

FAIT ASSOCIATIF ET ESPACE DÉMOCRATIQUE*

par Jean-Louis Laville

La multiplicité des regards portés sur l'association est indéniablement alimentée par la diversité des démarches qui empruntent cette formule juridique ; mais derrière ses manifestations variées, qu'en est-il du fait associatif lui-même ?

Ce questionnement a été pris en considération par les recherches qui apparaissent structurées par un clivage renvoyant à la typologie classique de Tönnies reprise par Weber distinguant la *communauté*, forme de relations sociales où « la disposition de l'activité sociale se fonde [...] sur le sentiment subjectif d'appartenir à une communauté », et la *société* qui désigne la forme de relations sociales où « la disposition de l'activité sociale se fonde sur un compromis d'intérêts motivés rationnellement ou sur une coordination d'intérêts motivés de la même manière » [Weber, 1971, p. 41-42].

Une partie des auteurs interprètent l'association comme une manifestation du principe sociétaire. Ils refusent d'envisager une construction communautaire qui puisse être limitée dans le temps et dans ses objectifs, tout en résultant d'un engagement volontaire. Ainsi Mingione assimile relations communautaires et relations de réciprocité dans lesquelles « l'intérêt du groupe prime sur les intérêts immédiats des individus » et qui « supposent un nombre limité d'individus qui se reconnaissent et sont engagés dans des relations personnelles plus ou moins fréquentes ». Sa thèse est qu'elles subsistent dans les sociétés contemporaines et interfèrent avec des relations associatives qu'il appréhende à la suite de Weber comme sociétaires. Il en résulte une tension entre des réseaux de réciprocité non choisis, qui manifestent des appartenances héritées d'une part, et des rapports associatifs choisis, qui émanent de constructions volontaires. Cette distinction ne laisse pas de place pour des relations de réciprocité fondées sur des groupes choisis dans lesquels le lien social soit valorisé pour lui-même et qui soient générateurs d'une circulation des biens échappant aux règles de l'équivalence marchande. En somme, il devient impossible dans ce cadre de penser un espace social entre l'appartenance naturelle et l'engagement contractuel. Les regroupements se font soit sur un mode rationnel qui stipule le contrat, soit sur un mode « naturel » dont l'emblème est la famille.

À l'inverse, Durkheim critique une conception de la modernité qui ne dépasserait pas les théories du contrat. Il plaide pour une actualisation du principe communautaire dans la modernité à travers des groupes secondaires intercalés entre l'État et les individus, au premier rang desquels la corporation qui « au lieu de rester un agrégat confus et sans unité, devienne ou plutôt redevienne un groupe défini, organisé, en un mot une institution publique »

* Cet article reprend une partie des arguments développés dans l'introduction à l'ouvrage collectif *Sociologie de l'association* [1998].

[Durkheim, 1973, p. vi et viii]. Cet appel à une redynamisation communautaire par un effort associatif a ouvert la voie à des approches de l'association qui ne la traitent pas comme un regroupement contingent. Cependant, parmi celles-ci, certaines ont dérivé vers la confusion entre un engagement communautaire et une appartenance figée et définitive, risque symétrique de celui qu'on vient de mentionner. Le danger qu'il représente a été illustré par des auteurs qui ont valorisé la corporation comme expression de la tradition et ont voulu en faire une référence immuable, figeant par là même les formes possibles de l'association.

Ces quelques allusions trop elliptiques à des théoriciens traitant du phénomène associatif n'ont pour but que de montrer à quel point rabattre l'association sur un seul registre – qu'il soit sociétaire ou communautaire – présente un risque de réductionnisme. Pour y échapper, le meilleur moyen à notre sens est de retrouver l'originalité fondamentale de l'association qui est de s'inscrire dans l'espace démocratique en revendiquant la liberté et l'égalité de ses membres. C'est en approfondissant la réflexion sur la démocratie qu'il est possible de mieux comprendre le fait associatif. Pour cela, des apports aussi divers que ceux de Ferry [1992], Mouffe [1987] et Walzer [1983] se révèlent d'une importance cruciale parce qu'ils portent sur la définition de la communauté politique moderne comme nouvelle forme de communauté, irréductible à ses formes antérieures.

Sur ce point, ils s'accordent à affirmer que la communauté politique suppose une sphère publique, distincte de l'espace privé, dans laquelle puisse se dérouler un processus de discussion, au sein d'un régime où les critères de justice sont la liberté et l'égalité des individus attestées par la citoyenneté dont ils disposent.

L'IMPORTANCE DE L'ESPACE PUBLIC

La communauté politique se constitue ainsi de l'institution d'un espace public par lequel elle diffère essentiellement des autres communautés. « À l'établissement de la cité, communauté destinée par nature au vivant politique qu'est l'homme mais s'instituant dans une rupture par rapport à sa genèse naturelle, correspond l'institution d'un espace public, non originellement commun, qui doit dessiner en l'absence d'un espace commun natif les conditions d'une communauté possible. Par définition, le lien politique ne peut pas plus être celui d'une nourrice commune que celui du compagnonnage ou de la commensalité » [Tassin, 1992, p. 32]. L'espace public est « l'institution des intervalles qui relie sans intégrer ». On pourrait parler « d'espace pluricentré » puisqu'il « inscrit la pluralité dans la visée d'une communauté qu'aucune origine commune ne fonde ou ne justifie tandis qu'il récuse par principe toute communion finale » [*ibid.*, p. 33].

La communauté politique advient en l'absence de références unanimement partagées au sein d'une même culture, et à ce titre, elle ne peut être

considérée comme le prolongement des communautés antérieures. Le caractère radicalement nouveau de la communauté politique s'explique parce que l'espace commun donné fait défaut par principe. Le monde ne peut exister comme monde commun que si un dialogue avec les autres s'instaure, susceptible d'aboutir à des règles sur lesquelles se dégage un accord favorisant le vivre-ensemble.

Cette communauté politique, indissociable de l'espace public, relève de paradoxes créateurs.

– « Le monde commun est la condition de possibilité d'une *polis*, de l'institution d'un espace public et, en même temps, c'est seulement à condition qu'existe un espace public que le monde peut être commun » [*ibid.*, p. 36].

– La communauté politique inclut un horizon d'universalité, celui de la condition humaine, mais elle ne peut se réaliser concrètement qu'en posant des limites. C'est pourquoi la question des frontières de la citoyenneté reste posée, singulièrement dans le cadre de l'État-nation où elle s'est historiquement incarnée [Roman, Walzer, 1991].

– Ancrée dans des moments fondateurs, la communauté politique est confrontée à sa perpétuelle recomposition. Elle n'existe que par sa capacité à assurer l'expression et la représentation de ses membres dans un monde en mouvement. Bénéficiant de la fondation première, les formes appropriées de la citoyenneté sont sans cesse à trouver en fonction de l'évolution des activités humaines. L'espace public ne vaut que s'il est en mesure de ménager la pluralité des opinions, la conflictualité des intérêts et la différence des perspectives.

Or cette capacité de l'espace public à rendre compte des sensibilités variées présentes dans la société n'est jamais assurée. En effet, l'espace public n'est pas unifié, il convient plutôt de parler « d'espaces publics pluriels » [Chaniel, 1992] dans lesquels se produisent à la fois du sens, des identités et des normes sociales, et se confrontent les impératifs systémiques et les « mondes vécus » pour reprendre les termes d'Habermas. Comme il le montre, des espaces publics sont accaparés aux fins de légitimation du système politique par le biais de procédures formalisées visant l'efficacité, ils en deviennent des « espaces publics imprégnés par le pouvoir et hautement organisés » [Habermas, 1988, p. 354 ; 1990]. La qualité de la vie démocratique est en conséquence suspendue – en contrepoint de ces espaces contrôlés par le réseau de pouvoirs socialement agencés, polarisés autour de l'État – à la constitution d'autres espaces publics « autonomes de libre débat et de conflits » [Eme, 1996, p. 7] dans la société civile, c'est-à-dire le système des autres pouvoirs (Églises, syndicats, écoles...) contrastant avec cet État et réagissant par rapport à lui [cf. Sales, p. 9-21]. C'est l'un des enjeux associatifs que d'infléchir, à travers des rassemblements volontaires, ces espaces publics d'un second type contribuant à former l'opinion publique.

Dans une société dominée par les médias de masse, les associations peuvent en particulier contribuer à la vitalité d'espaces publics diversifiés et autonomes, indépendants des pouvoirs institués. D'où l'insistance de plusieurs

auteurs sur les « rapports d'association » [cf. Offe, 1989, p. 739-775] et la « position éminente dans la société civile » des associations « autour desquelles peuvent se cristalliser des espaces publics autonomes » [Habermas, 1992, p. 186] dans de nombreux ouvrages qui ont « en commun une attention portée à l'association volontaire et à la vie associative en tant que principal médium pour la définition des engagements publics¹ ».

Considérer les associations de la sorte n'est pas pour autant verser dans une vision apologétique. Les espaces publics ancrés dans la société civile sont eux aussi traversés par des affrontements et des négociations entre classes et groupes sociaux. Leur caractère fragmenté et conflictuel s'explique par des luttes incessantes entre les groupes dominants manœuvrant pour élargir leur influence, voire s'assurer le monopole de l'expression publique légitime, alors que des groupes dominés ou exclus (femmes, minorités, classes populaires...) se battent pour leur reconnaissance. Les associations qui existent à un moment historique donné traduisent donc bien l'état des rapports de force et des conflits sociaux. Enracinées dans des contextes culturels, sociaux et idéologiques, elles peuvent difficilement être comprises de façon appropriée sans être référées à l'ensemble du champ de tensions de l'espace public dans une société civile.

Autrement dit, l'association au sens générique peut être conceptualisée « comme une dimension de l'espace public dans les sociétés civiles, c'est-à-dire un champ de tensions sans frontières claires où différentes expressions et rationalités coexistent et inter-agissent » [Evers, 1995, p. 159-182], avec une spécificité qui est d'avoir « un but socio-économique dans la mesure où elles délivrent des biens, des services et des aides » [*ibid.*, p. 161]. Comme le dit Giddens [1994, p. 120-121] à propos des mouvements sociaux et des groupes d'entraide, les associations ne sont pas nécessairement démocratiques dans leurs finalités. Nombreuses sont celles qui entérinent des injustices, quelques-unes peuvent même s'efforcer de saper les bases du système démocratique ou être conduites par des démagogues et des manipulateurs dangereux ; il n'en reste pas moins qu'il existe une « relation intrinsèque » entre la démocratie et les associations, venant du fait qu'elles modèlent partiellement les espaces publics dans les sociétés civiles. Si toutes les associations n'œuvrent pas à une démocratisation de la société, car seules le font celles qui contribuent à un processus de réflexion de la société sur elle-même, il n'empêche que le fait associatif participe de la démocratie comme l'attestent les interdictions ou les contrôles étroits dont il fait l'objet dans les régimes totalitaires.

C'est toute la dimension historique et politique de l'association qui est réintroduite dès lors qu'on la relie aux concepts d'espace public et de société civile.

– En tant qu'expressions de la société organisée, les associations ne peuvent plus être perçues à travers leur seule production, elles doivent aussi

1. G. ELEY [1992] cite un nombre considérable d'ouvrages adoptant cette problématique pour l'étude du XIX^e siècle.

être comprises comme des vecteurs de projets ; projets extrêmement divers allant de l'organisation d'activités pour ses membres jusqu'à des campagnes d'information destinées à convaincre les non-membres ; projets variables dans le temps parce qu'enracinés dans leur époque d'émergence².

– L'insistance sur les concepts d'espace public et de société civile chez les auteurs cités permet en outre de dépasser l'axiomatique du contrat : si les individus sont capables de contracter entre eux, c'est qu'ils ont pu former leur identité et leur volonté par une liaison intime entre les procès de socialisation et d'individuation, liaison rendue possible par l'existence d'espaces publics et de la société civile. En ne confondant pas morale et politique, ces mêmes auteurs évitent aussi les errements de ceux qui, parmi les communautaires, restent prisonniers d'une conception antique où la politique était subordonnée à l'éthique, ce qui les conduit à une nostalgie de la communauté organique et au refus du pluralisme sous prétexte d'injonction morale.

LES DEUX FORMES DE LIBERTÉ

La modernité peut dès lors être appréhendée comme l'articulation de la liberté et de la communauté politique. La reconnaissance de la communauté politique aide à sortir de l'opposition entre individualisme et holisme pour suggérer une conception plus complexe de la liberté. À la liberté négative, celle de faire tout ce qui n'est pas incompatible avec l'existence de libertés égales pour tous, vient s'ajouter une « liberté positive », celle de développer des pratiques coopératives [Berlin, 1969]. Cette liberté positive est de type communautaire parce qu'elle est inséparable « de l'idée d'individus qui agissent de concert pour traiter et décider de sujets d'intérêt commun ; de l'idée de discussion publique comme médium de clarification, de transformation et de critique des opinions, des interprétations et des choix personnels ; et enfin de l'idée d'un droit égal des individus à participer au processus par lequel leur vie collective reçoit forme et détermination » [Wellman, 1989, p. 519]. C'est à cette dernière que fait référence Tocqueville quand il écrit qu'elle seule peut « retirer les citoyens de l'isolement dans lequel l'indépendance même de leur condition les fait vivre, pour les contraindre à se rapprocher les uns des autres ».

La liberté négative est au demeurant un préalable à la liberté communautaire parce qu'en brisant les liens de solidarité naturels entre les individus, elle crée les conditions d'une reconstitution réflexive de la solidarité sur des bases universalistes et démocratiques [*ibid.*, p. 524]. L'articulation de ces deux libertés autorise donc à penser la société autrement que composée d'individus isolés ou de groupes figés.

2. Par exemple, des associations ont émergé depuis les années 70 qui se donnent pour tâche de reconstruire les liens familiaux, ce qui aurait été inconcevable dans des périodes antérieures où la question ne pouvait pas se poser. Cf. BASTARD, CARDIA-VONÈCHE, EME, NEYRAND [1996].

La liberté individuelle garantit l'indépendance, la nécessité de vivre ensemble appelle la décentration intersubjective des subjectivités individuelles qui conduit à la liberté communautaire moderne. Cette combinaison entre liberté individuelle et liberté communautaire détermine la possibilité d'élaborer une culture politique démocratique, ce goût mûr et réfléchi pour la liberté dont parle Tocqueville et formé par « la pratique effective de la concertation » [Ferry, 1992, p. 125].

LA PLURALITÉ DES FORMES D'ACTION POSSIBLES

Cette complémentarité entre liberté individuelle et liberté communautaire dans la démocratie aide à dépasser l'opposition apparente entre principes sociétaire et communautaire. Elle apporte un éclairage essentiel en montrant qu'au sein de la communauté politique, l'agir moderne ne peut pas être cantonné dans la seule référence aux intérêts et aux valeurs. C'est à cette démonstration que s'est attaché Habermas³ qui aboutit à ajouter aux types d'agir rationnels de Weber un agir d'un niveau supérieur, l'agir communicationnel dans lequel « les acteurs recherchent une entente sur une situation d'action, afin de coordonner consensuellement leurs plans d'action et de là même leurs actions » [Habermas, 1992, p. 102]. Cet agir communicationnel suppose un monde vécu individuel qui, dans une perspective praxéologique, forme un contexte fournissant l'horizon d'une situation d'action et un réservoir de conviction. Arrière-plan indivisible, non problématisable, par lequel les individus sont portés à leur insu, le monde vécu est au fond l'implicite et commune humanité des sujets sociaux. Dans une perspective sociologique, le monde vécu possède trois fonctions : reproduction culturelle, intégration sociale et socialisation. Les sujets sociaux chargés d'accomplir la communication sont les « produits des traditions dans lesquelles ils se trouvent, des groupes auxquels ils appartiennent, et des processus de socialisation dans lesquels ils sont formés » [Habermas, 1988, p. 354]. C'est à partir de ce monde vécu, non reconstructible rationnellement dans sa totalité, que les parties prenantes de l'agir communicationnel peuvent s'entendre mutuellement. Pour Habermas, le désenchantement du monde, en tant que détachement de l'accord normativement imputé, implique un besoin croissant de coordination par des processus d'intercompréhension qui déterminent la rationalisation du monde vécu. Contrairement à Weber, il pense que la constitution de sous-systèmes autonomes par rapport à une fin ne joue pas un rôle premier dans la différenciation des sphères ; le processus d'intercompréhension est premier, et seules ses limites – à savoir l'impossibilité pratique de négocier constamment les bases de l'accord dans une réalité sociale complexe – expliquent la constitution des sous-systèmes autonomes par rapport à une fin.

3. Les quelques notations se référant à Habermas contenues dans ce paragraphe ont été rendues possibles par le travail critique de B. EME [1993].

Pour Habermas – qui s'en tient à une conception organique de l'agir communautaire –, l'intercompréhension relève d'un agir sociétaire ; il a donc élargi le domaine de ce dernier. Mais, en partant du même souci de légitimer les activités orientées vers l'intercompréhension, Apel [1987] soutient que la communication démocratique est à rapporter à l'agir communautaire. C'est l'intersubjectivité radicale du langage qui l'incite à lier l'activité argumentaire à un type de communauté propre à la modernité : la communauté communicationnelle dont les membres s'engagent à justifier par des arguments toutes leurs prétentions à l'égard des autres et à reconnaître toutes les prétentions possibles qui peuvent être justifiées par des arguments raisonnables. Cette communauté communicationnelle s'entend comme une commune humanité dans laquelle la justesse des normes se fonde sur un accord intersubjectif obtenu grâce à des actes de langage contenant des prétentions à la validité. La modernité n'écarte pas toute préoccupation éthique, mais elle la soumet à une condition procédurale, celle d'un échange argumenté dont le résultat peut d'ailleurs être remis en cause si d'autres arguments sont donnés. En somme, le sentiment communautaire peut résulter de conventions liées à la tradition ou de sentiments, mais aussi de la reconnaissance des prétentions normatives à la validité dans le cadre d'une rationalité morale pratique postconventionnelle. C'est dans cette perspective que Ferry définit la liberté communautaire comme « la liberté qui résulte, pour une communauté donnée d'individus, de l'ensemble des actions réciproques et pratiques coopératives possibles à l'intérieur de limites définies institutionnellement ou culturellement sur le modèle d'une rationalité communicationnelle » [Ferry, 1992, p. 114].

Dans une veine différente, Mauss et les auteurs qui se réclament de lui⁴ considèrent que le principe communautaire n'est pas l'apanage des sociétés traditionnelles et qu'il subsiste au cœur des sociétés modernes démocratiques puisque celles-ci reposent en grande partie « sur la capacité des hommes à se lier les uns aux autres, à s'obliger mutuellement, à construire et à habiter un monde commun » [Chaniel, 1996a]. À l'image de A. Caillé, reconnaissant l'apport d'Habermas et d'Apel qui réhabilitent le débat, contre une théorie étroite de la rationalité qui la cantonnait dans le calcul, ils critiquent néanmoins la notion de communauté communicationnelle pour trois raisons principales : elle procède « à une identification trop rapide de la pensée à la raison et de celle-ci à la discursivité », elle « présuppose implicitement qu'on connaît à l'avance les critères du raisonnable » et elle fonctionne comme une « abstraction puisque la communauté est en droit infinie » [Caillé, 1993, p. 207-220]. C'est que, pour eux, l'intercompréhension n'est pas seulement d'ordre rationnel mais aussi symbolique.

Mais, malgré les divergences, tous ces auteurs convergent vers « une thématization de l'être-ensemble des hommes où, au lien spirituel et

4. Regroupés autour de *La Revue du MAUSS* (Mouvement anti-utilitariste dans les sciences sociales) et qui se réfèrent en particulier à *l'Essai sur le don* de M. MAUSS [1989].

hiérarchique passé, se substitue cette reconnaissance proprement moderne d'une commune appartenance à un espace politique qui ne connaît plus désormais que des individus libres, mais surtout égaux ». Par-delà leurs oppositions, le refus des postulats contractualistes de l'anthropologie libérale les rassemble, et ils s'accordent sur l'interdépendance qui caractérise l'individu en tant qu'être social. Sans se prononcer sur leurs options respectives, il importe pour notre propos de retenir qu'ils aident à complexifier les rapports entre les concepts de société et de communauté en ancrant l'action collective dans l'intercompréhension.

De ce point de vue, ils dépassent la perspective fonctionnelle de la seule redistribution pour souligner que la solidarité ne peut s'affranchir d'une intersubjectivité qui conditionne la pérennité des liens de citoyenneté. Comme Leroux l'a dit [1841, p. 170], « la solidarité réciproque » entre les hommes ne peut être conçue ni à partir de la société, ni à partir de l'individu parce qu'elle est indissociable d'une relation ; et la démocratie n'est pas un acquis définitif, elle dépend de la vitalité d'espaces publics diversifiés et autonomes, indépendants des pouvoirs institués qui peuvent étendre et protéger des espaces de liberté et créer des formes égalitaires de sociabilité en favorisant la prise de conscience de l'interdépendance mutuelle et l'instauration de débats ouverts. Cette capacité de se lier et de s'obliger mutuellement au sein d'un espace de reconnaissance construit par la volonté se cultive en particulier à travers un « réseau pluraliste d'associations autonomes de la société civile » susceptibles de vivifier et de préserver des rapports fraternitaires sans cesse menacés par les effets dépersonnalisants du libéralisme. L'engagement réciproque qui se prévaut de la solidarité propre à la démocratie est largement construit par le biais associatif comme le notait déjà Tocqueville : « Les sentiments et les idées ne se renouvellent, le cœur ne s'agrandit et l'esprit humain ne se développe que par l'action réciproque des hommes les uns sur les autres ». Et il ajoutait que, dans une société démocratique, « c'est ce que les associations seules peuvent faire ».

Selon cette orientation, l'association participe d'un communautaire démocratique parce qu'elle constitue l'un des « dispositifs d'inclusion dans la communauté politique » [Chaniel, 1996b, p. 320] instituant un espace public dans lequel peuvent prendre forme diverses manifestations de la mutualité et de la coopération. En reprenant les termes de Durkheim, il est possible de dire qu'elle est « source de solidarité » comme l'est « tout ce qui force l'homme à compter sur autrui, à régler ses mouvements sur autre chose que les impulsions de son égoïsme » [Durkheim, 1991, p. 394, cité par Chaniel, 1996b, p. 327].

BIBLIOGRAPHIE

- APEL K.-O., 1987, *Sur le problème d'une fondation rationnelle de l'éthique à l'âge de la science : l'a priori de la communauté communicationnelle et les fondements de l'éthique*, PUL, Lille.
- ARATO A., COHEN J. L., 1994, *Civil Society and Political Theory*, MIT Press, Cambridge Mass.
- BASTARD B., CARDIA-VONÈCHE L., EME B., NEYRAND G., 1996, *Reconstruire les liens familiaux. Nouvelles pratiques sociales*, Syros.
- BERLIN I., 1969, *Éloge de la liberté*, Calmann-Lévy.
- CAILLÉ A., 1993, *La Démission des clercs*, La Découverte.
- CHANIAL P., 1992, « Espace public, sciences sociales et démocratie », introduction au dossier « Les espaces publics », *Quaderni* n° 18.
- 1996a, *La Démocratie comme politique de la solidarité*, brochure de l'association Démosthène, Caen.
- 1996b, « Donner aux pauvres. Jalons d'une histoire de l'assistance vue sous l'angle de l'inconditionnalité conditionnelle », *La Revue du MAUSS semestrielle* n° 7, 1^{er} semestre.
- DURKHEIM É., 1973, *De la division du travail social*, PUF.
- ELEY G., 1992, « Nations, Publics and Political Cultures : Placing Habermas in the Nineteenth Century », in CALHOUN C. (sous la dir. de), *Habermas and the Public Sphere*, MIT Press, Cambridge Mass.
- EME B., 1993, *Lecture d'Habermas et éléments provisoires d'une problématique du social solidariste d'intervention*, ronéo, IRESCO/CNRS.
- 1996, *Politiques publiques, société civile et associations d'insertion par l'économique*, rapport CRIDA pour le Commissariat général du Plan.
- EME B., LAVILLE J.-L., 1994, *Cohésion sociale et emploi*, Desclée de Brouwer.
- EVERS A., 1995, « Part of the Welfare Mix : the Third Sector as an Intermediate Area », *Voluntas*, 6 : 2.
- FERRY J.-M., 1992, « Qu'est-ce qu'une communauté politique ? », *Raisons pratiques* n° 3.
- GIDDENS A., 1994, *Beyond Left and Right. The Future of Radical Politics*, Polity Press.
- HABERMAS J., 1988, « Vingt ans après. La culture politique et les institutions en RFA », *Le Débat*, sept.-oct.
- 1990, *Écrits politiques*, Le Cerf.
- 1992, « L'espace public, 30 ans après », *Quaderni* n° 18.
- LAVILLE J.-L., SAINSAULIEU R. (sous la dir. de), 1998, *Sociologie de l'association*, Desclée de Brouwer.
- LEROUX P., 1841, *Aux philosophes*, L'Auteur.
- MAUSS M., 1989, « Essai sur le don », in *Sociologie et anthropologie*, PUF.
- MINGIONE E., *Fragmented Societies. A Sociology of Economic Life beyond the Market Paradigm*, Basil Blackwell, Oxford.
- MOUFFE C., 1987, « Le libéralisme américain et ses critiques », *Esprit*, mars – repris in MOUFFE C., 1994, *Le Politique et ses enjeux*, La Découverte/M.A.U.S.S., coll. Recherches.
- OFFE C., 1989, « Bindung, Fessel, Bremse. Die Unübersichtlichkeit von Selbstbeschränkungformel », in HONNETH A., MCCARTHY TH., OFFE C., WELMER A., *Zwischen betrachtungen*, Suhrkamp, Frankfurt.

ROMAN J., 1991, « Droit et communauté », in BOURETZ P. (sous la dir. de), *La Forme du droit*, Éditions Esprit.

SALES A., « Les mutations du politique : champs, mouvements et régulation », in MAHEU L., SALES A., *La Recomposition du politique*, L'Harmattan/Presses de Montréal, Paris/Montréal.

TASSIN E., 1992, « Espace commun ou espace public », *Hermès* n° 10.

WALZER M., 1983, *Spheres of Justice*, Basic Books, New York.

– 1991, article in BOURETZ P. (sous la dir. de), *op. cit.*

WEBER M., 1971, *Économie et société*, Plon.

WELLMER A., 1989, « Modèles de la liberté dans le monde moderne », *Critique* n° 505-506, juin-juillet.