

Introduction

« Au risque de passer pour vieux jeu et diseur de lieux communs, nous revenons clairement aux vieux concepts grecs et latins de *caritas*, que nous traduisons si mal aujourd’hui par charité, du *φίλον* et du *κοινων*, de cette “amitié” nécessaire, de cette “communauté” qui sont la délicate essence de la cité. »

Marcel MAUSS.

Pourquoi jouer le jeu des solidarités sociales ? Est-il vraiment rationnel d’être juste, de défendre collectivement une cause qui nous est chère, voire même de nous acquitter de notre devoir électoral ? Ne vaut-il pas mieux laisser à nos congénères le soin d’assumer seuls les coûts de la solidarité, de la justice et de la démocratie afin de profiter, sans frais, de leurs précieux bénéfices ? À l’évidence, une société habitée par de telles obsessions comptables ne serait guère démocratique, du moins guère délicate. Ne le serait d’ailleurs pas davantage une société où nous serions forcés d’être solidaires, justes et bons citoyens. Aucune société ne peut se fonder sur le seul registre de l’intérêt ou de la contrainte, se résorber dans le marché ou le pouvoir.

Pourtant, on aurait tort de croire que cette identification de la société au marché et de l’homme à un calculateur impénitent n’est plus aujourd’hui que le fait d’une poignée d’idéologues de l’ordre (néo) libéral. Sous des formes euphémisées et moins conquérantes, elle traverse des pans entiers des théories contemporaines de la justice et de la démocratie, qu’elles relèvent de la sociologie, de l’économie, de la science politique ou de la philosophie. Théorie du choix rationnel, individualisme méthodologique, *public choice*, *welfare economics*, utilitarisme, contractualisme, etc., toutes ces approches se rassemblent autour d’un paradigme commun. Nommons-le le paradigme de la raison utilitaire [Caillé, 1989].

Si ce livre vise à montrer, contre ce paradigme, que ni la justice ni la démocratie ne sont solubles dans le calcul, c’est avant tout pour répondre à cette invitation de Mauss à penser la « délicate essence de la cité ». En nous suggérant de revenir à ces vieux concepts de charité,

communauté ou amitié, Mauss [1997d] nous invite à parler un autre langage que le seul langage de l'intérêt, à renouer avec la grammaire de nos sentiments moraux afin de redonner sa place et sa dignité théorique à la solidarité et au désintéressement qui, comme il le soulignait dans son *Essai sur le don*, constituent les nœuds de tout rapport social. Néanmoins, il ne suffit pas d'affirmer que la justice et la démocratie sont indissociables de l'esprit du don. En écho à la querelle de la liberté des Anciens et des Modernes, la référence de Mauss à l'humanisme classique vient aussi nous rappeler qu'il est une forme de bonheur dont la raison moderne, utilitaire et libérale, est incapable de rendre compte, ce « bonheur public » [Arendt, 1985 ; Pasquier, 1998] que nous éprouvons dans l'engagement civique et associatif.

Penser la délicate essence de la démocratie, c'est alors faire l'hypothèse que notre expérience démocratique se nourrit tout à la fois de l'esprit du don et de l'esprit d'association. Tel est le pari du présent ouvrage : démontrer que la conjonction d'une morale résolument anti-utilitariste et d'une conception associationniste de la démocratie peut offrir une alternative à la république utilitaire prônée par le libéralisme contemporain, à ses théories comptables de la justice et à ses théories négatives de la démocratie. Cette alternative, nous la nommerons l'*associationnisme civique*. En esquisser la théorie, c'est renouer avec le socialisme maussien, en quête d'un dépassement de l'alternative entre individualisme et socialisme absolus¹. Ou, pour l'exprimer dans les termes des débats contemporains, c'est dessiner les contours d'un socialisme civil, dans la perspective de la synthèse que propose aujourd'hui M. Walzer, à la suite de J. Dewey, entre libéralisme, communautarisme et républicanisme. Mais commençons tout d'abord par une petite histoire.

LES MALHEURS DU SOCIAL-DÉMOCRATE TROP SAVANT

Il était une fois deux sociaux-démocrates. Tous deux se destinaient à une grande carrière politique. Tous deux étaient fidèles à leurs principes. Mais un jour, l'un d'eux tomba par hasard sur une revue consacrée à la théorie du choix rationnel et fut subjugué. Il réalisa alors que si la politique fonctionnait effectivement comme cette théorie le suggérait, il ferait mieux de s'en inspirer. Il décida de réorienter ses discours en ne faisant plus référence aux principes auxquels il restait

1. Pour faire ici écho à Pierre Leroux [1996] qui identifiait dans les années 1830 le socialisme véritable à l'association.

attaché, mais en privilégiant une analyse systématique et comptable des conséquences des mesures politiques qu'il préconisait en termes de maximisation du bien-être de certaines parties clés de son électorat. Telle lui semblait être la condition propre à maximiser conjointement ses chances d'être élu et donc de mettre en œuvre les principes sociaux-démocrates qui lui étaient chers. Mais la fin de cette histoire est malheureuse. Ce disciple tout frais de la théorie du choix rationnel fut battu. Manifestement les électeurs n'avaient guère été impressionnés par les calculs détaillés des francs et des centimes que les mesures qu'il proposait devaient faire tomber dans leurs poches. Même son parti le lâcha, au profit de l'autre candidat, plus conventionnel, capable, lui, de réciter les aphorismes de la social-démocratie avec une ferveur propre à emporter la conviction et de mettre en valeur son programme politique traditionnel. Et les électeurs sanctionnèrent positivement ce nouveau choix. Ainsi le social-démocrate ignorant réussit, alors que le social-démocrate savant échoua².

Ne tirons pas trop vite la morale de cette histoire. Que la théorie du choix rationnel soit battue aux élections ne constitue pas en soi un argument rédhibitoire à son encontre. D'autant plus qu'elle connaît ici ou là d'importants succès électoraux. Mais surtout, ce n'est pas un argument sérieux. Il ne s'agit pas de juger de programmes politiques mais de théories et de paradigmes. Et on ne soumet pas des théories ou des paradigmes à des tests électoraux, mais à des tests scientifiques raisonnés.

Politics without romance ?

Dans un texte manifeste, J. Buchanan [1984], l'un des théoriciens contemporains les plus marquants de la théorie du choix rationnel, rappelait combien la première vertu de cette approche réside avant tout dans son caractère positif, étranger à tout jugement de valeur. C'est au nom de la science qu'il faudrait nous résigner à une analyse profondément désenchantée du politique, *a politics without romance* pour reprendre le titre de son article. Aux notions illusives, romantiques voire héroïques, qui président souvent à l'analyse politique, la théorie du choix rationnel permettrait de substituer des notions certes plus sceptiques quant aux comportements et aux motivations tant des gouvernants que des gouvernés, mais surtout plus réalistes. Ainsi, la notion transcendante de « bien public » ressortirait avant

2. Librement adapté de Brennan [1989].

tout d'une « mystique socialiste », suggérant, à tort, que le modèle de l'*Homo œconomicus* aurait peut-être sa place pour rendre compte des décisions individuelles sur un marché, mais qu'il ne saurait être importé dans l'analyse des décisions collectives tant celles-ci relèvent de systèmes de motivations où priment sinon l'attachement au bien commun, du moins des considérations éthiques ou altruiste irréductibles au seul calcul d'intérêt. Une telle approche, schizophrénique, contredirait l'exigence de « neutralité motivationnelle » seule conforme aux canons de la scientificité. Et cette exigence de neutralité, il faudrait la penser sous le postulat selon lequel le système de motivations des agents s'identifie à la maximisation du bien-être, c'est-à-dire au modèle du marché, toute autre supposition n'étant que littérature, ou idéologie.

Or, comme l'exprime notre parabole introductive, cette *politics without romance* est-elle après tout si réaliste qu'elle le prétend ? Rend-elle compte effectivement de la démocratie politique telle que nous la connaissons et la pratiquons ? La politique et la démocratie ne sont-elles effectivement qu'une simple affaire de calcul d'intérêts bien pesés ? Ne peut-on pas retourner l'accusation de naïveté ? Tirons avec Mauss une morale provisoire des malheurs de notre social-démocrate trop savant : il n'est peut-être pas, aujourd'hui encore, si irréaliste ou vieux jeu d'en revenir à une conception plus « héroïque » de la démocratie, *a politics with romance*, pour laquelle ces « lieux communs », par exemple les notions de « justice », d'« intérêt public », de « bien commun », ne sont pas des illusions ou des comptines de nourrice. La naïveté n'est peut-être pas toujours où l'on croit et, parfois, le réel se venge d'être malmené.

Pourtant, la raison utilitaire ne prétend pas dissoudre seulement la démocratie dans le calcul mais aussi, avec elle, la morale et la justice. Au pays de la raison utilitaire, comme ailleurs, il est reconnu que des règles et normes collectives sont nécessaires à la vie sociale. Mais dans ce monde désenchanté, elles ne supposent aucun sens ou sentiment moral, aucun souci de justice. Si de telles règles communes doivent être adoptées, c'est seulement, sur le modèle du marché, pour assurer les conditions d'une coopération mutuellement profitable. Si elles doivent être respectées, c'est parce qu'il est peut-être utile, pour satisfaire ses propres préférences individuelles, de se soumettre aux normes de la justice. Il est donc parfois rationnel, au sens de la rationalité utilitaire, d'être juste, de jouer le jeu des règles et de la solidarité sociale. Mais selon ce paradigme, on peut tout aussi bien être rationnel sans pour autant être juste. Le maximisateur n'est pas toujours un beau joueur et, au pays de la raison utilitaire, les resquilleurs sont rois.

DE L'HOMME TOTAL AU FAIT SOCIAL TOTAL : LE PARADIGME DU DON

Si le présent livre est indissociable d'une perspective d'abord normative, c'est avant tout dans la mesure où la raison utilitaire a, peu ou prou, partie liée avec la raison (ultra)libérale [Godbout, 2000]. Sans se confondre avec elle pour autant³, elle contribue néanmoins aujourd'hui à en naturaliser l'empire. À travers ce paradigme et ses fictions peu réalistes, se diffuse un nouveau langage de description de la réalité sociale qui n'est pas sans conséquences pratiques⁴. Mais qu'opposer alors à ce paradigme ?

Contre la myopie propre au regard exclusivement marchand du savoir économique dominant [Servet, 1998], l'anthropologie a su montrer, il y a bien longtemps déjà, le caractère historique et singulier de l'économie de marché et contester l'universalité de la figure de l'*Homo œconomicus* et du calcul utilitaire. Elle lui a opposé une perspective tout autre, non pas relativiste, mais visant, par la comparaison de différentes sociétés humaines, à construire une science sociale douée d'une pertinence et d'une validité universelles, une science sociale, suggère Mauss, propre à « dégager le caractère non plus seulement historique mais naturel, inhérent à la nature sociale de l'homme, de certaines institutions et modes de représentations » [1969b, p. 182]. En ce sens, la critique socio-anthropologique des modèles économiques, et plus généralement du paradigme de la raison utilitaire, constitue d'abord une critique de la perspective strictement déductive qui est la sienne. À cette démarche qui pose l'universalité de l'intérêt comme mobile principal de l'action humaine, elle suggère de substituer une démarche inductive qui, partant de l'idée de l'existence d'éléments communs aux sociétés archaïques et modernes, vise à dégager, par la comparaison, les principes propres à la nature humaine, les propriétés universelles de la socialité humaine [Berthoud, 1997]. Contre

3. Pour être un peu moins caricatural, il faut ici rappeler que la théorie du choix rationnel recrute ses émules dans un spectre politique très large qui va du néo ou de l'ultralibéralisme au républicanisme, à la social-démocratie et même au marxisme.

4. C'est dans cette perspective que l'on peut lire le revigorant pamphlet de L. Cordonnier [2000] consacré aux théories économiques du chômage aujourd'hui dominantes. Passant en revue leurs modèles du travailleur « poltron », « roublard », « paresseux », « primesautier » ou même carrément « méchant », il attire l'attention sur la manière dont ces théories, en présupposant que les salariés sont des individus rationnels et maximisateurs, peuvent en conclure que ces derniers sont les premiers responsables du chômage qu'ils subissent. Démontrer que le chômage est principalement un choix rationnel, voire que les Rmistes sont des maximisateurs de profits, n'est évidemment pas sans incidences très concrètes sur les politiques économiques et sociales.

le réductionnisme propre au formalisme économique, cette anthropologie propose d'établir une « vue totale de l'homme » [Polanyi, 1947], rappelant ainsi que cet « homme total » [Mauss, 1989 ; Karsenti, 1997] est un homme complexe, irréductible à la figure simplifiée de l'*Homo œconomicus*⁵.

Mais plus que Durkheim ou Polanyi, c'est Mauss qui a su le plus systématiquement mener cette anthropologie de l'homme total. Ce caractère hybride de la nature et de la sociabilité humaines, Mauss le condense dans ce fait résolument total que constitue le don. Le don ne se résume ni à une prestation purement libre et gratuite ni à l'échange intéressé de l'utile. « C'est une sorte d'hybride », ne cesse-t-il de rappeler. Dans et par le don, s'affirment conjointement l'autonomie personnelle du sujet et son appartenance sociale ; dans et par le don s'articulent la poursuite de l'avantage individuel et l'ouverture à autrui par des actes généreux. Mauss peut ainsi suggérer de faire de la triple obligation de donner, de recevoir et de rendre la matrice universelle de toute socialité humaine. « Principe même de la vie sociale normale », « morale éternelle », avec le don, note l'auteur, « nous croyons avoir trouvé ici un des rocs humains sur lesquels sont bâties les sociétés » [1989, p. 148].

Le questionnement socio-anthropologique permet ainsi de faire apparaître nos sociétés contemporaines étranges, singulières au regard de l'histoire longue des sociétés humaines. Singularité, explique Mauss, de sociétés fondées sur l'échange marchand, dominées par la figure de l'*Homo œconomicus* : « L'homme a été longtemps autre chose et il n'y a pas bien longtemps qu'il est une machine, compliqué d'une machine à calculer. » Mais cette enquête ne s'achève pas par cette expérience de l'étrangeté de la modernité occidentale, elle invite à réintégrer nos sociétés dans une continuité anthropologique déniée. « Nous n'avons pas qu'une mentalité de marchands », « nous sommes heureusement éloignés de ce constant et glacial calcul utilitaire », souligne-t-il. Bref, les sociétés sauvages (et l'analyse socio-anthropologique) nous permettent de comprendre que nous ne sommes et n'avons jamais été totalement « modernes » [Latour, 1991] et que c'est bien ainsi. Ou, pour le dire autrement, les sauvages nous rappellent que

5. Comme le souligne Durkheim, « si ce concept de l'individu qui est censé contenir en lui toute la science était adéquat à la réalité ! Mais pour simplifier les choses, les économistes l'ont artificiellement appauvri [...] si bien que d'abstractions en abstractions, il ne leur est resté en main que le triste portrait de l'égoïste en soi » [1970a, p. 84-85]. À cette figure appauvrie de l'*Homo œconomicus*, Durkheim [1970d] oppose, on le sait, celle de l'*Homo duplex*, défini par sa tension constitutive entre « l'idéal moral » (le sacré, l'âme) et « le mobile utilitaire » (le profane, le corps).

l'alliance entre les hommes, la solidarité indispensable à tout rapport social supposent le refus de la stricte équivalence et exigent d'autres outils que l'exclusive règle de calcul. Le don, comme figure de ce principe anthropologique de non-équivalence, est peut-être archaïque, mais il ne l'est qu'au sens où il est au fondement de l'humanité et de la socialité de l'homme.

Politics with romance

Ce rappel théorique ne doit pas nous conduire à oublier l'essentiel. Si le paradigme du don doit nous permettre de critiquer et de dépasser les apories du paradigme de la raison utilitaire, c'est avant tout pour penser, à la suite de Mauss, la « délicate essence de la cité ». Comme le suggère M. Walzer [1981, 1997a], le don représente encore aujourd'hui « l'une des façons d'exprimer cette émotion politique qu'Aristote nommait l'amitié », la *philia*. Le don peut même être défini comme constitutif d'une politique, comme une manière de donner une signification concrète à l'union des citoyens. Mauss [1997d] ne disait pas autre chose. Aucune société politique ne peut se fonder sur la seule force matérielle, qu'il s'agisse de la violence ou de l'intérêt. Au contraire toute société doit inspirer chez ses membres des « sentiments positifs », favoriser l'ardeur à satisfaire les autres, développer la confiance, susciter le dévouement mutuel.

Mauss nous invite ainsi aujourd'hui à renouer avec une représentation de l'ordre politique, et plus particulièrement de l'ordre démocratique, comme une alliance conclue entre des citoyens qui sont convenus entre eux de l'existence d'un lien réciproque et qui s'engagent à le respecter. Dans une telle perspective, le lien politique n'est pas d'abord ou seulement un lien de subordination à un pouvoir même légitime [Arendt, 1972] ou un simple pacte fixant les conditions d'une coopération mutuellement bénéfique. Son modèle est davantage celui de la promesse, d'une promesse qui exige la confiance de tous envers tous et s'en nourrit. Promesse, confiance, dévouement, etc., ces termes renvoient à l'évidence à la question du don. La leçon des sauvages rejoint alors celle des Anciens. S'il nous faut revenir aux vieux concepts grecs et latins de *caritas*, de *philia* ou de *κοινωνία*, c'est bien que cette « amitié nécessaire » présuppose cette confiance propre à l'esprit du don, s'identifie au sentiment de ce que l'on doit à autrui et à la cité.

Rappeler que la *philia* constitue le fondement même de la cité, c'est alors faire l'hypothèse que la démocratie repose avant tout, parce qu'elle vise à instituer une communauté d'égaux, sur la capacité des

hommes à se lier les uns aux autres, à s'obliger mutuellement pour construire et habiter un monde commun. Dans cette perspective, il faut poser qu'une société est d'autant plus démocratique qu'elle reconnaît ses divisions certes, mais aussi qu'elle favorise le déploiement des capacités morales des citoyens à s'obliger réciproquement, c'est-à-dire à subordonner leurs intérêts et leurs efforts particuliers à la poursuite d'actions et de fins communes. Et, à l'inverse, elle l'est d'autant moins qu'elle réprime, laisse en friche ou à l'abandon ces compétences morales et avec elles les joies du bonheur public, à l'instar de la république utilitaire décrétée par la théorie du choix rationnel⁶. Analyser la « délicate essence de la cité », c'est alors considérer avec Dewey [1993c] la démocratie non plus comme quelque chose d'institutionnel ou d'extérieur à soi, mais comme une forme de vie incarnée dans nos pratiques quotidiennes. C'est réaffirmer avec lui que la démocratie est un fait – et un idéal – tout autant moral que politique, nourri de nos sentiments et de nos compétences morales les plus ordinaires. Bref, que la démocratie n'est une réalité que si elle est effectivement un lieu de vie commun, régi par la coopération quotidienne entre les individus.

Renouer, sans angélisme, avec cette *politics with romance*, ne consiste pas pour autant à gratifier les individus, qui d'ailleurs n'ont rien demandé, de vertus extraordinaires. C'est d'abord rappeler que ce sens de l'engagement mutuel, cette solidarité, nous l'assumons déjà, même bien imparfaitement, dans nos relations avec nos proches, au sein de la famille, entre amis, dans le cadre du voisinage ou du quartier, ou même dans des espaces sociaux plus larges. Que l'on songe à la culture populaire et à ses pratiques d'entraide, ses formes quotidiennes de convivialité⁷. Ce qui assure, dans ces relations de personne à personne, la force de cette exigence de solidarité, de ce sens moral tout ordinaire, ce n'est pas une vertu héroïque. Ces relations interpersonnelles s'inscrivent simplement dans des contextes favorables à la confiance, donc à la solidarité. Contextes pratiques favorables

6. Si un tel argument doit beaucoup à celui développé par C. Offe [1989 ; 1990], il était déjà suggéré par deux auteurs que nous rencontrerons à plusieurs reprises dans cet ouvrage, Stuart Mill et Dewey.

7. Contre toute accusation – concevable – de populisme que l'on pourrait nous adresser, il faudrait rappeler, avec J.-C. Michéa [1995] dans son analyse du socialisme de G. Orwell, la force de cette « solidarité intuitive » au cœur des valeurs populaires, de cette *common decency* (loyauté, absence de calcul, générosité, haine des privilèges, etc.), sans laquelle on ne comprendrait guère que l'idée d'égalité soit au cœur du socialisme ouvrier. Nous donnerons d'ailleurs dans cet ouvrage une large place aux théories morales développées dans la tradition socialiste française.

à la coopération, à la visée d'un bien partagé, ces espaces sont principalement régis par la logique du don [Godbout, Caillé, 1992]. Malgré les conflits, les échecs, la présence de formes de domination larvées, voire de pathologies diverses et variées, il s'agit d'espaces sociaux ou communautaires où les individus font montre de cette capacité à s'obliger et à se lier les uns aux autres et où l'expérience quotidienne d'une confiance commune rend possibles et agréables le don et l'engagement réciproque⁸.

Mais dans la cité, où nous ne rencontrons plus seulement nos parents, enfants, amis, voisins, mais aussi des étrangers, à qui se fier ? À qui donner et pourquoi ? L'espace démocratique, abstrait et anonyme, ne constitue pas en soi un contexte favorable à la confiance, à la différence de l'espace de nos relations affinitaires. Pourquoi adopter une attitude de coopération si autrui profite de ma solidarité sans s'engager de son côté ? Pourquoi me lancer dans une lutte collective alors que si elle réussit, elle bénéficiera aussi à ceux qui n'ont pas mouillé leur chemise, aux tire-au-flanc ? Ne vaut-il pas mieux faire comme eux et profiter des efforts des autres ? Ce contexte d'absence de confiance est un contexte pervers. On ne saurait en effet être solidaire tout seul⁹ ! D'où la tentation du repli sur soi, sur son petit monde, d'où ce faible engagement à l'égard des affaires communes et cette tentation de laisser aux grands appareils (la science, l'économie, l'État) le soin de gérer les problèmes collectifs, de piloter la grande société. La petite, on s'en charge.

ESPRIT DU DON, ESPRIT D'ASSOCIATION ET SENS DE LA JUSTICE

Bien sûr, on peut toujours rêver, à l'instar de certains communautariens ou républicains contemporains, d'une société débarrassée des resquilleurs, formée de citoyens impeccables, à l'antique, dont l'allégeance à la communauté et au bien commun serait si forte qu'elle rendrait impensable et bien improbable toute stratégie consistant à bénéficier sans frais des fruits de la coopération sociale. Mais ce rêve pourrait bien aujourd'hui devenir cauchemar, ou du moins menacer ce que le libéralisme a contribué à nous offrir de meilleur, le pluralisme. Dès

8. « Les attachements essentiels ne naissent que dans l'intimité d'une relation qui est nécessairement de portée restreinte [...] la démocratie doit commencer à la maison, et sa maison, c'est la communauté de voisins », suggère Dewey [1991, p. 212-231].

9. On reconnaît là le fameux paradoxe d'Olson, reformulation du tout aussi fameux « dilemme du prisonnier » de la théorie des jeux.

lors, face à cette aporie, que nous dramatisons à dessein, il n'est en fait peut-être pas d'autre solution que celle du pari, du pari de la confiance. Faisons l'hypothèse que la démocratie relève d'un tel pari de confiance – pari du don aux inconnus – et de cette nécessaire et improbable invention d'un monde commun entre étrangers. Comme le rappelle John Dewey, la démocratie suppose une « foi agissante dans les capacités de la nature humaine », une « foi personnelle dans la coopération continue entre les individus ». Si la question démocratique est d'abord celle de l'articulation du proche et du lointain, de l'intime et de l'inconnu, bref du singulier et de l'universel¹⁰, plutôt que d'exiger des citoyens une vertu héroïque, ne faut-il pas plutôt réfléchir aux moyens aptes à développer des contextes de confiance plus étendus qui pourraient nous inciter à donner, à nous engager au profit d'inconnus, bref à entretenir cette « amitié nécessaire » chère à Mauss afin de rendre ce pari jouable.

C'est ici que les associations volontaires sont appelées à jouer un rôle essentiel, en contribuant à produire de la confiance, à activer de la solidarité entre inconnus. Comme Durkheim, qui recherchait dans *La Division du travail social* les fondements précontractuels de la vie sociale – fondements que Mauss pensait avoir trouvés dans le don –, analyser sociologiquement le fait et l'esprit associatifs exige peut-être de retrouver les fondements prépolitiques de la politique démocratique, de rappeler dans quelle mesure celle-ci suppose aussi confiance et solidarité. Comme le soulignait déjà Tocqueville, les associations sont des écoles, gratuites et permanentes, à la fois de la solidarité et de la démocratie. Cette forme de relation sociale « tire une multitude d'individus hors d'eux-mêmes », permet à chacun de sortir de sa cellule¹¹, de rompre la défiance née de l'isolement et de l'enfermement

10. Ou pour le dire en termes sociologiques, l'articulation entre socialité primaire et secondaire [Caillé, 1986]. Cette hypothèse d'une continuité entre groupes primaires (communauté) et groupes secondaires (société) est au cœur de la théorie de la démocratie de Dewey, mais aussi de deux de ses collègues et amis, C. Cooley et G. H. Mead. Ainsi pour Cooley [1992, chap. 22], si la démocratie ne s'oppose pas aux groupes primaires mais les suppose, c'est en raison du fait que les principes démocratiques de liberté, d'égalité et de solidarité constituent moins des droits naturels abstraits que des sentiments concrets dont chaque individu fait l'expérience concrète au sein de ces groupes. La démocratie exige donc d'élargir et de généraliser ces idéaux infra-politiques propres à la socialité primaire, cette « culture primaire de la démocratie », notamment grâce à la médiation des associations volontaires.

11. Cette fameuse cellule dans laquelle le Roi ou le Juge du dilemme du prisonnier emprisonne ses deux prévenus. C. Offe [1989] montre bien en quoi le potentiel des associations à mobiliser les orientations morales de leurs participants dépend de la nature des « jeux », au sens implicite de la théorie des jeux, auxquels ils sont conviés.

dans ses stratégies individuelles, bref d'activer cette capacité à se lier, à s'obliger réciproquement, sans craindre d'être floué, de se retrouver seul au milieu d'une bande de resquilleurs patentés. En apprenant ainsi à « subordonner leurs efforts particuliers à l'action commune », en perfectionnant quotidiennement cet « art de poursuivre en commun l'objet de leur commun désir », ils (re)nouent ces « liens invisibles de la confiance » (Mauss) et font l'apprentissage concret de la liberté et de l'autogouvernement démocratique. C'est en ce sens que l'esprit du don, que prolonge l'esprit d'association, n'est pas sans rapport avec « l'esprit de cité ».

Dans cette perspective, la question de la justice sociale apparaît sous un jour nouveau. Si la démocratie présuppose avant tout la capacité des citoyens à s'obliger réciproquement, à se lier mutuellement, bref à subordonner leurs intérêts et leurs efforts particuliers à la poursuite d'actions et de fins communes, une société juste ne peut être seulement définie, comme le suggère Gauthier à la suite de Rawls, comme une entreprise de coopération en vue de l'avantage mutuel. Il ne suffit pas de démontrer qu'il est généralement rationnel, au sens de la raison utilitaire, d'être juste et de jouer le jeu des solidarités sociales. Une telle société, substituant à nos sentiments moraux des calculs d'intérêts rigides, affaiblirait notre sens ordinaire de l'engagement moral et de la solidarité d'où naissent ces sentiments. Sauf à se résigner à ce que nos sociétés ne soient plus que ces communautés d'étrangers que diagnostiquent les communautariens américains contemporains, il importe que nos institutions publiques, les liens de coopération et d'association que nous nouons et – nous y reviendrons longuement – nos dispositifs de protection sociale encouragent ces sentiments et ces vertus sociales, qu'elles contribuent à diffuser l'esprit du don et à consolider les liens de la confiance et non le contraire.

PLAN DE L'OUVRAGE

S'il sera souvent question de don, de solidarité, voire même de sympathie dans ce livre, son but n'est pas pour autant de livrer un nouveau chapitre aux évangiles du bénévolat. S'il sera montré que l'association peut être constitutive d'une politique, il ne s'agira pas non plus d'unir notre voix à ces discours qui parent aujourd'hui les associations de toutes les vertus, pour les appeler parfois à se substituer à un État frappé d'une double crise, de légitimité et de gouvernabilité. L'esprit du don et l'esprit d'association constituent bien davantage deux des ressorts indispensables à l'approfondissement et à la radicalisation de l'invention

démocratique, les deux piliers de cette tradition politique oubliée que nous voudrions ranimer, l'associationnisme civique.

Avant d'esquisser une généalogie de cette tradition politique et afin d'en souligner ensuite l'actualité, il nous faut tout d'abord développer notre critique des théories contemporaines de la démocratie utilitaire et négative. Tel est l'objet de la première partie de ce livre. Elle suggérera de démontrer que ni la démocratie ni la justice ne sont solubles dans le calcul. Le paradigme du don nous fournira les armes principales de cette critique. Le premier chapitre tentera de pointer les apories, dans la théorie politique, de l'identification de l'*Homo democraticus* à la figure de l'*Homo æconomicus*. Nous prolongerons ensuite cette critique dans le champ des théories de la justice en nous demandant si les « morales de l'intérêt » déduites de la théorie du choix rationnel peuvent être justes. Les deux chapitres suivants seront consacrés à l'œuvre de John Rawls. Nous montrerons tout d'abord en quoi la *Théorie de la justice* est travaillée par une tension constitutive entre les registres de l'intérêt et du calcul d'une part, ceux du don et de la sympathie d'autre part. Renouant avec notre questionnement politique initial, nous pointerons enfin quelques-unes des apories du libéralisme politique rawlsien, notamment son incapacité à s'extraire d'une conception négative de la liberté et instrumentale de la démocratie.

Afin de dessiner quelques alternatives théoriques à la république utilitaire et à la démocratie négative, la seconde partie de ce livre tentera d'esquisser, à partir notamment de Tocqueville, Fourier, Leroux, Proudhon, mais aussi Malon, Fournière, Jaurès, Durkheim et Mauss, une généalogie de cette constellation hétéroclite de l'associationnisme civique classique. Par une lecture attentive aux singularités tant du libéralisme et du socialisme français que de la tradition sociologique inaugurée par Durkheim et Mauss, ce retour à quelques auteurs classiques, célébrés ou oubliés, montrera combien leurs critiques convergentes de la morale de l'intérêt, qu'elles se nourrissent de l'enthousiasme ou de l'honneur, de la sympathie ou du don, se prolongent dans une conception non plus négative mais positive de la démocratie, dont l'association constitue le cœur.

La troisième partie discutera des enjeux contemporains de l'associationnisme civique. Nous proposerons d'interpréter les critiques pragmatistes, communautariennes et républicaines du libéralisme moderne, notamment de Rawls et de ceux qui poursuivent son libéralisme minimal, comme autant de prolongements possibles de l'associationnisme civique classique et dessinerons avec John Dewey, M. Sandel et M. Walzer, les contours d'une politique de l'association

définie à la fois comme politique de la coopération, de la communauté et de la société civile.

Dans un style différent, la dernière partie prolongera autrement notre dialogue avec les théories contemporaines de la justice et de la démocratie. Dans la perspective d'une histoire de la protection sociale dont les héros seraient des concepts, elle soulignera en quoi les différents dispositifs qui jalonnent cette histoire peuvent être interprétés comme autant de systèmes de dons dont la force a justement consisté à articuler ces deux pôles contradictoires de l'intérêt et du désintéressement, et à subordonner la règle de calcul à une règle symbolique, manifestant sous des formes chaque fois spécifiques un principe d'alliance et d'association entre les hommes irréductible au pur jeu des intérêts.

Enfin, nous concluons cet ouvrage en montrant en quoi la reconnaissance d'un revenu inconditionnel, défini comme un don de citoyenneté, pourrait aujourd'hui permettre d'approfondir la perspective de l'associationnisme civique en ouvrant de nouveaux espaces à l'exercice de la liberté positive et en encourageant ainsi à la fois l'esprit du don et l'esprit d'association.

L'auteur est tenté de conseiller à son lecteur une lecture linéaire de ce texte. Mais qu'il se sente libre, selon son intérêt et son plaisir, de reconstituer à sa guise les pièces de ce puzzle, les différentes parties et leurs chapitres ayant été rédigés afin de pouvoir être lus de façon autonome. Car de toute évidence, si la délicate essence de la démocratie résiste au paradigme du calcul, elle résiste tout autant aux prétentions des grandes synthèses¹².

12. Sans la confiance, les suggestions et critiques d'Alain Caillé, ce livre n'aurait tout bonnement jamais vu le jour. Qu'il en soit ici vivement remercié. Je dois aussi exprimer ma gratitude envers mes vieux compères en associationnisme, Jean-Louis Laville et Daniel Céfaï, à mon savant confrère en études habermassiennes, Frédéric Vandenberghe, ainsi qu'à tous ceux qui, autour de la *Revue du MAUSS* et du département de sociologie de l'université de Caen, ont, de près ou de loin, et parfois même sans s'en douter, donné sens à ce travail et confiance à son auteur, notamment Martine Déotte, Jacques Dewitte, Anne-Marie Fixot, Jacques Godbout, Salvador Juan, Thierry Kerseho, Louis Moreau de Bellaing, Sylvain Pasquier et Camille Tarot. La rédaction de cet ouvrage a aussi bénéficié de l'atmosphère généreuse et bigarrée de la ville de Saint-Denis, et surtout de la patience et des encouragements de Laurence et de la jovialité contagieuse de Camille. Il leur est, également, à tous deux dédié.