Le projet utopique des sciences sociales : le paradigme de l'association

In: Quaderni. N. 40, Hiver 1999-2000. pp. 79-95.

Citer ce document / Cite this document :

Chaniel Philippe. Le projet utopique des sciences sociales : le paradigme de l'association. In: Quaderni. N. 40, Hiver 1999-2000. pp. 79-95.

doi : 10.3406/quad.1999.1429

http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/quad_0987-1381_1999_num_40_1_1429

le projet utopique des sciences sociales : le paradigme de l'association

Philippe
Chanial

*Maître de Conférences
en Sociologie
LASAR
Université de Caen*

On n'associe pas spontanément utopie et sociologie. C'est que l'austère métier de sociologue exige de rompre avec toutes les philosophies sociales, et elles furent légions, on le sait, dans ce XIX^e siècle où s'inventèrent les grandes utopies socialistes. Pourtant, on s'accorde volontiers à reconnaître que l'école sociologique française menée par Durkheim eu, dans le nouveau contexte de la III^e République, partie liée avec la question sociale et plus encore avec le socialisme jauressien. Mais cette sensibilité, et parfois même cet engagement socialiste, ne sont pas jugés déterminants, voire fondateurs, de l'interrogation sociologique. Et quand bien même on conviendrait d'une parenté plus étroite, l'empreinte serait pas celle des utopies socialistes mais de ce qui, dans le socialisme d'avant Marx, approcherait déjà le projet d'une science du social. Une telle interprétation est pleinement légitime, mais nous voudrions en suggérer une toute autre. Il ne s'agit pas simplement de souligner que c'est au cœur de ces utopies que s'invente le projet moderne d'une science de la société, et que les sociologie de Durkheim et de Mauss s'en nourrissent fondamentalement et les prolongent. Il s'agit surtout de justifier cette étroite parenté en montrant que l'énigme ou le mystère du lien social y est pensé dans les mêmes catégories - qu'importe ici les

méthodes et leurs règles -, dans un même cadre paradigmatique, une même matrice que nous nommerons la matrice de "l'association"¹.

Saint-Simonisme et fouriérisme : l'association comme paradigme et comme utopie

Il y a deux façons de penser la genèse des sciences sociales en France, la voie des Lumières, des lumières de la Raison, du rationalisme scientifique et de la méthode expérimentale, et la voie des Mystères, mystères de l'utopie, du romantisme social et de l'Illuminisme. On aurait tort de considérer ces deux voies comme exclusives. La politique, que l'on songe à M^{me} de Staël ou à B. Constant, comme la science sociale moderne, ont eu, au XIX^e siècle, pour initiateurs des esprits indissociablement rationalistes et hallucinés. Saint-Simon, l'élève de l'irreligieux Condorcet, inventeur de la physique sociale et prédicateur d'un "nouveau christianisme" ; A. Comte, qui lui substituera le terme de "sociologie" et s'autoproclamera messie de la Religion de l'Humanité ; Fourier, le "Newton social", artisan de la mécanique sociétaire et poète de l'Harmonie Universelle, constituent autant de figures emblématiques de ce "temps des prophètes" si bien étudié par P. Bénichou².

Le contexte historique est à l'évidence favorable à une telle synthèse. Sur les décombres de l'ancien monde, face à ce champ de ruines, produit des excès de la révolution et du despotisme, s'ouvrent les espérances d'une société régénérée et, comme le souligne M. Riot-Sarcey³, *"l'affirmation de l'insuffisance des théories héritées favorise un foisonnement d'élaborations inventives"*. Dès lors que les dogmes théologiques sont détrônés, le strict rationalisme contesté, c'est alors à la science, mais à une science redéfinie, que l'on demande de fonder le dogme de l'avenir, de livrer le secret des destinées humaines. En ce sens, *"l'utopie, comme le souligne Bénichou⁴, suppose une science sociale non seulement acquise quant aux faits et aux lois, mais porteuse des fins suprêmes du genre humain"*.

De la révolution française aux prémisses de la révolution industrielle, des Lumières à l'Utopie, s'esquisse ainsi un nouveau régime de questionnement sur l'être-ensemble des hommes, bref une science du social. L'argument d'autorité peut bien sûr n'y lire qu'élucubrations, l'illusion rétrospective, l'annonce des totalitarismes à venir. Pourtant, ces *"doctrines de l'âge romantique"* (Bénichou) et, parmi elles, celles des socialistes utopistes, ont fait preuve d'une cohérence plus profonde que

celle qui leur est le plus souvent reconnue. L'énigme que celles-ci tentent de résoudre, c'est bien l'énigme du lien social, dans le double contexte de cette "phase critique" ouverte par la révolution française et du développement des effets de la révolution industrielle, de la dramatisation de la question sociale. Pour ces utopies socialistes, la question de la misère et de l'exploitation ouvrière est ainsi indissociable d'une question plus générale : si la Révolution française a pu constituer une entreprise de liquidation nécessaire de l'ordre ancien, comment désormais reconstruire la société sur des bases neuves, réinventer des formes de solidarité qui ne soient ni organiques ni purement individualistes et contractuelles ? L'un des traits singuliers des socialismes français de la première moitié du XIX^e siècle repose justement sur une critique de la représentation et de la politique du lien civil issu de la Révolution française, et sur l'élaboration d'une matrice alternative, tant à l'individualisme qu'à l'organicisme médiéval. Ce paradigme alternatif, cette matrice, pour penser et instituer cet ordre social nouveau est constitutif du questionnement commun à Saint-Simon, Bazard et Enfantin, Fourier, Considérant, Pecqueur, Leroux et même Proudhon⁵. Nous le définissons comme le paradigme, la matrice de l'Association. On saisit peut-être mieux alors en quoi ce questionnement socio-

logique est, pour la plupart des auteurs évoqués, indissociable d'une référence au religieux, même métaphorisé. Religion (*religio*, *religare*) est synonyme de lien social, d'unité de convergence. Le religieux désigne alors moins un besoin mystique que le lien nécessaire de la communauté. L'Association, en retissant ces liens, réalisera alors la vraie religion.

Dans le double contexte historique évoqué, la leçon première de Saint-Simon est sévère : le fait économique annule le droit politique. Ni la Déclaration des droits, ni la démocratie politique ne se suffisent à elles-mêmes. L'irruption du social conduit à une perte de confiance et de crédibilité dans les vertus des catégories proprement politiques pour penser et organiser l'ordre social. Dès lors que le Peuple se socialise, devient producteur, ouvrier, la notion de souveraineté populaire, celle de volonté générale, s'opacifient, perdent cette clarté ou cette évidence - supposée - que les légistes-philosophes de la révolution leur avaient attribuée⁶. Tel est le sens de la prophétie saint-simonienne d'un nouveau monde où l'administration des choses se substituerait au gouvernement des hommes ou de la vision proudhonienne de l'atelier remplaçant le gouvernement.

En ce sens la matrice alternative de

l'association désigne bien une politique. Elle prétend résoudre la question de l'être-ensemble des hommes, fixer les principes et les modalités de leur union. Mais indifférente à l'égard des formes de régime politique, défiante à l'égard du principe de la souveraineté du Peuple, dénonçant les chimères politiques comme l'égalité et la liberté, elle se construit, jusque dans les années 1830 au moins, en-dehors, voire contre les catégories politiques héritées de l'événement révolutionnaire. Préconisant la voie de l'"écart absolu" (Fourier), l'associationnisme français se constitue effectivement hors de l'espace démocratique, invente un langage tout autre que celui, hérité de l'événement révolutionnaire, des droits de l'homme et de la souveraineté du peuple. Il semble ne rien attendre ni de la démocratie ni même du politique⁷. Pour ces premiers théoriciens et militants socialistes, l'association volontaire devait suffire à donner la solution à la question sociale. Si, en ce sens, l'associationnisme originel constitue un socialisme utopique, c'est avant tout dans la mesure où il se construit en marge des grands principes révolutionnaires. Parce que ces principes démocratiques ne peuvent être considérés comme des moyens, des outils au service de la réforme sociale, il faut en inventer d'autres. Le grand saut dans l'utopie est indissociable de ce rejet -

certes partiel et ambivalent - de l'héritage révolutionnaire. Ainsi, le principe de l'association, comme cadre de significations et opérateur de réformes sociales, apparaît comme un substitut aux principes démocratiques.

Le constat d'un désordre social, économique et moral (mais aussi intellectuel et doctrinal comme en témoigne l'éclectisme cousinien) constitue le point de départ commun aux saint-simoniens et fouriéristes. Ce désordre est perçu, selon la formule de Leroux, comme le règne de la "désassociation"⁸. Son symptôme principal est le développement d'un phénomène alors nouveau, celui de la concurrence économique. D'où, en premier lieu, une même critique de cette science dépourvue de moralité, selon la formule saint-simonienne, l'économie politique, cette "*science de la richesse des Nations qui meurent de faim*" (V. Considérant). Or cette critique du libéralisme économique est directement adressée aux révolutionnaires d'autant que, comme le souligne Fourier, ce n'est qu'en 1789 que les marchands furent tout à coup "*transformés en demi-dieux*"⁹. Plus généralement, ces écoles expriment bien une réaction contre l'individualisme révolutionnaire qui, en raison de sa haine pour l'association, considérée comme une survivance des

servitudes de l'Ancien Régime, a renoncé à toute forme de régulation collective de l'activité économique. Cet anti-individualisme est fortement marqué chez les saint-simoniens et nourrit leur associationnisme.

L'associationnisme sympathique des saint-simoniens

L'*Exposé de la doctrine de Saint-Simon*, dans sa première année (1828-1829) résume la philosophie de l'histoire saint-simonienne. Le progrès de l'humanité n'y prend guère la forme d'un grand récit de l'émancipation de l'individu brisant ses chaînes. Au contraire, le progrès de l'humanité, c'est le progrès non-interrompu de l'Association. L'état d'association, comme sortie de l'état d'antagonisme, progresse sans cesse, sous ses formes successives, les familles se réunissent en cités, les cités en nations, les nations en confédérations, puis se forme cette "grande Alliance catholique" où s'assemble une part plus vaste encore de l'humanité. Aujourd'hui, il faut enfin réaliser cet état d'association, l'universaliser : "*l'association qui met un terme à l'antagonisme n'a pas encore trouvé sa vraie forme (...) L'antagonisme n'a donc pu prendre fin. Il disparaîtra le jour où l'association sera devenue universelle*" (*Exposé*, 4^e séance).

Réaliser l'Association universelle exige donc de dépasser les associations toujours particulières. En effet, l'Association se situe toujours au-delà des associations concrètes. Il ne s'agit pas, comme le proposent modestement les ouvriers de s'unir pour améliorer les salaires, soutenir les malades et les vieillards ou pour mettre en commun ses économies afin d'exploiter entre ouvriers l'activité industrielle. L'Association est toujours en excès par rapport à ces projets ponctuels. L'Association, c'est ce qui manque aux associations, ce qui en ferait un principe, le modèle d'une autre humanité, et pas simplement une combinaison circonstancielle d'intérêts¹⁰.

L'Association définit d'abord une religion, au sens propre, avec ses cultes, ses prêtres et pontifes, mais aussi au sens étymologique de religare, de lien, d'unité, de convergence. Ce lien est d'abord un lien d'affection, un lien sympathique, en rupture avec l'isolement, l'égoïsme et l'anarchie résultant du strict rationalisme moderne.

La 12^e séance de l'*Exposé de la Doctrine* le définit ainsi : "*Tant qu'on a pas saisi la chaîne sympathique qui attache l'homme à ce qui n'est pas lui, qui le rend fonction obligée du vaste phénomène dont il fait partie, jusque-là on a sous les yeux un être sans vie*"¹¹. L'Association constitue ainsi

une matrice symbolique générale, garante d'harmonie¹² : association industrielle contre le laisser-faire des économistes et l'antagonisme de la concurrence opposant le bourgeois et le prolétaire, association de l'homme et de la femme (Enfantin et la femme messie) ; association des peuples dans une fédération d'abord européenne ; association de la chair et de l'esprit, contre le matérialisme du XVIII^e et le spiritualisme de l'Église ; association de l'Orient et de l'Occident par le développement des réseaux de communication etc. La réforme économique et social ne constitue qu'un aspect de ce projet général. Pour assurer le triomphe de l'association sur l'antagonisme, il faut que toutes les formes de l'activité industrielle et sociale aujourd'hui séparées et hostiles se confondent dans l'unité toute puissante, l'harmonie désirée. D'où les propositions les plus radicales des saint-simoniens : abolition de la loi de l'offre et de la demande, suppression de la vente et de l'achat, de l'héritage, transformation de la propriété en fonction sociale.

Enfin, l'État, devenu "l'association des travailleurs", sera chargé de redistribuer les richesses (crédit, instrument de travail) aux meilleurs travailleurs, les plus capables, dans ce gigantesque "atelier social" qu'est devenue la nation.

L'associationnisme harmonique de Fourier

On retrouve chez Fourier un même ton prophétique. Le "Newton social" a fait des découvertes : en 1799, celle de l'"Attraction Passionnée", en 1814 celle du "calcul pivot", en 1817, celle du système des "accords passionnels" et en 1819, le jour du Vendredi Saint, confie-t-il, il a trouvé le secret de l'Association¹³. Dès lors, tout ce que les sciences morales et la philosophie ont produit avant lui est désormais nul et non avenu. Il faut en faire table rase : "*il faut jeter au feu toutes les théories politiques et économiques et se préparer à l'événement le plus étonnant, le plus fortuné qui puisse avoir lieu sur ce globe et dans tous les globes, au passage subit du chaos social à l'Harmonie universelle*" (Introduction de 1808 à la *Théorie des quatre mouvements et des destinées générales*).

Quel est le sens de cette découverte du principe de l'"Attraction Passionnée" ? Contre les saint-simoniens, autoritaires et moralistes, Fourier, "*ce sensualiste d'extrême gauche*" (E. Fournière) affirme qu'associer les hommes, c'est associer les passions, quelles qu'elles soient, non les réprimer ou les redresser. L'association n'est pas un problème moral (ni même politique) mais mécanique, la fraternité n'a

rien à y voir. Alors que la morale veut changer les hommes et leurs passions, la mécanique sociétaire les emploie telles qu'elles sont, comme la nature, ou Dieu les a données (*Traité de l'Association agricole et domestique*, 1822). Néanmoins comme l'homme ne peut seul satisfaire ses passions, tout lui impose l'association, ce "mode des relations humaines [...] établi conformément aux Attractions humaines", cette "forme sociale vraie, harmonique avec la nature de l'homme"¹⁴. Telle est la loi de la nature, ce décret de la Providence trop longtemps contrarié. Les hommes sont donc voués à s'unir selon leurs goûts, leurs sentiments, leurs idées, afin qu'ils s'aident mutuellement à satisfaire leurs passions. C'est bien l'émancipation complète de l'individu qui exige qu'il s'associe librement à ses semblables. Et de ces associations libres, composition harmonique d'éléments variés, naîtra l'harmonie universelle. Cette harmonie, il ne s'agit pas seulement de la rêver, mais de la réaliser *hic et nunc*. Comment ? Par la constitution de "phalanges" à la fois domestiques, agricoles et industrielles. Plusieurs centaines d'individus des deux sexes et de tous âges sont invités à se regrouper par séries affectives pour organiser la production et la consommation.

Cette réforme économique se déduit des

caractères et de la nature de l'âme humaine. Fourier le souligne fortement, notamment dans *Le Nouveau monde industriel et sociétaire* (1829), l'association "en matériel" est indissociable de l'association "en passionnel" : "*Le fond de la question est d'associer en gestion agricole et industrielle non seulement le capital, et le travail d'une masse de familles et d'individus inégaux, mais les passions, goûts, desirs, de les développer, de les susciter en chacun, de découvrir et de faire éclore dès le bas âge les vocations industrielles, de placer chacun à la place qui lui convient et de varier fréquemment les travaux pour les soutenir par des charmes suffisants pour éviter toute lassitude et toute monotonie*". L'association, la Phalange - coopérative de production et de consommation - ne constitue qu'un "canton d'épreuve" (V. Considérant) qui ne prend sens que dans le passage à l'état sociétaire organisé. Chaque phalange s'associant sur le globe entier, celui-ci deviendra une seule nation où se réalisera enfin l'Harmonie universelle. De l'ordre associatif doit naître l'Harmonie, stade suprême du développement humain. En ce sens, l'association pour Fourier est destinée de l'homme, réconciliation définitive de la destinée individuelle et de la destinée sociale. En multipliant les liens concrets immédiats,

l'association d'Harmonie réalisera la vraie religion.

Sous ces formes utopiques-là, l'associationnisme a échoué : les expériences concrètes, lorsqu'il y en eut furent autant d'échecs. Mais il a, on le sait, nourri le mouvement ouvrier, donné sens et cohérence à ses pratiques. Les cités idéales de l'utopie n'ont pas seulement charmé son imagination, elles ont aussi, dans les interprétations les plus diverses et souvent les plus éclectiques, contribué, au gré des événements politiques (1830, 1848) ou des moments de luttes (1831, 1834), à dessiner un horizon d'émancipation où allait durablement se déployer cette tradition ouvrière associationniste française, ce "socialisme fédéraliste de métier"¹⁵, dominant jusqu'à la Première Guerre mondiale.

Peut-on en dire autant de son projet scientifique ? Ce paradigme de l'association a-t-il ouvert un questionnement sociologique fécond, produit des concepts opératoires ? Il suffit de lire la littérature sociologique à la fin du siècle pour s'en persuader. Ces utopies se sont saisies de l'objet même de l'interrogation sociologique, la question de l'ordre et du lien social, cet énigme de l'être-ensemble des hommes et ont proposé de le résoudre en

réfutant tant le modèle contractualiste de la philosophie politique moderne que le modèle marchand de l'économie politique. Ni contrat, subordination à un pouvoir légitimement consenti, ni marché, ordre spontané résultat de l'harmonisation naturelle des intérêts, ni, sur le modèle ancien, abandon à une mise en ordre transcendante du social, l'Être-social résulte d'un fondement autre. Ces utopies socialistes de l'association sont déjà des sociologies, morales, de la solidarité. Que l'attraction sociale soit pensée, tant par les saint-simoniens que par les fourieristes, en correspondance avec la loi de la gravitation qui régit l'attraction des corps, exprime moins une illusion scientiste que la volonté, comme le souligne Durkheim dans son cours sur le socialisme¹⁶, de représenter, par cette loi, "l'image physique et matérielle de la solidarité", son caractère irrésistible. Le lien social ne constitue donc pas un lien mécanique, équilibre de forces (volontés contractuelles ou intérêts matériels), mais un lien moral sacré traversé de tension. Tension entre ordre et mouvement, institution et création, liberté et obligation, autonomie et solidarité, intérêt et désintéressement, individualisation et socialisation, nous dirions aujourd'hui individualisme et holisme. La matrice associationniste ne dessine donc pas seulement l'espace de l'interrogation

sociologique mais en produit aussi les principales articulations conceptuelles. Il faudrait maintenant le vérifier.

De Durkheim à Mauss : la sociologie comme science (post) utopique de l'association

Si le terme même de sociologie, on le sait, fut inventé par A. Comte, Durkheim a tout fait pour se donner le (beau) rôle de fondateur de la discipline. Les *Règles de la méthode sociologique* illustrent au mieux ce coup de force. Comme le souligne C. Tarot¹⁷, “avec sa double référence cartésienne [au *Discours de la méthode* et aux *Règles pour la direction de l'esprit*], le titre lui-même de *Règles et de règles de la méthode enjambe les siècles pour relier ce qui se jouait dans le secteur d'une nouvelle science à ce qui passait pour la “coupure instauratrice” de la philosophie moderne, de l'esprit scientifique et du pur rationalisme*”. En enjambant ainsi les siècles, Durkheim aurait-il, sauf rares exceptions, négligé le XIX^e siècle et l'apport des utopies socialistes ? Ce serait oublier que le premier projet de thèse de Durkheim, en 1882, avait pour objet les “Rapports de l'individualisme et du socialisme”, projet redéfini deux ans plus tard comme l'étude des rapports entre individu et solidarité sociale et qui aboutira

en 1893 à la publication de son premier ouvrage *De la Division du travail social*. On sera tenté de dire que c'est en cherchant à dénouer les antinomies du socialisme (et du libéralisme) qu'il découvrit la nécessité de cette science nouvelle dont l'objet serait d'élucider l'énigme du lien social et qu'il se fit sociologue. Son cours consacré au socialisme (1894-1895) valide à rebours une telle interprétation. Le socialisme, notamment celui de Saint-Simon - et l'on sait qu'il avait pour projet de poursuivre son cours avec Fourier et Proudhon dont il était familier - est déjà une sociologie, non seulement parce qu'il développe une méthode scientifique positive, mais parce qu'il privilégie un questionnement systématique sur les conditions fondamentales de la solidarité sociale. Cette centralité du thème de la solidarité, qu'il reçoit des premiers socialistes français, résume son projet scientifique. Le “problème initial” de la sociologie est bien celui des “liens qui unissent les hommes entre eux”¹⁸, son mystère, celui de l'être social, cet être nouveau, avec sa nature et ses lois propres, qui se forme dès lors que les hommes s'assemblent sous une forme définie et par des liens durables.

Peut-on pour autant affirmer que la sociologie durkheimienne, dans son projet d'élucider l'énigme de l'être social dans des

catégories qui ne soient ni individualistes ni organicistes, s'inscrit dans notre paradigme de l'association ? Cela ne faisait guère de doute pour certains de ses disciples. *"Il est bon de commencer en sociologie par se représenter la généralité du fait dont on veut étudier les formes, les causes et les conséquences : le fait de l'association"*, conseillait Célestin Bouglé dans son très durkheimien manuel de sociologie de 1929¹⁹. Durkheim aurait-il souscrit à une telle (re)définition de l'objet sociologique ? On peut aisément le contester, textes à l'appui²⁰. Pourtant, la sociologie de l'être social de Durkheim ne se réduit pas à une apologie fonctionnaliste de la contrainte sociale ou à une ontologie fondamentalement holiste. Si la solidarité est la condition même de la vie sociale, si elle ne résulte pas plus de l'harmonisation naturelle ou artificielle des intérêts que de la subordination à un principe d'ordre, posé en extériorité, d'où provient-elle ? Elle vient, suggère-t-il, "du dedans", *"les hommes s'attirent entre eux aussi naturellement que les atomes du minéral et les cellules de l'organisme"*, *"l'affinité qui les porte les uns vers les autres, c'est la sympathie, le sentiment[...] qui n'est pas moins naturel à l'homme que l'égoïsme, auquel les économistes voudraient pour plus de simplicité réduire le cœur humain"*²¹. Cette référence à l'"attraction"

et surtout à la sympathie, contre l'utilitarisme vulgaire des économistes, nous semble s'inscrire dans la matrice associationniste des utopistes. Si ce n'est, fondamentalement ni la contrainte ni l'intérêt, qui poussent les hommes à s'associer, c'est que l'association des hommes résulte d'un attrait moral. Le lien social constitue donc bien, en ce sens là et pas seulement au regard de sa puissance de coercition, un lien moral, qu'il s'agit, à l'orée de la nouvelle République, comme au lendemain de la Révolution, de raviver²². Si pour Durkheim, la crise sociale que traversent nos sociétés modernes résulte, selon les termes du *Suicide*, de notre *"alarmante misère morale"*, l'association, notamment le groupe professionnel (et plus largement les groupes corporatifs, sociétés de secours mutuels, sociétés coopératives, syndicats etc.), peut constituer un remède dans la mesure où elle ravive nos sentiments moraux, *"dégage une chaleur qui chauffe ou ranime les cœurs, qui les ouvre à la sympathie, qui fait fondre les égoïsmes"*²³. Face à cette situation contemporaine de démoralisation et d'anomie - et la parenté des diagnostics de Saint-Simon à Durkheim sur les *"pathologies sociales"* de la modernité est frappante -, il n'est guère étonnant qu'il fasse sien cet appel des saint-simoniens à un *"accroissement des sentiments de sympathie, de fraternité et*

de solidarité”²⁴.

Dans ses *Leçons de sociologie*, Durkheim radicalise, dans une perspective utopique, cette politique de la fraternité. La morale contractuelle ne s’achève pas avec la simple logique de l’équivalence, d’*“une justice distributive ou rétributive trop exacte”*²⁵. À mesure que les sentiments de fraternité humaine se développent, s’étend le domaine de la charité, ce *“sentiment de sympathie humaine”* qui n’accepte plus aucune inégalité, selon lequel *“c’est l’homme en tant qu’homme que nous aimons et que nous devons aimer”*. La charité ainsi entendue, c’est l’*“apogée de la justice”*, c’est *“la société qui arrive à dominer complètement la nature”*. Cette politique de la charité, de la fraternité et de l’amitié dessine l’horizon du socialisme de Durkheim²⁶, et il est important de noter qu’il la développe notamment pour justifier sa critique, toute saint-simonienne, de l’héritage. Cette politique est indissociable d’une logique de la dépense, irréductible à tout fonctionnalisme et à tout utilitarisme. C’est la capacité de donner, *“sans attendre une exacte rémunération de ses peines et de ses services”* qui détermine la possibilité même d’une fraternité parmi les hommes. Si *“notre premier devoir actuellement est de nous faire une morale”*, selon la formule qui conclut *De la division du travail social*,

cette morale, au cœur de l’être-social, ressort d’une créativité propre bien loin de l’austère discipline républicaine.

La notion d’*“effervescence collective”* que l’auteur développe dans *Les formes élémentaires de la vie religieuse* est au cœur de sa théorie de la créativité morale. Le pouvoir d’enthousiasme du sacré n’est rien d’autre que l’expression de la puissance du groupe où s’interpénètrent les consciences et s’assemblent les hommes, pour s’y dépasser et s’y dépenser. C’est lors de ces réunions (fêtes, mais aussi révolutions, insurrections etc.), par le rapprochement et la mise en relation des hommes, que se créent (ou se recréent) les idéaux collectifs, que se revivifie une foi commune. L’intégration et la solidarité sociale se jouent, aussi, dans ces moments où la société s’abandonne à la libre expression de sa socialité, dans le relâchement de la réglementation sociale et l’abandon du calcul, de l’utile et de l’intérêt égoïste. C’est donc bien par l’association des hommes, sous ses diverses formes, que se crée la morale sociale, l’idéal moral irréductible au mobile utilitaire propre à l’être non-social, à l’homme isolé. Et c’est par elle que s’inventera la morale de l’avenir.

“Les peuples, les classes, les familles, les individus pourront s’enrichir, ils ne seront

heureux que quand ils sauront s'asseoir, tels des chevaliers, autour de la richesse commune"²⁷. Cette morale de l'avenir, le neveu de Durkheim pense l'avoir trouvée, et pas seulement auprès du roi Arthur et de ses chevaliers de la Table Ronde. Cette "morale éternelle", commune aux sociétés les plus évoluées, à celles du proche futur comme aux sociétés les moins élevées, c'est pour Mauss l'esprit du don, matrice universelle de la sociabilité humaine. Si c'est bien par la triple obligation de donner, de recevoir et de rendre que se tisse et se retisse sans cesse la trame de la vie sociale, que s'affirment conjointement l'autonomie personnelle du sujet et son appartenance sociale, cette découverte anthropologique majeure doit pour Mauss inspirer le contemporain. C'est bien dans cette perspective qu'il interprète, en conclusion de l'*Essai sur le don*, le développement des caisses d'assistances, de chômage, des sociétés de secours mutuel, des syndicats ouvriers et des coopératives de son temps. Ces pratiques collectives, propres à la tradition associationniste du mouvement ouvrier, mais aussi notre "droit en gestation", le droit social et les premières formes d'assurances sociales, consistent bien à "revenir à de l'archaïque", à opposer au "constant et glacial calcul utilitaire" les exigences d'une générosité réciproque, à renouer avec "l'un de ces rocs humains

sur lesquels sont bâties les sociétés"²⁸.

Non seulement l'*Essai sur le don* prolonge la théorie de Durkheim de la charité et de la créativité morale, mais il explicite aussi l'horizon utopique de la "*socio-sociologie*" (H. Bourgin) de l'école durkheimienne. Comme le souligne C. Tarot, le parallélisme entre l'*Essai* de Mauss et *Les formes élémentaires* de Durkheim est frappant. Sans nier - ou regretter - le processus de sécularisation et de désenchantement moderne, tous deux rappellent que si, aujourd'hui, tout n'est plus sacré - ou tout n'est plus don -, "*on ne peut concevoir une société sans aucune sacralité - le don est éternel ; du sacré - du don - qui couvent avant de resurgir, il finira bien par ressortir quelques bonnes effervescences*"²⁹. Or, pour Mauss, c'est dans et par l'association ouvrière et ses pratiques de solidarité que ces "*bonnes effervescences*" pourront engendrer de nouveaux idéaux moraux et politiques. Grâce à la publication récente de ses *Écrits politiques*³⁰, on connaît mieux le Mauss socialiste. Infatigable militant des coopératives ouvrières, défenseur de l'autonomie syndicale contre le "tout parti" et le "tout État", critique précoce et féroce du bolchévisme, il participe de cette constellation qui, autour de B. Malon, P. Brousse puis E. Fournière et J. Jaurès, a su

ranimer et réactualiser, en partie contre le marxisme, la tradition française du socialisme associationniste pour l'ouvrir à la République. Cette tradition, Mauss la prolonge dans une perspective fondamentalement durkheimienne. Coopératives et syndicats sont autant de "choses sociales", d'écoles d'une solidarité en acte. Le syndicat, où *"le droit de tous se confond avec le droit de chacun"*, *"demande à chacun la subordination et le sacrifice, il leur fait sentir la collectivité"*³¹. La solidarité coopérative constitue une *"forme spontanée et non obligatoire de démocratie"* où l'esprit socialiste et l'esprit du don se confondent dans la formule consacrée du *"tous pour chacun, chacun pour tous"*. Si ces associations ouvrières, syndicats et coopératives, sont déjà les fondements de la société socialiste future, ce n'est pas d'abord comme simples instruments fonctionnels de régulation sociale. Elles sont appelées à contribuer à faire naître *"une nouvelle manière de voir, de penser et d'agir"*, un *"nouveau système de valeur"*, un *"nouveau droit"*, bref un *"nouveau système moral"*.

Si, par ces pratiques, *"nous revenons à une morale de groupes"*³², bref à de l'archaïque, il ne s'agit pas pour autant de replonger l'individu dans le magma de sa

communauté. Ce socialisme de l'association, fondé sur la coopération volontaire, présuppose une sociologie qui n'est ni holiste, hypostasiant et réifiant la totalité sociale, ni individualiste, réduisant l'homme à la figure de l'*homo œconomicus*, mais, serait-on tenté de dire "associationniste". L'individuel et le collectif s'opposent moins qu'ils ne s'instituent mutuellement. Ainsi, paradoxalement, l'individu le plus libre n'est pas l'individu isolé mais celui qui coopère le plus ; l'individu le plus riche et le plus heureux, celui qui donne le plus. Ce paradoxe n'est autre que le paradoxe de ce fait résolument total, le don. L'atmosphère du don, dont se nourrit le rapport social, est fait, rappelle sans cesse Mauss, d'obligation et de liberté, de gratuité et d'intérêt mêlés. Ainsi, l'esprit socialiste comme l'esprit du don proscrirent tout autant l'*"excès de générosité"* (et le communisme précise Mauss) que l'*"égoïsme de nos contemporains"*³³ ; le *"socialisme absolu"* comme l'*"individualisme absolu"*, pour évoquer l'opposition de l'ancien saint-simonien Pierre Leroux qui identifiait, dès les années 1830, le socialisme véritable à l'association³⁴.

Conclusion

Avec Mauss, davantage encore qu'avec

Durkheim, s'explicite cette matrice de l'association par laquelle les utopies socialistes ont irrigué l'interrogation sociologique. Pourtant si ce paradigme et cette utopie de l'association travaillent le texte sociologique, les sociologues ont été des dompteurs d'utopies. Non seulement parce qu'ils en ont fait une science nouvelle, définie scrupuleusement par son objet et sa méthode, mais plus encore parce qu'ils l'ont inscrit dans un lieu, une histoire. Bien sûr la figure utopique du retour à l'origine traverse tant l'analyse durkheimienne du sacré et de ses effervescences créatrices que celle de l'échange-don de Mauss. Mais ce retour est impossible : le monde, et le don, ont été désenchantés. L'archaïque est à la fois historique et éternel, inactuel et actuel. Le retour à un monde plein, plein de sacré ou de don, n'est ni possible ni souhaitable. Mais l'on ne saurait pour autant se satisfaire du vide. C'est peut-être alors cette contradiction, cette tension qui rend justement possible tout autant une science qu'une politique du social, une sociologie positive et idéale, un socialisme réformiste et utopiste.

N · O · T · E · S

1. "Matrice", "paradigme" et même "utopie", ces termes mériteraient d'être davantage problématisés. Voir en ce sens les travaux de L. Sfez, de *L'Enfer et le paradis*, PUF, 1978, 2e éd. sous le titre *La Politique symbolique*, collection Quadrige, PUF, 1993, pour la notion de matrice symbolique, à *La Santé parfaite. Critique d'une nouvelle utopie*, Le Seuil, 1995, pour une conceptualisation affinée de l'utopie. Manque ici également toute référence aux technologies dans les discours utopiques, si essentielles dans le saint-simonisme. Sur ce point voir P. Musso, *Télécommunication et philosophie des réseaux. La postérité paradoxale de Saint-Simon*, PUF, 1997.
2. *Le temps des prophètes. Doctrines de l'âge romantique*, Gallimard, 1977.
3. *Le réel de l'utopie. Essai sur la politique au XIX^e siècle*, Albin Michel, 1998, p. 42.
4. op. cit., p. 10.
5. Et aussi à Tocqueville. Pour une interprétation de son libéralisme associationniste si singulier, cf notre brève étude "Les libéralismes français : G. de Staël, B. Constant et A. de Tocqueville", in A. Caillé, C. Lazzeri, M. Sennelart, *Histoire raisonnée de la philosophie morale et politique*, t. 2, chap. 50, La Découverte, 2000.
6. Cf J. Rancière, "La représentation de l'ouvrier ou la classe introuvable" in *Le retrait du*

politique, Galilée, 1983, p.89-111. Proudhon, dans son *Idée générale de la révolution au XIX^e siècle* (1851), exprime bien, rétrospectivement, cette défiance au regard des catégories politiques : *“La révolution de 89 avait à fonder le régime industriel, après avoir fait table rase du régime féodal. En se retournant vers les théories politiques, elle nous a plongé dans le chaos économique”* (3^e étude).

7. Ainsi pour Saint-Simon, dans la “phase critique” ouverte par la Révolution Française, la métaphysique de la liberté et le dogme de la souveraineté du peuple n’ont été qu’un moyen de lutte contre le cycle théologique. Il s’agit aujourd’hui de préparer l’avènement d’une nouvelle “phase organique”, et la liberté, comme l’égalité, ne sauraient constituer les bases doctrinales d’une telle réorganisation : elles généreraient la constitution d’un système bien ordonné qui exige que les parties soient hiérarchiquement liées à l’ensemble et sous sa dépendance. Dans *L’Organisateur* (1819-1820), il affirmait : *“C’est pour le peuple que la question [de l’organisation sociale] se résoudra, mais il y restera extérieur et passif [...] le peuple a été éliminé de la question”*. L’administration des choses, qui doit se substituer au gouvernement des hommes, sera confiée à des élites. Fourier, quant à lui, dénonce, dans son *Traité de l’Association domestique et agricole* (1822), les “fausses libertés”, principalement l’anarchie du commerce. *“Qu’a-t-on promis à l’homme,*

demande-t-il : deux chimères inconciliables avec la liberté qui sont l’égalité et la fraternité”. Et *“quel résultat obtient-on avec ce monstrueux amalgame ? Une fraternité dont les coryphées s’envoient tour à tour à l’échafaud, une égalité où le peuple souverain n’a ni travail, ni pain, vend sa vie à cinq sous par jour et se voit traîner à la boucherie, la corde au coup”* Proudhon, même s’il incarne une autre génération du socialisme français, confiait dans ses *Carnets* de 1852 : *“Je fais de la politique pour la TUER. EN FINIR AVEC LA POLITIQUE”*.

8. *“S’il est vrai que le but actuel de la politique soit l’association (...) il est clair pour tous que la société actuelle touche au dernier terme de la désassociation et de l’individualisme”* affirme P. Leroux dans son discours de 1832 *“Aux politiques. De la philosophie et du christianisme”* (in *Aux philosophes, aux artistes et aux politiques. Trois discours et autres textes*, Payot, 1994, p. 195).

9. *“Longtemps, note Fourier, la morale a prêché le mépris des richesses perfides ; aujourd’hui Sénèque ne brillerait guère avec ses doctrines : le XIX^e siècle est tout entier à l’agiotage et à la soif de l’or [...] Tel est l’heureux fruit de nos progrès en RATIONALISME et POSITIVISME : ils nous ont poussés d’un extrême à l’autre ; ils ont introduit le culte du VEAU D’OR, et détrôné la morale du divin Sénèque et du divin Diogène”*, in *La Fausse Industrie*, 1835-1836.

10. Pour reprendre ici les termes très justes de

J. Rancière, *La Nuit des prolétaires*, Fayard, 1981, p. 113.

11. Cette théorie de la sympathie, empruntée par le vieux Saint-Simon à l'évangélisme, est indissociable notamment pour Bazard d'une critique de la doctrine de l'intérêt bien entendu (10^e séance). La morale saint-simonienne suppose la faculté de tout homme à souffrir des douleurs et à jouir des joies de ses semblables, mais chacun trouve sa satisfaction à obéir à la sympathie. Ainsi, l'homme moral, c'est-à-dire l'homme social "*agit pour se donner la joie profonde d'exercer la divine faculté de la sympathie, pour pleurer avec celui qui pleure et se réjouir avec celui qui est en joie*" (E. Fournière, *Les théories socialistes au XIX^e siècle*, Alcan, 1904, p. 17).

12. Que l'on se rappelle ici du rite saint-simonien lors de la retraite à Ménilmontant (1832). Chaque frère devait assister l'autre pour revêtir l'uniforme saint-simonien, un gilet qui se boutonne par derrière. "*Ce gilet, soulignait Enfantin, est le symbole de la fraternité ... il a l'avantage de rappeler chaque fois au sentiment de l'association*" (cité in Charlety, *Histoire du saint-simonisme*, Gonthier, 1931, p. 142).

13. Manifestement ce brevet d'invention fait l'objet de litiges sérieux dans le camps socialiste. Ainsi Proudhon note dans ses *Carnets de 1845* : "*Association. Il y a 18 ans, je me disais : si un homme de génie, savant universel, le 1^{er} en tout, par les lumières, la logique et l'éloquence, artiste et homme de*

guerre, industriel et négociant, d'une vertu et d'un courage à toute épreuve, apportant un secret, une panacée capable de convertir à lui tous les cœurs, se présentait pour réformer la société (...) cet homme, ce secret, cette réunion de tous les talents, je l'apporte avec la théorie de l'association" (cité in K. Steven Vicent, *P.J Proudhon and the rise of french republican socialism*, Oxford University Press, 1984, p. 280).

14. V. Considérant, "Sur les destinées humaines", avant-propos à la *Description du phalanstère* (1848), Slatkine, 1980, p. 12 et 13. Dans cette "*forme sociale vraie*", ajoute le disciple de Fourier, "*l'ordre règne, les individus sont heureux. L'homme jouit*".

15. B.H Moss, *The Origins of French Labor Movement*, University of California Press, 1976.

16. *Le socialisme*, PUF, 1971, p. 223.

17. De Durkheim à Mauss. *L'invention du symbolique*, La Découverte, p. 66.

18. "Introduction à la sociologie de la famille", cours de 1888-1889, cité par B. Lacroix, "La vocation originelle d'Émile Durkheim", in *Revue Française de Sociologie*, XVII-2, 1976, p. 235.

19. C. Bouglé, J. Raffault, *Éléments de sociologie*, PUF, 1929. Il faut ici rappeler que ce sociologue, élève de Durkheim et par ailleurs radical-socialiste, fut un vulgarisateur, scientifique et militant du socialisme français. Voir ses *Socialismes français*, A. Colin, 1932, consacrés à Saint-Simon, Fourier et Proudhon.

20. Voir sa critique du projet de G. Simmel de réduire la sociologie à la science des formes sociales, bref de l'association (*Vergesellschaftung*) et celui de F. Giddins proposant de constituer une science des "principes généraux" de la vie sociale (animale et humaine) dont la règle universelle et naturelle serait d'être gouvernée par l'association (E. Durkheim et P. Fauconnet, "Sociologie et sciences sociales" (1903), in E. Durkheim, *Textes. 1. Éléments d'une théorie sociale*, Ed. de Minuit, 1975).

21. "Les études de science sociale", in *La science sociale et l'action*, PUF, 1970, p. 212.

22. "Est moral, note Durkheim (*La division du travail social*, PUF, 199, p.394), tout ce qui est source de solidarité, tout ce qui force l'homme à compter avec autrui, à régler ses mouvements sur autre chose que son égoïsme et la moralité est d'autant plus solide que ces liens sont plus nombreux et forts".

23. Ibid., p. xxx.

24. *Le Socialisme*, op.cit., p. 229. Voir aussi la conclusion de *De la division du travail social*.

25. "La morale contractuelle", in *Leçons de sociologie*, PUF, 1990, p. 244.

26. Cf l'excellent court ouvrage de G. Namer et P. Cingolani, *Morale et société*, Méridiens Klincksieck, 1995, p. 65.

27. M. Mauss, "Essai sur le don", in *Sociologie et anthropologie*, PUF, 1989, p.279.

28. Ibid., p. 148.

29. C. Tarot, op. cit., p. 609.

30. M. Mauss, *Écrits politiques*, textes réunis et présentés par M. Fournier, Fayard, 1997.

31. "L'Action socialiste", in ibid., p. 79. Pour une interprétation du fait associatif sous le paradigme du don, cf A. Caillé, "Don et association" et P. Chanial, "La délicate essence de la démocratie : solidarité, don et association", in *La Revue du MAUSS semestrielle*, n°11, 1^{er} semestre 1998.

32. "Essai sur le don", op. cit., p. 262.

33. Ibid., p. 263.

34. Voir son texte classique de 1834, "De l'individualisme et du socialisme", in *De l'égalité*, Slatkine, 1996.