

Extrait du Revue du Mauss permanente

<http://www.journaldumauss.net>

# **Espace public, question sociale et associations**

- Association, économie solidaire et mouvements sociaux - Association, démocratie et société civile -

Date de mise en ligne : jeudi 28 février 2008

---

**Revue du Mauss permanente**

---

Comment inscrire dans l'espace économique de nouvelles formes de citoyenneté ? Comment étendre l'espace public afin qu'il ne s'arrête plus au seuil de la sphère économique ? Ces questions et ce projet sont au cœur des expériences menées au sein de la constellation contemporaine de l'économie solidaire, si l'on veut bien l'interpréter d'abord comme un projet politique (Chantal, Laville, 2002).

Or, d'un point de vue conceptuel, ce projet semble problématique. Espace économique et espace public ne font pas bon ménage. Pour s'en convaincre, il suffit de faire retour sur les deux principaux auteurs qui ont contribué à façonner ce concept. Pour H. Arendt, mais également pour J. Habermas, les frontières de l'espace public semblent ainsi tracées qu'elles paraissent s'arrêter aux portes de l'espace économique. Il n'est néanmoins pas illégitime de mettre en question ce tracé de frontière. D'un point de vue théorique tout d'abord, le concept d'espace public suppose-t-il intrinsèquement, comme le suggère Arendt, une conception du politique si épurée que toute dimension socio-économique devrait en être bannie ? Et d'un point de vue historique, le modèle canonique de J. Habermas, celui de la sphère publique bourgeoise, n'occulte-t-il pas l'apport spécifique du mouvement ouvrier dans la constitution et l'approfondissement de l'espace public moderne ? En tentant d'inscrire dans l'espace économique de nouvelles formes de solidarité et de citoyenneté et d'étendre l'espace public afin qu'il franchisse le seuil de la sphère économique, n'est-ce pas justement ce tracé de frontière que le mouvement ouvrier a historiquement contesté et qu'aujourd'hui l'économie solidaire, qui en prolonge l'héritage, met en cause ?

Ce bref article voudrait montrer qu'il est possible, avec et contre ces deux auteurs, d'articuler espace public, espace économique et question sociale. Après avoir souligné en quoi la question sociale constitue un défi pour les théories de l'espace public, nous suggérerons une lecture associationniste de l'approche arendtienne. Nous pourrions alors esquisser, dans le prolongement de son interprétation du mouvement ouvrier, une analyse de cette tradition associationniste française qui, au sein du mouvement ouvrier et socialiste, avait tenté de prolonger l'idéal démocratique et républicain au sein de l'espace économique, bref de politiser la question sociale pour redéfinir les frontières de l'espace public.

## Les théories de l'espace public et le défi de la question sociale

On a pu reprocher tant à Arendt qu'à Habermas d'idéaliser les modèles historiques grâce auxquels chacun d'eux a forgé son propre concept d'espace public. Ainsi, selon Habermas (1996) lui-même, en stylisant la *polis* grecque au point de voir l'essence même du politique, Arendt (1988) aurait construit des distinctions conceptuelles entre le « public » et le « privé », la liberté et le bien-être, l'activité politique et l'activité productive etc. qui, appliquées aux sociétés modernes conduirait à concevoir l'intrusion des questions sociales et économiques dans le domaine des affaires publiques comme le signe d'une confusion, sapant les conditions mêmes de possibilité d'un espace public politique actif. L'avènement du social – cet espace proprement moderne où s'opère cette confusion, où triomphe l'*animal laborans* et s'affirme l'emprise croissante de la sphère de la nécessité et des besoins sur celle, politique, de la liberté et de l'action en commun – scellerait ainsi, à de rares exceptions, le sort tragique des démocraties modernes.

C'est bien dans ces termes qu'il faudrait comprendre le jugement très contrasté qu'elle porte, dans son *Essai sur la Révolution*, sur les révolutions américaines et françaises. « Quand la Révolution, qui à ses débuts n'était que la rébellion strictement politique du Tiers-Etat demandant à être admis dans le domaine politique et même à le gouverner, rencontra sur sa route le terrible problème du paupérisme de masse, les hommes de la Révolution ne

s intéressaient plus à l'émancipation des citoyens » (1985, p.155). En ouvrant ainsi les portes du domaine politique aux pauvres - « sans-culottes » et « enragés » - la Révolution française aurait perverti ce domaine. Devenu effectivement « social », soumis aux préoccupations « domestiques » (*oikos*), il ne fut plus orienté vers la libération de la tyrannie mais vers celle de la nécessité. L'expérience de la Révolution française validerait cette vérité générale selon laquelle « toute tentative pour résoudre la question sociale par des voies politiques mène à la terreur » (1985, p.161). A l'inverse, le succès de la révolution américaine résulterait du fait que la question sociale, insoluble politiquement, ne s'y est pas posée, que les exigences de la nécessité ou du bien-être n'y ont pas prévalu sur ceux de la liberté et de l'égalité proprement politiques.

Habermas (1992) aurait quant à lui idéalisé son propre modèle, celui de la sphère publique bourgeoise et libérale. Non seulement l'idéal d'une discussion rationnelle - ouverte à tous et orientée exclusivement vers le bien commun - qu'elle prétendait porter ne fût pas réalisé dans les faits, mais, plus encore, il constituait, bien davantage que ne le souligne Habermas, une idéologie qui, en dissimulant au nom de l'universalisme de nombreuses exclusions, assura l'hégémonie du public bourgeois (Eley, 1992 ; Frazer, 2001). En raison de cette idéalisation, Habermas aurait occulté la formation, dès la naissance de la sphère bourgeoise, d'espaces publics alternatifs, de « contre-publics », notamment populaires. Il n'aurait pas été sensible aux formes multiples d'associations volontaires par lesquels se sont historiquement configurés des modalités variées d'engagement public et inventé de nouvelles figures de citoyenneté dans lesquelles le mouvement ouvrier a joué un rôle essentiel.

Au contraire, le potentiel utopique porté, malgré ses ambiguïtés, par la sphère publique bourgeoise se serait épuisé lorsque la question sociale et les revendications économiques ont occupé le devant de la scène. Pour Habermas en effet, dès lors que les masses accèdent, au XIX<sup>ème</sup> siècle, au domaine public dont elles étaient auparavant exclues, l'influence politique qu'elles acquièrent conduit à l'« étatisation de la société » - l'intervention croissante de l'Etat dans la sphère privée afin de remédier aux dysfonctionnements du capitalisme - et à la « socialisation de l'Etat », soumis à la pression corporatiste des groupes privés (syndicats, patronat, associations etc.). Paradoxalement, c'est le processus de démocratisation, l'inclusion des exclus, qui bouleversent les conditions structurelles de l'espace public, c'est à dire cette séparation de la société et de l'Etat qui lui permettait de jouer son rôle de médiateur (1992, p.184). Cette fonction incombe désormais à des institutions privées, en collaboration avec l'appareil d'Etat. Les compromis d'intérêts, négociés dans les antichambres du pouvoir, se substituent aux discussions publiques, orientées vers l'intérêt général. Le principe de publicité se voit ainsi subverti au profit de l'Etat et des puissances économiques. Avec l'avènement de l'Etat-social, l'universalisme démocratique s'est retourné en un particularisme généralisé.

En ce sens, en reconnaissant aux travailleurs le statut d'acteurs politiques, la société moderne, tant pour Arendt que Habermas, aurait moins jeté les bases d'une réappropriation de l'espace public, qu'elle n'aurait conduit à le liquider. Ce diagnostic semble ici suggérer que le mouvement ouvrier n'aurait d'aucune sorte contribué à élargir l'espace public. Au mieux, aurait-il participé à la domestication du capitalisme, à travers ce compromis, propre à l'Etat-Providence, par lequel la pénibilité attachée au statut de travailleur, de salarié serait « dédommagé » par les droits acquis - notamment en termes de protection sociale - en tant qu'usager des bureaucraties et par le pouvoir d'achat octroyé en tant que consommateur de marchandises (Habermas, 1990, p.112, voir aussi Arendt, 1988, p.281-282).

Comment alors réarticuler espace public, sphère économique et question sociale ? Comment mettre en valeur le rôle du mouvement ouvrier dans l'approfondissement de l'espace public ? Afin de répondre à ces questions, il nous faut tout d'abord montrer que la vision arendtienne du social n'est pas si univoque qu'on ne l'a décrit. C'est ce nous semble manifester son interprétation du mouvement ouvrier, dans le prolongement duquel nous suggérerons de

relire, dans une perspective associationniste, sa théorie de l'espace public.

# H. Arendt : le mouvement ouvrier et l'espoir d'un nouvel espace public

L'analyse critique de l'avènement du social et du déclin corrélatif du domaine public suggérée par H. Arendt est souvent interprétée comme le récit nostalgique d'une décadence, indice d'une posture résolument anti-moderne et prisonnière d'une vision excessivement idéalisée de la vie politique grecque. Or, comme le suggère S. Benhabib (1996), cette interprétation ne saisit pas le sens de la démarche d'Arendt. Celle-ci ne consiste pas à idéaliser un passé glorieux mais révolu. La théorie politique pour Arendt relève d'abord d'une mise en récit. Elle invite à creuser sous les décombres de l'histoire afin d'y découvrir les « trésors » des expériences passées afin d'y recueillir un récit qui pourrait orienter le futur. A travers ces expériences de pensée, il ne s'agit pas de renouer le fil rompu de la tradition, mais de se mouvoir dans la brèche entre le passé et le futur, afin de libérer aujourd'hui les potentiels perdus du passé. Ainsi, souligne l'auteur, « l'histoire des révolutions [...] pourrait être racontée sous la forme d'une parabole comme la légende d'un trésor sans âge qui, dans les circonstances les plus diverses, apparaît brusquement, à l'improviste, et disparaît de nouveau dans d'autres conditions mystérieuses, comme s'il était une fée Morgane » (1989a, p.13). Ce trésor, « le trésor perdu des révolutions » (1985), Arendt l'identifie au « bonheur public » et à la liberté qui surgit chaque fois que les hommes créent entre eux cet espace public où la liberté peut apparaître.

L'interprétation historique du rôle proprement politique joué par le mouvement ouvrier qu'Arendt esquisse permet de justifier cette interprétation. Tout en affirmant que le travail, à la différence de l'oeuvre mais surtout de l'action, serait intrinsèquement incapable d'instituer un domaine public, Arendt souligne néanmoins combien, de 1848 au milieu du siècle suivant, la classe ouvrière « a écrit l'un des chapitres les plus glorieux et sans doute les plus riches de l'histoire récente » (1988, p.278). Distinguant le « mouvement politique ouvrier » des syndicats et des partis ouvriers - qu'elle considère comme de simples groupes de pression, défendant de stricts intérêts économiques et sociaux de classe -, elle montre comment la classe ouvrière, émancipée politiquement par l'octroi de la citoyenneté et du droit de vote, sans pour autant être absorbée par le domaine social puisqu'elle ne jouait aucun rôle dirigeant dans les affaires économiques, portait l'espoir d'« un nouvel espace public pourvu de normes politiques nouvelles » (1988, p.281). La puissance des mouvements ouvriers résultait du fait que, tout en défendant ses intérêts économiques, ceux-ci représentaient bien plus qu'une classe, mais le Peuple lui-même, et surtout menait une véritable bataille politique, en vue de la mise en oeuvre de formes nouvelles de gouvernement démocratique. Pour Arendt, ces formes nouvelles se résument à un système : le système des conseils (1985, p.378 et s.).

Le modèle conseilliste, même s'il s'en inspire, ne constitue pas pour Arendt un retour à l'*agora*. Il n'est pas sans rapport avec cet art de l'association qu'elle célèbre avec Tocqueville et grâce auquel chacun peut faire l'apprentissage pratique de la liberté politique et de l'auto-gouvernement. Donnant à la liberté des espaces où s'exercer, il exprime une conception du politique irréductible à la gestion et à la technique administrative et critique du processus de professionnalisation politique que supposent le système représentatif et le système des partis. Il assure même, selon la formule de R. Luxembourg, « la participation sans entrave, très active, des masses populaires dans une démocratie sans limites ». Or pour Arendt, c'est bien cette visée là qui fût, sous une forme ou une autre, revendiquée par toutes les révolutions populaires. Chacune portait cette « espérance d'une transformation de l'Etat qui eût permis à tous les membres d'une société égalitaire moderne de devenir les « co-partageants » des affaires publiques » (1985, p.392). Ainsi, comme le rappelle A. Enegren (1984, p.132), « les clubs et les associations populaires issus de la Révolution française de 1789, la Commune de 1871, les soviets de la Révolution russe, les *Räte* de 1918 en Allemagne, les organisations de résistance en France, la révolution hongroise de 1956 surtout, voilà autant de réouvertures fugaces de cet espace politique que les révolutions américaines et françaises avaient

échoué à instaurer ».

Se dessine ainsi une conception de l'espace public bien plus large que le modèle agonistique de la *polis* grecque qui domine *La Condition de l'Homme moderne*. Ce modèle peut être qualifié d'associationniste (Benhabib, 1996). Parce qu'il émerge dès lors que les hommes s'assemblent pour agir de concert, parce qu'il relève de cet « art de poursuivre en commun l'objet de leur commun désir » (Tocqueville, cf Arendt, 1989b, p.96) pour toute occasion, à tout moment et en tout lieu, cet espace est par nature poreux. Dans cette interprétation, la distinction entre le social et le politique, entre le travail, l'oeuvre et l'action n'est plus essentielle. Les frontières de l'espace public ne sauraient être préalablement tracées. On ne peut définir par avance qui peut y avoir accès et quelles questions y seront débattues. L'émancipation de la classe ouvrière - puis des femmes - ont non seulement élargi le domaine public mais plus encore ont politisé par exemple la question de la propriété - ou de la vie domestique - en les plaçant désormais sur l'agenda du débat public. L'espace public constitue ainsi avant tout un espace de politisation. Et si le mouvement ouvrier, principalement à travers sa tradition associationniste, a pu incarner l'espoir d'« un nouvel espace public pourvu de normes politiques nouvelles », c'est avant tout parce qu'il a tenté de donner une forme proprement politique à la question sociale.

## Espace public et associationnisme I : le moment 1848

Si cette « politique de la question sociale » constitue le coeur même de la tradition française du socialisme associationniste, il est frappant de constater combien, avant 1848, cette tradition semble n'attendre rien ni de la démocratie ni même du politique [1]. Préconisant la voie de l'« écart absolu » (Fourier), l'associationnisme français s'est ainsi d'abord constitué en partie hors de l'espace démocratique, inventant un langage tout autre que celui, hérité de l'événement révolutionnaire, des droits de l'homme et de la souveraineté du peuple. 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 peut-être un socialisme utopique, c'est avant tout dans la mesure où il se construit en marge des grands principes révolutionnaires. Ainsi, le principe de l'association, comme cadre de significations et opérateur de réformes sociales, apparaît comme un substitut aux principes démocratiques. Néanmoins, sous ces formes utopiques-là, l'associationnisme a échoué : les expériences concrètes, lorsqu'il y en eut furent autant d'échecs. D'où l'importance du moment 1848 comme moment de rencontre, de réconciliation et de synthèse de l'esprit démocratique et républicain et de l'esprit associationniste.

Cette rencontre a été préparée sous la Monarchie de Juillet, où fleurissent avant la loi répressive de 1834 une multitude d'associations ouvrières, de sociétés politiques, de journaux où se lient républicains héritiers de 1789, ouvriers et socialistes héritiers du saint-simonisme et du fourierisme. Mais elle ne s'impose que par l'événement de 1848. C'est dans ce contexte révolutionnaire que l'associationnisme français se républicanise, que la question sociale se politise (Chaniel, 2001). Dès le 25 Février, la *Démocratie Pacifique*, dirigée par le fourieriste V. Considérant annonce son adhésion à la République : La République de 1789 a détruit l'ordre ancien. La République de 1848 doit constituer un ordre nouveau. La réforme sociale est le but ; la République est le moyen. Tous les socialistes sont républicains, tous les républicains sont socialistes. Réforme politique et réforme sociale sont ainsi désormais indissociables. L'homme ne saurait être à la fois souverain dans la cité et serf dans l'industrie. Ou, comme l'exprime le buchezien Corbon, la démocratie dans l'ordre politique et la monarchie à peu près absolue dans l'atelier sont deux choses qui ne sauraient coexister longtemps [2]. L'Association, comme principe d'une réorganisation générale de la société, reçoit alors une double signification, à la fois politique et sociale. La République démocratique et sociale de 1848 prétend - idéalement du moins - incarner cette double logique. République des citoyens et des travailleurs associés, ne reconnaît-elle pas conjointement, par le suffrage universel, le droit d'association au niveau de l'Etat et,

par l'organisation du travail, le droit d'association au niveau de la vie économique ?

La Commission du Luxembourg [3] incarne parfaitement cette double logique. Ses principaux membres, son président, L.Blanc, ses deux rapporteurs C.Pecqueur et F.Vidal, ainsi que V.Considérant, P.Leroux, ont tous, à des degrés très divers, subi l'influence du saint-simonisme et du fourierisme, ou d'une synthèse, parfois éclectique, de ces deux écoles. Mais il s'agit d'une seconde génération du socialisme associationniste, plus politique, devenue républicaine sous la Monarchie de Juillet. Beaucoup ont participé aux banquets républicains à la veille de la Révolution, exprimant ainsi leur attachement à la question du suffrage universel, et donc leur détachement relatif au regard, par exemple, du providentialisme d'un Fourier et de sa haine viscérale de la Révolution Française [4].

Malgré des nuances importantes, il faut néanmoins reconnaître une certaine homogénéité doctrinale au socialisme républicain du Luxembourg : une même critique de l'individualisme libéral et des méfaits de la concurrence, une même alternative au désordre libéral, l'Association. Plus encore, ce qui apparaît le plus novateur chez ces figures de la Commission, c'est l'articulation qu'ils suggèrent entre association économique et régime républicain. Pecqueur et Considérant proposeront ainsi, devant la Commission, que les dirigeants économiques soient systématiquement désignés par le suffrage des sociétaires et que les salaires soient eux aussi fixés par le vote. Quelles que soient les nuances entre inspirations fourieristes et saint-simoniennes, ce qu'il importe de relever c'est cette croyance commune dans les vertus du principe électif qui, instrument de la démocratisation de l'Etat, devra se diffuser dans l'ensemble des institutions sociales.

En ce sens, cette tradition associationniste, indissociablement socialiste et républicaine, a bien porté l'espoir d'un nouvel espace public qui ne s'arrêterait plus au seuil de l'espace économique. Elle fût même l'instigatrice d'une multiplicité de « contre-publics » (Eley, 1992). De Mars à Juin, Paris connaît en effet une période d'effervescence associative. Les ouvriers font désormais irruption dans l'espace public, réforment et insufflent une nouvelle vie à leurs organisations professionnelles, explorant de nouvelles formes d'organisation du travail grâce auxquelles la position occupée par les travailleurs dans le système économique ne contredirait plus le principe de la citoyenneté politique. Quelle que soit la diversité des démarches, elles présentent deux caractéristiques : l'engagement volontaire, religieux ou laïque, prend racine dans l'appartenance revendiquée à une collectivité qui se conforte par la mise en Suvre d'une activité économique ; l'action menée se situe dans le cadre de la construction d'une société démocratique et s'inscrit délibérément dans l'espace public dont elle tente de subvertir les frontières.

Cette politique de l'association qui émerge avec l'évènement 1848 constitue bien une politique républicaine, mais dans laquelle la *res publica* s'ouvre à des figures plurielles, se diffracte au sein de la société (civile), principalement dans ses associations volontaires. Ainsi, en dépit de l'impasse que cette République indissociablement démocratique et sociale a presque immédiatement rencontré, l'associationnisme de 1848, a produit avant tout un sens politique, esquissé une autre définition de la citoyenneté, de la représentation et de la souveraineté et contribué à ébranler les frontières classiques de l'espace public. Tel est, au-delà des réformes concrètes qu'il a proposées, le principal héritage du moment 1848.

## Espace public et associationnisme II : le socialisme démocratique fin de siècle

En écho à Corbon, un demi-siècle plus tard, en 1983, Jaurès affirmait devant la représentation nationale : vous avez fait de tous les citoyens, y compris les salariés, une assemblée de rois (...) mais au moment où le salarié est

souverain dans l'ordre politique, il est dans l'ordre économique réduit au servage . Ce constat de l'inachèvement de l'idée républicaine pointe bien cette incapacité de la République à surmonter la contradiction entre l'ordre politique et l'ordre économique. Il traduit aussi cet espoir maintenu d'une politique de la question sociale, cette volonté encore vivace à la fin du siècle de poursuivre le cheminement démocratique en reconnaissant dans l'économie des formes d'initiative non liées à la propriété du capital et constitutives de nouvelles figures de citoyenneté. Evoquons ici simplement les interprétations du collectivisme proposées par trois figures importantes du socialisme associationniste français, celles de Benoît Malon, de Jaurès et d'Eugène Fournière.

Dans son *Socialisme intégral*, Malon (1890) prend bien soin de distinguer collectivisme et communisme [5]. Si le communisme est « la mise en commun des forces productives et des produits sous la gestion directe de l'Etat », le collectivisme par contre n'entraîne pas « l'entreprise directe de l'Etat, mais le simple octroi par l'Etat ou les communes, de baux aux associations ». Si les forces de production doivent être placées sous la protection de l'Etat elles restent sous la direction des producteurs associés, des groupes professionnels. Le collectivisme de Malon ne signifie donc pas l'extension du champ d'intervention de l'Etat mais bien davantage l'extension du domaine public, pris en charge par cette pluralité d'associations financées et coordonnées par l'Etat, les régions et les communes.

Tout autant économique que politique, ce collectivisme associationniste doit être interprété comme un républicanisme. La critique malonienne du capitalisme ne se limite pas à une dénonciation de la misère et de l'exploitation ouvrière. Cette critique est aussi politique et morale. En favorisant le déferlement d'ambitions lucratives désormais sans frein et sans principe, le capitalisme corrompt l'esprit public et les vertus civiques et menace même la survie de la République. Comment alors renforcer l'altruisme civique, la participation de tous aux intérêts publics contre le retrait dans la sphère privée, l'exclusive préoccupation pour l'intérêt personnel ? Par l'association des travailleurs. Seuls les producteurs associés pourront redonner sens et vigueur à l'esprit public, sauver et consolider la République. C'est l'ouvrier qui incarne la figure moderne du citoyen, le citoyen associé, maître et souverain dans ce nouveau domaine public repris aux intérêts privés, dont il assurera démocratiquement le gouvernement, au bénéfice de tous. Comme un demi-siècle plus tôt, en 1848, la démocratie industrielle incarne avant tout la réalisation définitive de la République.

On reconnaît aujourd'hui l'influence de Malon et de son *Socialisme intégral* sur Jaurès. La singularité du collectivisme jaurésien s'exprime notamment dans sa théorie de la propriété sociale. Qu'il s'agisse de la socialisation de l'industrie, du développement et de la gestion des services publics ou des assurances sociales, chaque fois Jaurès mobilise deux aspects dans sa définition de la propriété sociale : la propriété sociale comme mise en commun, comme mutualisation (des moyens de production, des services, des garanties et des sécurités) mais aussi et surtout comme socialisation des pouvoirs, réalisant ce vieux rêve ouvrier de faire ses affaires soi-même. La propriété sociale n'est pas seulement une *propriété commune*, mise en commun et à ce titre *propriété des sans-propriété*, mais tout autant une *propriété civique* et à ce titre *pouvoir des sans-pouvoir*. Propriété civique, la propriété sociale ne signifie pas pour autant l'élargissement du pouvoir de l'Etat mais bien davantage celui du domaine ou de l'espace public. Elle est ainsi indissociable de la revendication d'une « république industrielle » où tous auront leur part dans le gouvernement économique et plus généralement d'une citoyenneté sociale complétant la citoyenneté politique. Elle suppose donc une extension de la démocratie.

Cela apparaît clairement dans sa conception de la socialisation de l'industrie. Ce n'est pas en devenant patron que l'Etat réalisera le socialisme, mais en préparant l'abolition complète du patronat sous toutes ses formes, publique comme privée. Ainsi la propriété souveraine que le collectivisme veut attribuer à la nation n'exclut en aucune manière la propriété des individus ou des associations particulières [6]. Le rôle de l'Etat consiste alors à assurer à tout citoyen la copropriété des moyens de travail devenus propriété collective. Or pour Jaurès, seule la démocratie

permet d'organiser cette copropriété en attribuant à chaque citoyen un droit sur l'ensemble de la propriété sociale.

Le programme collectiviste de Jaurès ne se limite pas à la socialisation, démocratique, des moyens de production. Avec une cohérence frappante, son long combat pour les assurances sociales, notamment les retraites ouvrières, s'inscrit dans cette même perspective associationniste, dans cette même problématisation de la propriété sociale comme propriété commune et civique. Comme le souligne Jaurès lors du Congrès de Toulouse de 1908 : " il faut que ce soit la classe ouvrière toute entière, la classe ouvrière fédérée qui intervienne, qui assure une part de la responsabilité, du contrôle, de la direction. Alors l'assurance sociale ne sera pas une Survre bureaucratique, morte, un rouage de l'Etat, elle sera une Survre vivante dans laquelle le prolétariat aura l'exercice de sa force d'aujourd'hui et l'apprentissage de sa gestion de demain ". Il ne s'agit donc pas seulement de mutualiser des risques, conformément à la comptabilité sociale des solidaristes. L'assurance sociale, comme il le développera et le théoriserá plus tard dans *l'Armée nouvelle* (1911), c'est avant l'annonce d'une aube nouvelle, « celle de la participation directe du prolétariat à la puissance économique ». En prenant ainsi concrètement conscience de leur puissance de gestion, les travailleurs associés pourront bientôt devenir l'organe essentiel de la « collectivité fédéraliste ». En ce sens, par l'association, le socialisme, en complétant la « démocratie publique » par la « démocratie sociale », pourra incarner « l'achèvement », l'« accomplissement » de la démocratie et de la République

Communard, ancien guesdiste, disciple de Malon, promu éditorialiste à *L'Humanité* par Jaurès, Eugène Fournière est, avec Mauss et d'autres durkheimiens, l'un des hérauts du socialisme des trois piliers (parti, syndicat, coopérative) si cher à Jaurès. Dans l'un de ses ouvrages les plus novateurs, *La sociocratie. Essai de politique positive* (1910), critiquant les impasses du socialisme orthodoxe, il propose un plaidoyer pour un autre régime politique et social, la *sociocratie*, auto-gouvernement de la société par les associations, seule forme socio-politique à pouvoir prétendre réaliser et la démocratie et le socialisme par l'Association.

Ce nouveau régime, il ne s'agit pas pour Fournière de l'inventer, comme le proposaient les premiers socialistes français, notamment Fourier. Il est déjà là, il se forme spontanément, progressivement : toutes les catégories de l'activité sociale sont représentées par des associations, et chacun de ces groupements est une démocratie plus ou moins parfaite, à la mesure même des sentiments de liberté et d'égalité apportés par les individus qui le composent (1910, p.133). La *sociocratie* se révèle donc déjà par ce fait contemporain : la pénétration croissante du domaine public par les associations. Qu'il s'agisse des coopératives, des syndicats, des mutuelles, des associations politiques, culturelles, morales, religieuses etc., toutes ces initiatives traduisent, sous une forme pluraliste, un réveil du civisme, de l'esprit social. Si la société, sans que l'on s'en aperçoive, est ainsi devenue un immense phalanstère, où se déploie une myriade d'associations, comment, s'interroge Fournière, hisser ces associations au fondement même de la souveraineté collective et, à travers elles, réaliser la démocratie et le socialisme ?

La réponse de Fournière, brièvement résumée, consiste d'une part à souligner la nécessité de reconnaître aux associations leur pleine légitimité en les intégrant dans des mécanismes représentatifs d'un type nouveau : les associations professionnelles doivent constituer les corps électoraux des scrutins nationaux et locaux. Cette redéfinition du corps électoral sur une base associative suggère ainsi un modèle politique inédit, un fédéralisme de catégories de type représentatif. Le second moyen de consacrer la souveraineté des associations ressort de la démocratie participative. Les associations sont appelées par Fournière à investir le domaine public dans toute son étendue : pouvoir judiciaire, pouvoir de police, service public de l'enseignement, domaine de l'art et de la culture, services publics d'hygiène et d'assistance, etc.). La *sociocratie* se définit en ce sens comme une forme d'appropriation collective, c'est à dire associative, des fonctions publiques. Socialisation ne signifie rien d'autre pour Fournière qu'association. Cette identification entre socialisation et association, il faut la comprendre comme un argument profondément républicain. En appelant à l'extension du domaine public, aux mains principalement des

associations, Fournière propose d'étendre ces espaces où pourra s'exercer l'esprit social et civique, bref d'élargir l'espace public afin d'instituer la société (nous dirions aujourd'hui civile) comme le principal responsable de la *res publica*.

## Conclusion

Au regard de l'histoire française, cette tradition associationniste, à l'instar du modèle conseiller d'H. Arendt, fut une tradition vaincue. Vaincue non seulement au sein d'un mouvement socialiste qui s'engagera, après la première guerre, dans une toute autre histoire, mais aussi par la constitution de l'Etat-Providence, la victoire, au tournant du siècle, du « schéma de la solidarité » (Ewald, 1986) et qui annonce déjà le compromis des Trente Glorieuses. D'un point de vue arendtien, « l'invention du social » (Donzelot, 1984), promu par le solidarisme républicain, s'identifie à ce qu'elle nomme l'avènement de la « société », « cette forme sous laquelle on donne une importance publique au fait que les hommes dépendent les uns des autres et rien de plus » (1988, p.85). La morale de la solidarité, cette morale du juste milieu qui repose avant tout sur le simple fait de l'interdépendance réciproque des hommes (Bourgeois, 1998), est appelée à se substituer aux passions révolutionnaires et républicaines. Elle conduit ainsi à dépolitiser la question sociale pour n'y voir plus qu'une question morale, voire comptable que l'Etat, tel un ingénieur social, serait chargé de régler techniquement en fixant les parts légitimes de chacun dans la production collective de la richesse sociale.

En sacrifiant ainsi l'exigence politique de citoyenneté sur l'autel de la solidarité, la synthèse républicaine a ainsi accompli un geste de clôture, refroidissant l'ébullition inventive qu'il l'a précédée et dont le socialisme associationniste fin de siècle prolongeait encore l'héritage. En ce sens, elle a bel et bien achevé la Révolution. Or la tradition associationniste française visait à terminer tout autrement la Révolution. S'y dessinait l'horizon d'une démocratie et d'une citoyenneté sociales où la socialisation des moyens de production, des services collectifs, des protections et des sécurités personnelles restait indissociable d'une socialisation des pouvoirs, bref d'une extension continue de l'espace public. Ce « trésor perdu » du mouvement ouvrier et socialiste français mérite néanmoins d'être gardé en mémoire. L'effondrement des « socialismes réels », la crise de la social-démocratie et l'effritement du compromis fordiste lui redonnent une nouvelle actualité qui s'invente déjà et sous des formes qui portent peut-être encore aujourd'hui l'espoir d'un « nouvel espace public ».

### Références :

- Arendt H., 1985, *Essai sur la révolution*, Tel Gallimard, Paris.  
1988, *La condition de l'homme moderne*, Agora Plon, Paris.  
1989a, *La crise de la culture*, Folio essais, Gallimard, Paris.  
1989b, *Du mensonge à la violence*, Calmann-Lévy, Paris.  
Benhabib S., *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*, Sage Publications, Londres.  
Bourgeois L., 1998, *Solidarité*, Presses du Septentrion, Lille (éd. de 1906).  
Chaniel P., 2000, « Solidaires ou citoyens ? Jaurès et les équivoques de la propriété sociale », in *Mana* n7, Presses Universitaires de Caen, Caen.  
2001, *Justice, don et association. La délicate essence de la démocratie*, La découverte/MAUSS, Paris.  
Donzelot J., 1984, *L'invention du social*, Fayard, Paris.  
Eley G., 1992, « Nations, Publics and Political Cultures : Placing Habermas in the Nineteenth Century », in Calhoun C. (sous la direction de), *Habermas and the Public Sphere*, MIT Press, Cambridge.  
Engrén A., 1984, *La pensée politique d'Hannah Arendt*, PUF, Paris.  
Ewald F., 1986, *L'Etat Providence*, Grasset, Paris.  
Fraser N., 2001, « Repenser la sphère publique : une contribution à la critique de la démocratie telle qu'elle existe réellement », in *Hermès*, n31 « L'opinion publique : perspectives anglo-saxonnes », CNRS éditions, Paris.

- Fournière E., 1911, *La sociocratie. Essai de politique positive*, Giard et Brière, Paris.
- Gide C., 1929, *Le Coopératisme*, Sirey, Paris (5ème édition).
- Gossez R., 1967, *Les ouvriers de Paris*, Bibliothèque de la révolution de 1848, vol.24, La Roche-sur-Yon.
- Habermas J., 1990, « La crise de l'Etat-Providence », in *Ecrits politiques*, Cerf, Paris.
- 1992, *L'Espace public*, Payot, Paris.
- 1996, « Le concept de pouvoir chez Hannah Arendt », in *Mana*, n2, Presses Universitaires de Caen, Caen.
- Jaurès J., 1931, Propriété individuelle et collectivisme, in *Oeuvre de Jean Jaurès*, t.1, M.Bonafous (ed.), Rieder, t.1, Paris.
- Malon B., 1890, *Socialisme intégral*, 2 volumes, Alcan, Paris.
- 1896, *La morale sociale* (réédition avec une introduction de Ph.Chanial, éd. Le bord de l'eau, 2006)
- Mauss M., 1997, *Ecrits politiques*, Fayard, Paris.
- Sewell W.H., 1983, *Gens de métier et révolutions*, Aubier, Paris.

---

[1] Comme le souligne Ch. Rappoport (1901), pour les premiers socialistes, le mépris de la politique a été proclamé le commencement de la sagesse sociale. Fourier est le plus sévère. Que l'on relise par exemple le *Traité de l'Association domestique et agricole* (1822). Il y dénonce les fausses libertés, principalement cette anarchie du commerce qui menace le seul droit qui soit utile, le droit au travail. 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, exprime lui-aussi, notamment, dans son *Idee générale de la révolution au XIXème siècle*, 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 (3ème étude). Plus radicalement encore, il confiait dans ses *Carnets* : "Je fais de la politique pour la tuer. En finir avec la politique". Ce qui ne l'empêchait pas d'affirmer son républicanisme, si singulier.

[2] In *Le Secret du Peuple* de Paris, Pagnerre, 1863, p.123, texte dans lequel l'auteur fait retour sur son expérience de 1848 et sur les principes qui, alors, étaient les siens.

[3] Installée au Palais du Luxembourg, ancien siège de la Chambre des pairs, cette " commission de gouvernement pour les travailleurs " était chargée d'étudier les problèmes du travail et de proposer des solutions à la future Assemblée nationale.

[4] Il faut néanmoins rappeler que cette synthèse républicaine-socialiste propre à la génération 1830-1840 ne s'opère en 1848 que parce que ces deux courants s'entrecroisent et se mêlent d'une façon plus intime qu'on ne le relève généralement. Si Fourier fréquenta d'assez loin certains cénacles républicains et francs-maçons, notamment à Lyon, Saint-Simon était en relation étroite avec la loge *Les Amis de la Vérité*, fondée par son (futur) disciple Bazard. De plus Bazard, Buchez et Leroux furent des membres actifs de la société secrète républicaine la *Charbonnerie*, et le dernier milita activement dans la *Société des droits de l'Homme*, fréquenta le club de Barbès. La franc-maçonnerie favorisa aussi cette synthèse ainsi que la presse (*La Réforme*, *Démocratie pacifique*).

[5] Sur la parcours militant et l'œuvre de Malon, voir notre réédition critique de sa *Morale sociale* (Malon B., 2007)

[6] Jaurès (1931, p.165). Cette conception pluraliste et associationniste de la socialisation est également celle de Marcel Mauss : « « appropriation collective » ne signifie pas nécessairement l'appropriation par l'Etat ou la tyrannie de l'Etat (...) il y a place pour une autre liberté industrielle et commerciale : celle des collectivités elles-mêmes, coopératives, groupes professionnels etc. » (1997, p.544). Sur le collectivisme associationniste de Jaurès, le lecteur peut se rapporter à notre article, Chanial (2000).