaincre que le fouriérisme est un nécessaire préalable à l'avènement d'une église universelle : « You have [a] great cause to contend for – the Unity of the Church. But I believe that there can be no unity until all members are educated morally and intellectually developed, supplied with abundance, so that we may have a Humanity with one heart and one mind⁵⁵. » La réponse de Brownson s'étale sur l'année 1844 : elle prend la forme d'un article dans le numéro d'avril de *Brownson's Quarterly Review*, « No Church, no Reform. Addressed especially to the Fourierists », suivi d'un autre dans le numéro de juillet, « Church Unity and Social Amelioration », à l'origine d'un débat houleux avec Parke Godwin. Enfin, « Fourierism repugnant to Christianity » paraît dans le numéro d'octobre. L'angle d'attaque est clair : le fouriérisme est dangereux pour le monde chrétien.

⁵⁵ Lettre de Brisbane à Brownson du 21 février 1844, *Brownson Papers*, archives de l'Université de Notre Dame.

Chapitre 2 - La question religieuse : Orestes Brownson, premier opposant ; Elizabeth Palmer Peabody et les autres transcendantalistes¹

Introduction

Comme on a pu le voir, le terrain religieux est le plus glissant pour les associationnistes ; leur propagande jongle en permanence avec les différentes contraintes qui leur incombent dans ce domaine. Il leur faut en effet, afin de rendre leur entreprise fructueuse, inscrire l'associationnisme dans une perspective religieuse, alors que Fourier rejette les religions constituées². Ils doivent aussi proposer un mode de vie communautaire qui soit relativement pluraliste (afin de rassembler largement), mais qui ne saurait être laïc : il ne s'agit pas de laisser la pratique religieuse de côté, sans cela le public américain ne serait pas séduit³ ; c'est là une équation difficile à résoudre. Mais au-delà de ces considérations stratégiques, ce sont les implications plus directement liées aux aspects idéologiques de la doctrine qui posent les plus sérieux problèmes aux disciples américains, car ces questions engagent des considérations morales et théologiques capitales. Ce sont ces aspects qui seront plus directement pointés par les opposants, Brownson en tête : les déclarations des associationnistes en matière de religion sont, dit-il, en contradiction avec les principes fondamentaux du fouriérisme. Ces principes sont incompatibles avec les vertus cardinales du christianisme que sont l'abnégation, l'humilité ou le sens du sacrifice. Brownson mettra à travers ses articles les associationnistes face à leurs contradictions et stigmatisera ce qu'il estime être l'irrégiosité patente du fouriérisme. Quant aux principaux membres du cercle transcendantaliste, on rappellera qu'ils n'attaqueront pas les théories fouriéristes en tant que telles sur le terrain théologique, dans la mesure où ils sont eux aussi favorables à une modernisation des pratiques qui tend vers l'universalisme, et l'absorption de la pratique

¹ Ce chapitre est principalement basé sur les articles de Brownson dans *Brownson's Quarterly Review* et les réponses des associationnistes.

² *Le Nouveau monde industriel et sociétaire*, ouvrage de Fourier qui présente d'une manière condensée sa doctrine, sera à ce titre inscrit au catalogue des livres interdits par le Vatican, l'*Index librorum prohibitorum*, en 1835.

³ On rappellera qu'une des raisons expliquant l'échec de New Harmony, la communauté fondée par Owen en 1825 dans l'Indiana, fut que la pratique religieuse en était absente ; de nombreux candidats à la vie communautaire rebroussèrent chemin pour ce motif.

religieuse dans la vie quotidienne. En revanche, ils regretteront le côté désincarné de l'associationnisme pratique défendu par Brisbane, c'est-à-dire la dilution des aspects mystiques du fouriérisme dans la vision associationniste de la phalange, comme le fera Peabody dans *The Dial*.

Le discours de Fourier vis-à-vis de la religion est pour le moins ambigu, et teinté d'iconoclasme. Il faut bien sûr faire la distinction, dans la doctrine du maître lui-même, entre sa conception du divin et son appréciation des religions. Son système, on l'a dit, s'inscrit dans un monde créé par le Dieu du christianisme : il dit avoir découvert un principe divin ignoré jusqu'alors, principe qui conditionne l'existence non seulement de tous les êtres vivants, mais aussi, par un effet domino, le fonctionnement du reste de l'univers. On ne peut toutefois s'empêcher de penser que cette conception sert uniquement de caution à Fourier. Son providentialisme a une portée bien courte : il imagine que Dieu a conçu l'univers selon les lois que quelques uns, dont Newton et lui-même, ont découvertes, mais Il a laissé le soin à l'humanité de façonner le monde à son avantage⁴. Certes, cette intervention de l'être humain sur le milieu a pour but de conformer le monde au plan divin, mais en l'espèce elle sert surtout les intérêts de l'humanité. On peut soupçonner Fourier d'avoir inscrit son système dans un univers chrétien afin de ne pas s'aliéner les indispensables soutiens, politiques, médiatiques et financiers dont il avait besoin afin de construire des phalanstères. Certains commentateurs ne manqueront d'ailleurs pas de faire remarquer que si l'on supprime Dieu du fouriérisme, le système fonctionne toujours, ce qui tend à montrer que l'attachement du principe d'attraction passionnée à un plan divin est artificiel, et purement stratégique.

Fourier est en revanche on ne peut plus clair sur la question des religions : elles font pour lui partie du problème, pas de la solution. Il n'exclut pas la tenue de cérémonies religieuses dans l'enceinte des phalanstères, mais il les envisage en dehors de toute dénomination. Les religions constituées n'ont pas droit de cité dans son système, notamment parce qu'elles sont pour lui les adjuvants de l'organisation sociale délétère de la « civilisation », en apportant leur concours à la domination des classe dirigeantes comme à l'exploitation des classes laborieuses. L'Église catholique, notamment, est coupable de maintenir les pauvres dans une position de servitude, en leur promettant le paradis en récompense d'une vie de misère. Les religions sont pour Fourier, à l'image

⁴ Cette position est semblable à celle des déistes, qui rejettent la révélation et n'envisagent l'existence de Dieu qu'en tant que créateur du monde.

d'autres institutions, « fausses », parce qu'elles détournent, ou méprennent, les intentions de Dieu, tournées selon lui vers la jouissance, et pas l'abnégation ou la résignation. Fourier, dans le domaine de la religion comme dans d'autres, exprime son rejet d'institutions qu'il estime responsables de l'état de la société. La colère et la frustration jouent un rôle prépondérant dans la construction de sa doctrine, et il faut sans doute lire dans le traitement qu'il réserve aux religions la trace d'un fort anticléricalisme, voire d'un athéisme qui ne veut pas dire son nom. Il ne paraît en effet pas démesuré d'imaginer que le radicalisme, voire l'extrémisme, dont Fourier fait preuve dans sa conception des relations sociales et professionnelles ne l'ait pas poussé dans cette direction.

A) La charge d'Orestes Brownson

Les trois articles que Brownson consacre au fouriérisme en 1844 sont assassins ; ils contribuent à alimenter le discrédit dont la doctrine est victime en Amérique, et fournissent de solides arguments à ceux qui s'opposent à la réforme sociale communautaire, heureux de pouvoir s'engouffrer dans la brèche qu'il a ouverte. Le premier des trois articles, « No Church, no Reform », publié dans le numéro d'avril 1844 de *Brownson Quarterly Review*, est comme on l'a dit la réponse de Brownson à Brisbane, qui l'enjoignait à embrasser le fouriérisme, au nom d'un but commun, l'unité universelle. Bien entendu, l'unité de Brownson n'est en aucun cas celle de Brisbane, ce que Brownson cherche à démontrer dans son article. Mais il ne s'agit pas seulement de montrer en quoi ses conceptions sont distinctes de celles des fouriéristes ; il entend également rétablir une hiérarchie bousculée par Brisbane : selon Brownson, toute entreprise de réforme sociale ne saurait réussir sans que la société ne soit au préalable rassemblée sous l'égide d'une seule et même autorité morale, celle de l'Église catholique. L'unité sociale établie artificiellement, et à marche forcée pense-t-il, par les fouriéristes, est vouée à l'échec car elle ne repose pas sur des fondations solides : « [W]e shall [...] endeavour to demonstrate the impossibility of succeeding without the unity and catholicity of the Church as an outward body or institution [...] »⁵. » Brownson présente l'associationnisme fouriériste comme une étape dans sa propre vie intellectuelle⁶, mais elle n'en est pas le but ultime,

⁵ « No Church, no Reform. Adressed especially to the Fourierists », *Brownson's Quarterly Review*, vol. 1, n° 2, avril 1844, Boston, Benjamin H. Greene, 1844, p. 175.

⁶ Il prétend notamment avoir eu l'idée d'une vie communautaire selon le mode associationniste avant même d'avoir entendu parler de Fourier.

car pour lui la doctrine souffre du même mal que les autres systèmes de réforme socialiste : elle est fondé sur l'égoïsme, un principe qui ne saurait être la fabrique des sociétés. Il ne suffit pas non plus, avance-t-il, d'enseigner les préceptes du christianisme, car, croit-il, on écoute les paroles du prêtre puis on s'en retourne à son existence habituelle de pécheur : « They [the corrupt and selfish] would assent to my preaching, [...] and then go and sin as before⁷. »

Le problème le plus criant est bien celui de la transmission de la parole divine ; Brownson est convaincu que les réformateurs qui prétendent détenir la vérité confondent le message et la vérité qu'il contient : « They [all modern reformers] begin by calling a true *doctrine* of truth, the TRUTH itself, and then [...] conclude the doctrine will realize itself⁸. » Les doctrines, assène-t-il, sont vraies dans la mesure où elles nous donnent à voir la vérité, mais elles ne sont pas la vérité. La raison pour laquelle les grands philosophes de l'Antiquité n'ont pas provoqué, selon Brownson, de « révolution morale ou sociale » ni « aboli des pratiques superstitieuses », est qu'ils n'avaient à leur disposition que des doctrines, quand les Apôtres avaient à leurs côtés la seule chose qui compte aux yeux de Brownson, c'est-à-dire la vérité même, incarnée par Jésus. Ainsi l'argumentation de Brownson discrédite le fouriérisme au même titre que tous les systèmes philosophiques, psychologiques ou sociologiques qui prétendent détenir la vérité ; ils ne font en réalité que la déduire ou l'imaginer. Ils l'effleurent parfois, mais elle leur échappe en définitive, parce que seuls les Apôtres ont eu accès à la vérité ultime, par le biais de Jésus mais aussi, et peut-être plus essentiellement pour Brownson, par le truchement de l'Esprit saint, le troisième élément de la trinité chrétienne, qui assure l'octroi absolu de la vérité divine. Ainsi, le raisonnement de Brownson invalide le discours fouriériste qui prétend avoir découvert le fonctionnement des sociétés humaines tel qu'initialement conçu par Dieu : « No scheme of reform, then, is, or can be, practicable, that does not bring along with it the “wisdom of God, and the power of God,” for its own realization. It must be an institution embodying the Holy Ghost, and able to communicate the Holy Ghost⁹. » Il s'ensuit pour Brownson que le seul document détenteur de la vérité divine est le Nouveau Testament, écrit par les Apôtres, et que la seule institution qui puisse se prévaloir de prêcher la vérité est l'Église catholique.

⁷ « No Church, no Reform », p. 180.

⁸ *Ibid.*, p. 183. Italiques et majuscules de l'auteur.

⁹ *Ibid.*, p. 186.

Il est intéressant de noter que Brownson utilise les onze premières pages d'un article qui en compte dix-neuf pour en arriver à ce point. Ce n'est qu'après avoir fait une longue démonstration évoquant l'histoire des idées et des concepts métaphysiques qu'il entend passer le fouriérisme au crible de sa conception de la vérité¹⁰. Il est évident que ces prolégomènes sont un moyen rhétorique pour justifier la sentence qui vient immédiatement après :

Well, is Fourierism truth, or is it only a doctrine of truth? It is a doctrine. Is the truth, of which it is a doctrine, embodied, instituted, on the earth? No. Then Fourierism, granting it to be a just view of truth, a true account, as it professes to be, of the laws of the Creator, will amount to nothing. Go even further; assert and establish its identity with Christian philosophy, it amounts to just as little, for Christianity is not efficacious as the philosophy of truth, but as the truth itself¹¹.

La démonstration est implacable : le fouriérisme n'est qu'une doctrine, une vision tronquée de la vérité, et pas la vérité elle-même. Brownson poursuit son attaque sur la base des principes qu'il a présentés auparavant, estimant que le fouriérisme ne peut se prévaloir, contrairement à l'Église catholique, d'être né sous les auspices de l'Esprit Saint. Il ne saurait donc en être une incarnation, contrairement, dit-il, à l'enfant qui vient de naître, qu'il considère comme une « union de l'esprit et du corps ». On a vu à quel point la question de l'incarnation de la divinité dans l'humain, mais aussi dans les institutions, était un point crucial pour Brownson : il accuse ici le fouriérisme d'être désincarné, trop éloigné de l'esprit divin qu'il prétend relayer. La théorie de Fourier n'est en définitive pour Brownson rien d'autre que cela : une théorie, qui reflète, peut-être, la vérité¹², mais il n'est pour Brownson certainement pas du ressort de Fourier ou d'aucun de ses disciples de l'affirmer, car ils n'ont aucun moyen de le prouver.

La critique de Brownson rejoint sur certains points celle d'Emerson, de Fuller ou de Peabody¹³ : le fouriérisme associationniste est une coquille vide, une théorie dépourvue d'âme, terme que Brownson entend ici dans le sens d'une force motrice. Les défenseurs du fouriérisme prétendent que cette force est bien présente en chacun, enfouie, mais pour Brownson il n'en est rien. C'est pour lui un manque flagrant de modestie d'imaginer que l'humain peut s'extraire seul de sa condition, par la seule force du principe

¹⁰ Il écrit, de manière ironique : « Let us try our Reformers by this test. We will take up, for instance, Fourierism. » « No Church, no Reform », p. 186.

¹¹ *Ibid.*

¹² Ce que Brownson ne croit pas : « Grant, if you will, that it is a true theory, though this is more than we believe, it is only a theory [...]. » *Ibid.*, p. 187.

¹³ Voir plus loin.

d'attraction : « Man, we say very positively, and on a higher than himself authority, is never able, of himself alone, to work out his own redemption¹⁴. » Il utilise évidemment ici un lexique chrétien pour appuyer sa démonstration, et pointer l'orgueil fouriériste, lourd péché à ses yeux. Sans la boussole divine, avance Brownson, les phalanges sont condamnées à une inertie morale et un status quo : « Aggregate your sixteen hundred and eighty persons in your phalanx, arrange them in your groups and series, and what have you got? Simply, the sum of moral life they brought with them¹⁵. » Il ne reconnaît donc pas à l'attraction passionnée son caractère de principe mécanique immuable ; elle n'est pour lui qu'une illusion qui aveugle les fouriéristes. Une mise en pratique de la vie phalanstérienne ne ferait que montrer l'inanité de son fond idéologique. En menant cette attaque, Brownson s'en prend aussi à tous les mouvements de réforme qui entendent l'être humain comme facteur majeur du changement, et il égratigne au passage ses camarades transcendantalistes, ainsi que tous ceux qui soutiennent l'idée d'une divinité interne, concept qui selon lui pose un problème majeur : « If you identify man with God, what do you, when you demand reform, but blasphemously assert that it is God himself that needs reforming¹⁶ ? » Il dénigre l'idéal d'autosuffisance que les réformateurs sociaux poursuivent à l'époque, car l'être humain vit dans l'ombre de Dieu, il n'est pas Dieu. L'humanité a besoin de lui comme berger et comme principe supérieur ; il n'y a pour Brownson pas d'autre perspective, à ce stade, que de regagner le giron de l'Église catholique.

La deuxième salve est tirée avec « Church Unity and Social Amelioration », article qui paraît dans le numéro de juillet 1844. Brownson s'en prend plus directement aux associationnistes eux-mêmes, mais aussi aux transcendantalistes, y compris des amis comme Ripley, qu'il désigne par une périphrase (« an old and intimate friend of ours¹⁷ »). Brownson pointe leur sincérité, mais également leur naïveté. Les associationnistes combattent à ce moment-là les accusations d'infidélité religieuse qui viennent de toute part, en partie alimentées par les critiques de Brownson comme on l'a vu. Qu'est-ce qui nous prouve, demande-t-il, que les associationnistes ne se fourvoient pas ? Il remet en cause la valeur que l'on peut accorder à leur conception de la foi : « [W]ho will vouch for

¹⁴ « No church, no Reform », p. 189.

¹⁵ *Ibid.*

¹⁶ *Ibid.*, p. 190.

¹⁷ « Church Unity and Social Amelioration », *Brownson's Quarterly Review*, vol. 1, n° 3, juillet 1844, *op. cit.*, p. 312.

your own Christian faith, or be our surety that you yourselves are not, under the name of Christianity, setting forth as rank infidelity as was ever set forth by Paine, Volney or Baron d'Holbach^{18?} ». Il accuse les associationnistes de verser dans le panthéisme et l'épicurisme, et de défendre des positions à l'opposé des préceptes du christianisme. La question de l'origine du mal en particulier est source de discorde dans la mesure où, pour les associationnistes comme pour les autres réformateurs sociaux de l'époque, y compris, comme on l'a vu, certains transcendantalistes, c'est l'organisation sociale qui pervertit l'humanité. Brownson, qui quelques années auparavant partageait cette analyse, la réfute désormais, dans les termes les plus clairs : « Christianity, all the world knows, teaches that evil comes from within, from man's abuse of the freedom essential to his being as man [...]»¹⁹. » S'inscrivant dans une perspective purement chrétienne, il dénonce la faiblesse de ceux qui détournent la liberté dont ils disposent, cèdent à la facilité et tombent dans le péché et le vice. Il embrasse l'idée d'une responsabilité individuelle du mal due à l'orgueil et la paresse, autres péchés capitaux. Les associationnistes fondent donc, pour Brownson, leur doctrine sur des considérations antireligieuses, exactement l'inverse de ce qu'ils prétendent. Ils sont également coupables du péché d'orgueil lorsqu'ils affirment qu'un simple « marchand de Lyon » aurait découvert les lois divines, lois qui auraient échappé à Jésus lui-même et ses Apôtres.

C'est la loi de l'attraction passionnée, cœur de la théorie fouriériste, qui pose le plus sérieux problème de compatibilité avec le christianisme ; les associationnistes le savent, et Brownson en fait le principal argument de son attaque. Il renouvelle et développe dans son article les critiques déjà formulées concernant la validité du fouriérisme comme doctrine chrétienne : l'abnégation, le sens du sacrifice, la retenue, valeurs chrétiennes associées au contrôle des pulsions, sont purement et simplement niées dans le fouriérisme. La pensée fouriériste cherche à faire disparaître la frustration dans un mouvement de libération individuelle, quand le christianisme considère la recherche de la satisfaction comme une dangereuse route vers le péché : « Instead of saying, DENY THYSELF ; you say, very properly, taking your point of departure, PLEASE THYSELF [...]»²⁰. » Si l'on applique ce principe, l'organisation sociale prônée par les fouriéristes, explique Brownson, autoriserait donc les personnes mariées à être infidèles, et ce sans aucune conséquence. On sait que les associationnistes cherchent à minimiser, voire invisibiliser,

¹⁸ *Ibid.*

¹⁹ *Ibid.*, p. 312-313.

²⁰ *Ibid.*, p. 314. Majuscules de l'auteur.

comme on l'a dit, les aspects de la doctrine fouriériste qui relèvent des mœurs, mais ceux-ci sont malgré tout connus des critiques. Brownson prend d'ailleurs soin de préciser qu'il s'appuie, pour avancer cette idée, sur ce qu'il a lu dans *A Popular View of the Doctrines of Charles Fourier* de Parke Godwin. Il a toutefois l'honnêteté de reconnaître que Godwin désavoue Fourier sur ce sujet. Mais cette remarque lui fournit une nouvelle occasion de critiquer les associationnistes : ils connaissent pertinemment, écrit Brownson, les implications radicales de la théorie en matière de relations amoureuses et familiales. Ils doivent donc, selon lui, faire un choix : s'ils n'approuvent pas ces implications, alors ils doivent se désolidariser du fouriérisme dans son ensemble. Brownson estime que fermer les yeux sur ces aspects controversés tient de la malhonnêteté intellectuelle ; soit on embrasse le fouriérisme dans son ensemble, soit on ne l'embrasse pas du tout. Il exige sans doute de la part de ses contradicteurs la même rigueur morale que celle dont il fait preuve en tant que chrétien : sa conception de la vérité divine est absolue, elle ne tolère pas d'exception ou de remise en cause, c'est ce qui fait sa force. Le simple fait que des réticences existent chez les fouriéristes est pour lui un signe de faiblesse qui fragilise la théorie et remet en cause sa validité. Chercher à minimiser les considérations morales, ou bien les renvoyer aux générations futures, est pour lui une forme d'hypocrisie. Ces considérations sont tout simplement incompatibles avec le christianisme : « [H]ow can you call that man a *Christian* in his life, who [...] proclaims boldly, [...] doctrines which legitimate, nay, sanctify, the foulest lust, and the grossest passions of our corrupt and fallen nature²¹? ». Ce que le fouriérisme prône, le christianisme le réprouve.

Pour Brownson, le fouriérisme est une négation pure et simple de toutes les valeurs chrétiennes qui constituent un barrage moral entre l'humanité et le mal. La notion de devoir, dans le royaume de la libre expression des passions, a également disparu. C'est en définitive le Diable lui-même qui selon lui est invité à la table des associationnistes, car il se complait dans la richesse et les plaisirs, notions contraires au principe chrétien de frugalité. Le désir appelle le désir, et la soif n'est jamais éteinte : « On wishes, wishes grow ; one desire gratified, a stronger takes its place ; one demand answered, another and a greater is made²². » Cherchant à dénigrer ce qu'il estime être l'égoïsme, mais aussi l'approximation de la doctrine fouriériste, Brownson avance que l'Église est une institution fondée par Dieu pour l'humanité, non pas par une humanité qui tâtonnerait à

²¹ *Ibid.*, p. 315. Italiques de l'auteur.

²² *Ibid.*, p. 326.

la recherche de Dieu, expérimentant telle ou telle forme de culte. Il réaffirme l'idée d'absolu qu'implique le christianisme face aux vagues considérations des associationnistes en matière de pratique religieuse. Ils sont coupables selon lui d'un œcuménisme qui dilue les valeurs chrétiennes jusqu'à les faire disparaître. Brownson dénonce à ce titre l'essor de l'éclectisme, dont il a pourtant été proche quelques années auparavant, lorsqu'il s'intéressait à la pensée de Victor Cousin. Il n'y a désormais pour Brownson plus de relativisme qui vaille, il faut choisir un camp ; ce qu'il considère comme les tergiversations religieuses des associationnistes ne font que les discréditer un peu plus aux yeux de leurs contradicteurs, et desservir leur cause, en réduisant la portée de leur message de réforme. Il reste convaincu de la nécessité de redéfinir le monde socioprofessionnel, mais il est désormais clair pour lui que rien ne peut se faire en dehors du cadre du catholicisme. Il ressent une certaine urgence à marteler ce message car il constate à quel point les fidèles ont tendance à quitter les rangs de leurs églises au profit d'associations réformatrices diverses : abolitionnisme, tempérance, ou réforme morale. Brownson s'inquiète de ces défections ; la réforme sociale vient s'ajouter à la liste des sujets qui devraient selon lui être la prérogative de l'Église²³. Il considère que toutes ces associations, inspirées par des principes chrétiens, devraient logiquement rejoindre le giron de l'Église catholique : « But these associations, by whatever name they are called, must look not to Saint-Simon, Charles Fourier, or to Robert Owen, for the theory of life on which they must build, [...] but to Christ the Son of God, and to the authorized interpreters of his will [...]»²⁴. » L'absence d'attachement concret à des préceptes chrétiens entraîne nécessairement pour Brownson l'échec de toute tentative de vie communautaire : il estime que les communautés s'effondreront faute de colonne vertébrale.

Un autre défaut majeur dans la conception de la théorie fouriériste pointé par Brownson rejoint une critique également formulée par Emerson : sa rigidité. Le fouriérisme fonctionne dans un monde où les personnalités sont figées, mais il ne semble pas tenir compte d'une éventuelle rébellion contre l'ordre établi. Pour Brownson, soit l'être humain est une « boîte à musique » qui peut dissoner (il reprend ici la symbolique de la musique utilisée par Fourier lui-même dans sa théorie), soit il est libre, et donc libre d'abuser de sa liberté, ce qui créerait le désordre dans les rouages de la belle machine

²³ Ce que Brownson ne précise pas, c'est que certains fidèles quittent leurs églises parce que celles-ci ne prennent pas ouvertement position contre l'esclavage ; c'est le phénomène des « come-outers » déjà évoqué par ailleurs.

²⁴ *Ibid.*, p. 321.

socioéconomique de la phalange. L'auto-régulation par la satisfaction est au mieux, pense-t-il, un vœu pieux. Il estime que pour fonctionner, les phalanges devraient être peuplées d'individus particulièrement bienveillants et tolérants, ce qu'il est déjà difficile de trouver dans l'absolu, mais ce le serait d'autant plus, pense-t-il, au sein d'une communauté où diverses obédiences religieuses se côtoient. Il faudrait donc, estime-t-il, qu'il y ait des phalanges catholiques, protestantes, unitaristes, *et caetera*. La collaboration entre phalanges serait, pense-t-il, impossible : « So again, differences of faith and worship would alienate one phalanx from another²⁵. » Impossible, donc, dans ces conditions, d'atteindre l'harmonie rêvée par les associationnistes ; Brownson voit là un autre motif qui causerait nécessairement l'échec des communautés non dépendantes d'une Église.

L'attaque de Brownson est bien construite et argumentée ; on voit à ce stade qu'il a une idée plus précise de ce qu'implique la théorie de Fourier en termes idéologiques comme organisationnels. Ceci tend à confirmer l'idée selon laquelle il emprunte les ouvrages de Fourier à Brisbane afin de construire sa critique. Les associationnistes, sans doute piqués au vif par cette sévère remise en cause sur la forme comme sur le fond, réagissent rapidement, dans les pages de *The Phalanx*, en trois temps. Une première réponse, très brève, est donnée dans le numéro du 29 juin ; l'auteur, qui n'est pas Brisbane, car il est à ce moment-là à Paris, mais Parke Godwin, plus pugnace que Brisbane²⁶, signale que si le premier article de Brownson, « No Church, no Reform », n'avait fait l'objet d'aucune remarque de sa part, c'est parce que l'ignorance de Brownson ne méritait pas de réfutation. Sur la défensive, Godwin estime désormais nécessaire de réagir, car Brownson est selon lui coupable d'autres négligences : « We must say, in advance, that a more superficial, mistaken, silly, and pointless criticism we scarcely ever read²⁷. » L'argument principal de Godwin est que Brownson n'a pas compris ce dont il parlait, ce qui n'est bien sûr pas le cas. Au contraire, Brownson est sans conteste l'un des critiques les plus affûtés du fouriérisme à cette époque, celui qui parmi les opposants le connaît le mieux. Sa propre conception de la solution aux problèmes sociaux reflète bien sûr son engagement idéologique, et est donc discutable, mais sa critique des faiblesses du

²⁵ *Ibid.*, p. 325.

²⁶ Brisbane est en France, dans le but d'étudier Fourier plus en détail, entre avril et décembre 1844. Une lettre de Brisbane en provenance de Paris et datée du 13 juin est d'ailleurs reproduite dans le numéro du 13 juillet de *The Phalanx*. L'auteur des réponses à Brownson est Parke Godwin, ce que Brownson précise dans « Fourierism Repugnant », son dernier article consacré au fouriérisme.

²⁷ « *Brownson's Quarterly Review* », *The Phalanx*, vol. 1, n° 13, 29 juin 1844, New York, J. Winchester, 1845, p. 195.

fouriérisme est parfaitement fondée et fait indéniablement mouche. Godwin cherche à reprendre à son compte les oppositions que Brownson établit (soit les fouriéristes embrassent la totalité de la doctrine, ce qui fait d'eux des impies, soit ce n'est pas le cas, ce qui fait d'eux des hypocrites) en les retournant contre lui : soit, écrit Godwin, Brownson comprend Fourier et le salit délibérément, soit il ne le comprend pas, auquel cas il ne devrait pas s'exprimer à son sujet. Cet entrefilet à la toute fin du numéro, et qui est loin de répondre pleinement à la démonstration argumentée de Brownson, a vraisemblablement été écrit en urgence, sans doute avant le bouclage²⁸. Une réponse plus conséquente apparaît, en première page cette fois, du numéro suivant, daté du 13 juillet 1844.

Godwin entend alors répondre à Brownson point par point. Pour ce faire, il choisit de reproduire l'article de ce dernier et d'y ajouter des commentaires. Le tout est si conséquent que la réponse fait l'objet de deux articles, le second paraissant dans le numéro suivant, daté du 27 juillet. Comme on peut s'y attendre, Godwin reprend les arguments régulièrement utilisés par les associationnistes : ils tiennent à se distinguer du fouriérisme, car ce qu'ils défendent va, dit Godwin, bien au-delà du système d'un seul homme. L'essentiel de la réponse tient cependant aux questions religieuses. La théorie que les associationnistes défendent, avance Godwin, répond aux impératifs moraux du christianisme, et ne pourrait être qualifiée d'athéiste. Les associationnistes croient également, dit-il, en la Chute de l'Homme selon les termes de la Bible, et ils ne rejettent ni l'Église, ni les sacrements. Ils ne croient pas à la libre expression des désirs au sein de la société telle qu'elle existe : il faut, dans notre société pervertie, dit Godwin, se restreindre. C'est uniquement dans un monde harmonien que l'expression des désirs, débarrassée de la perversion, sera la clé de l'existence. Par ailleurs, l'associationnisme est pour eux un moyen d'étendre la vie chrétienne, et pas de la limiter ou de la supprimer. Le cœur de la question, pour les associationnistes, est celle de la capacité d'action : la théorie qu'ils défendent donne à l'humanité les clés de son destin, quand la conception de Brownson entend s'en remettre exclusivement à Dieu. Godwin balaie également les remarques de Brownson vis-à-vis des Évangiles : « Christ has only disclosed the general principles by which men are to be governed, and has left the specific application of them

²⁸ L'auteur précise par ailleurs qu'il a eu accès à l'article de Brownson avant sa publication, ce qui explique la présence de ce texte dans un numéro du journal datant de fin juin 1844, quand l'article de Brownson paraît dans le numéro de juillet de *Brownson Quarterly Review*.

in the various spheres of duty [...] to man himself²⁹. » Le débat entre la conception de Brownson et celle des associationnistes s'inscrit en partie dans celui, plus large et plus ancien, du providentialisme, qui cherche à déterminer le degré d'intervention de Dieu dans l'existence : s'est-Il contenté de donner les règles à suivre, ou bien est-Il responsable de tous les événements qui arrivent à chaque être humain, avec un but précis ? Les associationnistes croient à un Dieu fondateur, mais pas interventionniste ; dans ce cas, pensent-ils, il est judicieux de s'en remettre au génie de visionnaires comme Fourier, en mesure de faire la lumière sur les mystères de l'existence.

Les associationnistes renouvellent leur foi œcuménique, en termes religieux, mais aussi idéologiques, dans cet article ; le principe qu'ils reconnaissent, celui de l'harmonie universelle, est supérieur à tous les autres, et ainsi, avance Godwin, ils sélectionnent chez les uns et les autres ce qui leur semble aller dans le sens de ce principe :

So when Owenists preach to us that man is a creature controlled by his circumstances, we confess that he is; and when Mr. Emerson tells us that the Soul controls outward circumstances, we concur with him; but we differ from both, in not accepting their views respectively, as exclusive of the other, but as both partially right and susceptible of harmony³⁰.

Ils cherchent ainsi d'une part à apaiser les critiques, à souligner la tolérance dont l'associationnisme fait preuve, mais aussi à affaiblir l'argumentation de Brownson en le présentant comme un zélateur enfermé dans une vision strictement catholique du monde. Contrairement à ce qu'affirme Brownson, nous dit Godwin, toutes les chapelles sont les bienvenues dans l'association ; les associationnistes revendiquent une hétérodoxie qui est pour eux synonyme d'ouverture d'esprit et de progressisme. L'unité et la prévalence du catholicisme, avance par ailleurs Godwin, ne sont pas constantes à travers l'histoire ; il est présomptueux d'affirmer que cette chapelle recèlerait à elle seule les secrets du monde. Il estime par ailleurs que l'Église catholique a bien du mal à protéger ses ouailles, notamment de la pauvreté ; elle n'a donc pas de leçons à donner. Mais il revient plus précisément dans le numéro suivant sur la question de l'âme de la vie associationniste, sa force motrice ; elle est bien pour lui d'origine divine : « the organization is the mere body of which the animating soul or spirit is religious unity. Without that soul the body would

²⁹ « Mr. Brownson's Notions of Fourier's Doctrine », *The Phalanx*, vol. 1, n° 14, 13 juillet 1844, *op. cit.*, p. 199.

³⁰ *Ibid.*, p. 202-203.

be dead³¹. » La communauté associationniste n'est donc pas cette carcasse vide, elle est mue par ce que Godwin décrit comme « l'esprit intérieur d'amour envers Dieu et l'homme », et se veut l'incarnation physique de ce principe, la réalisation d'un idéal d'amour religieux. En définitive, tous les commentaires de Godwin pointent dans la même direction : le principe supérieur de l'associationnisme reste celui des croyants, à savoir un agencement divin du monde, que la théorie de Fourier cherche à honorer et mettre en œuvre.

« Fourierism Repugnant to Christianity », le dernier des trois articles à charge de Brownson, paraît dans le numéro d'octobre 1844 de sa revue. Il se veut une réponse directe à la réaction de Godwin dans *The Phalanx* en juillet. Brownson utilise à nouveau ce qu'il estime être les contradictions des associationnistes pour les discréditer sur le plan de la doctrine religieuse, mais prend cette fois soin de citer des sources plus variées afin d'établir ses démonstrations. Un des points essentiels du débat porte sur la chute de l'Homme. Dans sa réponse, Godwin avait stipulé que Fourier lui-même avait admis la faute d'Adam, coupable d'égoïsme : « [T]he Fall of Man, which consisted in the substitution, by himself, of individual selfishness for general benevolence [...] »³². » Pour Brownson, la « corruption » que les fouriéristes reconnaissent n'est pas celle de la nature humaine, mais uniquement celle du milieu : « [T]he corruption which they admit is not a corruption of man's nature, [...] but is merely the effect of the medium in which man acts, and the external direction and application of his activity³³. » Il prend d'ailleurs soin de citer les mots de Godwin lui-même dans *A Popular View of the Doctrines of Charles Fourier*, mais aussi ceux de Charles Pellarin, le biographe de Fourier, contre l'idée d'un péché humain primitif, afin d'appuyer son argumentation. Pour Brownson, les fouriéristes ne peuvent souscrire à l'idée de la chute d'Adam s'ils ne croient pas que les passions humaines elles-mêmes furent corrompues à l'occasion de ce tragique épisode. Dans le christianisme, la chute appelle une nécessaire contrition, une pénitence, et une volonté de rédemption, indispensables au salut de l'âme. Rien de tel chez Fourier : « Human nature, according to it [Fourierism], has lost nothing, had undergone no change, suffered no essential modification, by the Fall; and requires no change, no renewal, no intrinsic

³¹ « Mr. Brownson's Notions of Fourier's Doctrine », *The Phalanx*, vol. 1, n° 15, 27 juillet 1844, *op. cit.*, p. 217.

³² « Mr. Brownson's Notions of Fourier's Doctrine », *The Phalanx*, vol. 1, n° 14, *op. cit.*, p. 199.

³³ « Fourierism Repugnant to Christianity », *Brownson's Quarterly Review*, vol. 1, n° 4, *op. cit.*, p. 453.

succor, to recover from the effects of the Fall³⁴. » Si les associationnistes réfutent l'idée de la dépravation de la nature humaine, ils ne peuvent se prétendre chrétiens : pour Brownson, il y a là une preuve incontestable que le fouriérisme est antithétique du christianisme.

Cette idée est bien sûr liée à celle de la perfection : dans le christianisme, l'humain a perdu, par sa propre faute, la perfection divine qui le caractérisait. C'est à travers la pénitence et la charité qu'il peut retrouver sa dignité, mais certainement pas la perfection, qui ne peut subvenir dans la vie terrestre ; il reste un pécheur jusqu'à sa mort et sera seulement, et potentiellement, racheté dans l'au-delà. Le fouriérisme, en affirmant la perfection innée et constante de l'humain, prend le contrepied de ce pilier du dogme chrétien, et envisage, ce que Brownson rappelle, la chute d'Adam comme le passage d'un âge de l'humanité à un autre (de « l'édenisme » au « sauvagisme »). Il n'y a donc pas, chez Fourier, de responsabilité ou de culpabilité individuelle. Ainsi, l'être humain ne saurait être accusé d'avoir abusé de sa liberté ; les errements de la société s'expliquent par l'ignorance des principes révélés par Fourier. Pour Brownson, cette idée est également problématique en ce qu'elle contribue elle aussi à dédouaner l'humanité, en plaçant à nouveau l'origine des problèmes sociaux dans la fabrique de la société plutôt que dans la responsabilité de chacun face à l'existence. C'est là pour lui le signe d'une autojustification ravageuse sur le plan individuel comme social. Brownson résume des points de vue qu'il estime irréconciliables ainsi : « In a word, it [christianity] regards man as inwardly diseased, and it seeks to cure him. Fourierism, on the contrary, regards man as whole in himself, but as the victim of the false medium in which he lives³⁵. » Chez Fourier, l'humain est intrinsèquement parfait mais victime de son environnement. Pour Brownson, une telle attitude est néfaste car elle engendre nécessairement l'indolence, le vice, et détourne les individus de leur nécessaire quête de la grâce divine, seule institution capable d'assurer leur salut. En définitive, la question religieuse est pour lui la seule qui justifie l'opposition au fouriérisme :

We assure them [the Fourierists], no friend of religion attacks them because they advocate Association, or because they seek to lessen the evils of society and augment the sum of social well-being. In all this they have the sympathy and prayers of every Christian believer. They are opposed, because they advocate a doctrine of association which is hostile to Christianity,—because they assume, as their premises,

³⁴ *Ibid.*, p. 456.

³⁵ *Ibid.*, p. 472.

principles which are repugnant to the Gospel, and therefore, do themselves commence by making an attack on religion³⁶.

Brownson expose ici le problème majeur des associationnistes, celui qui les embarrassera tout au long de l'existence du mouvement : la radicalité, et la prétention, du système de Fourier lui font remettre en question des principes religieux tenus pour acquis, et sacrés, au sein d'une large partie de la population américaine. Les disciples auront beau chercher à redessiner les contours de la doctrine en l'inscrivant dans une optique religieuse plus traditionnelle, rien n'y fera. Sa fondation hétérodoxe, voire impie pour certains, refait régulièrement surface, notamment à cause de critiques comme Brownson, et constituera un obstacle à une diffusion plus large. Les efforts de W. H. Channing pour rapprocher l'idéal fouriériste d'un christianisme social tel que peut le défendre Brownson resteront vains. Godwin, qui cherche à associer l'idée d'abnégation au fouriérisme dans le débat avec Brownson, ne réussira pas non plus à convaincre. Il paraît effectivement compliqué de réconcilier abnégation catholique et satisfaction fouriériste.

B) Elizabeth Palmer Peabody et les autres transcendentalistes

On a vu que le premier article consacré au fouriérisme dans *The Dial* en 1842 sonne comme un échec pour Brisbane : l'introduction faite par Emerson n'est pas tendre pour le fouriérisme, et l'article de Brisbane n'expose pas la théorie en question mais s'engage dans une analyse qui n'embrasse que partiellement les préoccupations des transcendentalistes. Le deuxième article consacré au fouriérisme à paraître dans la revue présente la doctrine sous un jour plus favorable, mais l'article n'est pas pour autant exempt de critiques. Il est écrit par Elizabeth Palmer Peabody et paraît dans le numéro d'avril 1844, qui sera le dernier de la revue transcendentaliste. A cette époque, Brook Farm est officiellement devenue un phalanstère, depuis le mois de janvier. Cette fois, l'autrice s'attache à présenter de manière concise et bienveillante la théorie de Fourier, mais cherche également à établir des liens entre Fourier et Swedenborg, ce qu'Emerson, on l'a vu, fera également. Le Français et le Suédois s'accordent, dit-elle, sur la nécessité d'équilibrer les passions, qui sans cela pervertissent l'humanité³⁷. Plus précisément, elle rapproche les principes d'amour et de sagesse chez Swedenborg de la théorie des passions chez Fourier : tous deux opèrent une classification des passions humaines et évoquent de

³⁶ *Ibid.*, p. 484-485.

³⁷ Voir à ce sujet la deuxième partie, troisième chapitre.

possibles déséquilibres qui peuvent conduire à la perversion. On notera par ailleurs que le fouriérisme fera l'objet d'une mention avant l'article de Brisbane et l'essai introductif d'Emerson, dans le numéro d'octobre 1841, sous la plume, déjà, de Peabody. L'article, intitulé « A Glimpse of Christ's Idea of Society », traite de questions théologiques, mais aussi des communautés volontaires, au prisme du transcendantalisme. Peabody y évoque brièvement les « plans » de Brisbane, dignes d'intérêt selon elle, mais qui semblent malgré tout ne pas tenir compte des personnalités humaines dans toute leur complexité. Elle reproche en outre à Brisbane un manque de considérations morales, idée qu'elle développera plus tard : « He does not go down into a sufficient spiritual depth, to lay foundations which may support his superstructure³⁸. » Elle reproche déjà à demi-mot ce qui fera le cœur de sa critique dans son article d'avril 1844 : l'associationnisme cherche à contourner les questions morales qui devraient pourtant, selon elle, être le socle de la doctrine. L'article de 1841 sert de préambule à un autre article de Peabody qui paraîtra dans le numéro suivant de *The Dial*, et qui plébiscitera Brook Farm, « Plan of the West Roxbury Community ».

Dans l'article de 1844, « Fourierism », Peabody expose brièvement le fonctionnement d'un phalanstère, et loue le système de Fourier qui met sur le même plan « passions sociales » et « fonctions de la raison », mais elle s'interroge à propos des « passions intellectuelles » qui constituent la raison. Elle se demande si elles se suffisent à elles-mêmes : « Here Fourierism stops short, and in so doing, proves itself to be, not a life, a soul, but only a body³⁹. » Elle reproche au fouriérisme, de la même manière qu'Emerson, un côté désincarné, reproche qui est assez répandu à l'époque. Elle se demande notamment, tout comme Brownson, si le fouriérisme est en mesure de trouver une source d'énergie vitale indispensable à toute entreprise de réforme. Elle regrette l'absence, dans la théorie de Fourier, du divin comme principe moteur, en signalant au passage que dans certaines religions antiques, les passions étaient identifiées comme des divinités. Elle implique donc que cette âme divine manque au fouriérisme. Une fondation religieuse solide est absente, et ce, avance-t-elle, malgré les professions de foi de Fourier : « Fourier does homage to Christianity with many words. But this may be *cant*, though it thinks itself sincere⁴⁰. » Peabody n'est pas convaincue par le discours religieux de

³⁸ Elizabeth Palmer Peabody, « A Glimpse of Christ's Idea of Society », *The Dial*, vol. 2, n° 2, octobre 1841, Boston, E. P. Peabody, 1844, p. 225.

³⁹ « Fourierism », *The Dial*, vol. 4, n° 4, avril 1844, Boston, James Munroe, 1844, p. 481.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 483. Italiques de l'auteurice.

Fourier, bien que l'organisation sociale qu'il revendique est censée être celle imaginée initialement par Dieu. Elle rejoint le discours de Brownson à propos de la nécessité de reconnaître le Christ comme l'étincelle qui donne vie à leur entreprise : « [I]t is our belief, that unless the Fourierist bodies are made alive by Christ, 'their constitution will not march;' [...]»⁴¹. » Ils sont, pense-t-elle, condamnés à disparaître dans le cas contraire. Peabody salue pour finir la transformation récente de Brook Farm en phalanstère, ce qui permettra, croit-elle, d'insuffler l'âme qui manque à l'associationnisme. Elle reste donc fidèle au transcendantalisme, qu'elle conçoit sans doute toujours comme la seule doctrine défendable d'un point de vue moral au milieu des diverses entreprises de vie communautaire qui essaient à l'époque.

Peabody pointe également dans son article un problème fondamental pour certains transcendantalistes vis-à-vis de l'associationnisme fouriériste : s'il entend l'éventuelle présence d'églises au sein des phalanstères, il n'implique pas l'idée d'une totale réécriture du lien religieux telle que la souhaitent les transcendantalistes. La société fouriériste est censée émaner d'un schéma divin, mais l'organisation concrète du phalanstère associationniste ne s'inscrit pas dans la conception transcendantaliste moderne et spirituelle du sentiment religieux ; en d'autres termes, le mysticisme associé au transcendantalisme semble absent des phalanstères tels qu'imaginés par Brisbane. Peabody souhaiterait y voir des églises indépendantes : « [F]eeding on ideas, forgetting that which is behind, petrified into performance,—and pressing on to the stature of the perfect man, they will finally spread themselves in spirit over the whole body»⁴². » Il s'agit bien pour Peabody, et les transcendantalistes en général, de défendre l'idée d'une pratique religieuse en dehors des traditions, et tournée vers la spiritualité. On a vu comment le transcendantalisme et le fouriérisme partagent des considérations mystiques⁴³, mais on sait que l'associationnisme n'est pas le fouriérisme. Les transcendantalistes réproouvent les aspects mécanistes de l'associationnisme tel que prôné par Brisbane, parce qu'ils figent l'existence, quand les transcendantalistes la considèrent comme en perpétuel mouvement. Ils réproouvent également l'associationnisme parce qu'il néglige les aspects mystiques du fouriérisme original, autrement plus ésotérique, et qui comme on l'a vu plaît

⁴¹ *Ibid.*

⁴² *Ibid.* Peabody cherchera à aider l'associationnisme à trouver une âme en s'impliquant dans la « Church of Humanity » associationniste de Channing, qui tentera, sans grand succès, d'instaurer une chapelle fouriériste chrétienne de manière pérenne. Voir plus loin.

⁴³ Voir à ce sujet le troisième chapitre de la deuxième partie.

à Emerson et Fuller en particulier. En cherchant à rendre le fouriérisme présentable, Brisbane s'aliène certains transcendentalistes, qui persistent à considérer l'associationnisme comme une coquille vide.

1844 est une année faste pour l'associationnisme fouriériste, notamment parce que le mouvement a gagné Brook Farm à sa cause. La communauté de Ripley est envisagée par Brisbane et les New-Yorkais comme une vitrine du fouriérisme appliqué, mais elle n'est pas la seule : ils se lancent aussi dans l'aventure de la North American Phalanx cette année-là. L'essor de l'associationnisme est important, mais il expose la théorie aux critiques et, s'engouffrant dans la brèche ouverte par Brownson, d'autres réformateurs et intellectuels n'hésitent pas à s'en prendre à la doctrine. Un autre membre du cercle transcendentaliste, James Freeman Clarke, futur militant abolitionniste, rédige, dans la revue *The Christian Examiner*, un long article sur le fouriérisme, en juillet 1844. Clarke y présente le fouriérisme sous un jour particulièrement bienveillant, et semble adhérer à plusieurs de ses préceptes. Il se fait en revanche beaucoup plus critique en ce qui concerne les questions religieuses, et rejoint d'autres transcendentalistes sur le thème de la responsabilité individuelle : « We confess, we do not like this way of throwing off the responsibility from ourselves upon society [...]. No one feels that he is to blame for these sins of society [...]»⁴⁴. » Clarke, à l'image de Brownson, reproche au fouriérisme de se défausser de la question du péché en en rejetant la responsabilité sur la société, sans considérations pour les effets délétères de cette disposition sur la conscience. Il estime que les réformateurs, si prompts à taxer l'Église d'obsolescence, feraient mieux de se tourner vers elle, car elle seule est en mesure de s'adresser directement à la conscience et de la juger à l'aune des préceptes édictés par Dieu. Aucun doute pour Clarke, le péché individuel est la source du mal : « The profound cause of all outward misery and crime is inward; it is our selfishness, our want of love, our want of faith in God, our unwillingness to obey him»⁴⁵. »

Il partage donc l'opinion de Brownson selon laquelle une réforme sociale quelle qu'elle soit est inenvisageable sans réformer d'abord les individus, dans le respect des préceptes du christianisme. Clarke considère que se débarrasser du péché doit être le but principal de l'humanité, et cette responsabilité ne saurait être autre qu'individuelle. En d'autres termes, la réforme doit venir selon lui de l'intérieur. Clarke choisit clairement

⁴⁴ « Fourierism », *The Christian Examiner and Religious Miscellany*, vol. 38, n° 2, 1844, p. 76.

⁴⁵ *Ibid.*

son camp : « If we wish to reform society, we must first of all reform ourselves⁴⁶. » Il estime que les associationnistes se fourvoient en prenant le problème à l'envers, et souligne leur naïveté dans ce domaine. Réunir des individus « égoïstes, lâches et menteurs » en espérant qu'ils deviendront, du simple fait de l'application de certains principes organisationnels, dignes, est une grave erreur. Le salut est avant tout une question de vertu morale pour plusieurs transcendentalistes, dont Thoreau, comme on l'a vu ; Clarke semble se rapprocher des conceptions de ce dernier dans ce texte, notamment lorsqu'il pose cette question rhétorique : « Can you get away from yourself by joining an association⁴⁷ ? ». Il est nécessaire, pour les transcendentalistes, de se confronter à soi-même. Laisser libre cours à ses désirs revient à fuir sa conscience, et à se projeter dans un avenir hypothétique, alors qu'il faut agir dans l'instant, et chercher, dit Clarke, à vivre « comme il convient aux enfants de Dieu ». En cela il rejoint le discours de Thoreau, qui enjoint ses contemporains à faire preuve en permanence de vertu, afin de vivre une vie honnête. Le discours de Clarke, s'il est moins spirituel et plus ouvertement chrétien, va dans le même sens.

L'individualisme associé au transcendentalisme s'entend aussi en termes moraux, et plus largement religieux. Il est intéressant de noter que le fouriérisme considère les groupes sociaux à la fois comme la source des problèmes de l'humanité, dans la forme et le fonctionnement que ces groupes ont connus jusqu'alors, mais aussi, une fois que la vie harmonieuse sera instituée, comme son salut. Dans le transcendentalisme, l'individu est, pour la branche emersonienne, le but social ultime, mais il est également la source des problèmes, si l'individu n'est pas en mesure d'assurer son indépendance morale et intellectuelle. La dialectique de l'individuel et du collectif n'est pas seulement politique, elle est aussi morale. Une des incompatibilités entre fouriérisme et transcendentalisme tient donc à la question de la redevabilité, sur fond de religion. Le transcendentalisme s'inscrit largement dans une vision judéo-chrétienne, ce qui implique l'idée de la responsabilité et de la redevabilité individuelle, ainsi que la valeur du sacrifice et de l'abnégation. Dans cette conception, l'individu est en quelque sorte un roi justiciable : il est tout puissant et jouit d'une immense liberté, mais cette liberté a un coût, celui de la constance morale, dont il doit répondre devant Dieu ou sa conscience, ce qui revient chez certains transcendentalistes au même. Le fouriérisme est au contraire fondamentalement

⁴⁶ *Ibid.*

⁴⁷ *Ibid.*, p. 77.

irreligieux, en ce qu'il rejette l'héritage judéo-chrétien de la culpabilité innée et de la redevabilité. Il n'y a pas chez Fourier d'instance morale supérieure qui juge ; le roi a bel et bien le pouvoir absolu.

On verra d'ailleurs certains transcendentalistes de Brook Farm chercher à injecter une dose de chrétienté à l'associationnisme au moment de la conversion de la ferme, en 1844. Comme il l'a été précisé dans le chapitre sur Brook Farm, la liberté de culte était pour Ripley un principe intangible, et il n'y avait pas de culte officiel dans sa communauté. On sait que certains se rendaient dans les églises avoisinantes le dimanche pour la messe, mais d'une manière générale la pratique religieuse traditionnelle ne faisait pas partie de la vie quotidienne au sein de Brook Farm. On peut penser que certains regrettaient cette disposition, à commencer par l'épouse de Ripley, Sophia. Sans doute plusieurs membres adhéraient-ils aux principes œcuméniques du transcendentalisme, et à la conception intime et intuitive du rapport au divin qui lui est associée, mais restaient malgré tout attachés à l'idée d'un culte traditionnel. On sait par exemple que Sophia Ripley, après la fin de Brook Farm, se convertit au catholicisme, ce qui soutient l'idée selon laquelle elle n'était pas à l'aise avec la disparition des rituels religieux dans sa vie de croyante. Ce conflit entre l'ouverture d'esprit, les convictions intellectuelles, et le poids des habitudes, mais aussi du jeu social, est chose courante, et s'était déjà illustré à Brook Farm à travers les rapports de classe⁴⁸. On peut raisonnablement penser que ces transcendentalistes, parmi lesquels on peut aussi compter John S. Dwight et sa sœur, Marianne Dwight, virent l'arrivée de l'associationnisme à la ferme comme l'occasion de rétablir une forme traditionnelle de culte, sous la houlette de W. H. Channing⁴⁹. On voit ici comment des « transcendentalistes traditionnalistes », en quelque sorte, soucieux de moraliser et d'institutionnaliser la nouvelle direction pratique et idéologique de Brook Farm, mais aussi de rétablir une tradition qui selon eux manquait à la gestion transcendentaliste, entreprirent d'y établir un culte régulier. Channing (et sans doute ses sympathisants à Brook Farm) considérait l'associationnisme comme partie d'une solution aux problèmes sociaux du pays⁵⁰ ; il estimait qu'en l'état, la doctrine fouriériste, même dans sa version américaine, était par trop hétérodoxe et flirtait avec l'amoralité. En tant

⁴⁸ Les intellectuels de Boston avaient parfois du mal à cohabiter avec des ouvriers et paysans ; voir à ce sujet le chapitre sur Brook Farm dans la deuxième partie.

⁴⁹ Voir plus précisément à ce sujet le chapitre sur Brook Farm.

⁵⁰ W. H. Channing considère dans sa revue *The Present* l'associationnisme comme une « clé » permettant de trouver la voie d'une réforme sociale satisfaisante. Voir à ce sujet la conclusion du deuxième chapitre de la deuxième partie.

que défenseur d'un socialisme chrétien, Channing entendait donner davantage de poids à l'associationnisme en l'inscrivant dans un mouvement plus large fondé sur l'amour chrétien (l'Église de l'humanité), ce qui aurait sans doute contribué à lui conférer les gages de moralité que le discours religieux de Brisbane avait échoué à établir.

On peut, en guise de conclusion à ce chapitre, se poser la question de l'influence de la tradition religieuse sur les positions des uns et des autres. Peut-on expliquer certaines divergences entre transcendantalisme et fouriérisme par les distinctions existantes entre les traditions chrétiennes de la France et des États-Unis ? En d'autres termes, est-ce que ces divergences peuvent s'expliquer par les différences entre protestantisme et catholicisme ? On serait bien sûr tenté de répondre par la négative, dans la mesure où les deux mouvements sont nés d'une forme de protestation radicale contre les traditions sociales et religieuses de leur époque. Fourier renie le catholicisme, coupable, comme on l'a vu, de maintenir les pauvres dans l'illusion du salut, et complice d'un état qui l'utilise pour perpétuer le pouvoir des élites. De plus, si le fouriérisme était d'inspiration catholique, Brownson ne l'aurait pas attaqué de la sorte en 1844, année de sa conversion. Quant aux transcendantalistes, ils se sont rebellés contre le protestantisme unitariste, ont quitté pour certains la prêtrise, ont rejeté en bloc les dogmes de la prédestination et de l'arbitraire. Ils se sont faits les chantres d'un nouveau rapport à Dieu, joyeux, intime, et débarrassé de rites qu'ils considéraient comme poussiéreux et douteux. On ne peut donc soupçonner Fourier d'être crypto-catholique, ou les transcendantalistes des crypto-protestants.

On ne peut toutefois négliger les rapports entre doctrines religieuses et société ; il est intéressant à ce titre de considérer transcendantalisme et fouriérisme à l'aune des propos de Max Weber dans *L'Éthique protestante et l'Esprit du capitalisme*. Bien sûr, les théories de Weber ont vieilli, et ses conclusions ont été remises en cause. Les distinctions qu'il établit semblent toutefois offrir une grille de lecture intéressante pour notre sujet. Weber estime, dans son œuvre majeure parue au début du vingtième siècle, que les valeurs du protestantisme se sont répandues dans la société américaine au sens large⁵¹, formant ainsi une éthique qui servit le développement du capitalisme industriel dans le pays. Sans chercher à déterminer si Weber a raison sur ce point, les traits sociologiques qu'il associe au protestantisme et au catholicisme semblent illustrer, au moins en partie,

⁵¹ Tocqueville notera lui aussi la prépondérance de principes religieux au sein de la population américaine en général.

certaines distinctions entre transcendantalisme et fouriérisme. L'une des caractéristiques de l'éthique protestante est le nécessaire salut individuel des âmes, salut que l'on recherche par le travail, quand le discours du catholicisme à ce sujet est plus universaliste, et entend un égal accès des pécheurs repentis au paradis. Weber illustre dans son ouvrage la distinction souvent faite entre les conceptions de liberté et d'égalité, que l'on associe pour l'une au protestantisme et à la société américaine, et pour l'autre au catholicisme et aux sociétés européennes. Ainsi peut-on avancer que le transcendantalisme repose sur une conception protestante du rapport à l'existence, qui considère le salut comme une question de responsabilité individuelle, et qui tient donc à la liberté d'action de chacun. Bien sûr, dans le cas du transcendantalisme, le salut ne dépend pas principalement du rapport au travail, mais plutôt du lien individuel que chacun entretient avec le divin. Dans cette optique, le fouriérisme repose quant à lui sur une conception catholique du salut, qui est une responsabilité collective : il appartient aux catholiques de faire preuve de charité chrétienne et de contribuer au salut de leurs coreligionnaires. Chez Fourier, la félicité est le résultat d'une coopération entre les groupes sociaux ; si elle concerne chaque individu, elle n'est envisageable que grâce à la collaboration de tous les membres de la communauté. On peut donc attribuer certaines des différences conceptuelles entre les deux systèmes à des conceptions inhérentes à la culture religieuse des pays dans lesquels ils ont vu le jour, et envisager une forme d'influence sous-jacente du milieu socio-religieux sur leurs créateurs. Les implications plus directement politiques de cette distinction font l'objet du dernier chapitre.

Chapitre 3 - Le socialisme et l'individualisme romantique américain¹

Introduction

On peut, malgré les preuves du contraire, avoir tout de même du mal à imaginer qu'une idéologie socialiste ait pu avoir du succès en Amérique. On connaît maintenant les circonstances dans lesquelles une certaine utopie socialiste, remaniée et américanisée par des disciples, a pu avoir une certaine renommée dans les années 1840. Ce succès restera malgré tout limité dans le temps, mais aussi géographiquement et démographiquement. L'associationnisme fouriériste a essaimé essentiellement dans le quart Nord-Est du pays, et surtout parmi deux types de populations : des bourgeois éclairés, et des ouvriers ou artisans à la recherche de meilleures conditions de vie. Le mouvement initié par Jean Manesca et Albert Brisbane aux États-Unis ne se répandit pas à la population au sens large, ni aux institutions, ni à la représentation politique. Au-delà des raisons déjà évoquées, qui tiennent en partie à la théorie fouriériste elle-même, des motifs plus directement idéologiques et politiques ont vraisemblablement freiné l'essor du fouriérisme en Amérique, y compris chez les transcendantalistes. Il est ici question de comparer deux modèles idéologiques, et la manière dont ils se manifestent dans le transcendantalisme comme le fouriérisme.

Emerson, héraut du transcendantalisme, incarne certaines valeurs associées à l'idéologie américaine qui sont en contradiction avec celles qu'incarne le fouriérisme. L'individualisme romantique, dans lequel son œuvre s'inscrit, ne saurait réellement s'accommoder du socialisme communautaire de Fourier. Même si le système du Français entend la satisfaction individuelle comme instrument d'une réforme sociale globalisante, il ne correspond en rien à la « communauté des individus » telle que l'entendent Emerson et Thoreau. Ripley sera, comme on le sait, beaucoup plus proche de la pensée sociale fouriériste que ne le seront jamais Emerson et Thoreau. C'est la raison pour laquelle une section de ce chapitre se penche sur les relations entre Emerson et Ripley au moment de

¹ Ce chapitre est en partie basé sur *Socialism and American Life*, Donald Drew Egbert, Stow Persons (éd.), Princeton, Princeton University Press, vol. 1, 1952 ; *History of American Socialisms*, John Humphrey Noyes, New York, Hillary House, 1961 (1870), ainsi que les ouvrages de Delano et Guarneri déjà cités, mais aussi la correspondance et les journaux d'Emerson.

la création de Brook Farm, dans la mesure où leurs échanges, leur relation épistolaire mais aussi les écrits personnels d'Emerson mettent en lumière le gouffre idéologique qui sépare l'utopie socialiste de l'individualisme romantique. D'autres écrits d'Emerson, publics cette fois, qui peuvent se lire comme des manifestes de l'individualisme romantique, mais aussi de l'idéal démocratique américain, illustrent également cette incompatibilité. On voit ainsi comment la branche emersonnienne du transcendantalisme, loin de constituer une entité dissidente au sein de la culture américaine, contribue au contraire à la perpétuation de traits qui la caractérisent. Ces traits se lisent notamment dans la conception transcendantaliste de l'histoire, du progrès, et du rôle de l'être humain dans l'évolution des sociétés.

A) Le socialisme en question

Il convient en premier lieu de préciser les contours de la notion de socialisme telle qu'on l'entend dans notre contexte. Pour le définir de manière très générale, on pourrait dire que le socialisme est une idéologie visant à l'établissement de l'égalité sociale, voire à la disparition des classes sociales, souvent sous la houlette d'un état centralisé qui gère les moyens de production. Le terme est utilisé plus largement dans le sens d'un idéal d'égalité et de justice sociale par Robert Owen², puis introduit en France, comme on l'a dit, par Pierre Leroux en 1834, dans le contexte de l'industrialisation et des bouleversements socioprofessionnels qu'elle engendre. Le socialisme est perçu à l'époque comme la réaffirmation de liens fraternels entre les humains face aux dangers du capitalisme industriel et financier, et est fondé sur une dynamique de progrès social. En cela, et surtout dans sa première phase, le socialisme a pu être qualifié de religieux, car il était parfois associé aux idéaux chrétiens de perfectionnisme individuel et de fraternité dans la vie en société. L'importance de l'idée de « propriété sociale » est également fondamentale dans l'idéal socialiste : face à la concentration des profits et à la privatisation, le socialisme entend répartir plus justement les richesses et œuvrer pour le bien public en faisant des citoyens eux-mêmes les propriétaires, *via* l'état ou la collectivisation, des moyens de production comme de la production elle-même. La

² Il est à noter que le terme de socialisme est utilisé en France dès 1780 par l'abbé Sieyès, dans le sens d'une science d'organisation sociale. Il sera utilisé régulièrement par les owenistes et les fouriéristes dans son acception moderne à partir de la deuxième moitié des années 1830.

question de la propriété sera absolument centrale dans le développement des différentes branches du socialisme et conditionnera leur popularité, notamment aux États-Unis.

Bien sûr, l'avènement de la théorie marxiste rebat les cartes du socialisme. Marx et Engels prennent soin de se distinguer du « socialisme utopique » de leurs prédécesseurs, Saint-Simon, Owen et Fourier. Ils nomment leur « socialisme scientifique » communisme³, afin de marquer la différence entre ce qu'ils estiment être des théories bourgeoises, détachées de la réalité (et qui, ce qui est vrai pour Fourier, ne renient pas la propriété privée, et n'appellent pas non plus à la disparition des classes sociales), et un mouvement militant, issu des classes laborieuses, tourné vers une forme de monopole d'état et la fin de la propriété privée. On distingue donc traditionnellement le socialisme du communisme en termes de milieu social : à la classe moyenne le socialisme, à la classe ouvrière le communisme. Mais dans l'ère prémarxiste, les distinctions sont loin d'être aussi nettes : il y a plusieurs socialismes, dont certains défendent le maintien de la propriété privée, dont le saint-simonisme et le fouriérisme, et d'autres non, tel l'owenisme, qui propose la collectivisation des moyens de production⁴. Certains, comme Brownson, on l'a vu, entendent redéfinir la propriété privée en en faisant un facteur de justice sociale *via* la redistribution de parcelles aux agriculteurs qui les exploitent pour le compte de propriétaires terriens. La question de la succession est également au cœur des débats : elle est un facteur supplémentaire d'inégalité et favorise les classes aisées. Sa suppression est défendue par plusieurs socialistes, quand d'autres, dont les associationnistes, entendent la maintenir, comme le fait Brisbane dans les colonnes du Tribune le 18 mars 1842 :

Hence a Community of Property and an Equal Division of Property are to be condemned, because they do not give to each individual the product of his Labor, Capital and Talent. Abolition of hereditary Property, which has been advocated by Mr. Brownson and some others, is also false, because the Individual has a right to exercise his Will over that which is really his, and that *is his* which his Labor and Talent have produced⁵.

La première partie du propos de Brisbane met en cause les owenistes : la collectivisation nie le droit de chacun à bénéficier du produit de son activité (il reprend

³ Le *Manifeste du parti communiste* paraît en 1848, alors que l'âge des socialismes utopiques se termine.

⁴ John Humphrey Noyes, le fondateur de la communauté d'Oneida en 1848, distingue dans son ouvrage *History of American Socialisms*, paru en 1870, les communautés « communistes » et « par actions » (« joint-stock »), c'est-à-dire les communautés qui fonctionnent sur le mode de la propriété partagée et celles qui, à l'image des phalanges, fonctionnent selon le mode de la société par actions.

⁵ « Association », *New-York Tribune*, 18 mars 1842. Italiques de l'auteur.

ici la répartition établie par Fourier quant à la distribution des profits). Il s'en prend ensuite à Brownson : abolir la « propriété héréditaire », c'est-à-dire l'héritage, n'est pas une solution, dit-il, mais il a du mal à justifier son propos. Par définition, l'héritage n'est pas le produit du travail d'une personne ; il est celui des générations qui l'ont précédée. Comme on l'a dit auparavant, le fouriérisme n'est pas un socialisme égalitaire ; Fourier entend la vie phalanstérienne comme reproduisant dans une certaine mesure les classes sociales existantes, mais il estime possible d'offrir aux pauvres un cadre de vie leur permettant de s'extraire des conséquences de cette condition sur leur existence. Dans le fouriérisme, l'abondance matérielle est une condition de la félicité⁶. La coexistence pacifique entre pauvres, classes moyennes et riches au sein de la phalange alimente aussi, dans la vision fouriériste, la passion cabaliste, qui encourage la compétition et l'émulation. Brisbane, conscient de l'importance de la propriété privée dans l'opinion publique américaine, martèlera dans sa propagande l'attachement des associationnistes à cette notion, face au risque d'amalgame avec les owenistes dont ils étaient souvent victimes.

On pourrait alors se demander ce qu'il y a de véritablement socialiste dans le fouriérisme, si les classes sociales, la succession et la propriété privée ne sont pas appelées à disparaître. L'interrogation paraît d'autant plus légitime que la doctrine est fondée sur le principe sacré de la satisfaction individuelle. Il faut justement rappeler qu'un des fondements de l'idéologie socialiste est l'amélioration du sort des individus. Si les moyens mis en œuvre sont liés à la coopération et la mutualisation, le but n'est pas de faire disparaître l'individu, mais bien de faire en sorte que chacun atteigne la plénitude *via* l'exploitation de tout son potentiel ; il s'agit bien de rendre les individus heureux, et pas de subordonner le bien-être individuel au bien-être collectif. Le fouriérisme implique cela, mais va plus loin, dans la mesure où il existe un but ultime au-delà de la satisfaction individuelle, l'harmonie universelle, qui implique, en théorie, une forme d'osmose entre les individus, et entre les individus et le monde. On peut donc parler dans le cas du fouriérisme d'une forme de super-socialisme, dans lequel la collaboration harmonieuse mène à la disparition, théorisée ensuite par Marx et Engels, des institutions, devenues

⁶ Ce que Brisbane explique dans son article du *Tribune*, « Association », le 9 avril 1842 : « To secure to the Human Race their happiness, we must in the first place give them riches—that is, an abundance of every thing necessary to their material wants,—such as good food, lodging, clothing, and all kinds of physical comforts, so that their higher feelings and intellectual faculties may not be absorbed, deadened or harassed by Poverty and privation, and by the anxiety of obtaining the means of existence. »

superflues dans une société où les individus forment un corps social homogène. Ainsi le fouriérisme est bien une doctrine s'inscrivant dans la galaxie socialiste à l'époque ; les principes de vie en communauté, de mutualisation des besoins et du travail collaboratif lui assurent ce qualificatif encore aujourd'hui.

B) Transcendentalisme individualiste et transcendentalisme socialiste

1) Ralph Waldo Emerson et George Ripley

Emerson entend que l'individu peut atteindre une forme de transcendance par la culture et l'intégrité morale, au mépris des conditions matérielles de l'existence, alors que Ripley est persuadé que la libération et l'éducation des individus ne peuvent s'opérer qu'au sein d'un contexte social stable et épanouissant. On pourrait transposer ces deux visions sur un plan plus sociologique : la vision d'Emerson, plutôt bourgeoise, s'oppose à celle de Ripley, plutôt populaire. On sait que la pensée transcendentaliste d'Emerson est corrélée au milieu privilégié dans lequel il évolue : il est indépendant financièrement et vit confortablement. Les conditions matérielles de l'existence ne sont pas un sujet pour lui car il n'a pas à s'en soucier ; cela se reflète dans sa vision du transcendentalisme, purement spirituelle et sans visée ou enjeu social, en tout cas jusqu'à ce qu'il finisse par s'engager clairement contre l'esclavage au début des années 1850. La pensée d'Emerson est toute tournée vers l'accomplissement moral individuel ; il appartient à chacun d'être sensible à la présence de l'Âme Suprême en lui-même. Il n'en est pas de même pour Ripley et les tenants d'un transcendentalisme social, car ils sont, en tant que pasteurs, au contact direct de leurs paroissiens ; ils sont ainsi témoins de la crise économique et sociale qui voit le jour après la Panique de 1837. Leur idéologie est teintée de considérations sociales parce qu'ils vivent au sein même d'une société en crise. C'est dans ce contexte que les utopies socialistes s'enracinent aux États-Unis. Par ailleurs, ces thèses poussent aussi leurs contradicteurs à exprimer clairement leurs désaccords : Carl J. Guarneri va jusqu'à dire que les idées développées par certains penseurs transcendentalistes de Nouvelle Angleterre le sont en réaction à l'essor de ces utopies : « [I]mportant sectors of American intellectual life honed their beliefs in response to Fourier's theory. In the North, Emerson and other writers developed the concept of "self-reliance", "individualism", and

“free labor” in explicit opposition to the utopian socialist challenge⁷. » Il est vrai que face à la popularité grandissante des utopies socialistes européennes en Amérique (fouririérisme mais aussi saint-simonisme⁸), Emerson réagit en s’enfermant à double tour dans la tour d’ivoire spirituelle qu’il s’est bâtie. Il exprime ses doutes concernant les utopies socialistes régulièrement dans son journal et ses lettres, et au vu des remarques qu’il y fait, il est incontestable que l’essor des théories socialistes le pousse à réaffirmer ses propres principes pour mieux remettre en cause le transcendantalisme socialiste de Ripley.

Les rapports entre Emerson et Ripley semblent demeurer cordiaux au fil du temps, toutefois les conceptions sociales des deux amis restent incompatibles. Emerson est la figure de proue du mouvement transcendantaliste, sa principale source idéologique, ne serait-ce que par le retentissement de *Nature*, et Ripley tente régulièrement de le rallier à la cause de la réforme sociale. Mais on ne peut que constater les échecs de Ripley, qui revient malgré tout à la charge à différentes étapes de la vie de Brook Farm. A plusieurs reprises au cours de l’année 1840, Ripley pense avoir des raisons d’espérer l’implication d’Emerson dans une entreprise communautaire, notamment au moment de la publication du premier numéro de *The Dial*. Le premier texte de la revue est une note, « The Editors to the Reader », écrite par Emerson. L’auteur ne tarit pas d’éloges sur le mouvement réformateur qui parcourt alors la société intellectuelle, dont cette nouvelle revue est, dit-il, une incarnation. Les responsables de cette publication font partie de ceux qui rejettent l’esprit réactionnaire qui selon lui prévaut ; ils font souffler un vent nouveau sur la société. Plus proches de la réalité, ils conversent avec, et représentent, toutes les couches de la population, et font partie de ceux qui privilégient la sincérité et l’authenticité à la renommée ou au statut social. En résumé, Emerson fait dans ce texte l’éloge du mouvement transcendantaliste dans ses diverses incarnations : ceux qui défendent l’idée de réformes d’état ou industrielles, et ceux qui veulent refonder les arts, la philosophie, ou la religion. Revenant à la genèse de cette nouvelle revue, il lui prête cette intention : « [W]e wish not to multiply books, but to report life⁹. » *The Dial* se veut un œil neuf sur le monde afin de mieux rendre compte de la vie, sans les limitations induites par des « formes dépassées ». Le ton pris par Emerson est particulièrement enthousiaste, empreint

⁷ Carl J. Guarneri, *The Utopian Alternative, Fourierism in Nineteenth-Century America*, op. cit., p. 9.

⁸ Voir à ce sujet le premier chapitre de la première partie.

⁹ « The Editors to the Reader », *The Dial*, vol. 1, juillet 1840, Boston, Weeks, Jordan, and Company, 1841, p. 4.

de lyrisme, pour décrire la revue : « Let it be such a Dial, not as the dead face of a clock, [...] but rather such a Dial as is the Garden itself, in whose leaves and flowers and fruits the suddenly awakened sleeper is instantly apprised not what part of dead time, but what state of life and growth is now arrived and arriving¹⁰. » Cette note introductive eut un grand retentissement auprès de Ripley, qui écrit à Emerson toute son admiration pour le texte, le trouvant particulièrement motivant pour lui-même, et ajoutant que son ami avait mis en mots ses propres préoccupations¹¹. Ripley se trouvait ravi de voir ses propres considérations sur l'air du temps partagées par Emerson. Il a pu, dans ces circonstances, imaginer avoir acquis ce dernier à la cause réformatrice. On peut même penser qu'Emerson a fait mine, sans doute à plusieurs reprises, et vraisemblablement pour ne pas vexer son ami, ou bien pour éviter un conflit, d'être ouvert à l'idée de s'impliquer dans une expérimentation concrète de réforme sociale. Plusieurs éléments vont dans ce sens : par exemple, quelques mois après leurs échanges de juillet 1840, Ripley, dans un autre courrier à Emerson en novembre, lui rappelle que ce dernier avait affirmé dans un passé proche que, si les bonnes personnes se présentaient, il envisagerait de se lancer dans l'aventure communautaire (voir plus loin). On a cependant du mal à imaginer Emerson considérer positivement l'opportunité d'une telle entreprise, contraire à ses principes, et qu'il fustige régulièrement par ailleurs. On peut même déceler dans la note introductive de *The Dial* les préférences d'Emerson au milieu de l'éloge fait à l'esprit réformateur ; il reste fidèle à ses convictions, en avançant par exemple que les esprits nouveaux dont il parle n'ont pas besoin de se retrouver physiquement, mais moralement : « They do not know each other's faces or names. They are united only in a common love of truth, and love of its work¹². » Emerson ne se dépare pas de sa rhétorique habituelle : si communauté il y a, elle s'entend d'un point de vue moral et spirituel avant tout. Il semble bien que d'une manière générale, au cours de leurs conversations et échanges épistolaires, Emerson ait cherché à ménager un Ripley plein d'espoir quant à l'adhésion de son ami à ses projets de vie en communauté, en lui laissant peut-être miroiter la perspective de son implication, au nom de leur amitié, quand tous ses textes et les remarques portées dans son journal à ce sujet affirment son amour de la solitude ainsi que le désintéressement, voire la condescendance que lui inspirent les expérimentations sociales telles celle de Brook Farm.

¹⁰ *Ibid.*

¹¹ Voir Delano, p. 30.

¹² *The Dial*, vol. 1, *op. cit.*, p. 2.

Lorsqu'il se rend à la Groton Convention en août 1840¹³, Ripley et les personnes qui l'accompagnent font une halte chez Emerson, halte qui selon Theodore Parker ne sera pas très fructueuse. Si à ce moment de l'année 1840 Ripley n'a pas encore pris la décision de s'installer à West Roxbury, on peut imaginer que le groupe a tenté de convaincre Emerson des bienfaits de la réforme sociale. Les deux dernières réunions du Transcendental Club ont lieu le mois suivant, le deux septembre 1840 chez Theodore Parker à West Roxbury, et le neuf septembre chez Elizabeth Palmer Peabody. Emerson assiste à celle du deux septembre seulement, mais envoie une note, le huit, à Peabody. Selon Sterling F. Delano, cette note constitue le premier témoignage de la décision prise par Ripley de fonder une nouvelle communauté, car Emerson en fait mention. Il demande à sa correspondante de lui faire part des plans de Ripley, mais déplore son projet de vie communautaire, qu'il juge inutile¹⁴. A d'autres reprises, Emerson exprime des doutes quant à la pertinence de telles communautés. Après sa rencontre infructueuse avec Ballou fin septembre, Ripley se rend immédiatement chez Emerson, pour requérir une nouvelle fois son concours dans sa nouvelle aventure.

Dans son journal, Emerson reporte souvent, sous forme de réflexions tantôt fugaces, tantôt élaborées, ses entrevues avec ses amis réformistes ; il remet systématiquement en cause le bien-fondé de leurs projets de société. Le vingt-six septembre, possiblement juste après la visite de Ripley qui suit son rendez-vous avec Ballou, parmi différents sujets, Emerson écrit dans son journal: « Perhaps it is folly this scheming to bring the good & like minded together in families, into a colony. Better that they should disperse and so leaven the whole lump of society. » Dans le paragraphe suivant, il ajoute: « If rhetoric has no charm for you, it has for me and my words are as costly and admirable to me as your deeds are to you¹⁵. » Il arrive très fréquemment qu'Emerson écrive comme s'il s'adressait directement à quelqu'un dans son journal, et l'on peut penser qu'il s'adresse ici à Ripley. Les mots ne sont pas tendres : l'idée de la vie communautaire est une folie, et, fidèle à ses principes, Emerson stigmatise ce qu'il estime être l'obsession de certains membres de son entourage pour l'action. Le terme « deeds » revient à plusieurs reprises dans les entrées

¹³ Voir à ce sujet le premier chapitre de la deuxième partie, consacré à Brook Farm.

¹⁴ Voir Delano, p. 25.

¹⁵ Ralph Waldo Emerson, *The Journals and Miscellaneous Notebooks of Ralph Waldo Emerson*, vol. 7, *op. cit.*, p. 401 à 404.

du journal à cette époque¹⁶, et la réprobation qu'il lui inspire n'étonne pas de la part de celui qui défend toujours l'idée d'une réforme intérieure plutôt que sociale, spirituelle plutôt que matérielle, réforme qui demeure selon lui caduque dans l'absolu tant que chacun ne s'amende pas lui-même. Il a, toujours sous la même entrée du journal, cette formule assassine : « Is not a man better than a town¹⁷ ? ». Les convictions d'Emerson sont inébranlables ; il semble donc impossible de réconcilier l'approche introspective d'Emerson et l'approche sociale de Ripley.

L'incompréhension entre Emerson et Ripley se trouve une nouvelle fois illustrée, de façon particulièrement parlante, lors d'une visite des Ripley chez Emerson le dix-huit octobre 1840. Le scénario est le même : Ripley tente une nouvelle fois d'enrôler son ami, mais cette fois la décision de fonder Brook Farm est prise, et le lieu, West Roxbury, choisi. Margaret Fuller et Bronson Alcott sont également présents ce soir-là. Dans une lettre, Sophia Ripley décrit les discussions enflammées entre Ripley et Alcott à propos des détails de l'installation à la ferme¹⁸ (Alcott fondera sa propre ferme en 1843, Fruitlands, mais lors de cette soirée chez Emerson le projet de Ripley lui semble malvenu), mais elle décrit aussi l'attitude d'Emerson ; selon elle, il écoute avec bienveillance, mais n'intervient pas. En fait de bienveillance, il semble plutôt qu'il préfère ne rien dire par politesse, car le lendemain il confie une nouvelle fois à son journal les doutes que lui inspire l'entreprise de Ripley suite à l'entrevue de la veille.

I wished to be convinced, to be thawed, to be made nobly mad by the kindlings before my eye of a new dawn of human piety. But this scheme was arithmetic and comfort [...]. And not once could I be inflamed, but sat aloof and thoughtless; my voice faltered and fell. [...] I should not find myself more than now,—no, not so much, in that select, but not by me selected, fraternity. Moreover, to join this body would be to traverse all my long trumpeted theory, and the instinct which spoke from it, that one man is a counterpoise to a city,—that a man is stronger than a city, that his solitude is more prevalent than the concert of crowds¹⁹.

On retrouve ici les mêmes oppositions d'Emerson à la vie communautaire : il a beau faire, rien ne saurait le convaincre que les projets de Ripley annoncent « l'aube d'une nouvelle piété » ; il n'arrive pas à partager son enthousiasme et considère en quelque sorte la ferme

¹⁶ Peut-être une référence à *Macbeth* de Shakespeare, à qui Emerson a consacré plusieurs textes. Le terme « deed » est utilisé à plusieurs reprises dans la pièce pour évoquer le meurtre de Duncan : son utilisation par Emerson dans son journal reflète peut-être, ironiquement, la connotation macabre qu'il revêt dans la pièce.

¹⁷ *Ibid.*

¹⁸ Voir Delano, p. 30-31.

¹⁹ Ralph Waldo Emerson, *Journals of Ralph Waldo Emerson, 1820-1872*, Edward Waldo Emerson, Waldo Emerson Forbes (éd.), vol. 5, 1838-1841, Boston, Houghton Mifflin, 1911, p. 473-74.

de son ami comme un confortable camp de vacances pour transcendentalistes. Quand Sophia Ripley le pense en train d'écouter les conversations de façon bienveillante, lui dit plutôt s'être trouvé isolé et désemparé. Ce que Ripley ne semble toujours pas avoir compris, ou bien ce qu'il espère en vain pouvoir changer chez son ami, est l'idée que, pour Emerson, rejoindre une communauté serait à l'exact opposé de sa doctrine, qui place l'individu en haut de la chaîne de l'humanité. L'individu est la valeur cardinale du système de pensée emersonien, et non seulement il prévaut face à la cité, mais il constitue même son plus sérieux contrepoids : la cité fait donc, pour Emerson, partie du problème, pas de la solution.

Ripley espère malgré tout un engagement de la part d'Emerson lors de cette soirée à Concord. Dans les semaines qui suivent, Ripley attend des nouvelles de son ami, qui n'arrivent pas. Il lui écrit une longue lettre le neuf novembre 1840, qui expose clairement ses intentions, demande à nouveau son soutien, et fait référence à la soirée du dix-huit octobre. On y apprend que Ripley a sollicité ce soir-là le soutien financier d'Emerson, en disant avoir calculé la nécessité de rassembler la somme de cinquante mille dollars pour l'acquisition des terres, bâtiments et matériels nécessaires. Dans la lettre, comme s'il imaginait que la somme ait pu effrayer Emerson, ce qui pourrait expliquer son silence depuis la soirée à Concord, Ripley dit avoir révisé ses estimations à la baisse : c'est la somme de trente mille dollars, plus raisonnable, qu'il faut réunir. L'intention de Ripley est de créer une société par actions (« joint stock company ») afin de lever les fonds nécessaires, et il attend vraisemblablement d'Emerson qu'il investisse dans l'entreprise. Le corps de la lettre expose clairement son projet de ferme communautaire, et par extension son projet de société, qu'il présente sous le terme d'« association » : au-delà d'une collaboration dans les termes fouriéristes, le terme renvoie pour Ripley au fait d'associer, au sein d'un même individu, « le penseur et le travailleur ». Il veut instituer une société idéale dans laquelle chacun est libre, épanoui par un travail qui correspond à ses « goûts et talents », et éclairé par l'éducation²⁰. Il prévoit dans un premier temps l'installation de trois ou quatre familles ; il espère sans doute que celle d'Emerson en fasse partie.

Ripley n'est malgré tout pas tant aveuglé qu'il ne saurait percevoir le scepticisme d'Emerson. Après avoir exposé son plan concernant le financement de la ferme, il

²⁰ Les termes utilisés ici par Ripley soutiennent l'idée selon laquelle sa lecture de *Social Destiny of Man* a précédé la fondation de Brook Farm et influencé sa conception de la communauté idéale.

s'engage dans un passage qui semble au premier abord écrit pour flatter Emerson. Ripley s'y prétend être personnellement plus enclin à la solitude ; après tout, dit-il, il pourrait se contenter de vivre dans cette ferme seul, sans créer de communauté : « I have a passion for being independent of the world, and of every man in it. This I could do easily on the estate which is now offered, and which I could rent at a rate, that with my other resources, would place me in a very agreeable condition, as far as my personal interests were involved²¹. » Mais il se sent, dit-il, tenu de sacrifier cette perspective confortable au profit d'une cause plus grande. Ripley trouve là un moyen de faire remarquer à Emerson ce qu'il considère comme de l'égoïsme, en espérant sans doute le faire culpabiliser. On constate à plusieurs reprises dans la lettre l'importance que Ripley accorde à l'assentiment d'Emerson ; il dit attendre impatiemment sa réponse, car elle comptera dans sa décision : soit il s'engage dès maintenant dans l'aventure, soit il l'abandonne aux générations futures, en prenant soin d'ajouter que toutes les conditions sont alors réunies, et qu'il serait dommageable de ne pas saisir l'occasion dès maintenant. C'est également dans cette lettre que l'on apprend qu'Emerson a prétendu, lors de la soirée d'octobre à Concord, que si les bonnes personnes se présentaient, il pourrait se lancer dans l'aventure ; Ripley ne se prive pas de le lui rappeler. Il utilise diverses méthodes pour faire pression sur Emerson tout au long de la lettre, pour finir par faire preuve de prétériorité dans le post scriptum : « I ought to add, that in the present stage of the enterprise no proposal is considered as binding²². »

La pression est telle qu'Emerson mettra cinq semaines à répondre. Dans l'intervalle, il semble avoir réellement tergiversé, se plaignant dans différentes lettres de la pression mise sur ses épaules par Ripley. Il écrit à différents correspondants, sur le ton de la plaisanterie, qu'il risque d'accepter la proposition. Quoi qu'il en soit, Emerson est certes agité par la sollicitation de Ripley, mais finit par décliner l'offre dans une lettre datée du quinze décembre. Sa décision, dit-il, prise après mûre réflexion, est basée sur des considérations personnelles : s'il est convaincu des bienfaits de l'entreprise de son ami dans l'absolu, il est persuadé qu'elle ne correspond pas à ses propres penchants : « That which determines me is the conviction that the Community is not good for me²³. » Emerson cherche clairement des prétextes afin de se justifier : il se dit bien installé à

²¹ La lettre de Ripley à Emerson est reproduite en annexe de la biographie de Ripley par Frothingham : voir Frothingham, p. 310 à 314. Le passage cité ici se trouve p. 310.

²² Frothingham, p. 312.

²³ Ralph Waldo Emerson, lettre à George Ripley, *The Portable Emerson, op. cit.*, p. 643.

Concord, au sein d'un environnement propice à la conduite de ses activités, il loue la proximité de ses connaissances, de sa famille, et avance l'idée que sa présence dans la ferme de Ripley serait un fardeau, pas un atout, notamment parce que sa santé, et celle de sa femme, ne leur permettraient pas de fournir un travail suffisant dans le cadre de la ferme, mais aussi parce que sa nature et ses convictions le poussent à l'isolement. Une petite communauté comme celle imaginée par Ripley n'aurait aucun bénéfice à la venue d'Emerson, et lui n'en verrait aucun non plus ; il est persuadé qu'il ne serait pas un associé aussi impliqué et affable que les autres. S'il peut sembler vouloir arrondir les angles, il assène toutefois au détour d'une phrase une remarque mettant fin à toute perspective de revirement de sa part : « I think that all I shall solidly do, I must do alone²⁴. » Seule la perspective d'intervenir au sein de l'école de la communauté aurait pu faire pencher la balance, dit-il, mais en définitive cela n'aura pas été suffisant face au reste de ses préoccupations.

Un an plus tard, et de manière assez invraisemblable, Ripley revient à la charge dans une nouvelle lettre. A peine plus d'un an après le refus définitif d'Emerson, et alors que ce dernier n'a toujours pas visité Brook Farm, Ripley lui écrit à nouveau pour solliciter son soutien. Ayant enfin accepté que son ami ne viendrait pas vivre à la ferme, Ripley insiste maintenant auprès d'Emerson pour lui demander d'y investir. De toute évidence, il ne tient pas rigueur à Emerson de sa prise de distance, et son discours semble omettre les divergences entre eux. En préambule, il se dit confiant de l'intérêt d'Emerson pour son entreprise, ce dont on peut fortement douter en réalité. Cherchant peut-être à convaincre Emerson qu'il a fait le mauvais choix, Ripley dit combien chacun à la ferme est ravi et ne regrette aucunement sa vie d'avant. Il est persuadé, dit-t-il, que la Providence s'est penchée sur eux et garantira le succès à une entreprise visant à mettre en pratique les « lois de la vie en société » qui ont été négligées jusqu'à maintenant²⁵. Il se dit plein d'espoir et de joie, confiant dans la solidité des fondations que lui et les autres membres ont posées depuis les mois qui précèdent. La ferme, dit-il, rapporte de l'argent (ce n'est pas le cas en réalité) mais il est indispensable d'investir, notamment, dans la construction de bâtiments supplémentaires. Il propose donc à Emerson d'acheter des parts de la société, avec un rendement de cinq pour cent. Il termine en précisant qu'il ne souhaite surtout pas

²⁴ *The Portable Emerson, op. cit.*, p. 644.

²⁵ Voir la lettre de Ripley à Emerson du 17 décembre 1841, Frothingham, p. 313. L'argumentaire renvoie à nouveau au discours de Brisbane dans *Social Destiny*.

forcer son ami : s'il n'est pas intéressé, il peut faire comme s'il n'avait jamais reçu cette lettre. C'est exactement ce que fera Emerson : il ne répondra jamais à cette requête.

Emerson, vraisemblablement insatisfait de se contenter de coucher dans son journal son désintérêt pour les initiatives réformistes, l'exprimera de manière plus élaborée, et publiquement, quelques temps plus tard, principalement dans le texte de sa conférence intitulée « New England Reformers », qu'il prononce le 3 mars 1844 devant la American Anti-Slavery Society. A cette époque, Brook Farm est devenue fouriériste, depuis le mois de janvier. Quelques semaines avant la tenue de cette conférence, qui s'inscrit dans une tournée qu'Emerson fait alors en Nouvelle Angleterre, il est invité par Sophia Ripley à venir parler à Brook Farm, dans une lettre du 17 janvier 1844, soit un jour avant la publication des nouveaux statuts consacrant la ferme comme communauté fouriériste (elle deviendra un phalanstère officiellement l'année suivante). Emerson répond positivement à l'invitation entre le vingt et le vingt-six janvier selon Delano. Sa réponse favorable à Sophia Ripley s'explique par sa curiosité vis-à-vis du virage fouriériste pris par la ferme, mais aussi par l'imminence de la conférence. Il est en effet plus que probable que cette visite, sans doute considérée par Ripley comme une visite de courtoisie, fut en réalité envisagée par Emerson comme un moyen de fourbir ses armes contre les « réformateurs de Nouvelle Angleterre ».

L'entrée de son journal à propos de son court séjour à Brook Farm relève à la fois de l'ironie et de l'indifférence, voire de la condescendance : « 'And fools rush in where angels fear to tread.' So say I of Brook Farm. Let it live. Its merit is that it is a new life—why should we have only two or three ways of life, and not thousands and millions²⁶? ». Les inconscients (« fools ») de Brook Farm ont le mérite de tenter quelque chose de nouveau, pourquoi devrions-nous nous limiter dans notre façon de vivre ? Il est peu probable qu'Emerson pense réellement ce qu'il écrit dans la deuxième partie de sa remarque ; on notera qu'après cette visite Emerson ne remettra jamais les pieds à Brook Farm. Quoi qu'il en soit, si un doute subsistait quant à son opinion concernant la ferme de Ripley, il n'est plus permis lorsqu'on lit le texte de la conférence donnée environ un mois plus tard. L'opposition de principe d'Emerson aux utopies socialistes s'y voit parfaitement illustrée. La récente conversion de Brook Farm à l'associationnisme, ainsi que l'essor de cette doctrine aux États-Unis, ont sans doute poussé Emerson à graver dans

²⁶ *The Journals and Miscellaneous Notebooks of Ralph Waldo Emerson*, Ralph H. Orth (éd.), vol. 6, Cambridge, The Belknap Press of Harvard University Press, p. 491-492.

le marbre d'une conférence publique la réprobation que lui inspire les fermes communautaires, et que l'on constate régulièrement dans ses écrits personnels. Cette conférence, qui commence comme une charge contre les réformateurs de Nouvelle Angleterre, se mue rapidement en un exposé des principes transcendantalistes emersoniens, mais aussi de l'individualisme à l'américaine ; il est à ce titre essentiel de l'étudier en détail.

2) New England Reformers

La conférence commence par des propos dans lesquels Emerson s'amuse des mouvements chrétiens réformistes et de leurs dérives : ces rebelles remettent en cause leur église, puis le mouvement réformiste auquel ils appartiennent, ce qui donne lieu selon lui à des querelles de clocher : « They defied each other, like a congress of kings, each of whom had a realm to rule, and a way of his own that made concert unprofitable²⁷. » Il fustige ce qu'il estime être de l'inconstance de la part de ces dissidents. Puis ces boutades laissent place à une analyse du contexte dans lequel les mouvements réformistes sont nés. Emerson voit un intérêt dans ces bouleversements ; ils engagent l'humanité dans une double démarche de simplification de l'existence et d'affirmation de la force de l'individu : « But in each of these movements emerged a good result, a tendency to the adoption of simpler methods, and an assertion of the sufficiency of the private man²⁸. » Ces éléments reflètent sans conteste les principes transcendantalistes. Il tient le même type de discours un peu plus loin : « I conceive this gradual casting off of material aids, and the indication of growing trust in the private self-supplied powers of the individual, to be the affirmative principle of the recent philosophy²⁹. » Il regrette toutefois le caractère répétitif des actions des réformistes : une action individuelle entreprise par un homme est valable ; une fois qu'elle est répétée, elle n'a plus d'intérêt (il prend l'exemple d'un homme menacé d'excommunication, et qui à son tour excommunie son église, décision louable, mais qui perd tout son sens après avoir été répétée par d'autres). Depuis un quart de siècle, avance-t-il, les entreprises réformistes sont de deux types : « There is observable throughout, the contest between mechanical and spiritual methods [...]»³⁰.

²⁷ Ralph Waldo Emerson, « New England Reformers », *The Portable Emerson, op. cit.*, p. 291. Ci-après désigné par « NER ».

²⁸ NER, p. 292.

²⁹ NER, p. 295-96.

³⁰ NER, p. 293.

Ce qu'il entend par « mécanique » renvoie vraisemblablement à la réforme industrielle de type associationniste (il qualifie le fouriérisme de « philosophie mécanique » dans son introduction à l'article de Brisbane dans *The Dial*, voir plus haut), et les « méthodes spirituelles » à l'approche transcendantaliste. Nul besoin de préciser qu'il se sent plus proche du deuxième type : « [B]ut with a steady tendency of the thoughtful and virtuous to a deeper belief and reliance on spiritual facts³¹. » Après avoir remis en cause les relations commerciales entre les personnes, malsaines selon lui, il s'en prend à ce qu'il considère comme un état surprotecteur, qui affaiblit l'être humain. Ici, comme à plusieurs reprises dans sa conférence, mais aussi dans son introduction à l'article de Brisbane dans *The Dial*, Emerson dénonce les méfaits d'une forme de « prêt à penser » : l'organisation du phalanstère, les autorités, l'état, menacent les capacités de chacun en imposant un cadre moral prédéfini, alors que l'individu a besoin de stimulation intellectuelle et d'autonomie afin de vivre selon l'ordre moral divin, qui supplante toute autre forme d'injonction morale de la part de ses semblables.

Selon Emerson, les mouvements sociaux qui agitent la Nouvelle Angleterre sont, malgré ses propres réticences, un bon signe, car ils remettent en cause le conservatisme de la population et proposent une nouvelle donne sociale, basée sur le mérite individuel, ce qui ne peut que lui plaire. Il qualifie cette attitude d'esprit de dissidence (« dissent ») et explique comment cet esprit s'exprime dans le domaine de la politique, de la société civile, de l'éducation. On trouve dans ces lignes des idées semblables à celles que Thoreau développera quelques années plus tard dans ses écrits, notamment celle de la désobéissance civile, de la stérilité d'une éducation classique, et de l'impérative nécessité d'acquérir une connaissance pratique de la nature. On peut même imaginer Emerson décrire précisément son ami lorsqu'il écrit : « So the country is frequently affording solitary examples of resistance to the government, solitary nullifiers, who [...] reply to the assessor and to the clerk of court that they do not know the State, and embarrass the courts of law by non-juring and the commander-in-chief of the militia by non-resistance³². » Emerson semble être sensible à ces tendances, qu'il comprend dans le contexte de l'époque, mais garde ses distances avec ce qu'il considère sans doute comme de l'anarchisme pur et simple.

³¹ *Ibid.*

³² *Ibid.*

Cependant Emerson fustige à nouveau les velléités réformistes, à commencer par les réformateurs eux-mêmes : leur travail est partiel, inachevé, parfois inutile ou anecdotique : « They are partial [...]. They lose their way; in the assault on the kingdom of darkness they expend all their energy on some accidental evil, and lose their sanity and power of benefit³³. » Ainsi ils se trompent en embrassant les mauvais combats, comme la remise en cause des institutions : que sert-il de renier le mariage ou la propriété ? Ces combats sont de second ordre, ce sont des préoccupations qu'il estime superflues, car éloignées de considérations autrement plus fondamentales, et qui conditionnent une réforme plus large. Les principes, les idées : voilà de véritables remparts contre les institutions : « Only Love, only an Idea, is against property as we hold it³⁴. » Puis il s'en prend à l'associationnisme, autre erreur (après celle de la partialité) des réformateurs ; sans surprise, son argument contre l'opportunité de ce type d'expérimentation concerne son principe même, qui revient selon lui à combattre le feu par le feu. Car pour se révolter contre les abus de la société, les réformateurs ne se sont pas sentis assez forts pour agir seuls, mais ont pensé indispensable de créer une autre société : « [T]o do battle against numbers they armed themselves with numbers, and against concert they relied on new concert³⁵. » Comment chercher à traiter les dérives inhérentes à la vie en société (il évoque le commerce, l'aristocratie, la violence de la vie urbaine) en en recréant une autre, fût-ce sur un autre modèle ? Pour Emerson, la vie sociale est toujours un problème.

Emerson s'engage ensuite dans un paragraphe d'une importance capitale, qui résume sa vision de l'homme et de la société et donne également une définition de l'idéologie individualiste américaine, qui paraît résonner à travers l'histoire des États-Unis jusqu'à nos jours, tant elle semble perdurer, en termes de relations sociales et économiques, dans l'Amérique contemporaine. Il y évoque les communautés du Massachusetts et leurs influences :

Following or advancing beyond the ideas of St. Simon, of Fourier, and of Owen, three communities have already been formed in Massachusetts on kindred plans [...]. They aim to give [...] an equal reward to labor and to talent, and to unite a liberal culture with an education to labor. The scheme offers, by the economies of associated labor and expense, to make every member rich, on the same amount of property that, in separate families, would leave every member poor. These new associations are composed of men and women of superior talents and sentiments; yet it may easily be questioned whether such a

³³ NER, p. 296.

³⁴ *Ibid.*

³⁵ NER, p. 297.

community will draw, except in its beginnings, the able and the good; whether those who have energy will not prefer their chance of superiority and power in the world, to the humble certainties of the association; whether such a retreat does not promise to become an asylum to those who have tried and failed, rather than a field to the strong; and whether the members will not necessarily be fractions of men, because each finds that he cannot enter it without some compromise. Friendship and association are very fine things, and a grand phalanx of the best of the human race, banded for some catholic object; yes, excellent; but remember that no society can ever be so large as one man. He, in his friendship, in his natural and momentary associations, doubles or multiplies himself; but in the hours in which he mortgages himself to two or ten or twenty, he dwarfs himself below the stature of one³⁶.

Ce paragraphe condense, au-delà de l'opinion d'Emerson au sujet de l'associationnisme, des principes idéologiques inhérents à la civilisation américaine. En réagissant à l'établissement des fermes communautaires du Massachusetts, Emerson expose les principes fondamentaux de l'individualisme américain. Tout d'abord, la mutualisation des biens et du travail est considérée comme un concept dangereux, car elle ne permet pas de fournir une subsistance suffisante à tous les membres de la communauté. Plus précisément, elle impose une limitation des revenus et des bénéfices du travail : au nom de la mutualisation, chacun des membres doit revoir ses ambitions, en termes de richesse, de patrimoine, à la baisse. Ainsi, s'offusque Emerson, ce à quoi pourrait prétendre une personne en travaillant seule ne sera jamais d'actualité dans une entreprise associative. Il n'est pas question dans ce genre d'environnement pour quiconque de prétendre à « la supériorité et au pouvoir » accessibles dans la société traditionnelle ; il faut se contenter de « modestes acquis ».

Emerson trahit ici une conception bourgeoise, libérale, du travail, qui implique la légitimité de chacun à rechercher l'accumulation des richesses, le pouvoir et le succès, en résumé l'ascension sociale. Il se trouve ici à des lieues de la vision mutualiste, égalitaire, et, dirait-on aujourd'hui, décroissante, de Ripley et d'autres utopistes socialistes. Il semble également opérer une distinction entre l'idéal transcendantaliste d'élévation morale et la réussite sociale. Pour les transcendantalistes socialistes, la société doit être égalitaire, afin de donner à tous la sérénité nécessaire à l'établissement d'un ordre moral supérieur. Pour Emerson, les circonstances sociales sont indépendantes de la démarche d'introspection que les transcendantalistes estiment nécessaire ; l'enrichissement ne constitue donc pas pour lui une entrave à la recherche de ce nouvel ordre moral. En cela

³⁶ NER, p. 297-298.

son point de vue est à rapprocher de l'éthique protestante, telle qu'analysée par Max Weber, pour laquelle l'accumulation des biens et des richesses est louable dans la mesure où elle est le fruit de l'engagement dans le travail, valeur qui amène la considération de Dieu dans le protestantisme, quand celle des transcendentalistes sociaux rejoint sur ce point le catholicisme, dans lequel la frugalité est vue comme une valeur reflétant le message du Christ. Ces distinctions expliquent peut-être pourquoi certains d'entre eux finiront par embrasser la religion catholique, tels Orestes Brownson en 1844 ou Sophia Ripley elle-même en 1846, comme on l'a suggéré auparavant³⁷.

Un autre argument majeur, lié à cette conception, est celui du talent gâché: mettre sur le même plan des personnes aux capacités différentes, les talentueux et les laborieux, n'est pas équitable. Les plus doués gâchent leur talent car ils ne peuvent exprimer tout leur potentiel, freinés qu'ils sont par les autres, moins doués, qui quant à eux récoltent les fruits du travail des meilleurs. Pour Emerson, cela n'est pas juste car non seulement ils spolient d'une certaine façon les capacités des plus forts, mais ils n'apprennent pas non plus à s'améliorer. A travers l'obsession d'Emerson pour le compromis, toujours pour lui synonyme de défaite intellectuelle et morale, se dessine les contours d'une idéologie américaine qui prévaut toujours : chercher l'égalité à tout prix revient à brimer les talents individuels, qu'il ne faut en aucune manière étouffer. Une autre conséquence de l'égalitarisme est que ceux qui bénéficient du travail des meilleurs freinent l'avancement de la société au sens large en la tirant vers le bas ; ils ne sont de cette manière pas amenés à travailler plus dur pour améliorer leur sort. Les propos d'Emerson sur l'associationnisme trahissent une conception binaire de la société (les forts et les faibles, les talentueux et les laborieux, les actifs et les passifs). L'individu est roi, et sa valeur souveraine ; elle dépasse celle de la société. L'homme peut s'associer aux autres avec profit, c'est-à-dire pour son profit personnel, et ainsi se « démultiplier » : les interactions avec les autres sont une opportunité à saisir pour s'améliorer, mais elles ne doivent pas constituer une fin ; l'association comme principe de société ne fait pour Emerson que réduire l'envergure à laquelle chacun doit prétendre, et que chacun doit défendre.

³⁷ Dans *L'Éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, (1904-1905), Max Weber explique que l'application dans le travail est, dans la doctrine protestante, considérée comme un devoir moral. L'accumulation de richesse n'est donc pas un péché, mais est au contraire considérée comme le signe d'une distinction accordée par Dieu. Weber assimile cette éthique à l'esprit capitaliste, qui, avance-t-il, était présent dans la société américaine avant que le système économique lui-même ne le devienne. Voir également la conclusion de la section précédente sur les questions religieuses.

Le paragraphe suivant précise sa pensée : il est selon lui impossible pour des personnes aux opinions différentes, aux parcours différents, de s'entendre. Il est également impossible à un homme de mener sa vie dans d'éternelles contradictions entre pensée et action. Un groupe de personnes, un individu tiraillé, ne peuvent accomplir rien de bon : « There can be no concert in two, where there is no concert in one³⁸. » Seule l'union dans la vérité sauve l'individu égaré et rassemble les humains. On est à nouveau renvoyé au passage évoqué plus haut dans « The American Scholar », à propos de la fable de l'homme unique qui fut divisé par les dieux afin de rendre sa tâche plus aisée. L'humanité se retrouve ainsi en morceaux, divisée par la société, et chaque individu n'est que partiel : il possède en lui seulement une part de cette « homme unique » premier, qu'il lui est impossible de reconstituer³⁹. Emerson développe cette image dans « New England Reformers », en y ajoutant un espoir. Un individu n'est pas par défaut plus important qu'une société, car il peut être tout aussi divisé qu'elle, tiraillé entre la pureté de la foi et la corruption des rites, entre une volonté éclairée par le bon sens mais voilée par la raison. La « force qui fait avancer le monde », la « vérité » d'Emerson, est unique et universelle ; c'est l'Âme Suprême, la présence du divin en chacun de nous, qui montre la voie à ceux qui savent la recevoir.

C'est bien souvent dans la réaction, dans la confrontation qu'une pensée s'affirme, ou bien se trouve résumée clairement ; ainsi le système de pensée emersonien est on ne peut plus limpide dans « New England Reformers ». Il en appelle à une union intérieure, à l'exact opposé de l'alliance que préconisent les expérimentateurs sociaux comme Ripley. Emerson emploie à ce propos le terme de *covenant*, qui renvoie à l'Ancien Testament et n'est pas choisi au hasard : il lui permet de suggérer que l'alliance doit avant tout s'établir avec le divin ; elle ne peut pas être celle que les réformateurs recherchent. Il faut selon lui que ceux qui souhaitent s'unir, dit-il de manière provocatrice, s'isolent : la véritable union se fait par l'esprit, débarrassé de tout engagement social, libre alors d'accueillir l'« âme secrète » immanente au monde : « [L]eave him [each man] alone, to recognize in every hour and place the secret soul; he will go up and down doing the works of a true member, and, to the astonishment of all, the work will be done with concert,

³⁸ NER, p. 298.

³⁹ « [U]nfortunately, this original unit, this fountain of power, has been so minutely divided and peddled out, that it spilled into drops, and cannot be gathered. » « The American Scholar », *The Portable Emerson, op. cit.*, p. 57.

though no man spoke. [...] The union must be ideal in actual individualism⁴⁰. » L'union idéale est celle des âmes, et pour cela il n'est nul besoin de discourir, de partager existence ou labeur ; la distance géographique, les différences sociales ne sont d'aucune importance lorsque la seule union qui importe est spirituelle, instinctive et naturelle. L'accord des âmes résonnant au diapason divin, voilà la véritable coopération pour Emerson. Nous sommes changeants dans nos opinions, nos émotions, mais nous sommes tous traversés par la présence divine à un moment ou à un autre ; c'est là que nous formons une authentique communauté.

Dans le texte posthume « *Historic Notes of Life and Letters in New England* », qui chronique le mouvement transcendantaliste, dans une veine quelque peu nostalgique, Emerson évoque Brook Farm. On retrouve dans ces lignes les mêmes reproches que ceux qu'il formule avant et pendant l'existence de la communauté, mais sous une forme bien plus édulcorée, et rétrospective, ce qui peut paraître curieux de la part d'un homme qui méprise l'obsession de la société pour les choses du passé. En substance, il revient sur ce qu'il estime être le parasitisme qui a été dommageable à la communauté : « The country members naturally were surprised to observe that one man ploughed all day and one looked out of the window all day, and perhaps drew his picture, and both received at night the same wages⁴¹. » Il évoque également le manque de constance morale, qui, pense-t-il, est inévitable chez la majorité des gens : il est difficile de maintenir une attitude moralement irréprochable pour celui qui n'a pas une force morale suffisante, et les conditions de vie à Brook Farm ont poussé les plus faibles à l'indolence, en se reposant sur les « travailleurs religieux ». Mais dans l'ensemble, les réminiscences d'Emerson concernant la communauté sont globalement bienveillantes, en particulier à propos des intentions de Ripley, qui devrait, dit-il, être loué pour avoir créé un lieu où il fait bon vivre. La majorité de ceux qui ont vécu à Brook Farm disent, comme on l'a noté auparavant, que ce furent les meilleures années de leur vie, et Emerson ne tarit pas d'éloges sur la formidable entreprise d'éducation que fut la ferme : « There is agreement in the testimony that it was, to most of the associates, education; to many, the most important period of their life, the birth of valued friendships, their first acquaintance with the riches of conversation, their training in behavior⁴². »

⁴⁰ NER, p. 299.

⁴¹ Ralph Waldo Emerson, « *Historic Notes of Life and Letters in New England* », *The Portable Emerson*, *op. cit.*, p. 600.

⁴² *Ibid.*, p. 599.

Cependant, si les mots d'Emerson sont plus tendres envers l'entreprise utopique de son ami, il ne se dépare pas de son éternel credo : les bienfaits qu'il reconnaît à Brook Farm sont ceux qui ont bénéficié aux individus. Il estime que l'environnement particulièrement stimulant a permis à chacun de s'élever d'un point de vue intellectuel et relationnel, mais il reste persuadé de l'échec de l'expérience en termes de réforme sociale dans la mesure où il maintient ses distinctions entre forts et faibles (physiquement comme moralement), travailleurs et indolents. Dès les premiers paragraphes de la section consacrée à Brook Farm, le ton est subtilement donné ; ce qui s'apparente de prime abord à un regard admiratif expose tout de même les griefs d'Emerson.

It was a noble and generous movement in the projectors, to try an experiment of better living. They had the feeling that our ways of living were too conventional and expensive, not allowing each to do what he had a talent for, and not permitting men to combine cultivation of mind and heart with a reasonable amount of daily labor. At the same time, it was an attempt to lift others with themselves, and to share the advantages they should attain, with others now deprived of them⁴³.

Les louanges s'accompagnent de termes qui annoncent les reproches des pages suivantes : « in the projectors », « try an experiment », « had the feeling », « an attempt », « they should attain ». Ripley était doué des meilleures intentions, mais Emerson insiste sur l'aspect utopique de l'expérience. Il estime par ailleurs que ces nobles desseins que sont la recherche de l'élévation morale et intellectuelle, ainsi que la mutualisation de ces richesses, furent mises à mal par l'inégalité effective entre les membres de la communauté. Chaque louange du dynamisme, de la bonne volonté et de l'appétit des organisateurs est contrebalancée par une référence au déséquilibre causé par les manquements de certains : « There was nobleness; there were self-sacrificing victims who compensated for the levity and rashness of their companions⁴⁴. » Un peu plus loin, Emerson évoque l'éducation de premier ordre reçue par tous les membres grâce à la qualité de leurs professeurs, mais selon lui l'enseignement reçu a poussé certains à se détourner du travail et à devenir paresseux. Il conclut sur une note positive, en mettant à nouveau l'accent sur les bienfaits que l'expérience a pu représenter pour tous les membres : « The yeoman saw refined manners in persons who were his friends; and the lady or the romantic scholar saw the continuous strength and faculty of people who would have disgusted them [...]⁴⁵. » Au-delà d'une certaine condescendance, on note

⁴³ *Ibid.*, p. 597.

⁴⁴ *Ibid.*

⁴⁵ *Ibid.*, p. 601.

qu'Emerson relativise ici ses propos sur l'inadéquation entre les différentes classes sociales, en suggérant que la vie commune a permis aux uns et aux autres de se découvrir, de s'appivoiser, et de se retrouver autour d'une entreprise humaniste : « the beauty of a life of humanity⁴⁶. »

En définitive, on pourrait accuser Emerson d'être rétrograde, et de faire une lecture conservatrice et bourgeoise des communautés utopiques de son époque. On peut en effet résumer une bonne partie de ses remarques ainsi : dans un système qui se veut égalitaire, les paresseux profiteront toujours du travail des honnêtes gens⁴⁷. Emerson, et de nombreux critiques de l'époque, ont du mal à accepter l'idée de la collectivisation du travail et de la mutualisation des services. En cela ils montrent leur appartenance à une idéologie dans laquelle le travail est une vertu, et le mérite indissociable de la conduite de l'existence. On ne peut toutefois pas se limiter à ce genre d'analyse. Il est fort probable que dans une certaine mesure, Emerson embrasse cette vision conservatrice au premier degré, mais sa pensée va plus loin. S'il est attaché à l'importance du travail, c'est principalement parce qu'il est pour lui un instrument d'indépendance, et l'indépendance est un principe essentiel à ses yeux, comme on le sait.

C) Idéologie et politique

Pour clore cette étude, transcendantalisme et fouriérisme sont comparés selon certains critères clivants, qui marquent l'appartenance à une idéologie individualiste ou socialiste : la conception de l'histoire, du progrès, la place de l'être humain dans l'évolution des sociétés, impliquent des divergences idéologiques qui semblent irréconciliables entre nos deux doctrines. On peut également voir les distinctions établies par Max Weber entre libéralisme protestant et égalitarisme catholique illustrées dans ces divergences idéologiques, ce qui peut amener à penser que malgré tous les efforts de propagande et de collaboration, l'existence de l'associationnisme fouriériste au pays de l'individualisme libéral était condamnée à être courte, et maintenue en vie artificiellement.

⁴⁶ *Ibid.*

⁴⁷ Horace Greeley émet des critiques sur un ton similaire ; voir à ce sujet le deuxième chapitre de la deuxième partie.

La conception transcendantaliste de l'histoire n'a rien de classique ; elle n'est pas une connaissance rétrospective dont l'apprentissage sert les nations. Emerson, on l'a dit, n'aime pas la révérence envers le passé, qui paralyse les peuples dans une idolâtrie contreproductive. Le transcendantalisme vit dans le présent, à l'image de Thoreau qui, en parcourant la nature sauvage à pieds, a le sentiment de vivre l'âge héroïque de l'Amérique⁴⁸ : sa vision de l'histoire est mythologique et pas temporelle. La conception transcendantaliste de l'histoire est liée à celle de l'être : elle implique un renouvellement permanent, avec la loi morale comme seule constante. L'être transcendantaliste ne traverse pas le temps et l'espace, il parcourt chaque instant l'existence avec sa boussole morale, qui n'indique pas une direction horizontale, géographique ou temporelle, mais verticale, spirituelle et transcendante. Dans l'essai « History », Emerson explique que, à celui qui partage cette même boussole morale, le monde entier, et l'histoire, sont offerts. Ce ne sont pas seulement les événements, mais aussi les sentiments et les pensées, qui sont accessibles à celui qui « est admis à la justesse de la raison ».

Pour Emerson, l'histoire doit être cela : les traces de la pensée des grands hommes. C'est d'ailleurs ce qu'il entreprendra de faire dans ses portraits, *Representative Men* : retranscrire le génie humain⁴⁹. L'expérience des êtres humains contient toute l'expérience du monde : « A man is the whole encyclopedia of facts⁵⁰. » Emerson croit en l'existence d'un « esprit universel » présent en chaque être vivant ; connaître l'histoire c'est reconnaître en soi la présence de cet esprit qui a traversé les autres avant nous. Un événement est marquant s'il résonne particulièrement en nous, c'est-à-dire si nous sommes en mesure de le mesurer à l'aune de notre propre expérience. Ainsi, l'histoire est pour Emerson une appropriation individuelle d'un savoir universel, basée non pas tant sur un apprentissage que sur un affect : en définitive, si le fait historique ne résonne pas en nous, alors son importance est nulle. Le fait historique, avance Emerson, est condamné à être rapidement réduit à une fable ; ce n'est pas le plus important. Les connaissances que nous avons sont stériles en elles-mêmes et ne l'intéressent, dit-il, plus : « I will not make more account of them. I believe in Eternity⁵¹. » L'histoire est subjective ; elle doit servir l'existence morale et spirituelle, et rien d'autre. Il appartient à chacun de

⁴⁸ Voir à ce sujet le troisième chapitre de la deuxième partie.

⁴⁹ Il estime d'ailleurs dans « History » qu'il n'existe pas d'histoire à proprement parler mais seulement des biographies.

⁵⁰ Ralph Waldo Emerson, « History », *Essays and Lectures*, op. cit., p. 237.

⁵¹ *Ibid.*, p. 240.

s'approprier l'histoire et de reconnaître dans le fait historique ce qui renvoie à sa propre expérience, et en définitive à l'expérience commune de l'humanité depuis qu'elle existe. Pour Emerson, l'assimilation de l'histoire est donc un processus individuel et subjectif qui amène à une compréhension intime et intuitive de l'humanité et du monde ; l'universalité, comme toujours dans le transcendantalisme, est soumise au filtre de la subjectivité de l'expérience individuelle.

La vision fouriériste de l'histoire s'inscrit dans la doctrine générale ; elle est perçue non pas comme l'illustration du rapport de l'être humain au monde, mais comme l'illustration du destin de l'humanité. Un des aspects les plus prégnants du fouriérisme est en effet sa conception téléologique de l'histoire. Fourier a identifié les différents âges de l'humanité⁵² : ils s'enchaînent, non pas anarchiquement, mais par un effet de causalité. Les différentes périodes se succèdent naturellement vers le but final de l'harmonie, qui durera selon Fourier quatre-vingt mille ans. Il y a donc l'idée chez le Français d'un agencement des âges de l'humanité vers un idéal de perfection, vision que l'on peut rapprocher d'un millénarisme chrétien. S'il revient à l'humanité d'œuvrer à l'établissement des âges futurs, le mouvement vers l'harmonie est inexorable ; il y a une forme de déterminisme, absent en revanche de la vision transcendantaliste de l'histoire, basée sur l'action et la volition (c'est-à-dire le rôle actif de l'humain), et pas sur un mouvement inéluctable. Dans les deux doctrines, elle ne revêt pas son rôle traditionnel (Fourier n'a que faire d'apprendre l'histoire, bien qu'il soit lettré lui-même⁵³), mais elle sert des objectifs bien différents. Les transcendantalistes, individualistes ou socialistes, considèrent l'histoire comme une clé de l'indépendance des individus, quand elle n'est pas autre chose que l'illustration du destin de l'humanité pour les fouriéristes.

En cela, transcendantalisme et fouriérisme illustrent leur appartenance à une idéologie sous-jacente ; le transcendantalisme marque ici son lien avec une conception volontariste et libérale de l'existence, dans laquelle l'individu est seul responsable de son destin, quand le fouriérisme envisage une destinée commune et un certain degré de déterminisme. Dans le transcendantalisme, l'être humain n'agit pas sur le cours de l'histoire ; il appartient en revanche à chacun de façonner sa propre existence. Dans le fouriérisme, il appartient collectivement à l'humanité de façonner le cours de l'histoire,

⁵² Édenisme, sauvagerie, patriarcat, barbarie, civilisation, garantisme, sociantisme, et harmonie.

⁵³ On rappellera qu'au sein des phalanstères, l'enseignement classique n'a pas lieu d'être.

afin de suivre un plan établi. Le système de Fourier s'inscrit dans une notion de progrès, de perfectionnement de l'humanité et du monde, quand le transcendantalisme individualiste n'entend pas de progrès collectif, ni dans un sens temporel ni dans un sens mélioratif. C'est ce qu'explique Emerson dans son journal :

Society never advances. It recedes as fast as it progresses—its progress is only apparent, like the workers of a treadmill. Society undergoes to be sure continual changes. It is barbarous, it is civilized, it is Christianized, it is rich, it is scientific. But this constant change is not constant amelioration. [...] Not in time is the race progressive⁵⁴.

Si progrès il y a, il ne relève pas d'une conception temporelle, ou cumulative. Le progrès fouriériste est le résultat d'un effort collectif, celui de la vie phalanstérienne, quand la seule forme de progrès dans le transcendantalisme individualiste concerne la morale individuelle ; il ne s'agit d'ailleurs pas tant de progrès que d'une plus grande fidélité à la loi morale. Seul Ripley et les autres transcendantalistes socialistes impliquent l'idée d'un possible progrès commun de l'humanité. En cela, les transcendantalistes individualistes s'inscrivent davantage dans l'idéologie de la démocratie américaine, qui implique non pas une fin ou un but à atteindre, mais plutôt une évolution constante ; on pourrait peut-être même parler, dans le cas des transcendantalistes, d'une révolution constante.

Par ailleurs, la doctrine fouriériste implique que l'attraction passionnée est inéluctable ; on ne saurait s'y soustraire. Le fouriérisme apparaît donc comme paradoxal, en tablant sur une liberté infinie au sein d'un système qui entend la liberté selon un mode seulement, celui de l'expression des passions. Un tel cloisonnement, aussi libérateur qu'il puisse sembler à Fourier, est incompatible avec l'indépendance transcendantaliste. De plus, la notion même de système est problématique pour les transcendantalistes individualistes. Comme l'explique T. D. Seymour Bassett dans *Socialism and American Life*, Fourier et les autres réformateurs sociaux, dans la mesure où ils croient à l'existence du progrès, impliquent une continuité historique entre les différentes périodes ou institutions. Cette continuité n'est pas observable et implique donc une connaissance spécifique, qui leur est octroyée soit par Dieu, soit par l'intuition, soit par une méthode scientifique⁵⁵. Pour les transcendantalistes individualistes, cette prétendue connaissance est une pure construction, dont l'artificialité rend caduque la moindre prétention à la

⁵⁴ Ralph Waldo Emerson, *Journals and Miscellaneous Notebooks of Ralph Waldo Emerson*, A. William Plumstead, Harrison Hayford (éd.), vol. 7, Cambridge, The Belknap Press of Harvard University Press, 1969, p. 482.

⁵⁵ Voir « The Secular Utopian Socialists » dans *Socialism and American Life*, *op. cit.*, p. 415.

vérité ; c'est ce qu'Emerson dit en substance dans « Fourierism and the Socialists », son introduction à l'article de Brisbane dans *The Dial*⁵⁶. L'artificialité du système fouriériste se lit aussi, pour les transcendentalistes individualistes, dans son approche prétendument révolutionnaire de la production. En définitive, disent-ils, le phalanstérisme ne fait que reproduire des modes de production industriels ou semi-industriels ; le travail collaboratif reste un travail divisé, fût-il plaisant, et proche en cela du modèle auquel il entend se substituer. C'est ce que dénonce Emerson dans son journal : « The 'Community' of socialism is only the continuation of the same movement which made the joint stock companies for manufacturers, mining, insurance, banking, & the rest⁵⁷. » Pour l'historien E. Harris Robinson, l'associationnisme et d'autres mouvements de réformes de l'époque furent influencés par les bouleversements impliqués par la division du travail associée au nouveau modèle industriel :

Nineteenth-century textile workers were called "manufacturers," makers by hand, but actually it was the "factory," a complex organization of power, machines, and human tenders, which did the making. Apart from association with machines and with each other, the individual workers could not make a square inch of cloth. This was one of the more important reasons why the early nineteenth century was permeated and fascinated by the idea of "association"⁵⁸.

Dans cette optique, le fouriérisme, loin de révolutionner les relations socioprofessionnelles, s'inscrit dans le modèle industriel qu'il entend faire voler en éclats. Ce paradoxe, qui n'a pas échappé à Emerson, constitue pour lui un motif de dispute supplémentaire. Comme l'explique Sacvan Bercovitch, la rébellion emersonienne implique l'idée d'une radicalité tournée vers un « conflit constant entre individu et société », dans lequel l'individu constitue une entité insulaire aux prises avec une société d'« individualisme systématisé⁵⁹ ». Dans l'atelier de fabrication, et par extension pour Emerson, dans le phalanstère, les individualités sont noyées dans l'activité commune.

L'associationnisme fouriériste aura un impact limité sur les transcendentalistes individualistes parce que leurs fondements idéologiques respectifs n'envisagent pas la place de l'individu, mais aussi l'évolution du monde, de la même manière. Cependant, même Ripley ou W. H. Channing, les transcendentalistes socialistes les plus proches du

⁵⁶ Voir à ce sujet le premier chapitre de cette partie.

⁵⁷ Ralph Waldo Emerson, *Journals and Miscellaneous Notebooks of Ralph Waldo Emerson*, vol. 9, *op. cit.*, p. 54-55.

⁵⁸ E. Harris Robinson, « Socialism in European History to 1848 », *Socialism and American Life*, *op. cit.*, p. 42.

⁵⁹ Voir Sacvan Bercovitch, *Rites of Assent*, *op. cit.*, p. 342-343.

fouriérisme, ne seront jamais convertis à cent pour cent à l'associationnisme. On a notamment vu, à travers les statuts de Brook Farm, que si Ripley adhère au principe de l'attraction passionnée, son fonds idéologique demeure associé à un idéal moral transcendantaliste, quand le fouriérisme escamote purement et simplement la question morale. W. H. Channing cherchera lui aussi, en associant l'associationnisme à son Église de l'humanité, à insuffler une morale religieuse à un système qui en est dépourvu. Au-delà de ces considérations morales, les transcendantalistes socialistes sont eux aussi influencés par l'idéologie libérale américaine : leur socialisme ne remet pas en cause la propriété, et il reste imprégné par les principes de volontarisme, de responsabilité individuelle et d'égalité des chances qui caractérisent l'idéal démocratique américain. Par ailleurs, Ripley n'imagine pas changer le cours de l'histoire ; son expérimentation s'entend à un niveau local, et est fermement ancrée dans le présent. Son but, comme il se plaît à le répéter, est de fonder la cité de Dieu sur Terre, et ses ambitions ne s'étendent pas, contrairement aux systèmes des socialistes utopiques, à tout un pays, voire au monde. Le déterminisme de l'attraction passionnée est tempéré chez Ripley par l'idéal transcendantaliste de culture individuelle et d'indépendance intellectuelle ; l'intellectuel finira d'ailleurs, comme on l'a vu, par prendre le dessus sur le réformateur au cours de sa vie, ce qui implique que d'une certaine manière pour Ripley, l'individualisme prend le dessus sur le socialisme.

Richard Francis estime, dans *Transcendental Utopias*, que W. H. Channing sera celui qui réussira à associer transcendantalisme et fouriérisme, en remédiant aux défauts qui empêchent les transcendantalistes d'embrasser pleinement la doctrine fouriériste : un déterminisme dû à l'attraction passionnée qui ne permet pas aux individus de contrôler leur existence, l'absence de morale, et le mépris de la religion. Francis estime qu'en réintroduisant le christianisme dans le fouriérisme, Channing réconcilie fouriérisme et transcendantalisme. Channing s'empare d'abord de la question du déterminisme, en avançant que le rôle prédéterminé que chacun a à jouer contribue au bien de l'humanité, car dans une société associationniste idéale, tout le spectre des possibilités humaines est embrassé. Il place ensuite la question de la morale dans une perspective historique : l'histoire connaît des soubresauts, mais les hauts et les bas convergent malgré tout vers un futur idéal. Il en va de même pour les passions humaines réprochées par la morale : elles contribuent en définitive à l'avancement de la société, en donnant les exemples à suivre et ne pas suivre, comme l'explique Francis : « Just as collapse and regress were

built into the historical blueprint, so perversion and derangement are built into the psychological one⁶⁰. » Enfin, Channing greffe les notions de responsabilité individuelle et d'abnégation au fouriérisme, en réaffirmant l'intuition transcendantaliste de la loi morale : chacun est en mesure de ressentir la loi morale divine et ainsi faire preuve d'abnégation et de responsabilité, au service de la vie communautaire. Toutefois, même si, comme le dit Francis, « Channing's contribution establishes the necessity for a sacramental and sacrificial heart to maintain the vitality and health of the Fourieristic body⁶¹ », cette christianisation du fouriérisme n'a pas le succès escompté à Brook Farm, où les disciples de Channing se comptent sur les doigts d'une main, ni dans le cercle des intellectuels de Nouvelle Angleterre, comme en témoigne la courte vie de sa revue *The Present*. Les tentatives de Channing pour concilier des doctrines fondées sur des visions distinctes, et parfois antagonistes, du monde, ne seront pas couronnées de succès, et la collaboration entre fouriérisme et transcendantalisme restera sur ce point limitée.

⁶⁰ Richard Francis, *Transcendental Utopias*, op. cit., p. 121.

⁶¹ *Ibid.*, p. 134.

Conclusion générale

Une combinaison de facteurs économiques, culturels, idéologiques et circonstanciels mène au relatif succès de l'associationnisme en Amérique. Mais la clé de l'implantation de telles expérimentations de réforme sociale aux États-Unis en général reste le penchant de la population américaine pour les approches alternatives. Ce tropisme est un trait définitoire de la démocratie américaine ; il s'explique par les circonstances de la fondation des premières colonies, et se reflète dans chacune des grandes étapes de l'histoire du pays jusqu'au dix-neuvième siècle, mais aussi plus tard. Guerre d'indépendance, démocratie jacksonienne, Guerre de Sécession, illustrent le caractère indépendant d'une nation persuadée que l'existence peut se mener de manière plus satisfaisante, et authentique, en dehors des institutions, souvent suspectes (même si de nombreux groupes restent marginalisés au cours de ces bouleversements au sein de la société américaine). Toutefois, l'associationnisme n'aurait pu se développer dans un terreau si fertile sans l'existence de circonstances économiques particulièrement difficiles. Les ouvriers et artisans qui rejoignirent les communautés de type fouriériste le firent parce que cela était bien souvent une question de survie, et pas nécessairement pour des raisons idéologiques. Un des éléments tendant à prouver cette idée est la concomitance du déclin des communautés associationnistes avec le regain de l'économie à partir de 1848. On a vu toutefois qu'au-delà de ces considérations historiques et économiques, un faisceau d'éléments montre que l'essor du fouriérisme, mais aussi les liens entre fouriérisme et transcendantalisme, sont également liés à des questions idéologiques, culturelles et religieuses.

Certains historiens et critiques, comme Richard Francis, considèrent le fouriérisme comme une extension du transcendantalisme, ou bien comme une forme de transcendantalisme appliqué. Dans cette perspective, le fouriérisme serait une évolution naturelle du transcendantalisme, voire son aboutissement ou sa concrétisation. Un lien solide aurait été établi entre les deux mouvements grâce à ceux qui cherchèrent à évangéliser le fouriérisme, comme W. H. Channing. Cette étude tend à montrer que la collaboration ne fut en réalité pas si symbiotique, malgré les efforts de Channing et d'autres. Ceci s'explique avant tout par le fait que le transcendantalisme comme le fouriérisme ne sont pas des mouvements unifiés : ils sont constitués de courants, comme toute idéologie. L'association de certains courants du transcendantalisme avec certains

courants du fouriérisme fut fructueuse, quand d'autres courants restèrent hermétiques à toute collaboration¹. La doctrine de Fourier ne fera pas d'adeptes en tant que telle, ni aux États-Unis, ni en France. Il est d'ailleurs intéressant de noter que l'associationnisme, le fouriérisme expurgé par Brisbane et Godwin, attirera les transcendentalistes socialistes, alors que le fouriérisme original suscitera l'intérêt des transcendentalistes individualistes : les principaux membres du cercle transcendentaliste trouveront un intérêt au fouriérisme, mais ce ne sera pas le même pour tous. Cela n'est pour autant pas surprenant, dans la mesure où l'intérêt des uns et des autres reflète bien évidemment leurs préoccupations majeures : Emerson ou Fuller seront intéressés par les considérations métaphysiques de Fourier, parce qu'ils sont avant tout des idéalistes. Ripley s'appropriera quant à lui l'associationnisme, le fouriérisme appliqué, parce qu'il entendait agir pour réformer la société à son échelle. D'autres, comme Peabody, chercheront à s'y intéresser mais n'y trouveront rien d'attachant. D'autres encore, comme Alcott, et bien sûr Brownson, considéreront le fouriérisme comme une erreur, voire un danger.

L'expérience de Brook Farm est fascinante à plus d'un titre. Elle constitue, comme on l'a dit, la collaboration la plus avancée entre nos deux mouvements, et dépasse les simples considérations pratiques. Ripley fut influencé par l'ouvrage de Brisbane, *Social Destiny of Man*, bien avant la conversion de sa communauté à l'associationnisme ; il est d'ailleurs plus que probable que cette lecture l'ait même poussé à fonder Brook Farm. On a vu en quoi l'organisation de la ferme reflétait certains préceptes de l'associationnisme, comme son modèle économique, mais on a également pu voir que les différentes professions de foi rédigées par les dirigeants de Brook Farm embrassaient une conception fouriériste de la satisfaction, notamment à travers la diversification des tâches. L'adhésion des transcendentalistes de Brook Farm ne s'est pas limitée à des aspects organisationnels et constitue incontestablement la coopération la plus élaborée entre les deux mouvements : c'est là que s'est forgé un véritable amalgame. Ripley tentera de combiner sa conception de l'élévation morale, transcendentaliste, avec l'attraction passionnée de Fourier, afin de donner un fondement moral à une doctrine qui en est dépourvue.

On peut cependant remarquer que cette « collaboration » n'est allée que dans un sens ; l'histoire du fouriérisme en Amérique n'est ni plus ni moins que l'étude de

¹ Dans le cas du fouriérisme, ce que l'on entend par courants est la distinction entre la doctrine originale, formulée par Fourier, et celle professée par les disciples français *via* l'École sociétaire, par les disciples britanniques dans *The London Phalanx*, et par les disciples américains dans l'associationnisme.

l'entrisme de l'associationnisme au sein des instances intellectuelles et réformatrices américaines, pas celle d'un dialogue constructif. On prendra comme illustration de cet aspect la rencontre entre Emerson, Greeley et Brisbane, au cours de laquelle Brisbane a cherché par tous les moyens à convaincre un des plus grands intellectuels du pays que le fouriérisme était la vérité. Il n'était pas question pour le fouriériste de chercher à comparer différents points de vue, de susciter le débat, mais uniquement de convaincre. Cet acharnement de la part de Brisbane, on l'a vu, n'a fait qu'éloigner un peu plus Emerson de l'associationnisme, mais il a en revanche suscité sa curiosité et l'a encouragé à explorer les écrits de Fourier. Bien sûr, c'est le mystique qui intéressera le « sage de Concord », pas le réformateur : Emerson reste attaché à un idéal spirituel qui s'imagine dans l'individualité, pas dans le groupe. De ce point de vue, l'associationnisme et le transcendentalisme individualiste restent irréconciliables.

On peut d'ailleurs s'étonner de voir Brisbane s'attacher obstinément à l'idée de convaincre, parmi les élites intellectuelles, les transcendentalistes plus que tout autre groupe. Il faut sans doute voir ici l'importance du rayonnement de Brook Farm : une communauté volontaire non affiliée à un groupe religieux était une cible privilégiée pour les associationnistes. La ferme étant cataloguée comme d'obédience transcendentaliste, Brisbane s'est naturellement tourné vers son plus illustre théoricien ; il n'avait peut-être pas conscience que le transcendentalisme d'Emerson n'était pas celui de Ripley, autrement plus compatible avec le fouriérisme, ou bien pensait-il être en mesure de surmonter cette différence. On ne peut toutefois reprocher à Brisbane un éventuel manque de discernement à ce sujet : les divergences que nous pouvons facilement établir aujourd'hui entre différents courants étaient d'autant plus difficiles à identifier à l'époque que les protagonistes eux-mêmes n'en avaient pas forcément conscience, ou bien n'avaient-ils pas l'intention d'établir de telles chapelles, par essence discriminantes. On ne doit pas oublier que les transcendentalistes se regroupent parce qu'ils constituent un groupe dissident de l'unitarisme ; ils ont soif d'unité face à l'opprobre dont ils font l'objet. D'une manière générale, lorsqu'on cherche à qualifier l'influence, les connexions, entre différentes théories, sensibilités, ou conceptions à cette époque, il faut prendre en considération le fait que la première moitié du dix-neuvième siècle est une période de bouillonnement idéologique : les courants de pensée ne sont pas aussi clairement compartimentés que ce qu'on peut imaginer *a posteriori*. Ainsi, des socialistes radicaux comme Brownson peuvent se déclarer en faveur de la propriété privée, certes remaniée.

Emerson trouve quant à lui un certain intérêt au socialisme dans l'absolu, mais rejette en bloc les moyens proposés par ses défenseurs. L'époque n'est pas au dénigrement d'une théorie par principe, idéologique ou politique². L'expérimentation sociale qui caractérise l'Europe et l'Amérique du dix-neuvième siècle reflète une expérimentation idéologique dont il faut tenir compte : les idées sont sans doute moins aisément cataloguées à l'époque qu'aujourd'hui.

La propagande associationniste gagnera l'esprit, et le cœur, de certains transcendentalistes, mais au prix de nombreux efforts de la part de ses promoteurs. Le travail d'adaptation le plus important porte sur la religion ; on a pu voir à quel point les questions religieuses furent les plus âprement discutées. Il est évident que l'attractivité de l'associationnisme, auprès de l'opinion publique américaine en général comme auprès des transcendentalistes, se joua principalement sur ce terrain. L'ambiguïté du discours associationniste concernant le fondement religieux de leur doctrine, relevée notamment par Brownson, causa un tort considérable aux disciples américains du fouriérisme. Cette ambiguïté est celle de Fourier lui-même, qui, s'il inscrivait sa théorie dans un plan divin, faisait peu de cas de la vie religieuse au sein des phalanges. Un problème encore plus important se situait dans le fondement même de toute la théorie fouriériste, l'attraction passionnée, en contradiction avec le principe d'abnégation du christianisme, et plus largement avec la morale chrétienne. Encore une fois, les planètes se trouvèrent mal alignées pour Brisbane, dans la mesure où ceux qui n'étaient pas choqués par les conceptions religieuses de Fourier, comme Emerson, dont l'attitude était par certains côtés proche du déisme fouriériste, n'étaient en rien intéressés par une quelconque application pratique de la doctrine du Français. D'autres membres issus du cercle transcendentaliste et intéressés par les questions de réforme sociale, indisposés par les dispositions de la doctrine en matière de religion, cherchèrent, comme Channing, ou Godwin, à appliquer au fouriérisme une grille de lecture chrétienne, avec un succès mitigé, en particulier face aux assauts particulièrement bien argumentés de Brownson.

En définitive, les deux directions de la doctrine fouriériste, idéaliste et pratique, trouvèrent un public attentif parmi les transcendentalistes, mais il ne s'agissait pas des

² Une illustration de cet état d'esprit est la dynamique des formations politiques de l'époque : des partis naissent, se divisent, en forment d'autres, de manière très rapide ; ils ne sont pas figés comme ils peuvent l'être de nos jours. L'agitation politique concerne aussi l'Europe : on peut aussi prendre en exemple les révolutions européennes à la fin des années 1840, qui bouleversent le paysage politique de plusieurs pays, dont la France, l'Italie, l'Allemagne, la Hongrie, et d'autres.

mêmes personnes. C'est l'utopie mystique et spiritualiste qui plut à Fuller et Emerson, et la perspective d'une réforme sociale par l'application de principes concrets qui encouragea Ripley à convertir Brook Farm. Nul doute que Fourier lui-même aurait réfuté le qualificatif de socialiste utopique dont Engels l'affubla. Par définition, l'utopie est ce qui « ne se trouve dans aucun lieu », ce qui souligne son infaisabilité. Fourier entendait bien au contraire ancrer son socialisme dans la science et la perspective d'une réalisation ; ses considérations les plus ésotériques, dans le domaine de la cosmologie ou de l'évolution des espèces, n'étaient pas présentées comme des transformations spontanées ou magiques, mais comme le résultat de processus clairement identifiés. Bien entendu, ce ne sont pas ces considérations qui plurent à Emerson ou Fuller, mais le principe spiritualiste des correspondances entre le monde sensible et le monde intelligible, ainsi que, plus particulièrement pour Fuller, la possibilité de la métempsycose. On constate bien un dialogue entre deux idéalismes, pas seulement entre deux conceptions de réforme sociale.

Le pays renoue avec la croissance à partir de 1848, et le fouriérisme décline. Il laisse des traces de son passage, notamment dans le domaine des coopératives, de l'assurance travail ou de l'habitat collectif, mais la théorie de l'attraction passionnée et la promesse d'une société harmonieuse *via* l'assouvissement des désirs semble disparaître du paysage idéologique américain, malgré quelques soubresauts communautaires, au Texas notamment, comme on l'a vu. L'associationnisme continue à survivre quelques temps dans la presse, mais n'est plus l'objet exclusif d'une publication après le transfert du *Harbinger* à New York en 1847. Les instances associationnistes disparaissent quant à elles dans les années 1850, et les réformes sociales sont bientôt subordonnées à la lutte contre l'esclavage, qui concentre la grande majorité des efforts chez les réformateurs du Nord. Les transcendentalistes, peut-être interpellés par cet appel à une incarnation de leurs principes que l'associationnisme a cherché à encourager, s'investissent plus directement dans l'abolitionnisme, à l'image d'Emerson. On peut malgré tout dire que l'exemple des communautés associationnistes souligne l'importance du sentiment d'autodétermination dans la société américaine : elles en sont l'illustration, mais elles revêtiront sans doute aussi un rôle d'exemple pour les générations suivantes. Peu de temps après la disparition des communautés associationnistes aux États-Unis, une autre utopie venue de France tente sa chance, celle d'Étienne Cabet, l'icarisme, une forme de communisme chrétien. Cabet fonde au Texas une communauté nommée Icarie en 1848, avant de la déplacer dans

l'Illinois. Il est davantage inspiré par Owen, mais considère tout comme d'autres que l'Amérique est la terre où conduire de telles expérimentations. La communauté connaîtra des fortunes, et des emplacements, divers, mais perdurera plus longtemps que celles qui furent inspirées par Fourier. Les membres, ruinés par la Guerre de Sécession, devront la dissoudre en 1863.

On ne peut s'empêcher de penser également, plus d'un siècle plus tard, aux communautés hippies. On ne saurait établir une ligne directe entre les phalanstères et les communautés des années soixante, mais on peut en revanche avancer l'idée selon laquelle l'esprit qui concourut à l'établissement des phalanstères est semblable à celui qui inspira les hippies : ils avaient l'intention, comme les associationnistes, de redessiner la société à leur échelle, en modifiant radicalement leur cadre de vie et les rapports humains. Les hippies sont également proches de l'idée fouriériste de satisfaction des désirs, dans une certaine forme d'épicurisme. Il faut peut-être voir là une certaine exaspération vis-à-vis de la vie en société telle qu'elle existait dans les années soixante, et une forme de protestation contre l'ordre établi, le complexe militaro-industriel et la guerre du Vietnam. Les associationnistes entendaient eux aussi s'élever contre la société telle qu'elle existait alors, la société commerciale et industrielle. Si les communautés volontaires connaissent une certaine popularité aux États-Unis lors de périodes de crise, c'est sans doute parce qu'elles sont un moyen pour certains Américains de marquer leur protestation et d'acter leur dissidence ; former des communautés est une façon on ne peut plus nette d'affirmer des principes, voire de faire sécession, face à des institutions qui ne semblent pas les respecter. On notera tout de même une différence marquante entre associationnistes et hippies : le contexte économique des années 1960 est autrement plus favorable, et les « drop-outs », ces jeunes qui abandonnent leur études pour rejoindre des communautés, sont souvent issus de la classe moyenne ; ils ne connaissent *a priori* pas les mêmes difficultés que celles qui ont pu pousser certains Américains à rejoindre les communautés fouriéristes.

On a suggéré qu'un des obstacles principaux à l'essor du fouriérisme en Amérique était d'ordre culturel, dans la mesure où le socialisme fouriériste, attaché à une éthique européenne de l'égalité issue du catholicisme, n'était pas compatible avec la tradition américaine de la liberté associée au protestantisme. Cette idée souligne l'importance du mouvement transcendantaliste dans la société américaine, et sa contribution à la perpétuation des principes démocratiques qui lui sont associés. L'attachement d'Emerson

à l'autodétermination et sa défiance vis-à-vis des principes de la vie communautaire font incontestablement de lui un chantre de la démocratie américaine. On a vu par exemple comment Emerson montre un conservatisme certain lorsqu'il met en garde ses camarades réformateurs contre les risques que peuvent causer la vie communautaire sur le plan du travail et de l'effort, et à terme sur l'idée d'indépendance. Ainsi peut-on concevoir les transcendentalistes à la fois comme des dissidents, vis-à-vis de la religion ou des institutions, mais aussi comme des incarnations de la culture américaine : ce sont des rebelles en phase avec les grands principes de la démocratie telle qu'on la conçoit aux États-Unis. Ils illustrent également l'emprise de l'individualisme romantique sur le pays : les écrits des transcendentalistes inscrivent indéniablement la culture américaine dans le romantisme, parce qu'ils rejettent la modération et l'uniformisation prônées par le libéralisme économique. L'Amérique peut ainsi être à la fois le pays où l'économie libérale est reine mais aussi celui où le romantisme, qui croit en l'infini des possibilités humaines, règne.

Si l'on considère les choses sous cet angle, c'est le transcendentalisme socialiste, celui de Ripley, qui fait figure de courant réellement marginal, et donc le fouriérisme avec lui. Ce sont ces mouvements réformateurs communautaires qui sont en inadéquation avec les principes de la démocratie américaine, ce qui explique aussi leur manque d'enracinement dans la société, mais aussi le manque de notoriété non seulement du fouriérisme américain mais aussi des transcendentalistes socialistes comme Ripley. On peut le déplorer, mais il faut remarquer que, contrairement à Emerson, Fuller, ou Thoreau, Ripley se désengagea des questions sociales peu après la fin de Brook Farm, quand ses trois camarades s'impliquèrent dans la lutte pour l'abolition de l'esclavage, ce qui explique en partie leur notoriété. Mais cela montre aussi, si besoin en était, que la conception de la liberté individuelle qu'ont Emerson, Fuller et Thoreau n'est en rien incompatible avec la défense de causes qui engagent la société dans son ensemble. Il est possible que Ripley ait envisagé son action sociale avant tout en tant que chrétien poursuivant un idéal égalitaire : la cité de Dieu sur Terre est un monde où l'égalité règne au nom de Dieu. Il n'est pas question de remettre en cause la radicalité de la pensée sociale de Ripley, évidente comme on a pu le voir, mais qui s'est vraisemblablement émoussée avec le temps. On peut imaginer que sa conception de la réforme était dictée par un idéal chrétien d'égalité, quand l'engagement d'Emerson, de Fuller ou de Thoreau était guidé par un idéal de liberté, idéal que l'on pourrait qualifier de séculier. Dans le même ordre

d'idées, Peter Wirzbicki précise qu'Emerson méprisait l'hypocrisie de ceux qui se réfugiaient derrière un discours moralisateur et simpliste pour éviter de faire face à de graves questions de société qui impliquaient un effort de réflexion et d'engagement individuel, comme l'était celle de l'esclavage³. On peut donc imaginer que l'engagement d'Emerson était plus radical que celui de Ripley parce que basé sur une conception de la moralité elle-même plus radicale, et peut-être plus romantique. Une forme de troisième voie serait celle de W. H. Channing, transcendantaliste socialiste qui sera un des premiers du cercle à s'impliquer dans la lutte contre l'esclavage, comme le signale Wirzbicki⁴, un engagement en phase avec sa conception d'un socialisme chrétien.

L'importante propagande de Brisbane, Godwin, Greeley et des autres hérauts de l'associationnisme fouriériste n'aura pas permis à la doctrine, ni aux phalanstères, de s'implanter durablement en Amérique. Malgré tout, cette étude a cherché à montrer que le fouriérisme ne fut pas qu'une parenthèse ; son bref mais important essor correspondit à une concomitance de tendances et de besoins spécifiques à l'époque, et il laissa des marques dans la vie intellectuelle du pays, notamment, mais pas exclusivement, chez les transcendantalistes. Cependant, en ce qui concerne les réalisations concrètes, toutes les communautés qui n'auront pas périclité pour des raisons de mauvaise gestion, de catastrophes ou d'intérêts divergents seront balayées par la Guerre de Sécession. Dans le monde qui émerge après le conflit, il est urgent de panser les plaies et de consolider l'union, toujours vacillante⁵. Les profonds bouleversements engendrés par la guerre rappellent le pays à sa préoccupation fondamentale, garantir l'unité de la nation, en dépit d'un Sud qui n'embrasse pas toujours ce précepte. Les transcendantalistes poursuivent leur cheminement intellectuel dans une Amérique qu'ils ont contribué à façonner. Les acteurs du mouvement fouriériste oublient pour certains leurs idéaux, quand d'autres les gardent à l'esprit, en imaginant sans doute comment l'associationnisme aurait pu changer le cours des choses.

³ « Transcendentalists such as Emerson were concerned that an elevation of simplistic morality risked the creation of not just hypocrites but also profoundly shallow people who thought that the crooked manifold of life's struggles could be solved by unthinking obedience to some external tablet of moral codes. » Peter Wirzbicki, *Fighting for the Higher Law*, op. cit., p. 71.

⁴ Voir *Fighting for the Higher Law*, p. 138.

⁵ Cette période difficile, appelée la Reconstruction, est notamment définie par un enjeu majeur, celui de la réintégration des états sécessionnistes dans l'Union. Elle s'étend de la fin de la guerre jusqu'au Compromis de 1877 et le retrait des troupes fédérales de certains états du Sud. Elles y étaient stationnées jusqu'alors pour assurer l'application des nouvelles lois garantissant l'égalité des droits.

Annexes

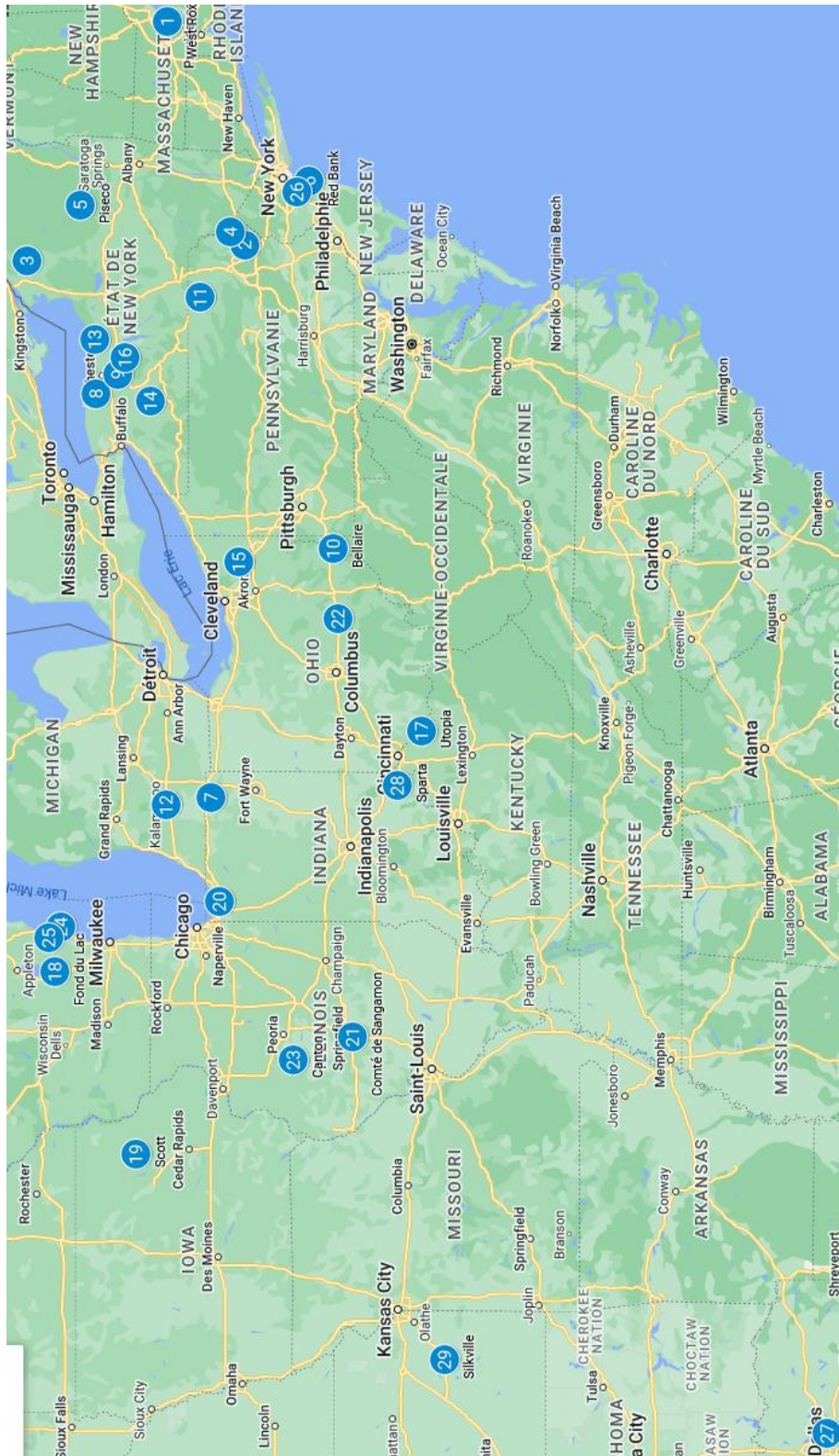
1) Liste chronologique des communautés liées à l'associationnisme fouriériste aux États-Unis¹

Numéro	Nom, lieu, état	Membres	Dates
1	Brook Farm, West Roxbury, Massachusetts	90	1841-1847
2	Social Reform Unity, Barrett, Pennsylvanie	20-30	1842-1843
3	Jefferson County Industrial Association, Cold Creek, New York	400	1843-1844
4	Sylvanian Association, Darlingville (Greeley), Pennsylvanie	145	1843-1844
5	Morehouse Union, Piseco, New York	?	1843-1844
6	North American Phalanx, Red Bank, New Jersey	120	1843-1845
7	LaGrange Phalanx, Mongo, Indiana	150	1843-1847
8	Clarkson Association, Clarkson, New York	420	1844-1845
9	Bloomfield Union Association, North Bloomfield, New York	148	1844-1846
10	Ohio Phalanx, Bellaire, Ohio	100	1844-1845
11	Leraysville Phalanx, Le Raysville, Pennsylvanie	40	1844-1845
12	Alphadelphia Association, Galesburgh, Michigan	225	1844-1847
13	Sodus Bay Phalanx, Sodus, New York	260	1844-1846
14	Mixville Association, Mixville (Wiscoy), New York	?	1844-1845
15	Trumbull Phalanx, Phalanx Mills, Ohio	250	1844-1848, 1849-1852

¹ Les informations données ici sont celles relevées par Guarneri dans *The Utopian Alternative*. Le nombre de membres est à chaque fois le nombre maximum enregistré durant l'existence de chaque communauté.

16	Ontario Union, Bates Mills, New York	150	1844-1845
17	Clermont Phalanx, Utopia, Ohio	120	1844-1846
18	Wisconsin Phalanx, Comté de Fond du Lac, Wisconsin	180	1844-1850
19	Iowa Pioneer Phalanx, Scott, Iowa	50	1844-1845
20	Philadelphia Industrial Association, Portage, Indiana	70	1845-1847
21	Integral Phalanx, Comté de Sangamon, Illinois	95	1845-1847
22	Columbian Phalanx, Zanesville, Ohio	150	1845
23	Canton Phalanx, Canton, Illinois	75	1845
24	Spring Farm Phalanx, Comté de Sheboygan, Wisconsin	30	1846-1849
25	Pigeon River Fourier Colony, Pigeon River, Wisconsin	20	1846-1847
26	Raritan Bay Union, Perth amboy, New Jersey	90	1853-1857
27	La Réunion, Comté de Dallas, Texas	350	1855-1859
28	Fourier Phalanx, Sparta, Indiana	13	1858
29	Kansas Co-operative Farm, Silkville, Kansas	50	1869-1892

2) Carte des communautés liées à l'associationnisme fouriériste aux États-Unis¹



¹ Les numéros de la carte correspondent à ceux du tableau, toujours selon la classification chronologique établie par Guarnieri.

Bibliographie

Œuvres primaires:

ALCOTT, Bronson, *Conversations With Children on the Gospels*, Boston, James Munroe, 1836-1837.

—, *Record of a School: Exemplifying the General Principles of Spiritual Culture*, Boston, Russell, Shattuck, 1836.

BRISBANE, Albert, *Social destiny of Man; Or Association and Reorganization of Industry*, Philadelphie, C.F. Stollmeyer, 1840.

—, *Association; or, A Concise Exposition of the Practical Part of Fourier's Social Science*, New York, Greeley & McElrath, 1843.

BRISBANE, Redelia, *Albert Brisbane, A Mental Biography*, Boston, Arena Publishing Company, 1893.

BROWNSON, Orestes, *A Discourse on the Wants of the Times*, Boston, James Munroe, 1836.

—, « The Laboring Classes », *The Boston Quarterly Review*, Boston, Benjamin H. Greene, 1840.

BRUCE KIRBY, Georgiana, *Years of Experience: An Autobiographical Narrative*, New York, The Knickerbocker Press, 1887.

CARLYLE, Thomas (sous le pseudonyme de Thomas Hope), « An Essay on the Origins and Prospects of Man », « Characteristics », *The Edinburgh Review*, vol. 54, 1831, p. 351-383.

CHANNING, William Henry, *The Christian Church and Social Reform: A Discourse Delivered before the Religious Union of Associationists*, Boston, Crosby and Nichols, 1848.

CLARKE, James Freeman, « Fourierism », *Christian Examiner*, vol. 37, 1844, p. 57-78.

- CODMAN, John Thomas, *Brook Farm, Historic and Personal Memoirs*, Boston, Arena Publishing Company, 1894.
- COLERIDGE, Samuel Taylor, *Aids to Reflection*, London, William Pickering, 1848 (1825).
- CURTIS, George William, *Early Letters of George Wm. Curtis to John S. Dwight*, G. W. Cooke (éd.), New York, Harper, 1898.
- DWIGHT, John Sullivan, *A Lecture on Association, in Its Connection with Education*, Boston, Benjamin H. Greene, 1844.
- DWIGHT ORVIS Marianne, *Letters from Brook Farm, 1844-1847*, Amy L. Reed (éd.), Philadelphie, Porcupine Press, 1972.
- EMERSON, Ralph Waldo, *Journals of Ralph Waldo Emerson, 1820-1872*, Edward Waldo Emerson, Waldo Emerson Forbes (éd.), 8 volumes, Boston, Houghton Mifflin, 1909-1912.
- , *The Letters of Ralph Waldo Emerson*, Ralph L. Tusk, Eleanor M. Tilton (éd.), 10 volumes, New York, Columbia University Press, 1939-1995.
- , *The Journals and Miscellaneous Notebooks of Ralph Waldo Emerson*, 16 volumes, William H. Gilman, Alfred R. Ferguson, George P. Clark, Ralph H. Orth *et al.* (éd.), Cambridge, Harvard University Press, 1960-1982.
- , *Essays and Lectures*, Joel Porte (éd.), New York, Library of America, 1983.
- , *The Portable Emerson*, Jeffrey S. Cramer (éd.), New York, Penguin Classics, 2014.
- FOURIER, Charles, *Traité de l'association domestique-agricole*, Paris, Bossange Père, 1822.
- , *Théorie de l'unité universelle*, Paris, Bossange Père, 1822-1823.
- , *Le Nouveau monde industriel et sociétaire ou invention du procédé d'industrie attrayante et naturelle, distribuée en séries passionnées*, Paris, Bossange Père, 1829-1830.
- , *Œuvres complètes*, Simone Debout (éd.), 7 volumes, Paris, Anthropos, 1966-1968.

- FULLER, Margaret, *Summer on the Lakes*, Boston, Charles C. Little & James Brown, 1844.
- , *Woman in the Nineteenth Century, and Kindred Papers Relating to the Sphere, Condition and Duties of Woman*, New York, Greeley and McElrath, 1845.
- , *Memoirs of Margaret Fuller Ossoli*, R.W. Emerson, W.H. Channing, J.F. Clarke (éd.), Boston, Phillips and Sampson, 1852.
- , *Letters of Margaret Fuller*, Robert N. Hudspeth (ed.), Ithaca, Cornell University Press, 6 volumes, 1983-1995.
- GODWIN, Parke, *A Popular View of the Doctrines of Charles Fourier*, New York, J.S. Redfield, 1844.
- HAWTHORNE, Nathaniel, *The Blithedale Romance*, Boston, Ticknor and Fields, 1852.
- HEMPEL, Charles Julius, *The True Organization of the New Church, as Indicated in the Writings of Emanuel Swedenborg, and demonstrated by Charles Fourier*, New York, William Radde, 1848.
- PEABODY, Elizabeth Palmer, *Aesthetic Papers*, Boston, New York, Putnam, 1849.
- , *Lectures in the Training Schools for Kindergartners*, Boston, D. C. Heath, 1886.
- REED, Sampson, *Observations on the Growth of the Mind*, Cambridge, Houghton and Company, 1859 (1826).
- RIPLEY, George, *Discourses on the Philosophy of Religion: Addressed to Doubters Who Wish to Believe*, Boston, James Munroe, 1836.
- , « Martineau's Rationale of Religious Inquiry », *The Christian Examiner*, vol. 21, 1836, p. 225-254.
- , *Philosophical Miscellanies, translated from the French of Cousin, Jouffroy, and B. Constant*, 2 volumes, Boston, Hilliard, Gray, and Company, 1838.
- , *Specimens of Foreign Standard Literature*, 14 volumes, Boston, Hilliard, Gray and Company, 1839-1842.

—, *The Claims of the Age on the Work of the Evangelist: A Sermon Preached at the Ordination of Mr. John Sullivan Dwight, as Pastor of the Second Congregational Church in Northampton, May 20, 1840*, Boston, Weeks, Jordan, 1840.

RUSSEL, Amelia, « Home Life of the Brook Farm Association », *The Atlantic Monthly*, vol. 42, 1878, p. 458-466, p. 556-563.

THOREAU, Henry David, *Walden; or, Life in the Woods*, William Rossi (éd.), Norton, New York, 2008 (1854).

—, *The Writings of Henry David Thoreau: Journals*, Bradford Torrey (éd.), Boston, Houghton, Mifflin & Company, 1906.

—, *The Heart of Thoreau's Journals*, O'Dell Shepard (ed.), New York, Dover Publications, 1961.

—, *Collected Essays and Poems*, Elizabeth Hall Witherell (éd.), New York, Library of America, 2001.

TOCQUEVILLE, Alexis de, *De la Démocratie en Amérique*, tome 2, Paris, Garnier Flammarion, 1981 (1835).

Biographies / monographies

ALLEN, Gay Wilson, *Waldo Emerson: A Biography*, New York, The Viking Press, 1981.

BEECHER, Jonathan F., *Charles Fourier: The Visionary and his World*, Berkeley & Los Angeles, University of California Press, 1992.

CROWE, Charles, *George Ripley, Transcendentalist and Utopian Socialist*, Athens, University of Georgia Press, 1967.

FROTHINGHAM, Octavius Brooks, *Theodore Parker: A Biography*, Boston, James R. Osgood and Company, 1874.

—, *George Ripley*, Boston, Houghton, Mifflin and Company, 1882.

—, *Memoir of William Henry Channing*, Boston, Houghton, Mifflin and Company, 1886.

GONNAUD, Maurice, *Individu et société dans l'œuvre de Ralph Waldo Emerson. Essai de biographie spirituelle*, Paris, Didier, 1964.

- HAWTHORNE, Julian, *Nathaniel Hawthorne and His Wife: A Biography*, vol. 1, Boston, Houghton Mifflin, 1899.
- HUTCHISON, W. R., *The Transcendentalist Ministers*, New Haven, Yale University Press, 1959.
- LEHOUCK, Emile, *Vie de Charles Fourier*, Paris, Denoël, 1978.
- PARTON, James, *The Life of Horace Greeley*, Boston, Houghton, Mifflin and Company, 1889.
- PELLARIN, Charles, *Charles Fourier ; sa vie et sa théorie*, Paris, Librairie de l'École sociétaire, 1843.
- RICHARDSON, Robert D., *Emerson, The Mind on Fire*, Berkeley, University of California Press, 1995.
- SCOTT CRANCH, Lenora, *The Life and Letters of Christopher Pearce Cranch*, Boston & New York, Houghton Mifflin, 1917.

Anthologies

- CAMERON, Kenneth Walter *Emerson* (éd.), *Thoreau and Concord in Early Newspapers: Biographical and Historical Lore for the Scholar and General Reader*, Hartford, Transcendental Books, 1958.
- HARASZTI, Zoltán, *The Idyll of Brook Farm, As Revealed by Unpublished Letters in the Boston Public Library*, Boston, Trustees of the Public Library, 1937.
- HOCHFIELD, George (éd.), *Selected Writings of the American Transcendentalists*, New Haven, Yale University Press, 2004.
- MILLER, Perry (ed.), *The Transcendentalists, The Classic Anthology*, New York, MJF Books, 1978 (1950).
- MYERSON, Joel (éd.), *The Brook Farm Book: A Collection of First-Hand Accounts of the Community*, New York, Garland, 1987.
- , *Emerson and Thoreau: The Contemporary Reviews*, Cambridge, Cambridge University Press, 1992.

—, *Transcendentalism: a Reader*, Oxford, Oxford University Press, 2000.

NORTON, Charles Eliot (éd.), *The Correspondence of Thomas Carlyle and Ralph Waldo Emerson, 1834-1872*, vol. 1, Boston, James R. Osgood and Company, 1883.

SAMS, Henry W. (éd.), *Autobiography of Brook Farm*, Englewood Cliffs, Prentice-Hall, 1958.

Fonds d'archives

A. J. Macdonald Writings on American Utopian Communities, 1843 –1865, General Collection, Beinecke Rare Book and Manuscript Library, Yale.

Brownson Papers, Université de Notre Dame, Notre Dame, Indiana.

Revue et journaux du dix-neuvième siècle

The Boston Quarterly Review, édité par Orestes Brownson, Boston, 1838-1842.

Brownson's Quarterly Review, édité par Orestes Brownson, 1844-1875.

The Christian Examiner, édité par Nathan Hale, Edward Everett Hale, 1813-1869.

La Démocratie pacifique, édité par Victor Considerant, 1843-1851.

The Dial, édité par George Ripley, Ralph Waldo Emerson, Margaret Fuller Boston *et al.*, 1840-1844.

The Harbinger, édité par George Ripley, Parke Godwin, 1845-1849.

The London Phalanx, édité par Hugh Doherty, 1841-1843.

New-York Tribune / New-York Daily Tribune, édité par Horace Greeley, New York, 1842-1866.

La Phalange, édité par Victor Considerant, 1836-1843.

The Phalanx, édité par Albert Brisbane, New York, 1843-1845.

The Present, édité par William Henry Channing, New York, 1843-1844.

The United States Magazine and Democratic Review, édité par John L. O'Sullivan, 1837-1859.

Études critiques

Brook Farm et les autres communautés

BESTOR, Arthur, *Backwood Utopias, The Sectarian Origins and the Owenite Phase of Communitarian Socialism in America, 1663-1829*, Philadelphie, University of Pennsylvania Press, 1950.

DELANO, Sterling F., *Brook Farm, The Dark side of Utopia*, Cambridge, the Belknap Press of Harvard University Press, 2004.

FRANCIS, Richard, *Transcendental Utopias, Individual and Community at Brook Farm, Fruitlands, and Walden*, Ithaca, Cornell University Press, 1997.

ROELKER CURTIS, Edith, *A Season in Utopia: The Story of Brook Farm*, New York, Thomas Nelson & Sons, 1961.

SWIFT, Lindsay, *Brook Farm: Its Members, Scholars and Visitors*, New York, The Macmillan Company, 1900.

WILSON, James Harrison, *The Life of Charles A. Dana*, New York, Harper and Bros, 1907.

Transcendentalisme

BARBOUR, Brian M. (éd.), *American Transcendentalism, an Anthology of Criticism*, Londres, University of Notre Dame Press, 1973.

BUELL, Lawrence, *Literary Transcendentalism, Style and Vision in the American Renaissance*, Ithaca, Cornell University Press, 1975.

CONSTANTINESCO, Thomas, *Ralph Waldo Emerson, L'Amérique à l'essai*, Paris, Éditions Rue d'Ulm, 2012.

CRICK, Nathan, *The Keys of Power: The Rhetoric and Politics of Transcendentalism*, Columbia, University of South Carolina Press, 2017.

- FROTHINGHAM, Octavius Brooks, *Transcendentalism in New England: A History*, New York, G. P. Putnam's sons, 1880.
- GODDARD, Harold Clarke, *Studies in New England Transcendentalism*, New York, Columbia University Press, 1908.
- GOHDES, Clarence L. F., *Periodicals of American Transcendentalism*, Durham, Duke University Press, 1931.
- GURA, Philip F. *American Transcendentalism, A History*, New York, Hill and Wang, 2007.
- HEALEY DALL, Caroline, *Transcendentalism in New England: A Lecture*, Boston, Roberts Brothers, 1897.
- HURTH, Elisabeth, *Between Faith and Unbelief: American Transcendentalists and the Challenge of Atheism*, Leiden, Brill, 2007.
- KUPIEC CAYTON, Mary, *Emerson's Emergence: Self and Society in the Transformation of New England, 1800-1845*, Chapel Hill, University of North Carolina Press, 1989.
- LADD, Andrew, MEYERS, Karen, *Romanticism and Transcendentalism, 1800-1860*, New York, Chelsea House, 2010 (2006).
- MYERSON, Joel, *New England Transcendentalists and the Dial: A History of the Magazine and its Contributors*, Cranbury, Fairleigh Dickinson University Press, 1981.
- MYERSON, Joel, WALLS, Laura, HARBERT PETRULIONIS, Sandra, *The Oxford Handbook of Transcendentalism*, Oxford, Oxford University Press, 2010.
- PACKER, Barbara L. *The Transcendentalists*, Athens & London, University of Georgia Press, 2007.
- ROSE, Anne C., *Transcendentalism as a Social Movement, 1830-1850*, New Haven, Yale University Press, 1981.
- STOEHR, Taylor, *Nay-Saying in Concord: Emerson, Alcott, and Thoreau*, Hamden, Archon Books, 1979.

WAYNE, Tiffany K., *Encyclopedia of Transcendentalism*, New York, Facts on File Library of American Literature, 2006.

Fouriérisme

DEBOUT, Simone, *L'Utopie de Charles Fourier*, Dijon, Les Presses du Réel, 1998.

DESMARS, Bernard, *Militants de l'utopie ? Les fouriéristes dans la seconde moitié du XIXe siècle*, Dijon, Les Presses du Réel, 2010.

GUARNERI, Carl J., *The Utopian Alternative, Fourierism in Nineteenth-Century America*, Ithaca, Cornell University Press, 1991.

GUILLAUME, Chantal, *Charles Fourier ou la pensée en contre-marche*, Neuvy-en-Champagne, Le Passager Clandestin, 2013.

LAUDET, Marc, *Charles Fourier, émergence d'une théorie sociale*, Paris, Classiques Garnier, 2020.

LOUVANCOUR, Henri, *De Henri de Saint-Simon à Charles Fourier, étude sur le socialisme romantique français de 1830*, Chartres, Durand, 1913.

REYBAUD, Louis, *Etudes sur les réformateurs ou socialistes modernes : Saint-Simon, Charles Fourier, Robert Owen*, Paris, Guillaumin, 1849.

SCHERER, René, *Charles Fourier ou la contestation globale*, Paris, Séguier, 1996 (1970).

Revues

« Expérimentations fouriéristes, États-Unis, XIX^e siècle », *Cahiers Charles Fourier*, n°33, coordonné par Michel Lallement et Damien Rousselière, 2022.

Thèses de doctorat

BROCK, William Hall, *Phalanx on a Hill: Responses to Fourierism in the Transcendentalist Circle*, thèse de doctorat, université Loyola, Chicago, 1995.

DHAUSSY, Catherine, *Utopie et démocratie humanitaire aux États-Unis et en France entre 1830 et 1848*, thèse de doctorat, Université Paris 13, 2003.

GUARNERI, Carl J., *Utopian Socialism and American Ideas: The Origins and Doctrine of American Fourierism*, thèse de doctorat, Johns Hopkins University, 1979.

Ouvrages sur la littérature américaine du 19^{ème} siècle

BARBOUR, James, QUIRK, Thomas (éd.), *Romanticism: Critical Essays in American Literature*, New York, Garland Publishing, 1986.

BERCOVITCH, Sacvan (éd.), *The Cambridge History of American Literature*, New York, Cambridge University Press, 2008 (1994), (volume 1), 2006 (1995), (volume 2).

HURLEY, Jennifer A. (éd.), *American Romanticism*, San Diego, Greenhaven Press, 2000.

MATTHIESSEN, Francis Otto, *American Renaissance: Art and Expression in the Age of Emerson and Whitman*, Londres, Oxford University Press, 1941.

Ouvrages sur l'histoire des États-Unis

BROGAN, Hugh, *The Penguin History of the United States of America*, Londres, Penguin, 2001.

SCHLESINGER, Arthur M., *The Age of Jackson*, Boston, Little, Brown and Company, 1945.

SELLERS, Charles Grier, *The Market Revolution: Jacksonian America, 1815-1846*, New York, Oxford University Press, 1991.

HOWE, Daniel Walker, *What Hath God Wrought: The Transformation of America, 1815-1848*

WILENTZ, Sean, *The Rise of American Democracy: Jefferson to Lincoln*, New York, Norton, 2005.

ZINN, Howard, *A People's History of the United States*, New York, Harper Collins, 1980.

Ouvrages thématiques :

ANDERSON, Benedict, *Imagined Communities, Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, Londres, Verso, 2016 (1983).

BERCOVITCH, Sacvan, *Rites of Assent, Transformations in the Symbolic Construction of America*, New York, Routledge, 1993.

CAVELL, Stanley, *Qu'est-ce que la philosophie américaine*, Paris, Folio, 1991.

CONDÉ, Michel, *La Genèse sociale de l'individualisme romantique*, Liège, publié par l'auteur, 1986.

EGBERT, Donald Drew, PERSONS, Stow (éd.), *Socialism and American Life*, Princeton, Princeton University Press, vol. 1, 1952.

ENGELS, Friedrich, *Socialisme utopique et socialisme scientifique*, Bruxelles, Aden, traduit par Paul Lafargue, 2005 (1880).

GARVEY, T. Gregory, *Creating the Culture of Reform in Antebellum America*, Athens, University of Georgia Press, 2006.

JACKSON, Holly, *American Radicals: How Nineteenth-Century Protest Shaped the Nation*, New York, Crown, 2019.

LAURIE, Bruce, *Artisans into Workers*, Urbana, University of Illinois Press, 1989.

LEWIS, R.W.B., *The American Adam: Innocence, Tragedy, and Tradition in the Nineteenth Century*, Chicago, The University of Chicago Press, 1955.

NARVAEZ, Auréliane, CARON, Nathalie, HABRAN, Augustin, ROSSIGNOL, Marie-Jeanne, ROY, Michaël, *De la démocratie en Amérique, Politique et société aux États-Unis, 1824-1848*, Neuilly-sur-Seine, Atlande, 2022.

NOYES, John Humphrey, *History of American Socialisms*, New York, Hillary House Publishers, 1961 (1870).

REXROTH, Kenneth, *Le Communalisme : les communautés affinitaires et dissidentes, des origines jusqu'au XXè siècle*, traduit par Hervé Denès et Philippe Mortimer, Montreuil, L'Insomniaque, 1974.

SCHNEIDER, Herbert W., *A History of American Philosophy*, New York, Columbia University Press, 1946.

WALKER HOWE, Daniel, *Making the American Self*, Oxford, Oxford University Press, 1997.

WEBER, Max, *l'Éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, Paris, Plon, 1964 (1904-1905).

WIRZBICKI, Peter, *Fighting for the Higher Law; Black and White Transcendentalists Against Slavery*, Philadelphie, University of Pennsylvania Press, 2021.

Articles :

ALLISON, Henry E., « Transcendental Realism, Empirical Realism and Transcendental Idealism », *Kantian Review*, vol. 11, 2006, p. 1-28.

BEECHER, Jonathan, « Fourierism and Christianity », *Nineteenth-Century French Studies*, vol. 22, n° 3-4, 1994, p. 391-403.

BESTOR, Arthur, « Albert Brisbane – Propagandist for Socialism in the 1840's », *New York History*, vol. 28, n° 2, 1947, p. 128-158.

BROWN JONES, Diane, « Elizabeth Palmer Peabody's Transcendental Manifesto », *Studies in the American Renaissance*, 1992, p. 195-207.

BUTLER, Brian E., « Morality, Economy, and the Nature of the World: Fourier and Thoreau », *Studies in Popular Culture*, vol. 26, n° 2, p. 89-108.

CAPONIGRI, A. Robert, « Brownson and Emerson: Nature and History », *The New England Quarterly*, vol. 18, n° 3, 1945, p. 368-390.

CAREY, Patrick W. « Christian Socialism in the Early Brownson », *Records of the American Catholic Historical Society of Philadelphia*, vol. 99, n° 1/4, 1988, p. 17-27, p. 29-39.

- CARUTHERS, J. Wade, « Who Was Octavius Brooks Frothingham? », *The New England Quarterly*, vol. 43, n° 4, p. 631-637.
- COOKE, George Willis, « 'The Dial': An Historical and Biographical Introduction, with a List of the Contributors », *The Journal of Speculative Philosophy*, vol. 19, n° 3, 1885, p. 225-265, p. 322-323.
- CROWE, Charles, « Transcendentalist Support of Brook Farm: A Paradox? », *The Historian*, vol. 21, n° 3, 1959, p. 281-295.
- , « This Unnatural Union of Phalansteries and Transcendentalists », *Journal of the History of Ideas*, vol. 20, n° 4, 1959, p. 495-502.
- , « Fourierism and the Founding of Brook Farm », *Boston Public Library Quarterly*, vol. 12, 1960, p. 79-88.
- , « Christian Socialism and the First Church of Humanity », *Church History*, vol. 35, n° 1, 1966, p. 93-106.
- CURTIS, George William, « Ralph Waldo Emerson and 'The Dial' », *The Journal of Speculative Philosophy*, vol. 16, n° 3, 1882, p. 330-331.
- DAHLSTRAND, Frederick C., « Science, Religion, and the Transcendentalist Response to a Changing America », *Studies in the American Renaissance*, 1988, p. 1-25.
- DEBOUT-OLESZKIEWICZ, Simone, « L'analogie ou 'Le poème mathématique' de Charles Fourier », *Revue internationale de philosophie*, vol. 16, n° 60, 1962, p. 176-179.
- DELANO, Sterling F., « French Utopianism on American Soil: Six Unpublished Letters by Victor Considerant », *Nineteenth-Century French Studies*, vol. 13, n° 2/3, 1985, p. 59-64.
- , « Thoreau's visit to Brook Farm », *The Thoreau Society Bulletin*, n° 221/222, 1997/1998, p. 1-2.
- FRANCIS, Richard, « The Ideology of Brook Farm », *Studies in the American Renaissance*, 1977, p. 1-48.
- GOHDES, Clarence L. F., « A Brook Farm Labor Record », *American Literature*, vol. 1, 1929, p. 297-303.

- , « 'The Western Messenger' and 'The Dial' », *Studies in Philology*, vol. 26, n° 1, 1929, p. 67-84.
- , « Alcott's 'Conversation' on the Transcendental Club and the Dial », *American Literature*, vol. 3, n° 1, 1931, p. 14-27.
- GOLDSTEIN, Leslie F., « Early Feminist Themes in French Utopian Socialism: The St.-Simonians and Fourier », *Journal of the History of Ideas*, vol. 43, n° 1, 1982, p. 91-108.
- GRADY, Charles Wesley, « A Conservative Transcendentalist: The Early Years (1805-1835) of Frederic Henry Hedge », *Studies in the American Renaissance*, 1983, p. 57-87.
- GROSS, Robert A., « Cosmopolitanism in Concord: The Transcendentalists and Their Neighbors », *The Thoreau Society Bulletin*, n° 261, 2008, p. 1-4.
- GUARNERI, Carl J., « Importing Fourierism to America », *Journal of the History of Ideas*, University of Pennsylvania, vol. 43, n° 4, 1982, p. 581-594.
- , « The Associationists: Forging a Christian Socialism in Antebellum America », *Church History*, vol. 52, n° 1, p. 36-49.
- , « The Americanization of Utopia: Fourierism and the Dilemma of Utopian Dissent in the United States », *Utopian Studies*, vol. 5, n° 1, 1994, p. 72-88.
- , « Reconstructing the Antebellum Communitarian Movement: Oneida and Fourierism », *Journal of the Early Republic*, vol. 16, n° 3, 1996, p. 463-488.
- GURA, Philip F., « Theodore Parker and the South Boston Ordination: The Textual Tangle of 'A Discourse on the Transient and Permanent in Christianity' », *Studies in the American Renaissance*, 1988, p. 149-178.
- , « The Transcendentalist Commotion », *New England Review*, vol. 28, n° 3, 2007, p. 50-78.
- JOYLAUX, Georges J., « George Sand, Eugène Sue and The Harbinger », *The French Review*, vol. 27, n° 2, 1953, p. 122-131.
- , « Victor Cousin and American Transcendentalism », *The French Review*, vol. 29, n° 2, 1955, p. 117-130.

- LADU, Arthur I., « Emerson: Whig or Democrat », *The New England Quarterly*, vol. 13, n° 3, 1940, p. 419-441.
- , « The Political Ideas of Theodore Parker », *Studies in Philology*, vol. 38, n° 1, 1941, p. 106-123.
- LE BEAU, Bryan F., « Frederic Henry Hedge, 1835-1590: Toward 'Reason in Religion' », *Studies in the American Renaissance*, 1988, p. 253-270.
- MADDEN, Edward H., « Ralph Waldo Emerson and Theodore Parker: A Comparative Study », *Transactions of the Charles S. Peirce Society*, vol. 29, n° 2, 1993, p. 179-209.
- MARSHALL, Megan, « Elizabeth Palmer Peabody: The First Transcendentalist? », *Massachusetts Historical Review*, vol. 8, 2006, p. 1-15.
- MERCKLÉ, Pierre, « Utopie ou 'science sociale' ? Réceptions de l'œuvre de Charles Fourier au XIX^e siècle », *Archives européennes de sociologie*, vol. 45, n° 1, 2004, p. 45-80.
- MEYER, Michael, « An Advertisement for the 'Dial' and Obscurity for Thoreau », *The Concord Saunterer*, vol. 15, n° 1, 1980, p. 6-8.
- MYERSON, Joel, « A Calendar of Transcendental Club Meetings », *American Literature*, vol. 44, n° 2, mai 1972, p. 197-207.
- , « Brownson Reviews Emerson's 'Nature' », *The Concord Saunterer*, vol. 13, n° 1, 1978, p. 5-6.
- , « New Light on George Ripley and the *Harbinger's* New York Years », *Harvard Library Bulletin*, vol. 3, 1985, p.313-335.
- NICHOLS, Charles H., « Theodore Parker and the Transcendental Rhetoric: The Liberal Tradition and America's Debate on the Eve of Secession (1832-1861) », *Jahrbuch für Amerikastudien*, 1968, p. 69-83.
- PANKHURST, Richard K. P., « Fourierism in Britain », *International Review of Social History*, vol. 1, n° 3, 1956, p. 398-432.

- PREUCCEL, Robert W., PENDERY, Steven R., « Envisioning Utopia: Transcendentalist and Fourierist Landscapes at Brook Farm, West Roxbury, Massachusetts », *Historical Archeology*, vol. 40, n° 1, 2006, p. 6-19.
- RUSSELL, Amelia, « Home Life of the Brook Farm Association », *The Atlantic Monthly*, vol. 42, n° 252-253, 1878, p. 458-466, p. 556-563.
- SANDERS, C. R., « Coleridge, F. D. Maurice, and the Distinction between the Reason and the Understanding », *PMLA (Proceedings of the Modern Language Association of America)*, vol. 51, n° 2, 1936, p. 459-475.
- SCHINZ, Albert, « French Origins of American Transcendentalism », *The American Journal of Psychology*, vol. 29, n° 1, 1918, p. 50-65.
- SHEALY, Daniel, « Ralph Waldo Emerson's Lecture on Brook Farm », *The Concord Saunterer*, vol. 18, n° 2, 1985, p. 28-29.
- SHOOKMAN, Ellis, « Brook Farm and Beyond: German Thought and Literature in *The Harbinger*, 1845-1849 », *German Studies Review*, vol. 34, n° 3, 2011, p. 573-594.
- SMART, George K., « Fourierism in Northampton: Two Documents », *The New England Quarterly*, vol. 12, n° 2, 1939, p. 370-374.
- SNAY, Mitchell, « Horace Greeley's *New Yorker*: The Newspaper as Literary Institution in Jacksonian America », *New York History*, vol. 92, n° 1/2, 2011, p. 41-51.
- SULLIVAN MIMS, Helen, « Early American Democratic Theory and Orestes Brownson », *Science and Society*, vol. 3, n° 2, 1939, p. 166-198.
- TANNER, Tony, « Notes for a Comparison between American and European Romanticism », *Journal of American Studies*, vol. 2, n° 1, 1968, p. 83-103.
- THOMAS, John L., « Romantic Reform in America, 1815-1865 », *American Quarterly*, vol. 17, n° 4, p. 656-681.
- THOMPSON, Cameron, « John Locke and New England Transcendentalism », *The New England Quarterly*, vol. 35, n° 4, 1962, p. 435-457.
- UCCIANI, Louis, « Le Loupé de Leibniz ou les ruines des sciences incertaines », *Cahiers Charles Fourier*, n° 22, <http://www.charlesfourier.fr/spip.php?article968>, 2011. Consulté le 20 décembre 2022.

URBANSKI, Marie Olesen, ROBINSON, David M., « Margaret Fuller », *PMLA* (*Proceedings of the Modern Language Association of America*), vol. 97, n° 5, 1982, p. 873-875.

URBAS, Joseph, « In Praise of Second-Rate French Philosophy: Reassessing Victor Cousin's Contribution to Transcendentalism », *Revue française d'études américaines*, n° 140, 2014, p. 37-51.

ZILBERFARB, Johanson, « L'imagination et la réalité dans l'œuvre de Fourier », *Le Mouvement social*, n° 60, 1967, p. 5-21.

ZWARG, Christina, « Footnoting the Sublime: Margaret Fuller on Black Hawk's Trail », *American Literary History*, vol. 5, n° 4, 1993, p. 616-642.

Index

- Abolitionnisme**, 15, 19, 21, 38, 41, 102, 112, 114, 152, 163, 165, 166, 166n, 205, 226-227, 237, 240 (Emerson), 313, 343, 389, 391.
- Abondance**, 99, 325, 325n, 360.
- Abnégation**, 77, 330, 331, 332, 332n, 335, 337, 341, 349, 353, 384, 388.
- Adams**, John, 29.
- Adams**, John Quincy, 29, 30.
- Adventisme**, 42.
- Alcott**, Abigail May, 152.
- Alcott**, Amos Bronson, 133, 141, 141n, 144, 145, 150-153 (Fruitlands), 159, 160, 162, 165, 172, 191, 268, 306, 308 (education), 365, 386.
- Alcott**, Louisa May, 152.
- Allen**, John, 257, 258.
- Allen**, William, 183.
- Amish** (communauté), 18.
- Anglicanisme**, 14, 37.
- Anthropocentrisme**, 327.
- Anticléricalisme**, 337.
- Antinomianisme**, 118.
- Aristocratie terrienne**, 10, 11, 24, 27, 28, 29.
- Associationnisme**, 17, 22, 23, 49, 61, 71, 75, 95-115 (doctrine), 170, 177, 193, 195-226 (et Brook Farm), 231, 234-263 (dans la presse), 310-311, 312-321 (et Emerson), 331, 335, 337-349 (et Brownson), 350-355 (et les autres transcendentalistes), 359, 372, 378, 382, 383, 385-390, 392.
- Athéisme**, 143, 164, 219, 241, 252, 337, 345.
- Attraction passionnée** (principe), 62, 67-69, 77, 81, 83-84, 89, 93, 98, 98n, 102, 108, 109, 113, 243, 287, 297, 299, 301, 336, 340, 341, 381, 383, 386, 388, 389.
- Autodétermination**, 107, 324, 389, 391.
- Atlantic Monthly*, 122.
- Ballou**, Adin, 102, 172, 178, 182, 189, 194, 195, 364.
- « **Bank War** », 34, 35.
- Barker**, Elise, 183, 185.
- Bartol**, Cyrus, 145.
- Bill of Rights**, 10.
- Biocentrisme**, 327.
- Blake**, William, 288.
- Blithedale Romance* (*The*), 183n, 232.
- Böhme**, Jakob, 292n.
- Bons sentiments** (ère des), 31, 33, 39.
- Boston Quarterly Review*, 98, 174, 231, 253, 264, 264n, 265, 265n, 314, 329, 331.
- Bouddhisme**, 326.
- Bourgeoisie**, 24, 43, 50, 51, 100, 111, 119, 229, 230-231, 259, 265, 283, 357.
- Bradford**, George P., 210.
- Brisbane**, Albert, 16, 17, 25-26, 74, 81, 95-114 (et l'associationnisme), 170, 170n, 172, 190, 192-213 (et Brook Farm), 217, 220-221, 221n, 222, 232, 233, 234-249 (*Tribune*), 250, 253-257 (*Harbinger*), 264, 266, 277, 278-279, 283, 312-320 (et

Emerson), 331, 332, 332n, 333, 344, 350, 359, 360, 387.

Brownson, Orestes, 23, 32, 60 (et Saint Simon), 98, 98n, 120, 135-136 (et Constant), 148-150, 173-174 (et Ripley), 231, 232, 240, 244-245, 252-253, 264-266 (associationnisme), 310, 322, 329-334 (associationnisme), 337-349 (associationnisme), 359.

Brownson's Quarterly Review, 231, 322, 334, 337.

Byron, George Gordon (Lord), 45.

Cabet, Étienne, 389.

Calvin, Jean, **calvinisme**, 14, 15, 41, 118, 124, 136, 137, 149, 150, 178.

« **Camp meetings** », 39.

Carlyle, Thomas, 138-140, 144, 319.

Catholicisme, 23, 141, 148, 150, 219, 331, 333, 336, 337, 338, 339, 343, 346, 349, 354-356, 374, 390.

Channing, William Ellery, 15, 114, 136, 137n, 138, 141, 142, 142n, 145n, 146n, 160 (et Peabody), 169 (« Self-Culture »), 175 (et Ripley), 306, 307.

Channing, William Henry, 60, 114, 135n, 155, 173n, 191, 204, 217, 217n, 218-219, 221-223, 233 (*Western Messenger*), 244, 254, 254n, 259, 277-278, 349, 351n, 354-355, 354n, 382-384, 385, 392.

Cheney, Ednah Dow, 154.

Christian Examiner (The), 124, 124n, 125, 127, 133, 135, 145n, 160, 161, 164, 176.

Church of Humanity, 114, 173n, 351n.

Chute d'Adam, 127, 345, 347-348.

« **Circuit riders** », 38.

Clarke, James Freeman, 135n, 144, 145, 155, 166, 172, 191, 233, 352-353 (associationnisme).

Clay, Henry, 30.

Cole, Thomas, 53.

Coleridge, Samuel Taylor, 14, 25, 45, 54, 118, 126-128 (*Aids to Reflection*), 136, 138, 144, 151, 163, 282, 318.

Collectivisation, collectivisme, 55, 99, 108, 244, 313, 358-359, 378.

« **Come-outers** », 41, 174, 343n.

Communisme, 359, 389.

Compromis (1850), 165, 227.

Compromis (1877), 392n.

Comte, Auguste, 164.

Condorcet, Nicolas de, 55.

Considerant, Victor, 17, 72, 74-75, 94, 115, 271, 273.

Constant, Benjamin, 135-136, 136n.

Constitution des USA, 10, 29, 31, 34, 37.

Cooper, James Fenimore, 50, 295n.

Coopératives, 49, 115, 115n, 210, 389.

Cosmologie, 93, 104, 389.

Cousin, Victor, 134-135, 135n, 328, 343.

Cranch, Christopher Pierce, 162, 191, 233.

Culture individuelle, 15, 50, 136-137, 143, 150, 151, 153-154, 155, 169-170 (et Channing), 173, 178, 187, 189, 245-246, 306, 318, 323, 383.

Curtis, George William et James Burrill, 192.

Dall, Caroline, 119n, 154.

Dana, Charles Anderson, 192, 196, 196n, 198-199, 201, 203, 207, 210, 211, 221, 222, 223, 225, 249, 255n, 257, 258, 278.

Debout, Simone, 285.

Déisme, 24, 163, 253, 336n, 388.

- Democratic Review** (*The United States Magazine and*), 98, 105, 193, 331, 332.
- Démocratie**, 10, 23, 32, 40, 54n, 96, 107, 167, 230, 235, 381, 385, 390-391.
- Démocratie jacksonienne**, 52, 58, 94, 385.
- Démocratie pacifique**, *La*, 266n, 271, 333.
- Désir**, 62, 64, 67, 76, 77, 78n, 83, 86, 91, 92, 93, 303, 326, 330, 331, 342, 345, 353, 389, 390.
- Destinée manifeste**, 11, 53, 105.
- Déterminisme**, 226, 276, 301, 380, 383.
- Dial, The**, 117, 147, 148n, 151, 155, 156, 160 (et Fuller), 164 (et Hedge), 173, 182, 188n, 190, 232-233, 252, 271n, 315n, 362-363.
- Dickinson**, Emily, 54, 167.
- Dissidence**, 11, 18, 118, 146, 166, 268, 371, 390.
- « **Divinity School Address** », 143, 162, 176n.
- Division du travail**, 46, 65, 100, 158, 187, 306, 316, 326, 382.
- Doherty**, Hugh, 270, 271, 271n, 278, 331-332.
- Donne**, John, 12.
- Durand**, Asher Brown, 53.
- Dwight**, John Sullivan, 135n, 162, 174, 191, 192, 210, 211, 218, 223, 249, 259, 263, 278, 322, 354.
- Dwight**, Orvis, Marianne, 185, 186, 187, 211-212, 216-218, 217n, 221, 224-225, 354.
- École sociétaire**, 73, 111, 271, 386n.
- Éducation**, 17, 40, 54, 56, 57, 63-64, 71, 78, 89-91, 149 (et Brownson), 153 (et Alcott), 184, 188, 215, 216, 242, 245-46, 256, 283n, 304-309, 371, 377.
- Égalitarisme**, 78, 108 (christianisme), 184-185 (Brook Farm), 229, 256, 360, 373, 374, 378 (christianisme).
- Égothéisme**, 161n.
- Eichhorn**, Johann Gottfried, 124.
- Émancipation**, 23, 42, 50, 62n, 68, 88, 92-94, 154, 156 (et Fuller), 160, 169, 275 (et Fuller), 282, 285, 301, 304-309.
- Emerson**, Ralph Waldo, 13, 23, 86, 98n, 117 (transcendentalisme), 118, 120, 124, 124n, 127, 128-129 (prêtrise), 129-132 (et Swedenborg), 136, 136n, 137, 138n, 138-139 (et Carlyle), 141, 142n, 143, 144-145 (Transcendental Club), 146, 147 (*The Dial*), 147n, 148, 153, 154-155 (et Fuller), 159, 162 (et Peabody), 166 (esclavage), 167, 172, 176n, 177, 183, 188, 192, 197n, 222 (Brook Farm), 233 (*The Dial*), 237, 239-240 (et Brisbane), 251, 256, 260n, 264, 266-273 (associationnisme), 267n, 279, 286, 289 (imagination), 291, 292 (spiritualisme), 295 (nature), 302, 310, 310n, 312-321 (associationnisme), 314n, 315n, 316n, 346, 357-358, 361-370 (et Ripley), 364n (Shakespeare), 370-378 (réformisme), 379 (histoire), 382, 387, 388, 389, 390, 391, 392.
- Emerson**, William, 124, 312.
- Empirisme**, 19, 117, 118, 122, 123-129 (remise en cause), 135, 137, 142, 165, 282.
- Enfantin**, Prosper, 73.
- Engels**, Friedrich, 54n, 55, 64, 299n, 359, 360, 389.
- Épicurisme**, 341, 390.
- Eschatologie**, 41, 41n.
- Esclavage**, 19, 40, 41, 42, 102, 112, 112n, 114, 115, 157, 163, 165, 166, 237, 240, 279, 303, 324, 343n, 361, 389, 392.
- Ésotérisme**, 16, 62, 65, 70, 73, 76, 104, 134, 316n, 332, 351, 389.
- Esprit saint**, 338, 339.

- Éthique**, 189, 355-356, 373, 374n, 390.
- Évangélisme**, 22, 24, 37-41, 43, 49, 218.
- Everett**, Edward, 123, 124, 124n.
- Exégèse**, 15, 54, 123, 124, 124n, 128, 142, 162, 284.
- Farley**, Francis D., 183, 192.
- Fédéralisme**, 10, 11, 27, 27n, 29-30, 31-32, 33-35, 37, 58, 94, 106.
- Féminisme**, 154, 156.
- Ferguson**, Adam, 45-46.
- Fichte**, Johann Gottlieb, 135.
- Finney**, Charles Grandison, 42.
- Fourier**, Charles, 16, 23, 62n, 63-64, 65-75 (biographie), 77-81 (inspiration), 96 (et Brisbane), 226, 283, 287, 293, 296, 389.
- Fouriérisme**, 16-18, 81-94 (système), 266-273 (et Emerson), 273-276 (et Fuller), 280-309 (romantisme).
- Franc-maçonnerie**, 65.
- Francis**, Convers, 141, 141n, 162, 163, 176, 329.
- Freeman**, James, 14.
- Freudisme**, 64.
- Frothingham**, Octavius Brooks, 116n, 175.
- Frugalité**, 77, 152 (Fruitlands), 157 (et Thoreau), 325 (et Thoreau), 342 (christianisme), 374 (christianisme).
- Fruitlands**, 152, 154, 172, 268, 365.
- Fugitive Slave Act**, 163, 165, 240.
- Fuller**, Margaret, 122, 133, 134, 138, 144, 148, 154-156, 160n, 161n, 171, 183, 184, 231, 232, 264, 271, 273-276 (fouriérisme), 278n, 307-308n, 320n, 386n, 389n, 391.
- Future, The**, 98, 234-235.
- Gandhi**, Mohandas Karamchand, 120n.
- Garrison**, William Lloyd, 41, 172, 227.
- Gatti de Gamond**, Zoé, 269.
- Godwin**, Parke, 104, 107, 109, 112, 204, 211-212, 229, 258-259, 263-264, 277, 342, 344-349 (et Brownson), 388.
- Goethe**, Johann Wolfgang von, 14, 25, 45, 128, 133, 135, 138, 144, 145, 155, 272n.
- Grand réveil** (premier), 12, 12n, 38, 38n.
- Grand réveil** (deuxième), 12, 12n, 38, 38n, 39-44, 60, 108, 121, 123, 142.
- Greaves**, James Pierrepont, 152, 268.
- Greeley**, Horace, 22, 95, 99, 102, 108, 111, 113 (et H. J. Raymond), 193, 193n, 196-199 (et Dana), 200, 201, 203, 204, 234-235, 235n, 248, 249, 253, 254, 255, 256, 273, 313, 315n, 378n.
- Hamilton**, Alexander, 27, 28.
- Harbinger, The**, 22, 111, 112, 115, 166n, 212, 216, 224, 225, 257-263, 277, 322.
- Harvard** (université), 14, 15, 43, 119, 124, 137, 142-143, 144, 162, 164, 178, 184, 259, 284, 305, 307.
- Harvard Divinity School**, 14, 43, 176.
- Hawthorne**, Nathaniel, 116n, 160n, 183, 183n, 184, 186, 189, 190, 192, 210, 232, 232n, 303n, 328n.
- Hawthorne**, Sophia, 160n, 232n.
- Hédonisme**, 328.
- Hedge**, Frederic Henry, 14, 119, 119n, 121, 124n, 127-28 (et Coleridge), 133-134 (et Swedenborg), 136, 142, 143, 144, 147, 149, 164-165, 172.
- Herder**, Johann Gottfried Von, 124, 125, 135, 160.
- Heighton**, William, 49.
- Hippies**, 120n, 157, 158n, 167, 390.

- Histoire** (conception), 160, 163, 297-299, 378-380.
- Hobbes**, Thomas, 141.
- Hopedale** (communauté), 102, 172, 182, 194, 205, 255.
- Hume**, David, 118.
- Icarisme**, 389.
- Idéalisme**, 13, 14, 25, 45, 51, 53, 118 (et Emerson), 118n, 124n, 139 (et Carlyle), 140, 164 (et Hedge), 176, 177 (et Ripley), 196, 286, 291 (romantisme), 386.
- Illuminisme**, 292.
- Imagination**, 12, 25, 54, 124, 131, 140, 252, 281, 288-291.
- Index librorum prohibitorum***, 335n.
- Individualisme**, 19, 19n, 22, 30, 31, 34, 35, 60, 107-108, 110, 116, 117, 119, 120, 121, 122, 145, 146, 165, 172, 173, 177, 228, 248, 267, 268, 302, 303, 309, 310, 311, 320, 353, 357, 358, 361, 370, 372-373 (et Emerson), 375, 378, 382, 383, 391.
- Industrialisation**, 12, 16, 22, 24, 26, 27, 32, 40, 44, 45, 48, 48n, 50, 51, 54, 59-60 (et Saint-Simon), 100, 107, 120, 121, 165, 170, 186, 190, 201, 217, 226, 231, 247, 248, 260, 284, 315, 326, 358.
- Intuition**, 12, 13, 25, 38, 44, 45, 118 (antinomianisme), 126-127 (et Coleridge), 128, 134, 135n, 140, 163, 164, 167, 173, 176, 181, 281, 285-288, 289, 290, 291, 292n, 294, 300, 304, 310n, 318, 323, 381, 384.
- Irréligiosité**, 23, 67n, 206, 241, 250, 253, 278, 311, 322, 335.
- Irving**, Washington, 50, 50n, 53.
- Jackson**, Andrew, 22, 28, 30-37, 40, 52, 94, 106, 268.
- Jefferson, Thomas, jeffersonisme**, 27, 29, 32n, 37.
- Jefferson County Association**, 204.
- Jouffroy**, Théodore, 135, 135n.
- Kant**, Emmanuel, 14, 25, 45, 53, 118, 126, 127-158 (et Hedge), 135n, 139, 140, 175, 286, 319.
- Keats**, John, 45.
- King**, Martin Luther, 120n, 227.
- Kirby**, Georgiana Bruce, 209-210.
- Lane**, Charles, 152, 268, 269, 269n, 271, 278.
- Lechevalier**, Jules, 73, 74, 75, 96, 96n.
- Leroux**, Pierre, 61, 265, 272, 332, 358.
- Lewis et Clark**, (expédition de), 52, 53.
- Libéralisme**, 10, 11, 12, 13, 15, 19, 30, 46, 47, 48, 51, 55, 64, 65, 79, 93, 117, 226, 237, 238, 378, 391.
- Liturgie**, 39, 121, 123, 127, 128, 129, 132, 163, 165, 173, 174, 178, 180, 219, 243, 244.
- Locke**, John, 10, 12, 15, 19, 37, 38, 43, 46, 122, 123, 125, 126, 129, 131, 135, 136, 137, 138, 140, 144, 165, 251.
- London Phalanx***, The, 270-271, 273, 332.
- Lyrical Ballads***, 126n, 138, 181n, 282.
- Lumières** (mouvement), 10, 12, 15, 16, 19n, 77, 78, 121, 280, 281, 282, 286.
- MacDaniel**, Osborne, 213, 223, 240, 258.
- Madison**, James, 33.
- Manesca**, Jean, 97, 99, 357.
- Marsh**, James, 126n.
- Martineau**, James, 145, 176.
- Marx**, Karl, 64, 121, 231, 236, 247, 299n, 310, 359, 360.
- Matérialisme**, 51, 118, 144, 150, 157, 250, 314.

- Matthiessen**, Francis Otto, 19, 232, 280.
- Messianisme**, 59.
- Métaphysique**, 51, 264, 268, 269, 271, 274, 278, 279, 291, 292, 319, 331, 332, 339, 386.
- Métempsycose**, 80n, 389.
- Millénarisme**, 38, 38n, 40, 42, 53, 107, 107n, 109, 217, 310, 380.
- Miller**, William, 42.
- Miracles**, 15, 119, 119n, 134, 137, 138, 141, 142, 143, 145, 145n, 147, 151, 162, 164, 176, 176n, 179, 241, 301.
- Monarchie de juillet**, 72, 80.
- Monroe**, James, 31.
- Morale, moralisme**, 10, 15, 23, 40, 42, 45-46, 53, 56, 59, 60, 61, 66, 77, 93, 98n, 102, 107-110, 132, 134, 136, 149, 181, 157-159 (et Thoreau), 161, 170, 174, 188, 197-198, 211, 215, 220, 227 (et Ripley), 242-243, 294, 302-304, 308, 317, 318, 323-324, 326, 328, 330 (et Brownson), 337, 340, 342, 350, 353-355, 371, 373, 374n, 376-377, 379, 381, 383-384, 386, 392, 392n.
- Mormonisme**, 43.
- Muiron**, Just, 71n, 74, 271, 293-294.
- Murdock**, James, 116.
- Mutualisation**, 57, 63, 78, 115, 201, 209, 223, 244, 279, 283, 325, 360, 361, 373, 377, 378.
- Mysticisme**, 14, 24, 38, 39, 53, 54, 59, 60, 63, 65, 78, 122, 123, 126, 131n, 133-134 (et Swedenborg), 143, 145, 153, 156, 160, 242, 252, 273, 275 (et la voyante de Prevorst), 276 (et Fuller), 291-294, 292n, 319, 321, 327, 336, 351, 389.
- Mythologie**, 124, 132, 295, 297 (et Thoreau), 379.
- Napoléon**, 67-68, 272, 272n.
- Nationalisme**, 105.
- New York Herald, The*, 250.
- New-York Tribune / New-York Daily Tribune*, 22, 99, 102, 105, 109, 112, 113, 115, 193, 193n, 196, 199, 202, 205, 231, 234-249, 235n, 250, 251, 262, 273, 313, 318, 332, 359.
- Newton**, Isaac, 63, 67, 68n, 76, 80, 81, 83, 287, 336.
- North American Phalanx**, 111, 115, 169n, 201-202, 204, 220-221, 208n, 251, 255, 273, 352.
- Northampton Association**, 102, 172, 194, 205, 227.
- Norton**, Andrews, 119n, 142, 143, 145n, 146, 176, 176n, 179.
- Noyes**, John Humphrey, 113, 359n.
- Owen**, Robert, 25, 25n, 54, 55, 55-58, 59, 73, 101, 190, 241, 264, 264n, 272, 329, 335n, 343, 346, 358, 358n, 359, 360, 390.
- Paine**, Thomas, 54, 341.
- Panique** (crise de 1837), 11, 36, 97, 173, 234, 361.
- Panthéisme**, 24, 145, 331, 341.
- Parker**, Theodore, 60, 144, 162-164, 165, 166, 172, 172n, 183, 191, 249, 263, 364.
- Parsons**, Anna, 211, 212, 216, 217n.
- Pastorale**, 80, 182, 195, 209, 217, 224, 229, 281, 294.
- Patriarcat**, 89, 299, 380n.
- Peabody**, Elizabeth Palmer, 118n, 125, 131, 141n, 144, 151, 154, 159-162, 183, 188n, 232, 233, 264, 293, 308, 349-351, 351n.
- Péché**, 15, 38, 40, 300, 340, 341 (et Brownson), 347, 352, 374n.
- Pellarin**, Charles, 75, 296, 296n, 347.

Penny papers, 249, 249n, 250.

Perfectionnisme, 40, 42, 302, 306, 358.

Phalange, phalanstère, 16, 17, 22, 26, 61, 63, 64, 65, 74, 75n, 78, 79, 82, 84-89, 101, 103, 105, 109, 110, 111, 113, 115, 188, 194, 201, 205, 208, 209, 212, 215-216, 243-247, 257, 258, 263, 273, 296, 298-299, 325, 328, 331, 332-333, 336, 340, 344, 349-351, 360, 381, 382, 390.

Phalange, La, 75

Phalanstère, Le, 75.

Phalanx, The, 103, 104, 106, 110, 111, 205, 207, 212, 216, 230, 253-257, 258, 277, 329n, 333, 344, 347.

Platon, 130, 133.

Pratt, Minot, 190, 207, 255n.

Prédestination, 14, 15, 41, 42, 136, 178, 355.

Première Banque des États-Unis, 28, 33

Present, The, 204, 254, 259, 277-278, 354n, 384.

Protestantisme, 14, 23, 37, 40n, 42, 43, 119, 129, 150, 173, 178, 181, 355-356 (et Weber), 373-374, 374n, 378, 390.

Providentialisme, 76, 81, 241n, 310, 336, 346.

Putnam, George, 144.

Quakers, 18, 40, 221.

Rationalisme, 12, 13, 15, 39, 43, 44, 45, 51, 54, 59, 64, 67, 77, 77n, 84, 100, 117, 123, 125, 126, 130, 134, 143, 252, 280, 281, 282, 284, 285, 300, 318.

Raymond, Henry J., 113, 113n.

Reed, Sampson, 130-131, 292, 315.

Reid, Thomas, 138.

« **Restoration movement** », 39, 42.

Ripley George, 13, 17, 22, 60, 82, 98, 101, 111, 119, 119n, 120, 121, 122, 124, 134-135, 138n, 141-144 (Transcendental Club), 145n, 148, 150, 164, 165, 166, 167, 170, 171-192 (Brook Farm), 172n, 188n, 191n, 193-207 (et Brisbane), 207-229 (Brook Farm), 237, 238, 244, 249, 254-256, 255n, 258, 259-263 (associationnisme), 260n, 262n, 284, 285, 295, 303, 306, 307, 310, 312, 316n, 318, 331, 340, 354, 361-369 (et Emerson), 366n, 376, 381, 382-383, 386, 389, 391.

Ripley, Marianne, 190.

Ripley, Sophia, 155, 169, 185n, 354, 374.

Romantisme, 12, 13, 14, 18, 22-23, 24-25, 38, 39, 44, 45, 50-54, 60, 64, 78, 81, 100, 116-118 (trancendantalisme), 124n, 125, 126n, 135, 140, 145, 151, 153, 155-156 (et Fuller), 159-160 (et Peabody), 167, 175, 181n, 229, 280-291, 294-309, 391.

Rousseau, Jean-Jacques, 77, 89, 294, 299, 300, 302.

Russel, Amelia, 210.

Ryckman, Lewis, 198-200, 204, 207, 210, 254, 257, 258, 259.

Saint-Simon, Henri de, 16, 25, 25n, 54, 55, 59-61, 63, 73-75, 95-96, 101, 114, 149, 264, 272, 278, 328-329, 343, 359, 362.

Satisfaction (concept), 16, 67, 68, 76, 77, 83-87, 90, 92, 93, 108, 246, 298, 303, 304, 307, 325, 326, 327, 328, 330, 331, 332n, 341, 344, 349, 357, 360, 386, 390.

Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph Von, 45.

Schiller, Friedrich Von, 25, 128.

Schleiermacher, Friedrich, 118, 124, 124n, 135, 176, 180, 328.

Sécession (guerre), 11, 28, 48, 56n, 57, 172, 190, 225, 279, 385, 390, 392, 392n.

Seconde Banque des États-Unis, 31, 33-36.

Shakers, 18, 189.

Shakespeare, William, 12, 133, 321, 365n.

Shelley, Percy Bysshe, 45.

Smith, Joseph, 43

Social Reformer, The, 216, 257, 258, 277.

Socialisme, 16, 17, 18, 19, 23, 25, 37, 41, 54-55, 57, 60, 62, 64, 93, 101-102, 149, 152, 174, 190, 197, 247, 248, 266, 267, 268, 273 (et Fuller), 310-311, 320, 329 (christianisme), 331, 355, 358-361, 362, 381, 382, 383, 387, 389, 390, 391.

Sotériologie, 41, 41n.

Specie Circular (décret), 36.

Spiritisme, 59, 217n.

Spiritualisme, Spiritualité, 15, 118, 122, 125, 127, 129, 131, 132, 135, 139, 150, 151, 158, 159, 179, 214, 241, 267, 272, 273, 278, 280, 281, 291, 301, 315, 351, 389.

Spring, Marcus, **Spring**, Rebecca, 273.

Stendhal, 303, 305.

Stetson, Caleb, 145.

Steward, Dugald, 138.

Students for a Democratic Society, 227.

Sturgis, Caroline, 154, 264, 271.

Swedenborg, Emanuel, 14, 118, 123, 129-133, 147, 160, 164, 207, 272, 274, 281, 292-294, 315, 319, 349.

Sylvania Association, 102, 204, 255.

Téléologie, 67, 67n, 109, 150, 214, 380.

Tempérance, 40, 313, 343.

Théodicée, 41, 41n, 331.

Théosophes, 292.

Thoreau, Henry David, 17, 32n, 120n, 157-159, 166, 191, 191n, 227, 246-247, 294, 295, 297, 303, 305, 306, 309, 310, 322-328 (fouririérisme), 371, 379, 391.

Ticknor, George, 124n.

Tocqueville, Alexis de, 96n, 230, 230n, 283n, 355n.

Transon, Abel, 73, 74, 75.

Transcendantalisme, 13-15, 17, 18-19, 21-22, 39, 44, 60, 61, 90, 116-147, 161n, 165-168, 170, 173, 180-181, 238, 240, 242, 243, 244, 245, 253, 271n, 281, 284-285, 289, 291-292, 294, 301, 303-304, 305-306, 307-308, 318, 319, 322, 323-324, 351, 353, 354, 355-359, 362, 371, 373-374, 379-381, 383-384, 385-386, 387, 389, 390-391.

Transcendental Club, 14, 126, 128, 141-148, 149, 152, 154, 160, 162, 164, 172, 173, 175, 176, 177, 181, 182, 191, 192, 232, 364.

Underground Railroad, 240.

Unitarisme, 14-15, 43-44, 119, 121, 123, 124n, 125, 131, 137, 137n, 140, 141n, 142-143, 149 (et Brownson), 150, 151, 155, 165 (et Hedge), 175, 176-180, 284.

Unitéisme, 84.

Universalisme (concept), 67, 100, 102, 112, 114, 127, 132, 195, 209, 214, 245, 263, 335, 356.

Universalisme (doctrine religieuse), 23, 149, 270.

Utopie, utopisme, 54n, 55, 57, 58, 60, 63, 94, 101, 114, 152, 157, 170, 174, 190, 194, 209, 213, 226-227, 266, 358, 359, 359n, 361-362, 383, 389.

Van Buren, Martin, 36, 253, 253n, 331.

Voyante de Prevorst, 275.

Walker, James, 145n, 146.

Walpole, Horace, 45.

Ware, Henry, 143, 178.

Washington, George, 27, 28, 133.

Weber, Max, 355, 356, 374, 374n, 378.

Western Messenger, The, 233.

Whigs, 108n, 253.

Whitman, Walt, 54, 116n.

Wordsworth, William, 25, 45, 54, 126n,
138, 144, 181n, 282, 297.

Wright, Frances, 149.

Zeitgeist, 107.

Zoroastrisme, 54.