**Karine Chaland**
*Laboratoire de Sociologie de la Culture Européenne, CNRS. Université de Strasbourg II.*

# LES DISCOURS FAMILIALISTES CHEZ LES REFORMATEURS ET PRE-SOCIOLOGUES DU XIXE SIECLE

La naissance d'une pensée pré-sociologique sur la famille coïncide avec la période pendant laquelle l'idée de communauté redevient fondamentale. Considérée comme la forme archétypique de la communauté, la famille, thème récurrent tout au long du XIXème siècle, occupe, avec la question des sexes, à la fois les penseurs de l'émancipation et les penseurs conservateurs. Pendant cette période caractérisée par des transformations sociales et économiques sans précédents, issues à la fois de la Révolution française, de la Déclaration des Droits de l'Homme et du Citoyen et de la révolution industrielle naissante, l'antithèse communauté/individu, qui revient à opposer la tradition à la modernité[1], structure le discours socio-politique. Peu représentée au début du XIXème siècle, la pensée individualiste et libérale est incarnée principalement par B. Constant et A. de Tocqueville, ainsi que par les économistes utilitaristes. B. Constant et A. de Tocqueville qui s'interrogent alors sur les paradoxes de la démocratie défendent avec vigueur la liberté individuelle dont ils observent qu'elle tend à se dissiper dans l'opinion générale[2].

A côté du courant libéral, deux grands courants communautaires peuvent être distingués ; les contre-révolutionnaires traditionalistes, dont les principaux représentants sont L. de Bonald et J. de Maistre, et les socialistes avec notamment Ch. Fourier, P-J. Proudhon, E. Cabet, L. A. Blanqui, L. Blanc. Tandis que les premiers appellent, peu ou prou, à un retour à l'ancienne société, hiérarchique et théocratique, les seconds prônent une société nouvelle, communautaire et égalitaire, dans laquelle l'individu aurait sa place. Ces deux courants que tout oppose se rejoignent cependant sur l'idée que le développement du capitalisme a des conséquences désastreuses sur l'organisation sociale et que l'ordre social à reconstruire est de forme communautaire.

## LA PENSÉE CONSERVATRICE OU LES "ANTI-LUMIERES"

Les conservateurs condamnent les principes issus des Lumières, notamment l'égalité et la liberté, et préconisent un retour à la communauté dont l'impact ne cesse de s'affaiblir au profit d'une société qui s'émancipe et qui s'individualise. C'est d'ailleurs en réaction contre la période des Lumières caractérisée par l'avènement de la raison humaine, le progrès, l'individu et la liberté que le courant de pensée conservatrice s'est constitué. En rupture avec les contractualistes qui stipulaient l'artificialité de l'Etat, les contre-révolutionnaires l'envisagent comme procédant de l'histoire, du passé, des traditions. Le courant traditionaliste fait par conséquent coïncider l'état social et l'état naturel et réfute par là même la thèse rousseauiste selon laquelle les hommes auraient été libres et égaux à l'état de nature.

Chefs de file de la pensée contre-révolutionnaire française, de Bonald et de Maistre[3] dé-

---

1 C'est à F. Tönnies que l'on doit la conceptualisation de cette opposition antithétique dans son ouvrage "Gemeinschaft und Gesellschaft" paru en 1887. La communauté qui résulte d'une volonté naturelle, non réfléchie se rencontre "partout où des hommes dépendent les uns des autres par leurs volontés organiques et s'approuvent réciproquement" tandis que la société procède d'une volonté rationnelle et se caractérise par le fait que "chacun est pour soi et dans un état de tension vis-à-vis de tous les autres".

2 Si le libéralisme philosophique n'est pas un courant de pensée dominant, le processus d'individualisation continue néanmoins de progresser et de se diffuser.

3 Ses "Considérations sur la France" (1797) "font la synthèse de ces différents apports, pour donner à la Contre-Révolution son chef-d'oeuvre : fulgurance de Chateaubriand et conviction religieuse de Bonald, dénonciation, à la Barruel, d'un complot et, comme chez Pradt, mise en accusation des monar-

noncent les idées révolutionnaires et préconisent un retour à la société traditionnelle d'Ancien Régime. Tous deux s'inscrivent dans les pas du libéral et contre-révolutionnaire anglais E. Burke[4], dont l'ouvrage majeur "Réflexions sur la Révolution de France", publié en 1790, contient la première analyse comparée entre l'Ancien Régime et la société post-révolutionnaire. Il bénéficie dès sa publication d'un grand accueil[5] et devient la bible des contre-révolutionnaires. A l'encontre des philosophes des Lumières, Burke pense l'État dans une continuité historique, dans des traditions, dans l'expérience[6], dans le passé. La conception des révolutionnaires qui consiste en la création d'un nouvel État qui ferait table rase de l'ancien, par conséquent en la construction nouvelle de la société, est clairement antagonique à la conception burkienne. Son approche historiciste — ce sont les conservateurs du XIXème siècle qui sont à l'origine de l'historicisme[7], la pensée classique était, dit-on souvent, anhistorique[8] — induit que le cours des évènements n'a pas à être modifié. Les institutions n'ont pas à être élaborées par les hommes, elles doivent résulter d'un processus historique, en ce sens elles sont naturelles et nécessairement conformes à l'esprit de chacun des peuples - son déni des Droits de l'homme illustre cette perspective historiciste[9].

Le thème de la nature, récurrent tout au long du XVIIIème, est très présent dans la pensée de Burke, et le sera également dans celle de de Bonald[10] et de de Maistre ; tous trois lui assignent une signification bien différente de celle des penseurs des Lumières qui en faisaient l'équivalent de l'universalité ; la nature était en effet ce qui était partagé par tous les individus. Pour Burke, la nature est ce qui est

chies européennes incapables d'endiguer le flot révolutionnaire. Tout s'y retrouve, parfaitement ordonné, avec de nombreuses références à Burke" in J. de Maistre, *Considérations sur la France,* Paris, Editions Garnier France, 1980. [Introduction par Jean Tulard, p. 15]

4 Pour toutes les ambiguïtés liées à la pensée d'E. Burke, "à la fois un défenseur du droit naturel classique et un représentant de la tradition libérale anglaise, un adversaire et un promoteur de l'historicisme moderne, un défenseur des libertés et un tenant de l'Etat autoritaire" (p. 192), nous renvoyons le lecteur à l'article de Ph. Raynaud dans le *Dictionnaire des Oeuvres politiques,* Puf, 1995, pp. 191-200.

5 C'est cependant en Allemagne que cet ouvrage fut le mieux accueilli ; Novalis le qualifiera de "livre révolutionnaire contre la Révolution" in B. Barret-Kriegel, *Les droits de l'homme et le droit naturel,* Quadrige, Puf, 1989, p. 11. Il n'est pas inintéressant de remarquer que cet ouvrage fut traduit pour la première fois en langue française par A. de Tocqueville.

6 Sa valorisation de l'expérience, de la pratique rejoint la pensée aristotélicienne selon laquelle la théorie n'est pas à même, à elle seule, de transformer la pratique. E. Burke va cependant plus loin et radicalise la conception d'Aristote en dévalorisant la théorie, qui renvoie à l'universel, à l'immuable, illustrée ici par les Droits de l'homme. Dans la conception burkienne, l'expérience relève de la nature, tandis que la théorie relève du construit, de l'abstrait. Cf. L. Strauss, *Droit naturel et Histoire,* Champs Flammarion, 1995, p. 261 et p. 269. (1ère éd. orig. 1953).

7 E. Burke annonce la création de "l'école historique" ; celle-ci est "née de la réaction contre la Révolution française et les doctrines du droit naturel qui avaient préparé ce bouleversement. Désapprouvant toute violente rupture avec le passé, elle maintenait avec insistance qu'il était sage et qu'il était nécessaire de conserver ou de perpétuer l'ordre traditionnel" in L. Strauss, *Droit naturel et Histoire,* op. cit., p. 24.

8 Sur ce point voir E. Cassirer qui défend l'idée que le XVIIIème siècle n'était pas si antihistorique et anhistorique que les Romantiques ont pu le soutenir. Cf. *La philosophie des Lumières,* Agora, Presses Pocket, 1993, p. 262 et s.

9 Rappelons que les conservateurs n'ont pas le monopole de la dénégation des Droits de l'Homme et du Citoyen, les socialistes, pour d'autres raisons (la principale étant qu'ils ne concernent finalement que l'homme bourgeois et non l'ensemble des hommes), les réprouveront également.

10 Pour des développements plus précis sur la conception bonaldienne de la nature et de la raison (elle s'écarte ici de la pensée burkienne), nous renvoyons le lecteur à l'article de B. Manin in *Dictionnaire des Oeuvres politiques,* Paris, Puf, 1995, pp. 168-174.

social, ce qui est historique. Quant à la raison, elle prend la forme d'une croyance en un "ensemble de préjugés" qui ne sont rien d'autre que "le vêtement d'une raison cachée"[11].

Conservateurs, utopistes "légitimistes", de Bonald et de Maistre sont les principaux représentants du courant théocratique français. Ces théoriciens célèbrent un retour au système politique naturel, le seul qui soit à leurs yeux légitime, à savoir la monarchie féodale[12]. Leur attachement à la royauté n'est pas dissociable de leur vénération pour Dieu. Les institutions sont l'expression des lois divines, "l'état légitime est conforme à la volonté de la nature ou plutôt de son Auteur (...)"[13]. De ce fait, il n'y a que Dieu qui soit légitimé à changer la société, l'homme n'a aucune emprise sur le déroulement de l'histoire.

A l'instar de Burke, de Maistre et de Bonald n'adhèrent pas aux Droits de l'Homme et du Citoyen (de Bonald suggère d'ailleurs leur remplacement par les Droits de Dieu) qui, de leur point de vue, sont des principes trop individualistes et trop abstraits. De Bonald met au premier plan les devoirs de l'individu et non ses droits - les droits ne pouvant conduire selon lui qu'à l'anarchie. Considérant que la liberté individuelle nuit à la stabilité de l'ordre social, il préconise l'interdiction de ce terme dans le langage politique. Pour de Bonald, l'individu ne saurait être libre dans la mesure où il n'existe pas en tant que tel, c'est-à-dire pour lui-même ; ce sont les corporations, la société et bien entendu la famille qui le font exister[14].

Cellule de base de la société[15], la famille tient une place importante dans la pensée réactionnaire qui envisage avec nostalgie le temps de l'institution familiale traditionnelle (c'est-à-dire la famille médiévale) en laquelle de Bonald voit le type familial définitif, la dernière étape de l'évolution de la famille. Il définit la famille comme "*Trois êtres semblables*, puisqu'ils appartiennent à l'humanité, mais non égaux, puisqu'ils ont des fonctions différentes, père, mère, enfants (...)"[16]. Dans cette micro-société dont la forme organisationnelle correspond au régime monarchique, le père est assimilé au roi, il dispose du pouvoir, la femme au ministre et les enfants aux sujets. Pour de Bonald, les réformes instituées par la Révolution — instauration du mariage civil et du divorce en 1792 [17] mais aussi affaiblissement de l'autorité paternelle, droit de succession pour les enfants dits illégitimes, limitation de la liberté du droit testamentaire — sont à l'origine de la désagrégation de l'unité

---

11 E. Burke cité par J. Godechot, *La contre-révolution 1789-1804,* Paris, Puf, 1961, p. 69.

12 Les droits féodaux avaient été définitivement abolis par la Loi du 17 juillet 1793.

13 in Bonald, *Pensées,* Paris, s. d. , Nouvelle Librairie Nationale, p. 277. De Bonald note encore que "L'état simplement légal est établi par la seule volonté de l'homme : ainsi l'indissolubilité du mariage est l'état légitime de la société domestique. Le mariage dissoluble par la loi est un état légal. L'unité du pouvoir est l'état légitime de la société politique ; la pluralité des pouvoirs en est l'état légal".

14 L. de Bonald écrit "L'homme n'existe que pour la société, et la société ne le forme que pour elle : il doit donc employer au service de la société tout ce qu'il a reçu de la nature et tout ce qu'il a reçu de la société" in "Théorie du pouvoir politique et religieux dans la société civile" cité par A. Laurent, *De l'individualisme, Enquête sur le retour de l'individu*, Paris, Puf, 1985, p. 84.

15 "L'objet de la famille est la production des individus; l'objet de l'Etat est la conservation des familles parce que l'Etat est une société de familles comme la famille est une société d'individus" in Bonald, *Pensées,* op. cit., p. 279.

16 Extrait de L. de Bonald "Démonstration philosophique du principe constitutif de la société" in C. Bouglé et J. Raffault, Sociologie domestique in *Eléments de sociologie*, Paris, Librairie Félix Alcan, 1939, p. 82.

17 Cette loi très libérale permettra le divorce par consentement mutuel. En 1816, sous la Restauration et en même temps que le catholicisme devient religion d'État, la loi sur le divorce sera abrogée - elle avait déjà été modifiée en 1804 (le Code civil avait introduit des mesures restrictives). La séparation de corps lui succèdera jusqu'en 1884 (Loi Naquet).

familiale, elles menacent l'avenir de la famille et plus largement l'ordre social. Il s'agit de mettre hors d'usage les lois révolutionnaires afin de retrouver la stabilité sociale.

Ce courant réactionnaire va avoir un impact considérable sur les auteurs de la seconde moitié du XIXème siècle, parmi eux A. Comte, C. de Saint-Simon et P. J. Proudhon[18]. On peut également noter l'influence de cette pensée sur les écrivains ; Balzac en est une illustration exemplaire. Dans son introduction à "La Comédie Humaine", on peut lire : "J'écris à la lueur de deux Vérités éternelles : la Religion, la Monarchie, deux nécessités que les événements contemporains proclament, et vers lesquelles tout écrivain de bon sens doit essayer de ramener notre pays". (...). "Aussi regardé-je la Famille et non l'Individu comme le véritable élément social. Sous ce rapport, au risque d'être regardé comme un esprit rétrograde, je me range du côté de Bossuet et de de Bonald, au lieu d'aller avec les novateurs modernes"[19].

L'impact de ces doctrines est en revanche assez faible sur l'action contre-révolutionnaire proprement dite. Le discours ne répondait pas aux revendications et aux intérêts immédiats de la population paysanne. Ainsi que le note J. Godechot[20], les penseurs contre-révolutionnaires ont négligé les aspects économiques et sociaux au profit des aspects politico-religieux qui étaient loin de représenter une priorité pour les paysans. Les théories contre-révolutionnaires, dont les parutions s'échelonnent de 1789 à 1804, ne se diffusent qu'après la Restauration de 1814 — le programme idéologique des contre-révolutionnaires trouvera des applications entre 1815 et 1848.

## LE SOCIALISME "UTOPIQUE"

Parallèlement à la pensée contre-révolutionnaire, se développe en France mais également en Angleterre et en Allemagne, une pensée socialiste qui fait office de contre-discours. Principal représentant du socialisme "utopique" (qualifié ainsi par Marx et Engels), Fourier réfute, à l'instar des philosophes des Lumières, l'idée d'une transcendance et s'engage pour l'émancipation individuelle. Pensée diamétralement opposée à celle des conservateurs qui envisage le retour à une société hiérarchique, le socialisme "utopique" rejoint toutefois la pensée des contre-révolutionnaires sur l'idée d'un principe communautaire ainsi que sur l'idée que le capitalisme est à l'origine de la désagrégation des solidarités. Ainsi que le note L. Dumont "Le socialisme forme nouvelle et originale retrouve la préoccupation du tout social et conserve un legs de la Révolution, il combine des aspects individualistes et des aspects holistes"[21].

Pour le moins déçu par les suites de la Révolution, constatant le chaos post-révolutionnaire, — la récupération par la bourgeoisie, la misère des familles de milieux populaires dont les conditions de travail sont inhumaines, et également la "débauche" de la société mondaine — Fourier imagine, de la même manière que Platon avait conçu une Cité idéale[22], la société harmonienne ou Harmonie qu'il oppose à la Civilisation (société bourgeoise de son temps). L'Harmonie serait composée de phalanstères, communautés économiquement autonomes. L'amour tiendrait le rôle central dans ces phalanstères ; l'importance fondamentale accordée par Fourier à l'amour — il en fait le moteur de l'Harmonie — s'explique par le fait qu'il considère l'amour comme le moyen de "multiplier à

---

18 Proudhon est connu pour son anti-féminisme — il est contre l'émancipation de la femme qu'il considère à l'instar des enfants comme une mineure — pour sa défense de l'autorité patriarcale ainsi que pour sa prise de position pour l'indissolubilité du mariage. Dans le *Manifeste du Parti communiste,* Marx qualifie Proudhon de socialiste conservateur et bourgeois.

19 H. de Balzac, *La Comédie Humaine,* vol. 1, Paris, Bethune et Plon, 1842, p. 18 et p. 19.

20 J. Godechot, *La contre-révolution 1789-1804,* op. cit.

21 L. Dumont, *Essais sur l'individualisme, Une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne,* Collection Points, Essais, 1991, p. 133.

22 Nous avons développé ailleurs les considérations platoniciennes sur la famille. Cf. K. Chaland, La question de la famille et de l'individu chez Platon et Aristote, *Revue des Sciences Sociales de la France de l'Est,* n°25, 1998.

l'infini les liens sociaux"[23]. Dans "Le Nouveau Monde amoureux", Fourier écrit "Le sujet paraît frivole à des Civilisés qui relèguent l'amour au rang des inutilités et en font [...] l'occupation des paresseux. Ainsi ne l'admettent-ils qu'à titre de plaisir constitutionnel sanctionné par le mariage ; il n'en est pas de même en Harmonie, où les plaisirs devenant affaire d'État et but spécial de politique sociale, on doit nécessairement donner une haute importance à l'amour qui tient en effet le premier rang parmi les plaisirs"[24].

Fourier se fixe pour objectif d'émanciper l'amour, et plus généralement de parvenir à l'émancipation des passions et des instincts. Il pense en effet que si l'attraction passionnelle (référence à l'attraction universelle newtonienne qui régit le monde physique) et plus généralement les passions qui sont le moteur des sociétés, cessaient d'être refrénées, l'ensemble de la société s'en trouverait positivement transformée et le bonheur, thème constitutif de la pensée fouriériste, accessible à chacun. Jusqu'ici, la philosophie ayant fait de la passion la pire ennemie de la Raison, les passions étaient réprimées car considérées comme préjudiciables à l'individu, et plus largement à la société. La réhabilitation des passions permettrait de "découvrir un ordre de choses où chaque individu, en se livrant à ses passions, puisse coopérer au bien de tous (...)"[25]. L'Harmonie serait le lieu de la réalisation de ce projet ; les phalanstères qui la composent, concilieraient l'amour et le travail, le plaisir et les activités utiles.

La construction utopique que propose Fourier ne prend tout son sens que si l'on a connaissance des critiques corrosives que furent les siennes envers la société bourgeoise (*la Civilisation*) de son temps. Condamnant l'organisation sociale, les institutions de son temps, Fourier n'a cessé de montrer la décadence morale du milieu bourgeois du début du XIXème siècle, s'attaquant principalement à l'hypocrisie des moeurs bourgeoises. Fourier n'admet pas la duplicité de la société dans laquelle il vit (il parle de la *petitesse* de son siècle) et s'élève contre la contradiction entre d'un côté, les "beaux principes", les bonnes moeurs, de l'autre, la débauche, la luxure. L'amour matériel — "plaisir sensuel brut et dépourvu du lien sentimental" que Fourier distingue de l'amour sentimental "amour dégagé de prétention à la jouissance : le céladonisme" — qui est "diffamé en théorie", nous dit-il, est bel et bien "dominant en pratique"[26].

Condamnant l'institution matrimoniale monogame — le mariage permet le viol en toute légalité et "avec la bénédiction de l'Église" — dénonçant l'asservissement de la femme dans la société dite civilisée, "le système social tend à dégrader et hébéter les femmes autant que possible"[27], Fourier s'engage dans la construction d'une société future où règnerait un esprit communautaire, où la possession serait sinon bannie du moins minoritaire et où règnerait l'égalité entre les sexes. En rupture avec les idées dominantes de son temps, Fourier considère la femme comme l'égale de l'homme, il avance même que "la femme, en état de liberté, surpassera l'homme dans toutes ses fonctions d'esprit ou de corps qui ne sont pas l'attribut de la force physique"[28]. Ce souci de la femme, de l'importance de son rôle se retrouve également dans une citation bien connue, dans laquelle l'auteur énonce que "Les progrès sociaux (...) s'opèrent en raison du progrès des femmes vers la liberté, et les décadences d'ordre social s'opèrent en raison du décroissement de la liberté des femmes (...). L'extension des privilèges des

---

23 Ch. Fourier, *Vers la liberté en amour, Textes Choisis*, Folio Essais, 1993, p. 188. [Le nouveau monde amoureux]. Cet ouvrage fut censuré pendant près d'un siècle et demi ; il fut publié pour la première fois en 1967 par Simone Debout-Oleszkiewicz.

24 Ch. Fourier, *Vers la liberté en amour*, op. cit., p. 58.

25 Ch. Fourier, *Vers la liberté en amour*, op. cit., p. 196. [manuscrit publié dans la Phalange].

26 Ibid. p. 63 et p. 64. [Le nouveau monde amoureux]. Cette distinction rejoint celle platonicienne entre Eros populaire et Eros céleste développée dans "Le banquet".

27 Ibid. p. 223. [manuscrit publié dans la Phalange].

28 Ibid. p. 117. [Théorie des quatre mouvements ; 1808].

femmes est le principe général de tous progrès sociaux"[29].

Dans ces phalanstères, la trajectoire individuelle de chacun serait, contrairement à la société civilisée, et à l'instar de la classe des gardiens dans "La République" de Platon, indépendante de l'appartenance à l'un ou l'autre sexe, les femmes pourraient "à l'appui d'un mérite constaté, s'ouvrir toutes les carrières et participer aux dignités de tous les degrés"[30]. Chacun serait, en outre, libre d'exercer l'activité de son choix ; les choix n'étant pas restrictifs, les hommes et les femmes pourraient, selon leurs goûts et leurs envies, changer d'activité. Fourier est attentif à l'épanouissement de l'individu — il ne s'agit en aucun cas d'uniformiser les phalanstériens, de les désindividualiser[31]. L'ensemble des besoins de la collectivité peuvent, selon lui, être couverts si chaque individu exerce l'activité de son choix ; ainsi, "si on permet à chaque individu de s'abandonner à son inclination propre en le laissant faire ce qu'il souhaite, il est tout de même possible de satisfaire les besoins de tous, sans que l'on ait à utiliser les moyens de contrainte en vigueur dans l'actuel système social"[32]. On peut noter que Fourier proposait déjà, dans cette organisation idéale, un minimum vital sans condition de travail.

Loin d'être calquée sur la Civilisation, l'Harmonie innoverait également dans le domaine de la liberté ; tout ou presque, serait permis — considérée comme la condition même de la liberté de chacun, l'observation de certaines règles serait inévitable. Ainsi, les inclinations minoritaires seraient non seulement être autorisées mais célébrées dans la mesure où celles-ci ne sont pas, et c'est là qu'intervient le règlement, "nuisibles ou vexatoires pour autrui" (on retrouve ici l'article 4 de la Déclaration de l'homme et du citoyen qui stipule que "la liberté consiste à pouvoir faire tout ce qui ne nuit pas à autrui"). En matière de comportements sexuels, l'amour "unisexuel" — le saphisme ou la pédérastie — seraient admis. Ainsi que le note S. Debout-Oleszkiewicz "On s'inquiète peu en Harmonie de savoir si l'amour vise un homme ou une femme, mais s'il comble l'amant, et l'aimé, de désir et de joie"[33]. Les unions sexuelles, de préférence collectives (la communauté se chargera de l'éducation des enfants qui naîtront de ces unions collectives), pourraient toutefois être duales même si Fourier considère que l'amour dual est "égoïste et asocial" ; "Qu'est-ce qu'un couple d'amoureux selon la méthode actuelle ? C'est un individu qui veut limiter le bonheur à lui seul. On peut comparer un tel couple à un homme qui meublerait sa cave des meilleurs vins du monde et qui les boirait constamment seul sans jamais convier ami, parent ou voisin"[34]. Puisque tout, ou presque, serait permis, Fourier, non sans ironie, énonce que personne ne sera laissé pour compte dans l'Harmonie, même la classe bourgeoise dont il dénonce les pratiques : "Le cocuage tant prôné chez les Civilisés existe en Harmonie dans les classes des amants égoïstes. Voilà donc les Civilisés bien rassurés et garantis sur ce plaisir qui fait leurs délices ; ils pourront se cocufier dans l'Harmonie". Si tout est permis en Harmonie, il reste que la préférence va à la fraternité et à la communauté.

## L'APPROCHE COMTIENNE DE LA FAMILLE

Influencé à la fois par les contre-révolutionnaires, notamment par de Bonald et de Maistre dont le discours s'articule autour de l'ordre et par Les Lumières, particulièrement par Condorcet et Turgot qui font du progrès la condition de l'évolution humaine mais également par Montesquieu et Saint-Simon, Comte

---

29 Ibid. p. 118.

30 Ibid. p. 223. [Théorie de l'unité universelle ; 1822].

31 Dans la construction théorique platonicienne, l'individu n'a aucune possibilité d'épanouissement, d'individualisation, il est contraint et englouti par la Cité. Cf. Platon, *La République*, Paris, Garnier Flammarion, 1966.

32 R. Dangeville, *Friedrich Engels, Karl Marx, Les utopistes*, Paris, Petite collection Maspero, 1976, p. 126.

33 S. Debout-Oleszkiewicz, Préface au *Nouveau monde amoureux*, de Charles Fourier, Paris, Editions Anthropos, 1967, p. LI.

34 Ch. Fourier, *Vers la liberté en amour*, op. cit., p. 60 [extrait du Nouveau monde amoureux].

tente de concilier l'ordre et le progrès qui renvoient respectivement à la statique sociale et à la dynamique sociale. A. Petit, dans son article sur la double pensée de Comte — elle qualifie l'auteur de "révolutionnaire contre-révolutionnaire" — note qu'il "a toujours été à la fois un fervent partisan des révolutions porteuses de progrès et un adversaire farouche des désordres qu'elles engendrent"[35]. Cette combinaison de deux courants opposés — même si c'est bien plus l'ordre qui prévaut dans la pensée de Comte[36] — est résumée dans la formule comtienne "le progrès est le développement de l'ordre"[37].

Dans le chapitre troisième du "Système de politique positive", consacré à la statique sociale, Comte expose une théorie de la famille. La famille est envisagée comme la plus intime et la plus petite des sociétés humaines, comme la cellule de base de société et non comme un ensemble d'individus isolés "une société n'est (...) pas plus décomposable en individus qu'une surface géométrique ne l'est en lignes ou une ligne en points"[38]. Comte se range ici du côté des traditionalistes; la famille est la "véritable unité sociale"[39] - parfois réduite au couple, mais jamais aux individus.

La théorie comtienne de la famille privilégie deux points de vue : le point de vue moral et le point de vue politique. Le point de vue moral conduit Comte à s'intéresser aux relations fondatrices de la famille ; dans la relation filiale, l'enfant apprend le respect de l'autorité, la vénération du supérieur tandis que le père apprend à aimer l'inférieur ; la relation de fratrie, basée sur la solidarité, sur l'égalité, apprend l'amour de l'égal ; la relation conjugale se caractérise quant à elle par l'obéissance de la femme (*sexe affectif*) à l'égard de l'époux (*sexe actif*). La famille est fondée sur la subordination des âges et des sexes ; Comte rejoint ici la conception aristotélicienne de la famille[40]. Si la femme est subordonnée à l'homme, son rôle n'est toutefois pas mineur ; dans la mesure où elle représente la sensibilité et l'amour, elle est la détentrice du pouvoir spirituel qui s'oppose au pouvoir masculin fondé sur la force et la raison. Cette différenciation des sexes renvoie à l'opposition entre la raison et l'affect que l'on trouvait déjà chez Rousseau[41]. Pour Comte, la relation conjugale est "la plus puissante de toutes les affections domestiques", elle est "plus tendre que l'amitié fraternelle", elle "inspire une vénération plus pure et plus vive que le respect filial"[42]. Dans sa classification des relations intra-familiales, Comte place les relations volontaires (conjugalité) avant les autres (filiation, fratrie). Selon Comte, l'institution matrimoniale ne saurait être que monogame ; le lien qui unit les deux conjoints est non seulement exclusif - "aucune vraie combinaison ne saurait être plus que binaire" — mais également indisso-

---

35 A. Petit, La Révolution occidentale selon Auguste Comte: entre l'histoire et l'utopie, *Revue de Synthèse,* Politique et Science, n°1, janvier-mars 1991, p. 22.

36 Voir ici P. Macherey qui postule le rôle fondamental de la Révolution dans le système positif de Comte au dépens de la pensée contre-révolutionnaire, exclue de l'état scientifique. Cf. Le positivisme entre la révolution et la contre-révolution: Comte et Maistre, *Revue de Synthèse,* Politique et Science, n°1, janvier-mars 1991, pp. 41-47.

37 A. Comte, "Théorie positive de la famille humaine" in *Système de politique positive ou Traité de sociologie,* Tome Deuxième, Fontenay-aux-Roses, 1929, p. 180.

38 Ibid., p. 181.

39 A. Comte, *Leçons de sociologie, Cours de philosophie positive,* op. cit., p. 272.

40 Aristote note que "le mâle est, en effet, plus apte que la femelle à gouverner, sauf si sa constitution va contre la nature, et le plus âgé c'est-à-dire [celui qui est] complètement développé plus que le jeune [encore] imparfait" in *Les politiques,* Paris, Garnier Flammarion, 1993, (I, 12, 1259-a). Les crochets [] à l'intérieur des guillements sont du traducteur P. Pellegrin. Cf. K. Chaland, La question de la famille et de l'individu chez Platon et Aristote, *Revue des Sciences Sociales de la France de l'Est,* n°25, 1998.

41 Cf. J-J. Rousseau, *Emile ou de l'éducation,* Paris, Garnier Flammarion, 1966 (1ère éd. 1762), en particulier le Livre V.

42 "Théorie positive de la famille humaine", op. cit., p. 186. Les citations suivantes renvoient au même ouvrage, p. 187 et p. 192.

luble. A ses yeux, loin de se distendre, le lien matrimonial se resserre à mesure que le temps passe, ce qui n'est pas le cas des autres relations, fraternelle ou parentale.

Dans cette perspective, les fonctions de la famille sont avant tout morales. La vie domestique est le lieu de la morale et de la sociabilité ; c'est dans la société familiale que s'effectue le passage de la pure personnalité à la vraie sociabilité. La famille est le lieu du développement moral de l'individu ; l'individu, égoïste par nature, y apprend la sociabilité. La femme, qui est le centre moral de la famille, détient une fonction fondamentale dans le passage de l'homme égoïste à l'homme sociable. Comte écrit que la famille est "destinée à développer dignement l'action de la femme sur l'homme"[43]. La supériorité affective de la femme est toutefois contrebalancée par le fait que si "(...) les femmes sont, en général, aussi supérieures aux hommes par un plus grand essor spontané de la sympathie et de la sociabilité (...) elles leur sont inférieures quant à l'intelligence et à la raison"[44]. Les considérations de Comte sur la différence des sexes s'appuient ici sur les conclusions biologiques et physiologiques de son temps ; "Déjà la saine philosophie biologique, surtout d'après l'importante théorie de Gall, commence à pouvoir faire scientifiquement justice de ces chimériques déclamations révolutionnaires sur la prétendue égalité des deux sexes, en démontrant directement, soit par l'examen anatomique, soit par l'observation physiologique, les différences radicales, à la fois physiques et morales, qui, dans toutes les espèces animales, et surtout dans la race humaine, séparent profondément l'un de l'autre, malgré la commune prépondérance nécessaire du type spécifique"[45]. Ainsi, dans la mesure où l'homme et la femme ne sont pas constitués semblablement (leur organisme cérébral n'est pas identique), la postulation d'une égalité entre les sexes relève selon lui de l'ineptie.

Le second point de vue adopté par Comte est d'ordre politique. Cette perspective aborde l'organisation interne de la famille, la hiérarchie du groupe familial, les rapports d'autorité ainsi que l'inégalité nécessaire entre les différents membres de la famille. L'étude de la composition domestique prépare à celle de la constitution politique attendu que "(...) la famille n'est, au fond, que notre moindre société ; et l'ensemble normal de notre espèce ne forme, en sens inverse, que la plus vaste famille"[46]. Comme toute autre association, la famille implique un gouvernant; Comte s'inscrit ici dans la pensée d'Aristote qui établissait un parallèle entre les relations intra-familiales et les relations de pouvoir[47]. Comte insiste sur le rôle fondamental de la paternité qu'il place, par ordre d'importance, avant le lien qui unit l'enfant à son père — la bonté est supérieure à la vénération. La paternité est un élément stabilisateur dans la constitution domestique ; la reproduction accroît la "consistance et l'activité" de la formation domestique : les enfants constituent un ciment supplémentaire, ils deviennent le but commun des époux qui "tend sans cesse à prévenir ou à modérer les conflits provenants d'une insuffisante conformité d'opinions ou même d'humeurs"[48]. Aristote envisageait également la progéniture comme ciment du couple "(...) les enfants constituent un lien pour l'un et pour l'autre; pour cette raison, les unions stériles se trouvent plus rapidement dénouées, puisque les enfants sont le

---

43 Théorie positive de la famille humaine, op. cit., p. 203.

44 A. Comte, *Leçons de sociologie, Cours de philosophie positive,* op. cit., p. 256.

45 Ibid., p. 254.

46 "Théorie positive de la famille humaine", op. cit., p. 191.

47 Chez Aristote, la relation paternelle renvoie au modèle de la royauté, à la relation que le roi entretient avec ses sujets ; la relation conjugale s'apparente au type aristocratique c'est-à-dire que le pouvoir est distribué selon le mérite naturel tandis que la relation de fratrie est comparée à la timocratie (gouvernement par les plus riches, ils sont à peu près égaux entre eux). Aristote, *Ethique de Nicomaque*, Paris, Garnier Flammarion, 1965, Livre VIII, Chap. XI, pp. 224-225.

48 A. Comte, "Théorie positive de la famille humaine", op. cit., p. 195.

bien commun des parents et que tout ce qui est commun maintient l'accord entre eux"[49].

Les deux points de vue envisagés par Comte permettent de définir la famille comme une unité de "relations et de statuts". Ces relations et ces statuts ne sont pas propres à la constitution familiale mais sont inhérents à toute forme d'association sociale et politique. Nous remarquerons pour terminer que la théorie comtienne de la famille ne prend tout son sens que si on l'associe à la théorie positive de la religion de l'Humanité que Comte expose dans ce même ouvrage. En tant que morale sociale garantie par l'esprit scientifique, par la connaissance sociologique du fonctionnement social, la religion de l'Humanité (comme utopie positive[50]) est la condition de la cohésion sociale et le couronnement du positivisme.

## LES DITS FONDATEURS DE LA SOCIOLOGIE DE LA FAMILLE

C'est généralement à F. Le Play et à W. H. Riehl, son homologue allemand, que l'on attribue la paternité de la sociologie de la famille. Leur ouvrage majeur, respectivement "Les ouvriers européens"[51] et "Die Familie"[52] fut publié la même année, en 1855 ; il s'agit là d'un "parallélisme historique étonnant"[53]. Continuateur de Bonald et de Maistre, Le Play s'inscrit dans le courant traditionaliste conservateur. Dans "Les ouvriers européens", composé de six volumes[54], Le Play étudie la famille en privilégiant l'aspect socio-économique. Il examine à la fois le fonctionnement interne de la famille et les relations de celle-ci avec l'organisation sociale. Les familles étudiées sont toutes des familles ouvrières ; le terme d'ouvrier est à prendre ici dans son sens large, il recouvre l'ensemble des travailleurs manuels (paysans, ouvriers industriels, mineurs, menuisiers, forgerons, etc... ). Articulées autour de l'étude du budget familial qui est, selon Le Play, le meilleur indicateur des activités et des pratiques du ménage, les monographies des familles ouvrières inaugurent la technique quantitative par le budget dans l'analyse de la famille. Cet indicateur pécuniaire rend possible la connaissance non seulement du comportement économique de la famille mais également de ses pratiques sociales, morales, religieuses. Il permet, en outre, de différencier les pratiques selon les corps de métiers.

L'analyse de ces monographies ouvrières lui a inspiré la typologie désormais classique de la famille; la famille patriarcale, la famille instable et la famille souche. L'importance de la tradition, de la solidarité familiale ainsi que de la stabilité sont les principaux signes distinctifs de la famille patriarcale qui est un groupe domestique étendu (cohabitation des générations et des collatéraux avec leurs familles ainsi que les domestiques). L'autorité du père est absolue c'est-à-dire qu'elle est exercée tout au long de la vie, sur les fils mariés ainsi que sur leur épouse. A la mort du père, c'est le fils aîné qui lui succède. La

---

49 Aristote, *Ethique de Nicomaque,* op. cit., Livre VIII, Chap. XII, p. 227.

50 Voir ici l'article de J. Grange, L'utopie positive, *Raison Présente,* n°121, 1997, pp. 69-93.

51 F. Le Play, *Les ouvriers européens. Etude sur les travaux, la vie domestique et la condition morale des populations ouvrières de l'Europe,* 1855.

52 W. H. Riehl, *Die Naturgeschichte des Volkes als Grundlage einer deutschen Sozial-Politik, Bd. 3 : Die Familie,* 1855. Cet ouvrage fut un succès immédiat, il fut réédité dix-sept fois, entre la date de sa parution et 1935.

53 F. Schultheis, "Introduction", in F. de Singly, F. Schultheis (sous la dir.), *Affaires de famille, affaires d'Etat,* Colloque Franco-Allemand, Editions de l'Est, Nancy, 1991, p. 8. Bien des similitudes peuvent en effet être observées dans ces deux ouvrages ; les deux auteurs utilisent une méthode semblable (observation directe, méthode monographique), leur souci est similaire (ils préconisent tous deux un retour à la communauté traditionnelle), la population étudiée est toutefois différente (Le Play étudie les ouvriers, Riehl la bourgeoisie).

54 L'étude de Le Play porte sur plus d'une cinquantaine de familles (36 monographies dans la 1ère édition, 57 monographies dans la 2nde édition qui est plus idéologique) de différents pays d'Europe, le recueil des dates s'échelonne de 1833 à 1853. Cf. Jean-René Tréanton, Faut-il exhumer Le Play ou les héritiers abusifs, *Revue française de sociologie,* XXV, 1984, pp. 458-483.

propriété familiale est indivise, l'héritage revient au groupe familial ; le collectif prime aux dépens de l'individuel. La famille instable (ou nucléaire) uniquement composée des époux et de leurs enfants, qui tend, selon Le Play, à se diffuser de plus en plus depuis la loi révolutionnaire sur le partage égalitaire de l'héritage, se caractérise, comme son nom l'indique, par l'instabilité ainsi que par l'absence de tradition. Quant à la famille souche, composée de l'héritier, de ses parents, de son épouse et de leurs enfants, Le Play la rencontre dans le Nord de l'Allemagne ainsi que dans les Pyrénées. Parce qu'elle est un compromis des deux autres modèles — conciliation de l'esprit de tradition, l'héritier assure la continuité, et de l'esprit d'innovation, les non-héritiers quittent le foyer — Le Play la considère comme le type familial idéal, le seul à même de garantir la stabilité sociale. Pour Le Play, la désorganisation sociale, propre à la première moitié du XIXème siècle, est directement liée à la Révolution française qui, outre le fait qu'elle a été à l'origine de l'abandon du Décalogue, a également libéralisé le droit de la famille (mariage civil, affaiblissement de l'autorité paternelle, partage forcé c'est-à-dire égalitaire de l'héritage). Le rétablissement de la liberté testamentaire, par conséquent de l'autorité paternelle est, avec la restauration de la religion, l'un des objectifs premiers de cette réforme sociale. L'autorité paternelle est, d'après l'auteur, une condition dont devrait s'inspirer toutes les formes sociales : elle est une nécessité pour le maintien de l'ordre social. Quant à son engagement pour le rétablissement de la liberté testamentaire, il s'explique par la possibilité d'exclure les femmes du partage de l'héritage. Si Le Play refuse aux femmes le droit à l'héritage ainsi que le droit à une activité hors du foyer, il n'est toutefois pas totalement indifférent à leur condition. Il préconise en effet la suppression de la dot qui favorise les mariages d'argent ainsi que le droit à l'instruction pour les femmes mais dans une certaine mesure seulement, car une instruction trop poussée, pour les femmes comme d'ailleurs pour les hommes, pourrait mettre en péril l'autorité paternelle qui est, avec le Décalogue, la condition indispensable de la stabilité familiale et donc sociale. La réforme sociale proposée est d'abord une réforme morale ; chez Le Play, les changements moraux se substituent aux changements de structures économiques et sociales. Tout comme Comte avant lui, Le Play envisage la famille, — c'est d'ailleurs ce qui justifie son intérêt pour elle — comme la cellule de base de la société. La famille, en tant que "première unité sociale"[55], est une étape préliminaire nécessaire pour comprendre puis transformer la société. La famille, et plus particulièrement la famille ouvrière est, selon lui, révélatrice de l'état social. En étudiant la famille ouvrière, Le Play a en effet l'ambition de connaître la société entière ; "Aux proportions près, la famille est l'image exacte de la société. Pour connaître la constitution sociale, il suffit d'observer les moyens et le mode d'existence de la famille ouvrière"[56]. P. Bureau, disciple de Le Play, commente le choix de la famille ouvrière ; "Comme on l'a remarqué depuis longtemps, la famille ouvrière, c'est-à-dire celle qui tire principalement ses moyens de subsistance du travail manuel de son chef ou de ses membres, fournit une excellente introduction à l'étude générale de la société toute entière. Puisque l'organisation de la vie privée occupe une telle place dans l'économie générale de la société, on ne saurait trouver meilleure porte d'accès à l'intérieur de la société même ; et le choix d'une famille ouvrière se justifie également par ce fait que cette famille est plus qu'aucune autre, et par son travail et par ses moyens d'existence, sous l'influence des éléments spécificateurs du groupe étudié. Par leur culture intellectuelle ou leurs ressources matérielles, les familles de condition moyenne ou supérieure peuvent se soustraire en partie à l'action de ces éléments ; la famille ouvrière en est davantage la prisonnière et sur elle on peut mieux saisir les répercussions"[57]. Si l'on peut discuter les motivations pour lesquelles Le Play réalisait ses études empiriques[58], à savoir trouver des solutions à

---

55 A. Comte, *Leçons de sociologie, Cours de philosophie positive,* op. cit., p. 272.

56 Le Play, *La méthode sociale, Abrégé des Ouvriers européens,* Méridiens Klincksieck, Paris, 1989, p. 208. (1ère éd. 1879).

57 Paul Bureau cité par G. Davy, La sociologie française de 1918 à 1825 in *Sociologues d'hier et d'aujourd'hui,* PUF, Paris, 1950, pp. 6-7.

58 "A la vue du sang versé par la révolution de

la désorganisation familiale par conséquent également sociale de la période post-révolutionnaire et réformer la société — rappelons qu'en 1855, date de la parution de son ouvrage, Le Play est conseiller d'État aux affaires sociales — il reste que son apport sur le plan méthodologique (observation directe, élaboration de monographies, questionnaires d'enquête, démarche inductive) reste fondamental pour ce qui est du développement ultérieur de la sociologie empirique.

Avant de conclure définitivement, nous aimerions dire quelques mots de l'ouvrage de Riehl, dont le titre complet "Histoire naturelle du peuple comme base d'une politique sociale allemande : La Famille" laisse supposer le contenu réformateur. Dans cet ouvrage, Riehl prône lui aussi un retour aux valeurs familiales, à la solidarité, à l'autorité paternelle ; conseils pratiques et propos moralisateurs parcourent l'ouvrage[59]. Les transformations que connaît la famille dans cette première moitié de XIXème siècle inquiètent Riehl qui espère un retour à la famille traditionnelle patriarcale dont il observe avec regret la disparition progressive[60]. Riehl, ne se posera, pas plus d'ailleurs que Durkheim par la suite[61], la question de savoir si la forme familiale nucléaire existait avant l'industrialisation[62]. Selon lui, l'autorité mise à mal par les bouleversements sociaux et économiques est une structure immuable fondée anthropologiquement et non historiquement. Autrement dit, l'autorité du père, l'inégalité entre les sexes sont des faits naturels ; l'auteur se range ici dans la lignée des penseurs du droit naturel classique. Avant tout un théoricien social, plus folkoriste[63] que sociologue, Riehl reste contesté quant à sa contribution à la sociologie de la famille. A l'instar des débuts de la sociologie générale, les prémices d'une sociologie de la famille se caractérisent tout au long du XIXème siècle, par un trait fondamental, à savoir leur orientation dogmatique. Loin de n'être que des observateurs de la société, la plupart des penseurs sociaux de cette période[64] sont d'abord des réformateurs sociaux engagés dans la lutte contre l'individualisation de la société à l'origine, selon eux, de la désintégration sociale.

---

Juillet, je vouai ma vie au rétablissement de la paix sociale dans mon pays" in *La méthode sociale, Abrégé des Ouvriers européens....* op. cit. (Avant-Propos, p. IX).

59 Outre qu'il dépeint le passage de la société agraire à la société industrielle, cet ouvrage contient également des considérations sur l'art, sur l'histoire culturelle, sur les moeurs — Riehl est folkloriste de formation.

60 Il constate, lors de ses voyages d'études, que cette forme familiale — il la rencontre dans le Nord-Ouest de l'Allemagne ainsi que dans quelques rares villes qui ne sont pas encore industrialisées — se raréfie au bénéfice du modèle nucléaire.

61 Durkheim considère la famille conjugale (ou nucléaire), forme familiale qui résulte de la contraction de la famille paternelle comme "un type familial nouveau" in Textes 3, *Fonctions sociales et institutions,* Les Editions de Minuit, 1975, p. 36. La loi de la contraction développée par E. Durkheim s'inscrit dans la pensée évolutionniste des premiers anthropologues du milieu du XIXème siècle.

62 Il est à présent avéré que le modèle de la famille nucléaire ou encore groupe domestique simple (cohabitation des parents et de leurs enfants) est un modèle ancien ; il était répandu dans plusieurs pays d'Europe depuis au moins la fin du Moyen-Age. La famille étendue a certes existé mais pas dans les proportions que certains, pour des raisons douteuses, ont bien voulu le dire. Ainsi que le note par exemple M. Segalen, le mythe de la famille étendue "a essentiellement nourri un imaginaire collectif qui cherche dans les modèles du passé l'image d'un temps harmonieux révolu qu'il oppose à un présent agité de toutes sortes de difficultés" M. Segalen, *Sociologie de la famille,* Armand Colin, 1993, p. 41.

63 Le folklore — étude des traditions populaires — "ne faisait aucune distinction entre le relevé des faits et les jugements de valeur, mais gardait une orientation normative, en pleine conscience et sans aucun remords, car tout folklore digne de ce nom était, comme le prescrivait Riehl, un sermon sur les moeurs" in W. Lepenies, *Les trois cultures, Entre science et littérature l'avènement de la sociologie,* Paris, Editions de la Maison des sciences de l'homme, 1990, p. 198.

64 Nous avons délibérément fait le choix de circonscrire cet article à la sociologie pré-durkheimienne. Quelques lignes conclusives sur E. Durkheim auraient nécessairement été réductrices de sa pensée sur la famille.