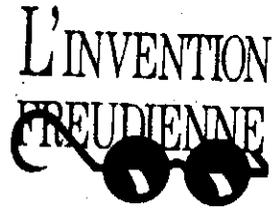


INCONSCIENT ORGANISATION SOCIALE COLLECTIF

ACTES DES 5^{èmes} JOURNÉES DE
L'INVENTION FREUDIENNE

9 - 10 - 11 mars 1990



1, place Roquelaine
31000 TOULOUSE

Une collectivité est-elle possible sans marge(s) ?

Marcel DRULHE

Posons d'emblée que ce propos se situe dans le cadre d'un paradigme *aphoristique* : il n'a aucune prétention à l'exclusivité et il ne se référera à aucune mesure. On procédera plutôt à la manière du déchiffrement cynégétique, celui des chasseurs du néolithique : tenter d'ordonner quelques traces de façon à esquisser une ou des pistes à poursuivre (C. GINSBURG, 1980)...

Des traces, mais quelles traces ? Ce n'est pas facile de décrire ce qui relève de l'*aisthesis*, i.e. précisément de la manière dont nous recevons la phénoménalité du monde naturel et social. Pour faire court, on glanera ici et là quelques situations ordinaires. A observer les gens et à écouter leurs conversations sans prétention de systématisme, on relève quantité de détails ethnographiques dont voici un échantillon : les queues, le dimanche matin, pour faire le tiercé ou jouer au loto ; les commentaires sur ces drames quotidiens que les journaux appellent faits divers (accidents de la route, braquages, enfants et femmes battus, escroqueries, etc.) tous ces drames qui s'incrument dans la vie en y manifestant une violence réelle, ce qui finit par susciter ce sentiment d'insécurité qui affleure dans les conversations ; et puis ce que les médias ont appelé « les nouveaux pauvres » qui gravitent, plus ou moins visibles autour de cette nouvelle institution : « les restaurants du cœur » ; ailleurs, en parcourant les grands magasins, tous ces investissements étonnants dans les biens éphémères de la consommation sans la moind-

dre gestion rationnelle du crédit ; les bruits de la ville et dans la ville qui stressent, assourdissent, isolent ; tous ces militants qui geignent et se plaignent de ce que leur parti, leur syndicat, leur association se vident... Bon arrêtons-nous là ! Cela ressemble étrangement à un inventaire à la Prévert ! Un inventaire, vraiment ?

Ces traces sont bien disparates et pourtant chacun flaire bien que d'elles émane une même odeur : certains diraient que c'est une odeur de décadence... Comme le terme a les connotations que l'on sait, disons plutôt que ces traces suscitent le *sentiment d'une sorte de mollesse sociale*, au fond quelque chose qui serait l'exact opposé de l'élan, du tranchant, de l'enthousiasme et de la dureté révolutionnaires. Voilà : faute de vivre sur le mode du mouvement collectif, promoteur et défenseur d'un projet, comme celui de 1789, nous sommes devenus les spectateurs désabusés des fêtes du Bicentenaire ; plus récemment, nous nous sommes suspendus à nos écrans de télévision, curieux de ces groupes un peu fous qui escaladaient le mur de Berlin - curieux de ces foules roumaines en liesse qui bravaient les tireurs embusqués de la Securitate. Alors, la vie collective, ce serait seulement autrefois ? ce serait seulement ailleurs ?

En tous cas cette première opposition en fait percevoir une seconde, plus latente et plus interprétative : ici le dysfonctionnement, le repli, le déficit, le manque (prenons ces termes, en première approximation, comme équivalents), là-bas, l'effervescence, le débordement, l'excès, le trop-plein. Entre les deux, comme une sorte de lien bizarre, la même voix douce et séductrice des sirènes nostalgiques : revenir à la limpide simplicité des collectivités structurées par des liens de dépendance qui organisent la primat du tout sur l'individuel ; des places clairement définies et chacun à sa place ! Quand la pensée organiciste revient en force et que le nationalisme devient l'idéologie politique dominante, on embauche toujours des fossoyeurs pour que ceux qui ne sont pas à la place dans la Nation trouvent enfin une place, au moins celle de la fosse commune.

On pourrait penser que le spectacle de cette effervescence nous stimulerait et nous inviterait à bouger nous-mêmes. Au contraire, il produit l'embarras car ce trop-plein est porteur d'ambiguïtés : d'un côté cette nouvelle liberté est immédiatement rabattue sur le modèle de nos propres manières d'être ensemble : serions nous condamnés, comme le prophétisait début 89 une « tête d'oeuf » américaine, à vivre la fin de l'histoire comme suprême moment du libéralisme triomphant ? D'un autre côté, cette conquête de liberté publique et individuelle est ressentie comme un danger de déchaînement : quand il n'y a plus de chaînes, plus de gardien sur le dos, plus de responsable, où va-t-on ?

Quoiqu'il en soit, et de quelque côté que l'on se tourne, ces réalités renvoient toutes à la modernité dont un trait fondamental est le « désenchantement » (M. WEBER, 1964 ; M. GAUCHET, 1985) : lorsque le vivre-ensemble n'a plus un fondement extérieur ou social (que ce soit la diversité ou l'eschatologie d'une utopie à venir), lorsqu'il est pensé comme immanent au social et inclus en lui, le collectif n'est plus une évidence : le lien social est problématique ; il est à construire.

Le capitalisme sauvage du XIXe siècle avait suscité les révoltes ouvrières : à leur suite, le mouvement ouvrier s'était constitué porteur de projets. Après la seconde guerre mondiale, au cours des « trente glorieuses », les acteurs sociaux se sont mobilisés autour de la reconstruction, de l'amélioration des niveaux de vie, de la décolonisation... Ce raccourci historique, un peu simpliste, est là pour faire contraste : la difficulté à être ensemble est aujourd'hui peut-être plus fortement ressentie, entre autres raisons parce que les technologies informatiques et audio-visuelles nous mettent sous les yeux ce que nous pouvions tranquillement ignorer. Notre regard, et tout ce qui relève du senti ou du ressenti, s'en trouve gêné : à première vue, on ne voit pas très bien de quoi il s'agit parce que, malgré tout, cela reste distant, éloigné. On nous met sous les yeux une partie de la population et la seule chose que nous puissions d'abord en dire c'est qu'elle est étrange et qu'elle nous est étrangère. Mais, sous l'effet de cette visualisation, on produit des nominations : ça ? c'est des femmes un peu bizarres : elles ont des enfants et pas de mari, elles veulent travailler mais avec le même salaire que les hommes, etc. Ça, ce sont des vieux : ils vivent dans des institutions où on les entasse, ils n'ont pas de famille pour s'occuper d'eux, on vient les attaquer pour leur voler leur maigre retraite, etc. Et puis on a les chômeurs, les jeunes délinquants, les nouveaux nomades, les enragés, les déclassés, les irréductibles, les loubards, les drogués, les suicidaires, les néo-ruraux, les débiles légers... et ainsi de suite. Encore un inventaire à la Prévert qui n'en finit pas : *il y a là une constante*, un trait invariant. Quand on sort de la clandestinité un problème mais qu'on ne sait pas par quel bout le prendre, finalement quand on n'arrive pas à cerner véritablement ce qu'il est, on voit apparaître une luxuriance langagière qui n'est rien d'autre qu'une accumulation de *signifiants flottants* dont le signifié reste indéterminé (C. LEVI-STRAUSS, 1950).

Finalement, on finit par rassembler ce « pseudo-concret », comme dirait Karel Kosik (*La dialectique du concret*, Maspéro) sous un terme commode mais imprécis : la *marginalité*. On se contente vaguement de dire que les marginaux ont ceci de commun, *qu'ils*

sortent de la normalité mais on ne précise jamais de quelle normalité il s'agit : c'est seulement un repère qui homogénéise ce qui apparaît d'abord comme très hétérogène. Eh bien, malgré cette imprécision on arrive à produire des statistiques : au début des années 80, on estimait que 10 à 20 % de la population française était marginale ; les américains, comme chacun sait, font des prouesses en matière de raffinement des techniques statistiques : leurs estimations pour les USA à la même époque variaient entre 20 et 60 %... Vous voyez, rien n'est pire que l'empirisme : ces sommations hétéroclites se dénoncent elles-mêmes comme arbitraires et forcées (Y. Barel, 1982).

Si la marginalité apparaît comme une notion unificatrice, c'est d'abord par un effet de position : le marginal est désigné comme tel par des acteurs détenant des positions centrales et se référant à une norme ou ensemble de normes, posé(e) comme la norme. Cette production exogène de la marginalité peut avoir un « effet d'endogénéisation » i.e. que les acteurs ainsi marginalisés peuvent se refuser à subir et reconstruire une culture propre, tolérable, pour conjurer l'exclusion. Autre effet de position mais inverse : la marginalité peut être le fruit d'un projet de démarcation, revendiqué comme tel ; elle exprime le refus des valeurs centrales et bricole autre chose. Du coup le centre s'efforce de récupérer cette créativité. Dans ce jeu de positions, il est important de souligner ce que Barel appelle la fonction-miroir : dans ce processus de positionnement, le marginal se perçoit comme tel face à une collectivité qui se donne à voir en le désignant - et la collectivité se perçoit comme collectivité face à un marginal qui apparaît hors d'elle. Cette fonction-miroir est patente dans les situations de marginalité où la violence émerge : la violence, dit-on, c'est ce contre quoi il est légitime que la société civile et l'Etat se défende. Et on accrédite ainsi l'idée que tout ce qui n'est pas marginal est forcément non-violent ; on brandit l'épouvantail des marginaux violents comme une sorte de repoussoir à la normalité, comme si, pour raffermir l'obéissance à la loi, il fallait visibiliser sa transgression.

Cet effet de position, bien que réel, a quelque chose de trompeur. Il ne faut pas oublier que la marginalité est une notion métaphorique qui indique un enjeu sociétal important : la détermination des places sociales, la mise en place et la remise à sa place, le fait qu'une place c'est quelque chose à tenir (tenir sa place) et dont on a à répondre. Et à partir du moment où il y a un enjeu, il y a aussi conflit et luttes : ici luttes pour le classement, à toutes sortes de niveaux : le niveau des étiquettes (il n'est pas indifférent d'être appelé « balayeur » ou « technicien de surface »), le niveau des valeurs et la hiérarchisation

des places (quelle est la meilleure place ?), le niveau de l'interaction (il faut « se faire respecter », comme on dit, i.e. « mettre des distances » mais en gardant « la bonne distance », celle qui permet quelque forme d'intégration, qui donne à la place occupée une légitimité, avec les droits et les devoirs qui lui sont attachés) (P. Pharo, 1986).

La marginalité se présente justement comme *place non autorisée, illégitime* : le bon élève sait bien qu'il n'a pas le droit d'écrire dans la marge de sa copie ! Songeons un instant aux marginaux des favelas ou des barrios : ils ne sont ni à la campagne ni à la ville, ni dans aucun secteur d'activités, ils peuplent un coin de terre qui est un *no man's land*. Développons quelque peu ce cas particulier de la marginalité : la pauvreté. Il ne fait pas de doute que sous un certain seuil de ressource il est impossible de partager le mode de vie d'une nation. Ce que l'on perçoit moins c'est l'indécidabilité relative de la frontière : la majeure partie des nouveaux pauvres se recrutent dans la classe ouvrière, selon les conjonctures elle sombre dans la précarité ou raccroche la partie stabilisée. Autrement dit il y a sans arrêt glissement de frontières, passage d'un camp dans un autre, manipulation collective des critères qui servent à déterminer qui est marginal et qui ne l'est pas.

Autrement dit, il serait-il paraît tout à fait faux de « localiser » la marginalité, de dire elle est ici ou là : les marginaux ne sont pas toujours où l'on pense. Il me semble que cela tient à une caractéristique fondamentale du vivre-ensemble : la *duplicité sociale*. Plutôt que de marquer et de légitimer des différences, toutes sortes de rituels séculiers sont accomplis pour brouiller les cartes, pour mêler le sérieux et le dérisoire, la réalité et l'imaginaire, le profane et le sacré, etc. La duplicité sociale est affaire d'oscillation et de latéralité : on n'adhère qu'à moitié pour préserver une autonomie, on s'engage en sauvegardant des interstices. Nous avons repéré la « trace » du bruit : lutter contre le bruit est devenu une finalité impérative, même si on n'est pas un écologiste « pur sang » ! Or combien de fois peut-on observer que c'est à l'occasion d'un énorme vacarme que s'énonce une parole difficile à dire ! On relève également qu'un bruit de fond favorise des bouffées de confidences (qui peuvent se conclure d'ailleurs par un « mettons que je n'ai rien dit ») (J. F. Augoyard, 1988).

Passage de frontières (dans les deux sens), duplicité sociale, autant de notations qui invitent à reprendre une métaphore, chère à Y. Barel, celle du champ et de la particule : « On sait, écrit-il, qu'il arrive aux physiciens de considérer les particules élémentaires non comme des objets distincts dans le champ, mais comme des sortes

de condensations provisoires et localisées du champ (des événements de ce non-événement qu'est le champ), comme le champ tout entier à sa proie-particule attaché (...). Le champ n'est pas la particule, la particule n'est pas le champ, et leur redondance ne se retrouve pas dans le solde net de leurs ressemblances et différences, mais dans la propriété qu'ils partagent de se transformer l'un en l'autre. On peut se demander à juste titre si nous ne sommes pas aveugles à ces processus de conversion du collectif normal en marginal et réciproquement : on aurait donc une sorte de « marginalité baladeuse » qui accepterait de se fixer à l'occasion... Autrement dit, la fonction miroir évoquée tout à l'heure est *pleinement active*, comme pouvait l'être le miroir de la méchante marâtre de Blanche-Neige.

S'il en est ainsi, continuons à jouer avec les mots et affirmons très sérieusement que la *marginalité est centrale*, qu'elle n'est pas à la périphérie de nos collectivités mais qu'elle y est au cœur. Si l'on accepte de caractériser la marginalité par son caractère fluide de situation-frontière par rapport à plusieurs univers sociaux qui constituent la référence normative (la famille, le travail, la gestion financière de la vie, le mode d'habiter, etc.), on constatera aisément que ces situations limites sont aussi présentes chez les gens normaux, simplement si nous considérons ces gens comme normaux, c'est peut-être qu'ils se sont arrangés pour potentialiser leur marginalisation ou l'invisibiliser (E. Corin, 1986).

L'intérêt de cette conception de la marginalité, c'est qu'elle sonne creux, qu'elle est porteuse de vide : à tous moments, il peut y avoir des glissements de terrain, des basculements de places, bref une croûte sociale qui craque...

Or il est intéressant de remarquer que c'est au moment où on a le plus parlé de marginalité (fin des années 70, années 80) que se développe ce sentiment et cette réalité que j'ai appelé « mollesse sociale ». Au moment où la marginalité paraît nous envahir, nous éprouvons une sorte de sentiment de peur et d'insécurité dont on se protège par un conformisme, voire un hyper-conformisme : il ne faut surtout pas se faire remarquer, surtout pas se singulariser sinon on va s'attirer des ennuis, éviter de « faire mal voir » etc. Parsons, dont on a souvent critiqué le fonctionnalisme conservateur, a pourtant été le premier à montrer que l'hyper-conformisme équivalait à la déviance, qu'aucune collectivité ne pourrait survivre à l'excès de passivité de ses membres : l'hétéronomie du contrôle social subvertit ce qu'elle régule si elle va jusqu'au bout de sa logique. En effet elle tend à annuler l'autonomie, et cette fuite radicale de soi « bloque » autre chose.

Mais peut-être Parsons n'a-t-il pas su voir que l'hyper-conformisme comme la marginalité pouvaient effectuer des retournements : quand vos attentes sont récupérées et que les terrains de conflits qu'on vous propose semblent perdus d'avance, il ne reste que la ruse (M. de Certau, 1980). On épouse les moindres contours du système social à l'intérieur duquel on se trouve mais c'est pour en tirer des effets qui ne sont pas conformes au système. Ainsi l'hyper-critique et l'hyper-conformisme se rejoignent tout comme la dérision absolue et l'approbation absolue. *En ces extrémités, quelque chose se fabrique sous la croûte qu'on ne voit pas encore* (R. Ledrut, 1979).

Nuançons toutefois une pareille interprétation : toutes les marginalités et tous les conformismes ne sont pas équivalents. Yves Barel propose deux dimensions pour opérer des distinctions : la concentration et la proximité aux fondements de l'ordre. Ce qui est concentré fait l'objet de stigmatisation et d'une certaine façon d'assignation à résidence ; mais il y a aussi les marginalités diffuses, quasi-invisibles et qui se répandent par capillarité. Il y a d'un autre côté les marginalités « inoffensives » qui heurtent des tabous tout en jouant avec eux, et puis des marginalités plus caustiques qui taraudent et minent l'ordre social. Quand se conjuguent le diffus et le caustique, c'est la collectivité qui travaille sur elle-même, qui devient sujet-objet à transformer.

Est-ce à dire que les collectivités ne peuvent travailler sur elles-mêmes qu'à partir de leurs marges ?

Pour le courant contractualiste, hérité de la Philosophie des Lumières, une collectivité s'organise sur la base de l'association volontaire et abstraite des hommes d'où il découle le mode électif de la démocratie égalitaire (1 homme = 1 voix). Cette association volontaire a une condition : on ne peut participer au collectif qu'à la condition de laisser « à la porte » ses intérêts particuliers, qu'à la condition de défendre et poursuivre l'intérêt général.

Que signifie l'intérêt général ?

Selon les thèses de l'utilitarisme, chaque acteur s'emploie à maximiser ses avantages particuliers tout en minimisant les coûts. Dès le moment où les avantages visés sont rares, i.e. qu'ils ne sont pas disponibles en nombre suffisant pour tous, on en arrive à la situation hobbesienne de la guerre de tous contre tous. Il convient donc de substituer au point de vue utilitariste des intérêts privés le point de vue des valeurs. Autrement dit, il ne peut pas y avoir de souveraineté et d'autonomie pour un ensemble collectif sans un

intérêt général, i.e. sans un système de valeurs partagées qui ne soit pas la simple conjonction ou collusion d'intérêts particuliers (F. Bourricaud, 1989).

L'intérêt général apparaît de la sorte comme un projet à caractère global autour duquel se rassemblent des concitoyens : ils s'associent en y adhérant, ce qui leur fait éprouver un sentiment d'appartenance à une même unité qui a sa vie propre. Quel que soit le niveau de collectivité que l'on vise (collectivité nationale, régionale, communale, syndicale, association, etc.), on peut observer la vie propre de cette unité actancielle (c'est un acteur collectif) à travers les diverses manifestations, réunions et cérémonies qui concernent ses membres. Plus le projet rassemble de personnes, plus les manifestations sont nombreuses, plus elles affectent la vie des membres et plus intense est la vie de la collectivité en question (R. Ledrut, 1968). Au fond toute collectivité s'arrime sur des événements qui font sens commun (dont certains sont fondateurs) à partir desquels se partage une histoire commune construite ensemble.

Mais la collectivité est un type particulier de relations sociales : il existe aussi des dispositifs de groupement qui sont des compromis ou des coordinations d'intérêts particuliers. Enfin nous savons bien que la vie sociale est faite aussi d'agrégation ou de composition d'unités sociales de différents ordres (agglomération d'individus, de familles, d'entreprises, d'institutions, etc.) : cette agrégation d'unités constitue de plus ou moins vastes unités de voisinage. Déjà, dans la partie historique de son oeuvre (*Le dix-huit brumaire de Louis-Napoléon Bonaparte*, Ed. Sociales), Marx observait que les paysans français de 1850, dans leur « amour fanatique de la propriété privée », avaient le même type de rapports sociaux entre-eux que des pommes de terre dans un sac de pommes de terre ! A cela, le Marx de l'Internationale Communiste opposera l'association volontaire de producteurs abstraits, réunis par les mêmes intérêts, donnant leur assentiment aux mêmes valeurs et participant aux mêmes actions pour transformer le monde. On retrouve là le modèle contractualiste qui donnera naissance à la loi de 1901 sur les associations (contractualiste et « populaire »...).

Ce modèle contractualiste laisse insatisfait pour toutes sortes de raisons. Attachons-nous particulièrement à l'une d'entre elles, celle qui présuppose l'existence préalable d'un accord commun sur un projet, sur des valeurs, finalement sur les normes de la collectivité en question. On présuppose donc un acte initial, sorte de mythe fondateur immanent. Or, la moindre observation permet de relever l'existence de litiges autour de ces valeurs, de ces normes, de ces

règles : comment interpréter ces normes de façon à faire une application correcte ? Cette observation est révélatrice de ce que l'accord préalable constitue un enjeu permanent et reste soumis à discussion.

Autrement dit, toute collectivité est une représentation de quelque chose qui est en partie de l'étant et en partie du devant être, plus précisément c'est une représentation du développement d'une activité sociale qui est en partie effective et en partie construite comme possible. L'invocation du modèle contractualiste permet d'occulter que tout projet collectif se situe dans un champ de possibilités, c'est à dire qu'il est relativement arbitraire. Toute collectivité tend à insensibiliser cet écart entre l'existant et le devoir être, d'une certaine façon à rigidifier et à absolutiser son pacte fondateur, à constituer comme allant de soi les attentes normatives partagées (P. Pharo, 1988).

Cette rigidification du collectif se perçoit dans le mouvement d'algorithmisation : on analyse, on décompose, on multiplie les règles, on « taylorise » de façon à réduire ou à éliminer l'improvisation. On tente de réduire les opacités pour mieux visibiliser et mieux prévoir.

C'est dans ce contexte que les marginalités, quelles que soient leurs formes, réintroduisent de la flexibilité en questionnant le caractère absolu de l'ordonnement, en rendant visible le fait qu'il existe un autre ordre possible, en affichant une autre interprétation de ce qui existe. Les marginalités réinscrivent la division dans la totalité collective en indiquant une ligne de partage et, éventuellement, d'affrontement. Elles rappellent l'importance de l'oralité sociale c'est à dire cette nécessité qu'une parole ajoute, retranche, modifie, bref interprète les traditions de la collectivité. Les membres d'une collectivité ne parviendront pas à faire coïncider leurs attentes normatives, à partager un même projet sans la médiation de la parole. Les marginalités soulignent jusqu'à l'agacement que les « conventions collectives » sont de simples registres qui établissent des connexions possibles entre des actions et leur valeur normative : c'est possible et pas essentiellement obligatoire c'est à dire qu'il faut des conditions particulières pour que ces connexions soient activées et rendues efficaces. « On ne change pas la société par décret », disait Crozier.

Pareille interprétation du rapport de la marge et du collectif peut paraître conforter un point de vue radicalement relativiste. Mais le refus de toute adhésion aveugle, le rejet de toute prescription absolue quant à des contenus et des formes ne relève pas néces-

sairement d'un nihilisme radical. On peut voir au contraire s'esquisser la nécessité absolue d'une régulation : sauf à se rendre la vie impossible, parce qu'ils sont êtres de langage, les êtres humains peuvent rechercher un moyen de s'accorder entre eux, c'est à dire de débattre pour déterminer ce qui rend possible une vie collective.

A ce point de notre cheminement, comment ne pas évoquer cette figure spécifique en même temps qu'émblématique et universelle, la figure d'Antigone ? Antigone, la fille de l'union incestueuse, isolée, en lutte avec ses adversaires et ses proches, n'est-elle pas la figure même de la marginalité qui continue à hanter, du fond de sa tombe, la collectivité urbaine de Thèbes et Créon, son roi. Antigone continue de nous rappeler que notre façon d'être ensemble est seulement une possibilité parmi d'autres. Pour terminer sur une note moins tragique, je voudrais citer ce propos de l'humoriste Pierre Dac : « En République, il est démocratiquement impensable qu'il y ait encore des citoyens qui se foutent royalement de tout ». Impensable ? Vraiment ?

BIBLIOGRAPHIE

- AUGOYARD J. F., Du lien social à entendre, Actes du XIII^e Colloque de l'AISLF, *Le lien social*, Université de Genève, 1988.
- BAREL Y., *La marginalité sociale*, PUF, 1982.
- BOURRICAUD F., La critique de l'individualisme utilitaire et la déontologie médicale, *Sociologie et Sociétés*, Québec, XXI, 1, 1988.
- CERTEAU M. de, *L'invention du quotidien*, UGE, 10/18, 2 tomes, 1980.
- CORINE., Centralité des marges et dynamique des centres, *Anthropologie et Sociétés*, Québec, X, 2, 1986.
- GAUCHET M., *Le désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion*, Gallimard, 1985.
- GINSBURG C., Signes, traces, pistes, *Le Débat*, n°6, 1980.
- LEDROUT R., *Sociologie urbaine*, PUF, 1980.
- LEDROUT R., *La révolution cachée*, Casterman, 1979.
- LEVI-STRAUSS C., Préface à Marcel MAUSS, *Sociologie et Anthropologie*, PUF, 1950.

PHARO P., Travail et mise en place sociale, *Sociologie du travail*, XXVIII, 2, 1986.

PHARO P., Institutions politiques et accord normatif, Actes du XIII^e Colloque de l'AISLF, *Le lien social*, Université de Genève, 1988.

WEBER M., *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, Plon, 1964.

DISCUSSION

Marc THIBERGE : *Merci, il y a beaucoup de choses autour de ce concept de marginalité baladeuse, qui ne se réfère pas forcément à un centre.*

Sean WILDER : *Vous avez parlé de la perspective d'une sorte de relativisme qui aurait des implications nihilistes, tout au contraire je pense que les analystes ici présents, avec leurs problèmes d'institutions, auront pu entendre la pertinence sur beaucoup de points des choses que vous avez décrites finalement, parce que c'est une description que vous donnez d'un modèle qui conduit moins, du moins me semble-t-il, à un relativisme nihiliste ou pas, qu'à réinstaurer la place de la dialectique dans les relations. Je dis les relations, dans le vague, parce que il y a aussi un niveau d'écoute de ce que vous disiez qui me paraît tout à fait pouvoir se développer, concernant pas seulement les instances dans le collectif, mais ce que, en psychanalyse, on reconnaît comme les instances de la personnalité. Le trajet d'un individu voit également basculer ou plutôt se produire ce qui est pour lui marginal par rapport, par exemple à ses idéaux, particulièrement on pourrait dire quelque chose du domaine des désirs, et la réintégration sous une forme ou une autre de ses désirs, avec la modification du tableau idéal.*

Marcel DRULHE : *Pour poursuivre ces remarques, je dirai que si j'ai voulu atténuer le caractère relativiste de mon propos, c'était parce que je craignais qu'on l'interprète comme un relativisme radical, tant du côté des questions de vérité, que du côté des problèmes d'éthique. Or, je crois que parler de la marge, même dans les termes que j'ai employés, n'entraîne pas du tout vers ce terrain là.*

Marc LE BAILLY : Quand vous parlez de la loi sur les associations de 1901, est-ce que vous mettez cette loi du côté de la marginalité ou du côté contractuel ?

M. D. : Du côté contractuel...

M. L. : Vous ne pensez pas que l'histoire de cette loi qui sort du mouvement solidariste est une manière de démarginaliser ce qui était interdit, c'est à dire le droit de réunion. Il y a un côté culturel, c'est du juridique hybride...

M. D. : ...du juridique hybride, mais là, le mouvement solidariste a emprunté le chemin du juridisme, et il me semble que cette loi, même si elle introduit cette dimension culturelle dont vous parlez, par le fait même qu'est imposée une forme de démocratie au sein même de l'association, cette loi me paraît s'inscrire dans la lignée du courant contractualiste, mais il est vrai que, s'inspirant aussi des mouvements solidaristes presque marginaux de l'époque, elle a été marquée par leur propre apport et, de ce point de vue, elle a un caractère ambigu.