

## UNE SOCIOLOGIE DES FORMES ASSOCIATIVES EST-ELLE ENCORE POSSIBLE ?

Qu'est-ce que l'« individu »? Intruse question que celle-ci quand l'utilitarisme prépondérant ne cesse d'inviter les disciplines de science sociale à sacrifier, sous le signe de la révélation, au rite du « sujet ». Un « sujet » forcément controuvé, mais assurément artificieux, sinon mystificateur ; une axiomatique du sujet venant en somme compléter celle de l'intérêt. Au risque d'irrecevabilité, l'interrogation peut se formuler ainsi: les caractéristiques qui créent et orientent les conduites de cette machine nommée « individu » peuvent-elles être identifiées? Á condition bien sûr de faire l'hypothèse qu'elles y résident bien là, cela paraît non moins pertinent que de suggérer d'emblée un « sujet » de nature utilitariste ou contre-social. « *Le sujet est un concept fondamentalement non social parce que l'ordre social, c'est l'anti-sujet. Je me défends contre le social et je le construis. Ce qui fait qu'on peut être un acteur, c'est qu'on intervient comme sujet. L'acteur ne peut être social que s'il a une base d'évaluation non sociale des conduites, quelles que soit la société considérée* » (Touraine, 2000, pp. 38-39). Pour Alain Touraine, parmi d'autres, l'« acteur » se constitue de ce fait à partir d'un « sujet » non social, construisant son agir sur une base non sociale ; comment décrire cette sorte de réalité nouménale. Tout laisse à penser que si les disciplines de science sociale semblent avoir abandonné toute volonté heuristique dans ce domaine, c'est parce que, visant pour la plupart le présupposé de leurs théories, la démarche exposerait ces dernières au risque de péremption.

De même que pour le « sujet » ou l'« acteur », la notion d'« individu » se trouve capturée et rapatriée dans l'inconnu de l'« essence de l'être », quand elle n'est pas plus encore pensée dans une origine ou sous la globalité d'une « personne ». Ainsi s'épanouissent les modes en vogue portées par les évolutionnismes classiques et modernes et, en partie, par certains culturalismes idéologiques. Les premiers exaltent l'« émergence de l'individu », le sujet devenu acteur, cette « marche implacable vers l'homme démocratique » – qui ne dit jamais qu'il représente le paradigme achevé de la rationalité individualiste en société capitaliste – , empruntent à tour de bras à Tocqueville, pour finir, en s'en défendant, dans les bras de Fukuyama. Pour les autres, les cultures ont une homogénéité et une réalité trans-historique : elles sont des essences, des équivalences de personnes, des personnes collectives : comme on dit en économie politique, des « personnes morales ». Du coup, il peut y avoir un choc des cultures et des civilisations, un combat des cultures puisque leur consistance est en quelque sorte subjective ; chaque culture est un « sujet ». Cela a particulièrement sévi en Méditerranée, à cause de la théorie venant de l'orientalisme vers la vision coloniale et qui subsiste dans les visions post-coloniales ; la Méditerranée, c'est la mère native, la mer des cultures, des races, etc. On y retrouve l'essentialisme, parfois le racisme, puisque ce seraient des cultures constituées, constitutives de l'affrontement en Méditerranée. Ce n'est pas un hasard si les pays du Maghreb, entre autres, subissent aujourd'hui l'injonction de rejoindre la « modernité » sous cette catégorie de l'« émergence de l'individu » et si sa condition, l'action rationnelle en économie de marché capitaliste, y est devenu un enjeu des disciplines de science sociale ; il est question de faire appel au primat putatif de la « nature » utilitariste des hommes et, faisant fi de toute historicisation, d'affranchir ces derniers de leur habillage social et idéologique, ni plus ni moins.

..

### LE « SUJET », UN ACCESSOIRE INTROUVABLE

« *L'oubli du politique* » (Caillé, 1993) a trouvé une réponse dans l'idée d'un « sujet » allégorique, naturaliste, une espèce de substance circulant librement en dehors du temps. On a probablement trop attendu de la psychanalyse, trop espéré d'elle une réponse fondée en

rigueur scientifique à la question « qu'est-ce que l'individu? », qu'elle nous livre en somme la clé, ou plus encore la « vérité » de cette créature hominienne, peut-être préadamite ou devenue homme sous une figure culturelle judaïque, ou bien encore « non encore homme », la copule de l'« être » donc ou sa réduction à l'essentiel des instincts comme « essence » de sa nature : aimer comme l'on respire dans la proximité d'un « état de nature », associant, pourquoi pas, le cœur avec une fonction émotionnelle, l'hypothèse méthodologique proprement rousseauienne, ou bien celle d'une « nature haïssante » fondant l'instrument de travail de l'utilitarisme. Pour leur part, afin d'éclairer notre situation présente, des professeurs de philosophie, soucieux de bonne philosophie, feignent d'ignorer l'apport de la société en dessinant l'homme naturel sous l'abstraction d'un individu à la fois « bon et mauvais. Entre autre fiction méthodologique, l'objet psychanalytique, qui ne reconnaît dans la constitution du sujet que ce qu'il y a de profondément « humain », le désir, semble donc échapper aussi à ce qu'il y a de profondément humain dans le Don et dans ce qu'il a peut-être avant le Don ; le désir désirant psychanalytique, dès lors qu'il devient processus dans l'ordre de la culture, colle immanquablement à la recherche de l'intérêt, même calculée en biens de bonheur ou de bien-être. Assurément, la psychanalyse n'est pas parvenu à proposer autre chose que de fouiller l'humain à travers diverses formes de concurrence et de mesure monétaire. Ici, de leur inaptitude à superposer un utilitarisme apodictique sur un sujet ad hoc, se situe la crise des sciences sociales.

Face à cela, est-ce une tâche inéluctable de toute anthropologie que d'avoir à fonder la possibilité d'émergence d'un sujet autre ? Claude Lévi-Strauss s'en est débarrassé, tout en mettant l'accent sur la faculté du don comme fonction additionnelle, pour se centrer sur l'ordre symbolique, alors que Jacques Lacan, dans une évidente relation théorique à distance avec lui sous la figure du structuralisme, prétendait à l'impossibilité d'un sujet sans ordre symbolique, autrement dit qu'il fallait penser l'ordre symbolique pour constituer le sujet sous cet ordre. En tout cas, de ces débats et d'autres héritages, ceux de Durkheim et du chapitre de Marcel Mauss *Essai sur le don, forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques*, dont Claude Lévi-Strauss s'est inspiré, celui de Malinowski qu'il a fait semblant d'ignorer alors qu'un autre structuraliste, Ed. Leach, y puisera abondamment, que reste-t-il après l'envahissement du sujet-acteur ?

Ce n'est pas le moindre intérêt de la revue du MAUSS d'avoir apporté un début de réponse à cette question en assignant au Don une vertu méthodologique au débat sur l'homme naturel (la part ontologique du don ou une latence qui y conduit) et l'homme social (le don produit d'une « socialisation). Elle s'est opposée en tout cas à toute tentative de faire de l'utilitarisme une théologie de l'obligation transcendante. Il conviendrait aujourd'hui, à mon sens, de faire de même pour cette figure contemporaine de l'utilitarisme qui transpire sous le « sujet-acteur ». Pour cela, point d'obligation transcendantale, mais la *mana*, cette force supra-personnelle qu'est la société, reprise par Marcel Mauss et Claude Lévi-Strauss comme une fonction symbolique, adjointe à la naturalité des corps individuels pour constituer, notamment à travers le langage, l'ordre social de la culture (Karsenti, 1997). D'où chez Claude Lévi-Strauss, une réflexion sur les sciences sociales comme pratique théorique du corps à corps uniquement fondée sur des échanges cosmiques de parties du corps d'un « sujet » à un autre.

Sous cette perspective générale, il m'a toujours semblé que le MAUSS contribuait à une meilleure compréhension de « l'effet réversif de l'évolution » décrit par Patrick Tort. Sans doute faudrait-il voir dans son anthropologie civilisationnelle une aptitude où le don a sa place. En ce sens, contrairement aux arguments de la vulgate qui entend le dénoncer après avoir absorbé et transformé sa dimension économique, qu'elle possède comme « fait social total » selon la formule de Mauss, le don n'est pas le fondement d'une société débarrassée du marché, car outre que celui-ci puisse se penser dans une pluralité, il n'est et ne peut être un instrument d'action politique. Retrouver le politique atteint autre chose: le moteur des sentiments empathiques réclamant une anthropologie de l'évolution et de la civilisation. Du

coup, point besoin d'origine, problème essentiel chez Lévi-Strauss pour qui l'histoire humaine échappera toujours à notre compréhension. Même une archéologie ne permet pas d'atteindre une origine, car il n'y a pas d'origine! C'est d'ailleurs la raison qui l'amène à viser le symbolique à propos de la prohibition de l'inceste ; comme Durkheim avec le sang et le totem, il est impossible d'en trouver les origines historiques.

Quelle est alors la valeur de la pensée utilitariste si elle n'est pas référée à un contenu sociologique du « sujet » exposé à des contraintes historiquement situées et datées dans le processus des relations sociales, ou bien si, comme le dit Ernest Gellner, elle repose sur des notions aussi ambiguës que le « *bonheur ou parce que dans la plus grande partie de leur vie, les hommes ne maximisent rien du tout, ni ne cherchent à atteindre un but concrètement identifiable, mais tiennent tout simplement à être intégrés, ou à demeurer dans une pièce qui se déroule* » (Gellner, 1986, p. 33) ?

Pour Pierre Bourdieu, le sujet se constitue au terme d'une impossible socio-analyse, dans la conscience qu'il prend de ses déterminations sociales. Là est le problème. Il semblait résolu avec la sociologie de l'habitus. Cependant, l'« énigmatique » du « sujet » a fini par le rejoindre aussi. Face aux injonctions anti-déterministes, il lui a fallu assouplir ses positions. D'où un traitement de la singularité individuelle comme l'a montré Philippe Corcuff dans lequel chacun d'entre nous serait un composé individuel, singulier, unique, de dispositions collectives (Corcuff, 2005). Ainsi, originellement vide de sens, l'individualité se remplirait socialement d'un sens artificiel et illusoire et « *Les sociétés humaines seraient alors amenées à produire socialement un sens collectif et individuel afin de s'arracher au sentiment de l'insignifiance d'une existence sans nécessité* » (Bourdieu, 1997, p. 283). Cette production sociale de sens serait engagée à travers les jeux de distinction entre les personnes et les groupes dans la quête d'une reconnaissance par les autres. Mais les ajustements sont venus d'ailleurs comme le rappelle Philippe Corcuff dans son exposé des anthropologies philosophiques alimentant la double critique du capitalisme et du communisme, celle de « l'homme complet », doté de désirs et de passions infinis, autant de potentialités créatrices et émancipatrices que l'on retrouverait chez Durkheim dans une anthropologie des désirs humains frustrants (*ibid.*, 2005). L'obsession, louable, de sociologiser le « sujet » pour échapper d'une part au structuralisme et d'autre part à une théologie de l'obligation transcendante a conduit à élaborer des catégories de moments de subjectivation: états d'*agapè* formalisés par Luc Boltanski. Ces moments de subjectivation ne concernent pas que l'amour ou les expressions libidinales, mais aussi les formes d'humeur chères à Jean Claude Passeron et toute une série d'approches pluralistes de l'individu: celles de Laurent Thévenot, de Jean-Claude Kaufmann, de François de Singly ou de Bernard Lahire.

Tout ceci comporte un enjeu, c'est toute la problématique de l'émancipation qui se trouve mise en défaut sous l'idée d'un sujet autonome, libre d'entreprendre dans le « cadre des règles du jeu des sociétés démocratiques », versus *déterminisme*, terme prohibé et détesté, tout comme ceux de *capital*, de *capitalisme* ou de *lutttes de classes*, car toute politique d'émancipation des individus, sujets, agents ou acteurs, renvoie ses effets aux temps historiques de la formation de leur aliénation. Celle-ci regarde les projections collectives des individus comme s'opposant à eux avec l'apparence d'une solidité impénétrable (Vincent, 1973), « *Ainsi la société contemporaine est-elle faite de codes et de signifiants contre lesquels le flux des tentatives des individus à se constituer en « sujets » vient sans cesse se briser et se transformer en impuissance* » (*ibid.*, p. 105). Si l'on veut assigner à la science sociale la tâche d'émanciper l'individu en l'aidant à se libérer de cette impuissance, ne vaudrait-il pas mieux nous libérer de la notion d'individu en nous libérant des catégories contemporaines qui la définit ?

Situer le Don dans cette complexification de la thématique du sujet oblige à clarifier le débat sur la *valeur*. Alain Caillé écrit: « *Il ne peut exister de théorie économique de la valeur parce que la valeur n'est pas en elle même un phénomène d'ordre économique. Sa prétention à le faire implique rien moins que la possibilité de penser la valeur des biens*

*indépendamment de celle des personnes* » (Caillé, 1993, p. 84). Il s'agit bien sûr de la théorie économique de la valeur spécifique à l'économie capitaliste où le « sujet » du capitalisme n'est pas le capitaliste lui-même, mais la « valeur » qui se valorise et devient autonome. La force du capitalisme est la valeur obtenue par la lutte pour des valeurs ! Jean-Marie Vincent évoquait souvent ainsi le capitalisme. Il ajoutait qu'il n'avait pas pour but de produire des richesses mais de produire des « valeurs » et des dispositifs de mise en valeur de la valeur, ces cadres symboliques structurant les hiérarchies sociales et les luttes de classement, tout autant que celles pour l'appropriation des richesses ; personne n'échappe à cette causalité disait-il. Il voulait surtout en souligner les effets dans la société, effets de désocialisation générateurs d'appréciations et d'évaluations marchandes, de recherches de valeurs conduites par des « nous » résignés, grégaires et multiples, des rapports sociaux ethnicisés, etc. Les *abstractions réelles* soulignées par Marx prennent de ce fait un sens très concret. Même la socialité se trouve appropriée par ces « objectivités sociales ». Rien de ce qui est humain ne doit lui échapper, car cet humain, même son imaginaire, doit se projeter « *dans la rationalisation de la valorisation comme valeur sociale directrice* » (Vincent, 1998, p. 80). Cette *conduite rationnelle*, à la fois domestication de la vie pulsionnelle et libidinale, vient sans cesse « *déprécier d'autres formes de rationalité comme irrationnelles, la gratuité, le don, l'intelligence intuitive des situations, le savoir social etc. On y apprend à éliminer ce qui est absence de calcul, intérêt spontané pour autrui, pour lui substituer des échanges d'équivalents abstraits et reléguer au second plan les comportements affectifs: cela devient une hantise, hantise de la maîtrise de tous les aspects touchant à cette rationalité* » (ibid., 1998, p. 138).

Le don constitue alors une *fuite* du fétichisme de la valeur, de l'intérêt, du calcul et de cet univers qu'ils remplissent. Elle est effet de résistance en acte, analogue à l'*échappement* foucauldien ou à la *liberté* sartrienne. Certes, Alain Caillé le suggère: « *On ne pourra pas esquiver indéfiniment la question de savoir comment restituer des espaces de démocratie directe qui soient aussi conciliables avec l'essence de la démocratie représentative... Le devoir n'est conceptualisable qu'en rupture préjudicielle avec l'intérêt, et puisque l'émancipation est d'abord libération vis-à-vis du calcul* » (ibid., 1993, p. 283). Cependant, est-ce là le « sujet » sociologique, entre l'État et le marché, capable d'agir concrètement sur le terrain économique, politique ou associatif prôné par le MAUSS ? Retrouver le politique n'a-t-il que cette issue ? Par rapport à la *valeur*, l'« économie plurielle », « solidaire », le « tiers secteur » et les formules de « revenu minimum » chères à ses animateurs en sont-elles des concrétisations satisfaisantes ? Si la sociologie du don est, comme aime à le préciser Alain Caillé, une sociologie du milieu, il y a cependant des moments où le milieu n'ouvre aucune porte ni aucune voie. Du moins, Robert Castel nous demande-t-il d'en évaluer les attendus.

## **DEMOCRATIE ET ASSOCIATIONNISME**

D'autres « sociologies du milieu » ont conduit vers d'autres horizons que le MAUSS avait su critiquer, de Alain Caillé à Godbout – la participation contre la démocratie –, en passant par Jean Louis Laville. Ce dernier proposait la notion de d'« implication » face aux thématiques associatives, de la politique de la ville et des politiques sociales telles qu'elles étaient posées par Jacques Donzelot ou par Pierre Rosanvallon. L'un dénonçait la « maladie infantile des associations se pensant comme des contre-pouvoirs », la démocratie locale suggérait selon lui une « participation », non aux décisions mais à la mise en œuvre des décisions « démocratiquement » légitimes puisque prises par des élus. L'autre affirmait qu'il y avait un effet pervers de la solidarité de l'État-providence, car il continuerait jusqu'à l'absurde à développer sa rationalité propre : l'indemnisation ruineuse de l'exclusion. Ces positions mènent, on le sait maintenant, à des dispositifs assurantiels à plusieurs vitesses. La critique du MAUSS n'a pas pu résister à l'envahissement du champs associatif par une vision faisant des associations des lieux de « formation démocratique et de citoyenneté ». Deux conceptions

dominant cette invasion, une de droite: des lieux d'émergence de la « société civile » laissant la place à l'initiative privée, une autre de gauche, des « lieux d'exercice de la solidarité ». La demande publique, en ce qu'elle les valorise et les légitime, tend maintenant à interdire toute démarche programmatique de recherche quant aux fonctions symboliques des formes associatives permettant d'appréhender la « grammaire » de ces structures à travers l'histoire des sociétés pour les saisir dans leurs formes contemporaines. Il faudrait revenir à Lévi-Strauss ou à l'impensé structuraliste de Goffman. Mais je crois que ce programme est bouché pour longtemps. Dans le contexte scientifique, donnant congé à Durkheim et oubliant de Machiavel – les bonnes lois dérivent des conflits et des mouvements de résistance de la multitude à l'ambition et à l'oppression des grands et des princes –, c'est y compris l'idée spinoziste de la démocratie, du principe immanent d'auto-organisation et d'affirmation de la puissance de la multitude, qui se trouve désormais mis hors jeu.

Je crois comprendre qu'une posture « du milieu » oblige à aborder les associations sous l'angle économique et les faire apparaître concentrées dans le « *tertiaire relationnel* » ou « *de simples vecteurs transitoires d'une transformation qui les dépasse* » comme Roger Sue en fait l'hypothèse (Sue, 1997). Cela manifeste une trop grande proximité avec les visions politico-idéologiques qui présentent les associations, soit comme des « écoles de la citoyenneté », soit comme dans les manuels orientés vers les technologies d'intervention sociale qui, lorsqu'elles sont néo-libérales, les envisagent comme des « organisation de la société civile », ou, quand elles sont portées par des mouvements sociaux de gauche, comme des lieux d'organisation de la solidarité entre dominés.

Du point de vue *typologique*, le modèle interne des associations et en général des formes associatives, en tout lieu et à toute époque, présente peu de variantes pouvant à elles seules fournir des critères typologiques ; le sens donné consciemment par les hommes à l'existence d'un système associatif, les buts, de même que leur déclinaison formelle dans des activités et des contenus d'activités, n'en procurent que des clés approximatives. C'est plutôt quant à la structure et aux fonctions des *systèmes associatifs* que l'on peut les caractériser. Pour cela, il est nécessaire de considérer les fonctions profondes de chacune des associations, ce qu'elles représentent de façon latente, inconsciente, pour la micro-société locale ou la société plus large où elles s'inscrivent, afin de comprendre ce qui se joue dans les relations qu'elles entretiennent entre elles d'une part et avec l'État d'autre part.

La première fonction s'applique à l'« incitation » qui entraîne les individus vers la recherche de modalités leur permettant de s'*associer* dans une forme à la fois légale statutaire ou libre informelle. La loi de 1901 permet d'entrer plus facilement dans les procédures d'aides de l'État, les subventions notamment, mais cela a un coût en terme de mise sous dépendance, car pour l'État, ces avantages correspondent à des procédures symboliques et à des pratiques d'« intégration » et de contrôle visant à contrecarrer les processus d'*autonomisation* d'individus et de groupes de même que leurs postures d'*autonomie* assumées dans des *lignes de fuite* (cf. supra). Cette fonction procède d'une disposition élémentaire et radicale des individus, « *cette étonnante pulsion qui pousse à se rechercher, à s'assembler, à se rendre à l'autre* » (Maffesoli, 1992, p. 41), à se mettre en contact dans une relation sociale apte à développer la *sociabilité* et leur *créativité* réciproque. Quand elles ont une visibilité dans l'environnement des individus, surtout si elles possèdent la réputation de se transformer en un lieu rendant possibles et plus durables les relations primaires, les associations en sont le réceptacle ; les groupes informels dans les bars et cafés, la place publique, le marché et tous les autres lieux d'interaction résultent de ce phénomène, de cette même forme d'attraction fortement inconsciente au cœur d'une herméneutique et d'une interprétation anthropologique du procès de civilisation. La fonction ne s'apparente nullement aux connotations idéologiques des notions de « solidarité » ou de « fraternité », ni ne peut se confondre avec celles d'essence psychologique d'« appartenance », d'« identité » ou d'« affectivité ». Elle émane d'une appétence à la *reliance* (Bolle De Bal, 1985) unifiant les différents modèles et dimensions de « *cette chose archaïque...* » (Maffesoli, 1993, p. 151), par laquelle « *nous espérons retrouver*

*quelque chose dont nous sommes maintenant séparés, mais qui nous rende inséparables... »* (Morin, 1996, pp. 315-326.) C'est d'une certaine façon, et dans une formulation maussienne, « le don plus que le don » ou, avant le don même, « le test d'humanité ». La dimension sociologique du concept s'éclaire, comme le montre M. Bolle de Bal, par le fait que l'activité visant à se relier implique toujours une médiation et, de ce fait, un système médiateur.

L'*intégration symbolique* des hommes qui forment un groupe social déterminé constitue une autre fonction des associations. Superposée au premier niveau d'intégration engendré par la reliance, et ne pouvant advenir que par elle, elle se révèle quand les individus associés se trouvent happés par des formes culturelles et sociales qui les relient à des niveaux supérieurs d'intégration, en termes de groupe, de communauté locale, d'ethnie, de métier, de classe, d'appartenance nationale, etc.. Autrement dit, l'*intégration symbolique* résulte de la médiatisation des individus associés avec chaque niveau d'intégration : depuis le niveau primaire découlant de la première fonction, là où pour l'ordre social en vigueur réside une incertitude fondamentale quant à l'action collective qui s'y développe, jusqu'aux niveaux supérieurs. La restriction de l'action collective liée à ce processus se double d'une médiatisation par laquelle les *dirigeants* transmettent, sinon imposent, des normes légitimes aux individus associés, car tout ce qui peut apparaître au premier niveau d'intégration comme auto-transformation des individus, « *la dimension émancipatrice de l'action, est toujours tenu par eux en suspicion* » (Vincent, 1998, p. 101) ; et, d'autre part, d'une médiatisation par le monde de l'objectivité. Celle-ci, régentée par le calcul utilitariste, ou si l'on préfère, le *capital*, ouvre continûment des *espaces* et des *conduites de fuite* de la sphère marchande et de la compétition. C'est pourquoi le procès d'Étatisation des sociétés se caractérise par l'activité, la prégnance et l'enracinement croissant d'instances associatives et à travers la succession d'une variété de formes appropriées au degré d'intégration réalisé par l'État. Sa faculté à agréger provient du fait qu'il a réussi à obtenir une légitimité à user de la violence et/ou de dispositifs de contrainte, afin de réorienter les *conduites de fuite* vers les *conduites rationnelles*, fonction qui dans sa forme contemporaine s'accomplit non par la seule contrainte pure, mais en termes de politiques publiques et d'investissements de formes institutionnelles.

Définir l'intégration comme mise en ordre des *conduites rationnelles*, rendue sans cesse nécessaire par l'incertitude des *conduites de fuite* qu'elles engendrent, montre comment cette fonction de *médiation groupe* des associations conduit à des systèmes associatifs formés par des « groupes médiateur »  *systémiques* ou *antisystème*s. Ceci montre le cadre général d'activité de l'État pour organiser les médiations entre les *conduites rationnelles* et les individus et en « harcelant » les *conduites de fuite* pour les réajuster à la norme. Quant aux activités des associations, où intervient la créativité sociale et par lesquelles se ritualisent la vie interne et/ou des expressions publiques externes, elles servent à reproduire symboliquement une « communauté » (imaginée et fantasmée). Ainsi s'opère la « médiation groupe » avec l'ensemble des institutions étatiques agissant en vue de l'« intégration ».

Ces fonctions autorisent une projection typologique des associations en tant que *groupes médiateurs* d'après des critères d'analyse organisés selon leur mode d'intégration dans le chaînage des activités visant à pérenniser les principes socio-économico-politiques de la reproduction des structures sociales hiérarchiques. Basiquement, l'évaluation portera sur leur nature *système* si le mode d'intégration, en continuité d'État, les oriente vers la conservation sociale, ou *anti-système* si, à l'inverse, en contre-pouvoir d'État sinon en contre État, elle les oriente vers la transformation sociale. Il ne s'agit ici que d'une approche partielle, donc imparfaite, destinée à discuter les théories dominantes concernant les associations. Mais l'exigence taxonomique oblige au moins à dire que les deux types ne visent pas à catégoriser deux champs sociaux irréductibles l'un à l'autre. Il s'agit au contraire de classer deux ensembles inséparablement réunis par la dynamique interne de leur relation, produisant une circulation et des transferts de l'un vers l'autre ou en leur dehors. En conséquence, du point de vue typologique, l'attention devrait se porter sur les mouvements entre les deux branches de la classification de base pour l'affiner avec des critères définis plutôt en termes de *degré de systématicité*.

Pour le faire, il faut prendre au sérieux les effets sociaux, trop négligés, de l'activité intégrative relative à la *récupération* – au sens de *captation* analysé par André Gorz –, par le dispositif étatique, de la créativité sociale des associations. Ces effets, en ce qu'ils engagent des processus de dissociation et de scission en leur sein, attestent que l'intention intégrative engendrent en contrepartie *systématiquement des conduites de fuite*, des effets *désintégrateurs* obligeant continûment le dispositif étatique à traquer les associations qui peuvent se reconstituer après la *fuite* des groupements légaux statutaires ou libres informels, surtout quand ils présentent une visibilité anti-systémique. Les *conduites de fuite* y sont d'abord des conduites *contre systémiques* d'un certain nombre de membres à l'égard de ce que produit la *récupération*: sentiment de trahison, perte des objectifs initiaux, ressentiments envers le noyau dirigeant ou certains de ces membres, considérés, à tort ou à raison, comme ayant été corrompus, etc.

Ces critères permettent de mieux établir une typologie des associations et des systèmes associatifs comme dispositif central du rapport État/société par lequel se forme et se reproduit un système social. L'approche suggère une conclusion : puisque les associations sont la clé des sociétés étatisées, la notion de « société civile » doit être réévaluée, sinon abandonnée.

## SUJET ET CRISE DES SCIENCES SOCIALES

Le MAUSS mettait l'oubli du politique sur le compte de la période de rupture épistémologique ouverte par mai 1968. Alors déplorée par Lévi-Strauss, elle semblait faire triompher l'acteur sartrien « révolutionnaire ». Mais l'emballement des effets sociaux de l'utilitarisme s'est très vite illustré dans son déni quasiment militant. Du constat selon lequel la science sociale et les disciplines qu'elle inclue sont devenues pleinement et peut-être irrémédiablement apolitiques fait par Alain Caillé lorsqu'il publie en 1993 *La démission des clercs*, se décline plus encore cette scolastique enjolivée sous les éclats et l'enivrement d'une modernité que seule le culte de la marchandise justifie : celle de l'acteur-sujet, nouvelle figure adulée du citoyen, quant à celui-ci a été arraché l'essentiel de ses attributs politiques ; un citoyen au contenu par conséquent appauvri, mesuré en kilos euros : combien tu coûtes ? C'est en référence à *L'oubli...* que je pose cette question: « Une sociologie des formes associatives est-elle encore possible ? », puisqu'il n'y aurait plus rien à dire que de sacrifier au rite des acteurs et des catégories rattachées : marchandise, argent, etc.

Renvoyant à un article célèbre, Jean-Claude Passeron pose le problème sous un autre angle: pourquoi les économistes ne font pas de « découvertes » au sens strict (Malinvaud, 1996). Quelle découverte font-elles en effet? Si la science sociale réduit son objet dans la modélisation mathématique pour décrire, comme vient de le faire une enquête récente pour distinguer les sympathisants de tel ou tel parti politique en regard de leur type de consommation pour les fêtes de Noël (les verts consomment du foie gras, etc.), où est la dimension scientifique de la découverte ? Non seulement les objets empiriques ne sont plus pensés par une démarche théorique, ils le sont d'abord par les commandes en provenance des organismes de financement public, lesquels interprètent dans leur langage si particulier une supposée demande sociale, tout en préfigurant les réponses désirées par l'énoncé des questions qu'ils formulent.

Alain Caillé nous encourageait: « Il faut bien vivre » ! Et, disait-il, comme il est douteux que les chercheurs et les enseignants puissent être financés par les plus nécessiteux de nos sociétés, les perspectives restent sombres. Que penser de la situation actuelle? Peut-on présager comme il l'espérait dans la conclusion de son livre « qu'un grand vent de vertu ne souffle sur la profession et ne conduise certains à subordonner leurs intérêts de carrière à l'exigence d'un regain démocratique ». « Ça ne court pas les rues » ajoutait-il.

Pour les animateurs du MAUSS, assurément, le regain démocratique pouvait se penser dans cette reprise de la dimension « du » politique opposée à « la » politique. Or, pourtant récurrent depuis l'introduction de Max Weber, le débat sur les rapports entre « science sociale » et « politique » tend à se convertir en une activité de positionnement dans le champ militant de l'opposition « droite-gauche » aux dépens du « politique » et de tout

projet heuristique. Le débat récent sur l'« identité française » en a été le parangon, comme d'associer par exemple le travail avec une valeur nationale! Venant du Directeur d'un grand laboratoire de science politique, l'argument est ahurissant. Comme si le travail pouvait être rangé dans une valeur morale directrice des activités humaines! Surtout que le travail salarié dépend à présent, plus que jamais, des mouvements erratiques du *capital* en recherche de valorisations. Les mêmes causes ont vidé la « Nation » de sa substance social et inter-sociale. Marcel Mauss l'a montré de façon magistrale dans ses écrits sur *La Nation* ; Otto Bauer voyait dans l'État national moderne le fruit de l'échec de la révolution des droits de l'homme, de la même façon Mauss définissait la *Nation* comme un fait social où s'était absente toute valeur morale en faisant place au nationalisme et à la nationalité. Du coup, le Directeur du Cevipof ne voit pas que le *capital*, après avoir construit la « nation », la dénationalise en se dénationalisant. Plus encore, ce Directeur dénonçait un risque de communautarisme qui porterait vers un infra-nationalisme. Or, ce qui tend à l'infra-nationalisme aujourd'hui c'est le régionalisme! Aussi, en déplaçant le regard historique sur un communautarisme oublié du régionalisme, il apporte un éclairage très insolite sur la « Nation », car le régionalisme a toujours servi de point d'appui idéologique à la droite française pour la justifier ; si repli communautaire il y a, c'est celui porté par les courants historiques régionalistes de la droite française.

De plus en plus dénoncée comme entreprise de destruction des « valeurs » de la démocratie, la « science sociale critique » est devenue la cible d'intellectuels médiatiques. Face à cela, dans *L'oubli*, Alain Caillé rappelle en effet « que la liberté est possible et que dans une démocratie, il n'est pas de moyen plus puissant d'affermir le lien social que d'exprimer ce qui est en lui « intolérable » (ibid., p. 280). J'y vois une continuité d'intentions programmatique avec celle de Luc Boltanski qui donne à la science sociale la tâche de rendre la réalité inacceptable ou avec celle de Pierre Bourdieu souhaitant que les hommes connaissent au moins les mécanismes par lesquels ils participent à leur propre misère. L'oubli du politique aujourd'hui ne renvoie pas au rejet d'une sociologie ayant une vertu de subversion, d'autant plus puissante qu'elle serait scientifique, mais à une sociologie de la « vivabilité » contre l'*invivabilité* de la vie sociale.

L'opposition se nourrit de plusieurs événements. Le premier renvoie à la réception aronienne de Max Weber et de ses injonctions tocquevilliennes vers une sociologie dite de la « liberté ». Cette sociologie, pour ne pas dire qu'elle est une sociologie de la vivabilité, s'abrite sous le parapluie prétendument wébérien de l'intelligibilité: ce qu'il faut c'est rendre le social « intelligible ». Le second, on l'a vu, concerne la mise en forme de « l'acteur social » soi-disant weberien post-68 consacré dans une subjectivité donnant congé à la réflexivité critique des individus sous des rapports de domination. Le troisième, plus connu, a défini le pouvoir de la science sociale sous la figure de « l'expertise », une sorte de retour positiviste réformateur de la science sociale vers une techno-science. Cette sociologie, que l'on retrouve dans la « République des idées » pilotée depuis le Collège de France, prétend influencer la politique dans les « Think Tanks ». Jean-Claude Passeron s'est essayé à l'expertise, ce fut un désaccord avec Bourdieu, mais il utilisait la notion de « besoin symbolique », justement empruntée à Weber, situant le pouvoir propre aux sciences « désenchantées » de satisfaire le besoin symbolique d'une justification de l'ordre du monde et de ses hiérarchies sociales, ou de leur invalidation. C'est pourquoi, comme chez Weber, l'*invivabilité sociale* des pires conditions de vie se convertit en une *vivabilité symbolique* pour former une culture et donner un sens au monde social. Une autre approche de la sociologie du milieu peut-être ; je pense que cette question reste une grande préoccupation chez Passeron.

..

Devant ces impasses, prolonger l'héritage wébérien est une tâche urgente car il s'agit de dépasser la compréhension des phénomènes spécifiques et différenciés afin de retrouver les



catégories fondamentales définissant les différents domaines de la vie humaine et de retrouver ainsi les problèmes universels à partir desquels se comprennent les différentes époques ou les différentes solutions données à ces problèmes universels. Il s'agirait, dans une tradition durkheimienne, de penser la science sociale selon une axiologie humaniste. Or, tout indique qu'il faille se résoudre à admettre qu'à l'idéalisation de l'intellectuel comme producteur de sens de la vie sociale se substitue une sorte de figure heideggerienne, rendant possible, sous l'affirmation artificieuse de scientificité, d'autonomiser la pensée de l'« être social ». Dans ces conditions, l'opportunité de notre réunion autour de MAUSS et des animateurs de la revue n'a pas son bilan pour objet, elle est d'enregistrer, vingt-six années après l'Assemblée générale du 3 décembre 1983 de la revue qui faisait le constat de n'avoir pas débouché, « à l'heure des grandes espérances », « sur le statut et le destin des sciences sociales » (Bulletin du MAUSS n°9, 1er trimestre 1984, p. 147) – « il avait fallu en rabattre » –, que les disciplines de science sociale s'interrogent toujours sur leur avenir. La science sociale semble avoir fait son temps, pour reprendre une formule qui, je crois, a été utilisée par Alain Caillé dans un moment où il élaborait l'annonce d'une recherche programmatique autour de la problématique du Don et la réappropriation de Mauss, je pense au début des années 1980. On ne sait plus ce que les disciplines de science sociale nous disent ou ce qu'elles ont à nous dire, affirmait-il. L'exposé conserve son actualité. Plus encore, dans un contexte de transformation institutionnelle, ce qu'il évoquait semble maintenant s'articuler sur des nouvelles ruptures tendant à congédier les exigences antérieures du savoir sur les rapports de l'homme et de la société. Et si, du point de vue du MAUSS, la science sociale avait abandonné toute ambition normative, toute prétention à éclairer les choix et les normes nécessaires à une existence plus harmonieuse, la réalité porte à croire désormais à son instrumentalisation par les idéologies et les ordres institués, là où se construisent et s'imposent les définitions normatives « de l'existence harmonieuse » : s'y insinue l'utile et la légitimité de l'utilité.

## RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

BOLLE DE BAL Marcel (1985), *La tentation communautaire. Les paradoxes de la reliance et de la contre-culture*, Bruxelles, Université de Bruxelles.

BOLLE DE BAL Marcel (1996), *Voyages au cœur des sciences humaines. De la reliance*, 2 t, Paris, L'Harmattan.

BOURDIEU Pierre (1997), *Méditations pascalienues*, Paris, Seuil.

CAILLÉ Alain (1993), *La démission des clercs. La crise des sciences sociales et l'oubli du politique*, Paris, La Découverte.

CORCUFF Philippe (2005), « Figures de l'individualité, de Marx aux sociologies contemporaines », *EspacesTemps.net*, Textuel.

GELLNER Ernest (1986), « L'animal qui évite les gaffes, ou un faisceau d'hypothèses », in BIRNBAUM Pierre et LECA Jean (sous la dir. de), *Sur l'individualisme*, Paris, Presses de la FNSP, pp. 27-44.

KARSENTI Bruno (1997), *L'homme total, Sociologie, anthropologie et philosophie chez Marcel Mauss*, Paris, PUF.

MAFFESOLI Michel (1992), *La Transfiguration du Politique*, Paris, Grasset.

MAFFESOLI Michel (1993), *La Contemplation du Monde*, Paris, Grasset.

MALINVAUD Edmond (1996), « Pourquoi les économistes ne font pas de découvertes », *Revue d'économie politique*, vol. 106, n° 6, novembre-décembre, pp. 929-942.

MORIN Edgar (1996), « Vers une théorie de la reliance généralisée ? », in BOLLE DE BAL Marcel (sous la dir. de), *Voyages au cœur des sciences humaines. De la reliance*, Paris, L'Harmattan, Tome 1, pp. 315-326.

SUE Roger (1997), *La Richesse des hommes. Vers l'économie quaternaire*, Paris, Odile Jacob.

TOURAINE Alain (2000), *La recherche de soi*, Paris, Fayard.

VINCENT Jean-Marie (1973), « Remarques critiques sur l'analyse institutionnelle », *Connexions*, n°6, 3ème trimestre, pp. 99-113.

VINCENT Jean-Marie (1998), *Max Weber ou la démocratie inachevée*, Paris, Ed du Félin.