



National Library
of Canada

Acquisitions and
Bibliographic Services Branch

395 Wellington Street
Ottawa, Ontario
K1A 0N4

Bibliothèque nationale
du Canada

Direction des acquisitions et
des services bibliographiques

395, rue Wellington
Ottawa (Ontario)
K1A 0N4

Vous êtes votre référence

Vous êtes votre référence

NOTICE

The quality of this microform is heavily dependent upon the quality of the original thesis submitted for microfilming. Every effort has been made to ensure the highest quality of reproduction possible.

If pages are missing, contact the university which granted the degree.

Some pages may have indistinct print especially if the original pages were typed with a poor typewriter ribbon or if the university sent us an inferior photocopy.

Reproduction in full or in part of this microform is governed by the Canadian Copyright Act, R.S.C. 1970, c. C-30, and subsequent amendments.

AVIS

La qualité de cette microforme dépend grandement de la qualité de la thèse soumise au microfilmage. Nous avons tout fait pour assurer une qualité supérieure de reproduction.

S'il manque des pages, veuillez communiquer avec l'université qui a conféré le grade.

La qualité d'impression de certaines pages peut laisser à désirer, surtout si les pages originales ont été dactylographiées à l'aide d'un ruban usé ou si l'université nous a fait parvenir une photocopie de qualité inférieure.

La reproduction, même partielle, de cette microforme est soumise à la Loi canadienne sur le droit d'auteur, SRC 1970, c. C-30, et ses amendements subséquents.

Canada

LA COMMUNAUTÉ RÉINVESTIE

ÉTUDE DE L'OPTION COMMUNAUTARISTE COMME SOLUTION À
LA CRISE DE REPRÉSENTATION DU SOCIAL

Par
Bernard Gagnon

Thèse de maîtrise

Directeur : professeur Serge Denis

Département de science politique
Université d'Ottawa
novembre 1993



Bernard Gagnon, Ottawa, Canada, 1993



National Library
of Canada

Acquisitions and
Bibliographic Services Branch

395 Wellington Street
Ottawa, Ontario
K1A 0N4

Bibliothèque nationale
du Canada

Direction des acquisitions et
des services bibliographiques

395, rue Wellington
Ottawa (Ontario)
K1A 0N4

Your file *Votre référence*

Our file *Notre référence*

The author has granted an irrevocable non-exclusive licence allowing the National Library of Canada to reproduce, loan, distribute or sell copies of his/her thesis by any means and in any form or format, making this thesis available to interested persons.

L'auteur a accordé une licence irrévocable et non exclusive permettant à la Bibliothèque nationale du Canada de reproduire, prêter, distribuer ou vendre des copies de sa thèse de quelque manière et sous quelque forme que ce soit pour mettre des exemplaires de cette thèse à la disposition des personnes intéressées.

The author retains ownership of the copyright in his/her thesis. Neither the thesis nor substantial extracts from it may be printed or otherwise reproduced without his/her permission.

L'auteur conserve la propriété du droit d'auteur qui protège sa thèse. Ni la thèse ni des extraits substantiels de celle-ci ne doivent être imprimés ou autrement reproduits sans son autorisation.

ISBN 0-315-89665-5

Canada



UNIVERSITÉ D'OTTAWA
UNIVERSITY OF OTTAWA

Remerciements à
Serge Denis, Nathalie Lewis et
Hubert Lewis.

LA COMMUNAUTÉ RÉINVESTIE : ÉTUDE DE L'OPTION COMMUNAUTARISTE COMME SOLUTION À LA CRISE DE REPRÉSENTATION DU SOCIAL.

INTRODUCTION	1
Hypothèse.	6
Méthodologie.	7
 <i>Première partie</i>	
LA CRISE DE REPRESENTATION DU SOCIAL	11
I. L'individualisme radical : interprétation de la conception foucauldienne de liberté.	15
Une liberté anarchiste et négative.	16
Les nouvelles formes d'expression libertaire.	20
Liberté et projet social : deux antipodes ?	23
II-Individualisation et étatisation : l'évolution sociale et politique des sociétés occidentales contemporaines.	28
La représentation moderne du social.	29
L'organisation politique et sociale en vue de l'avenir.	33
La destruction du rapport au devenir.	35
La crise de représentation du social.	41

<i>Deuxième partie</i>	
LES PHENOMENES DU REGAIN COMMUNAUTARISTE.	45
III. Un nouveau conflit social : l'entreprise communautaire contre l'extension des appareils bureaucratiques [Les communautaristes progressistes].	48
La communauté comme moyen de lutte à la fragmentation sociale.	51
Le communautarisme comme nouveau projet de société.	55
La communauté et l'individualisme.	57
Bilan provisoire.	60
IV. Crise de civilisation et résistance communautaire.	62
Le déclin des structures de pouvoir modernes [Bertrand Badie].	63
L'autoritarisme communautaire [Alexandre Zinoviev].	65
Le communautarisme contre la civilisation.	66
L'organisation sociale issue du communautarisme.	79
Le communautarisme. et l'autoritarisme bureaucratique.	74
Fin de civilisation et nouveau moment culturel [Michel Maffesoli].	77
Bilan provisoire.	80
Bilan final : crise de représentation du social et phénomènes communautaristes.	83

Troisième partie

FONDAMENTALISME ET DÉMOCRATISME : LES LIMITES DE L'OPTION COMMUNAUTARISTE FACE À LA CRISE DE REPRÉSENTATION DU SOCIAL.	88
 V. Conscience du désordre et repli communautaire	92
La conscience du désordre	95
Le repli communautaire.	97
 VI. Fondamentalisme et démocratisation dans le communautarisme contemporain.	102
Le fondamentalisme	104
Communautarisme et régression de l'autonomie individuelle.	107
La question de la démocratie.	109
 CONCLUSION	114
Les limites de l'option communautariste.	117
Crise de représentation du social et déclin du politique.	120
 BIBLIOGRAPHIE	123

INTRODUCTION

L'étude que nous soumettons des sociétés occidentales contemporaines veut analyser les relations existant entre deux phénomènes sociaux particuliers. Celui d'une crise de société, perceptible dans la perte de légitimité des institutions et des idées politiques et sociales modernes, que nous appelons *crise de représentation du social*. Et celui du développement de mouvements locaux, communautaires, ethniques ou nationaux, au sein même des sociétés occidentales contemporaines, qui recherchent des formes alternatives d'organisation sociale aux formes institutionnelles, bureaucratisées et impersonnelles contemporaines. Nous définissons ce développement par l'expression *phénomène de renouveau communautaire*¹. Le but consiste à identifier les corrélations possibles permettant d'associer de façon logique et cohérente le phénomène de renouveau communautaire à la crise de représentation du social.

Les sociétés occidentales de ce fin de siècle connaissent des mutations sociales et politiques importantes. La crise de représentation du social se caractérise par une période d'incertitude où s'entrecroisent de multiples

¹. L'expression *renouveau communautaire* fait référence à la montée notable au cours des dernières années, tant en Occident qu'ailleurs dans le monde, de mouvements sociaux contestant l'évolution de l'organisation sociale au nom d'une résistance collective basée sur des valeurs de nature communautaire (solidarité constitutive, modes de vie, culture commune, ...). Selon la revue Telos, ces mouvements seraient les nouvelles formes d'expression de l'un des pôles du conflit social contemporain. Elles opposeraient une volonté d'autodétermination collective à la dépersonnalisation, la mécanisation et la bureaucratisation imposées par les grandes instances de décision dans les sociétés contemporaines : agences étatiques, grandes entreprises, ... TELOS STAFF, «Populism vs. the New Class : The Second Elizabethtown Telos Conference (April 5-7 1991)», Telos, 88, summer 1991, p. 2-36.

alternatives et discours dont aucun n'émerge comme réponse fiable et suffisante pour expliquer ces changements sociaux et donner un sens à l'avenir. Cette difficulté de se donner une représentation du mouvement des sociétés est perceptible dans le phénomène de remise en question des grandes synthèses idéologiques², capables de rendre compte de l'ensemble de l'organisation sociale (fonctionnement, dynamique, direction, ...) et d'orienter l'action politique des individus, notamment dans le sens d'une transformation sociale. Les nouvelles idéologies de remplacement, disent plusieurs auteurs, ne sont pas encore nées. La crise résulte ainsi de l'impuissance des êtres contemporains à saisir, théoriser et représenter la dynamique de l'évolution des sociétés. Cette crise n'est pas de nature purement intellectuelle comme le laisse croire parfois l'hégémonie actuelle des discours pragmatiques, elle émane du divorce entre des concepts surannés et nos structures sociales actuelles. Entre autres, pour Alain Touraine, les formes présentes d'organisation politique et idéologique, conçues et figées au XIX^e siècle, accusent un retard par rapport aux pratiques, aux tendances et aux sensibilités réellement contemporaines³.

Ce qui nous paraît dominant dans ces mutations contemporaines, et c'est ce que nous retiendrons dans le cadre de cette recherche, est l'écart existant entre les principes fondamentaux de la société démocratique moderne et l'évolution sociale-historique de cette même société. Notre étude se base ainsi sur ce premier postulat, soit l'existence d'une contradiction propre aux sociétés occidentales

2. En parlant, ici, de remise en question des idéologies, nous ne prétendons pas que nos sociétés ne sont plus idéologiques. Nous reconnaissons que l'idéologie, en particulier l'idéologie libérale, demeure au cœur des institutions et des décisions politiques. Ce que nous voulons identifier, c'est la faillite de l'idéologie en tant que guide de l'action sociale devant conduire à une transformation de la réalité sociale. Le socialisme, par exemple, ne paraît plus être un lieu de rassemblement ni un guide d'action pour de nombreux acteurs sociaux contemporains qui désirent des transformations dans la société. Ceux-ci, par contre, n'ont pas adhéré ou donné forme à de nouvelles idéologies de remplacement, et ont tendance à adopter des stratégies qui accordent la priorité à l'action en délaissant la théorie. «*La «fin des idéologies», ce n'est pas la fin des antagonismes, mais simplement le renoncement à la volonté de les dépasser ou l'impuissance à le faire, joints à la tendance à juger dérisoire ou archaïque toute forme de comportement ou de pensée qui ne définit pas le sérieux par la stricte conformité à l'ordre établi.*» Robert CASTEL, «Présentation à l'oeuvre d'Herbert MARCUSE» dans Raison et révolution : Hegel et la naissance de la théorie sociale, trad. de l'anglais par Robert Castel et Pierre-Henri Gonthier, Paris, Les Éditions de Minuit, 1968, p. 21.

3. Alain TOURAINE, Le retour de l'acteur : essai de sociologie, Paris, Fayard, 1984, p. 12-13.

contemporaines entre les principes démocratiques fondamentaux -le gouvernement du peuple par le peuple- et la réalisation pratique dans le temps de ces mêmes sociétés, qui conduit au développement quasi illimité de la puissance de l'instance politique, au point de remettre en cause les principes mêmes de la souveraineté populaire. La cohésion d'ensemble de la société n'est pas ou plus la responsabilité des individus, libres, solidaires et réunis par le contrat social, fondement idéologique de la société moderne, mais la tâche d'un appareil administratif et impersonnel : l'État bureaucratique contemporain.

Le second postulat de recherche se fonde sur le principe que les phénomènes de renouveau communautaire n'apparaissent pas en temps normal, mais en période de crise de société, de remise en question de modes de vie ou de façon de faire⁴. Le communautarisme prendrait tout particulièrement forme et contenu là où l'ordre social existant est remis en question ou menacé dans ses fondements. À côté du déclin des grandes structures institutionnelles de l'ordre présent se développent «naturellement», comme réponse et alternative, des phénomènes qui valorisent des modes d'organisation communautaire⁵. L'ordre communautaire, mode de relation sociale basé sur des entités collectives premières et constitutives (la culture, la religion, l'ethnie, la solidarité communautaire, ...), est, selon ce postulat, une forme d'organisation sociale permettant aux individus en désarroi d'instituer des repères sociaux de remplacement là où les repères civilisateurs, ceux de l'ordre politique et social existant, font défaut ou sont en déclin⁶.

⁴. Ce point de vue est, entre autres, exprimé dans : TELOS STAFF, «Populism vs. the New Class : The Second Elizabethtown Telos Conference (April 5-7, 1991)», p. 2-36.

⁵. La problématique de recherche n'est pas de déterminer si la communauté (affective, «communicationnelle», ou autres) subsiste dans les sociétés occidentales modernes, mais d'expliquer pourquoi à une période donnée les cadres normatifs de l'organisation communautaire se trouvent valorisés.

⁶. Selon Michel Maffesoli, le développement des communautés de base est corollaire à la fin ou à la remise en question des fondements civilisateurs. C'est une loi générale des sociétés : «(...) les divers modes de structurations sociales ne valent que dans la mesure, et si elles restent en adéquation avec la base populaire qui leur a servi de support». Le renouveau communautaire signifierait, ainsi, la rupture entre un ordre institutionnalisé et la croyance populaire en cet ordre, nécessaire au maintien de la dite civilisation. Michel MAFFESOLI, Le temps des tribus : le déclin de l'individualisme dans les sociétés de masse, Paris, Meridiens Klincksieck, 1988, p. 86.

À partir de ces deux postulats de recherche, nous croyons possible d'identifier les relations existant entre la crise de représentation du social et les phénomènes actuels de renouveau communautaire. Selon nous, le regain des modes d'organisation communautaire, une constante historique typiquement de fin de régime, prend forme sur la base même de la contradiction inhérente à l'organisation sociale actuelle : l'opposition entre l'idéologie instituante et la réalisation pratique de la société moderne. L'étude de la manifestation sociale du communautarisme devient donc un outil premier pour la compréhension de la crise actuelle; il exprime une forme de résistance sociale et collective aux désordres et aux conflits des temps présents.

Les phénomènes de renouveau communautaire s'expliquent par l'attrait premier d'un principe d'ordre, là où le désordre produit incertitude et désarroi pour les individus. Les liens communautaires permettent de substituer aux repères sociaux instables de la société des repères communautaires «concrets» ou «naturels» : une cohésion collective mécanique, telle que celle de la famille ou du village, propre aux temps anciens, ou, dans des versions plus contemporaines, celle offerte ou perçue dans le local, le quartier, l'ethnie ou encore, dans les solidarités collectives issues des nouvelles pratiques sociales portées par une «éthique de la solidarité» ou un «intense vouloir-vivre démocratique». Selon certains auteurs, dans les sociétés complexes et individualisées comme la nôtre, les facteurs subjectifs de la communauté ont tendance à se substituer aux facteurs «naturels» (la famille, la co-résidence villageoise) de cohésion communautaire. Pour Bertrand Badie, la construction communautaire est dépendante de la signification symbolique que revêt pour l'acteur un modèle particulier d'intégration, et non d'éléments objectifs constitutifs de la structure sociale⁷. Ainsi, même dans une société qui a pourtant vu le développement de l'individualisme contre l'expression communautaire -la libéralisation de l'individu s'est faite contre les liens communautaires traditionnels tels la famille, le village, la co-résidence- est possible l'expression de renouveau communautaire sur une base subjective, plus particulièrement en période de changements rapides où le sens de la société ne circule plus.

7. Bertrand BADIE, «Communauté, individualisme et culture» dans Sur l'individualisme : théories et méthodes, sous la dir. de Pierre BIRNBAUM et Jean LECA, Paris, Presses de la Fondation nationale des sciences politiques, 1986, p. 109-131.

Dans le cadre de cette recherche, nous ne ferons pas un recensement de toutes les formes possibles que peuvent revêtir les phénomènes communautaires. Mais essentiellement, nous définirons en quoi la crise actuelle de représentation du social peut expliquer une expression particulière du communautarisme. Or, dans les phénomènes communautaires auxquels nous nous sommes intéressés, et que certains analystes pourraient relier à l'étude des «nouveaux mouvements sociaux», deux idées particulières prédominent : l'idée de renouer avec des identités «concrètes» où les droits des individus sont liés à des obligations sociales ou à un sentiment de responsabilité envers la collectivité et deuxièmement, la conception d'une cohésion positive du social assumée par la collectivité en acte. C'est-à-dire que, le communautarisme sous sa forme progressive et contemporaine -ici, nous ne nous arrêtons pas aux mouvements racistes ou de renouveau religieux, davantage des appels à un passé désuet ou à l'irrationalisme, ce qui n'est pas le cas de tous les mouvements communautaires⁸- n'est pas, en premier lieu, une négation de l'individualisme ni de la valeur d'autonomie, mais une tentative de fonder un nouvel ordre social sur la base de solidarités communautaires où l'individualisme contemporain puisse prendre un contenu social et participer à la définition du destin de la collectivité. Sur la base du principe de l'auto-organisation collective, le communautarisme va s'opposer au devenir social actuel producteur de fragmentation sociale et cause de la prise en charge par l'État du tissu social. Au nom du principe démocratique du gouvernement du peuple par le peuple, principe contredit par l'évolution de l'organisation politique et sociale de la société

⁸. À l'intérieur de ces phénomènes de renouveau communautaire, on pourrait toujours intégrer les mouvements chauvins ou racistes qui prennent forme en Occident, tels le Front National en France et la montée de l'extrême droite ailleurs en Europe et en Amérique du Nord. Mais nous croyons que l'essentiel de ce phénomène ne réside pas dans ces mouvements particuliers, même s'il est vrai, et nous en discuterons plus loin, que le communautarisme peut aboutir à un certain fondamentalisme. Vouloir réduire tout phénomène communautaire à une montée de l'intolérance et de l'irrationalisme serait, selon nous, un refus de s'interroger sur la profondeur de la crise actuelle et ne pas prendre au sérieux des contestations légitimes et «théorisables» de l'ordre social existant. *«Que ce soit une fuite en arrière ou une fuite en avant qu'importe, ce regain communautaire pourrait bien être une fuite caractérisée par un mépris de l'analyse rationnelle responsable et un refuge peureux dans un collectif mal défini et instinctif de droite, aussi lamentable que celui des gauchistes. Mais c'est aussi un retour au réel, considéré comme un lieu social à échelle humaine. Après tout, si l'homme est animal rationnel, il ne faut pas oublier que l'animal a toujours eu besoin de la chaleur de ses semblables, de promiscuité, à l'intérieur de cellules simples et conventionnelles.»* - Propos et réflexion d'Hubert Lewis, ami et historien, à la suite d'une lecture critique de cette introduction.

moderne, s'exprime et prend forme le communautarisme de «démocratie directe» contemporain.

Hypothèse.

Nous postulons comme hypothèse que le phénomène du nouveau communautaire contemporain prend assise sur les fondements démocratiques modernes du gouvernement du peuple par le peuple, contredits par l'évolution bureaucratique et technocratique de l'organisation sociale et politique de la société moderne. Ce qui signifie que la crise de représentation du social dévoilant la nature de la contradiction entre les fondements et la pratique des sociétés modernes explique l'émergence et la nature des phénomènes de nouveau communautaire contemporain.

Par son désir de créer un ordre démocratique réel où les individus sont les maîtres d'oeuvre du destin de la communauté, le communautarisme doit s'opposer au double mouvement, individualisant et étatisant à la fois, de la société moderne. La fragmentation des sociétés signifie l'isolement sans cesse accentué des individus, à mesure qu'ils se libèrent des liens informels et communautaires, et l'étatisation, la prise en charge étatique du tissu social, qui s'explique par la nécessité d'assurer malgré tout la cohésion d'ensemble d'une société de plus en plus atomisée. Cette évolution paradoxale est le résultat d'un processus complexe à l'oeuvre dans la société, qui a fait du mouvement des individus son principe moteur. En se détachant des anciennes attaches communautaires qui rappelaient l'antériorité de l'ordre collectif sur les individus, l'individualisme moderne a pu s'exprimer et se poser au fondement du social. Cependant, la société des individus ne produit pas la communauté rationnelle issue de l'union de la liberté et de la nécessité, non plus que l'adéquation entre la volonté générale et les particularités de tous et chacun. Au contraire, la société démocratique est productrice de conflits; elle accentue les particularismes et les occasions de débats sociaux. Le développement de l'État est devenu la réponse organisationnelle de cette société, le lieu où les conflits se répercutent et se transforment en politiques. Mais cette

évolution sociale contredit l'idéologie instituante de la société moderne qui postulait le principe démocratique du gouvernement du peuple par le peuple. L'État moderne qui se déploie au-dessus de la société ne répond pas à une volonté populaire commune, mais au besoin de rendre compte des antagonismes sociaux.

Paradoxalement, le communautarisme veut renouer avec les fondements mêmes de la société démocratique. Le projet communautariste d'une société démocratique en harmonie avec elle-même -c'est-à-dire où l'individualisme s'associe à une définition commune, volontaire et solidaire, du destin de la collectivité- doit mettre fin au processus complexe d'individualisation qui a vu graduellement les individus se libérer de toute attache communautaire, mais qui fut corollaire au développement de l'État bureaucratique moderne. Le communautarisme a pour but de restituer en soi les fondements idéologiques des sociétés modernes, soit l'adéquation entre la volonté générale et les particularités individuelles.

Méthodologie.

La méthodologie de notre recherche se base essentiellement sur une revue critique de la littérature politique et sociologique contemporaine concernant notre sujet. Des travaux essentiels comme ceux de Marcel Gauchet sur la société démocratique moderne et ceux de Bertrand Badie, Alexandre Zinoviev, Michel Maffesoli ou du comité de rédaction de la revue Telos sur les phénomènes de renouveau communautaire seront particulièrement étudiés. L'argumentation se construit en trois parties fondamentales, qui visent à énoncer et démontrer les postulats avancés en introduction : 1- la crise de représentation du social; 2- l'association entre crise de société et phénomène de renouveau communautaire et, 3- l'impasse théorique à laquelle conduit le communautarisme.

Si nous postulons l'existence d'une crise de représentation du social, c'est, nous l'avons dit, que les fondements idéologiques des sociétés occidentales contemporaines sont en contradiction avec les structures organisationnelles,

politiques et sociales de ces sociétés. Au fondement même de la modernité était posé le principe démocratique d'une société auto-régulée par la volonté politique des individus libres :

Le contrat social et le principe démocratique, l'un comme expression d'une sociabilité librement voulue par des individus libres, l'autre comme règle de procédure dans l'adoption des codes d'organisation de cette socialité et dans la définition collective du destin de la communauté (...) ⁹.

La légitimité du pouvoir fut fondée sur un consensus de la collectivité. L'autonomie, le nouvel acquis des individus, n'a pu être pensée en dehors d'une émancipation collective, dans la projection d'un destin commun. Or, l'évolution de l'organisation politique de ces sociétés, c'est ce que nous verrons à partir d'une lecture particulière des travaux de Marcel Gauchet, vient contredire cette union de l'expression active de la liberté individuelle et de la construction collective du destin de la communauté. La société démocratique dans sa pratique sociale se dévoile comme l'envers de ses fondements idéologiques, instituant la séparation de la liberté, exprimée dans les mouvements particuliers et spontanés des individus, et de l'ordre social, assumé par un appareil administratif complexe, au-dessus de la société, assurant la cohésion d'ensemble des mouvements particuliers de ses administrés. La légitimité du pouvoir ne repose plus sur un consensus de la collectivité, mais sur l'inconscience des mouvements particuliers de chacun, dont l'État assure la reproduction d'ensemble. Notre première partie expliquera cette évolution. En particulier, elle définira la double évolution d'individualisation croissante et de prise en charge étatique, responsable de la crise de représentation du social.

La seconde partie détermine, à partir d'une revue critique d'études contemporaines sur le communautarisme, l'opportunité d'associer les phénomènes de renouveau communautaire aux périodes de crise de société, notamment à la crise contemporaine de représentation du social. Le communautarisme actuel n'est pas réductible à un renouveau de l'irrationalisme ou du religieux dans la société. Cependant, ce communautarisme contemporain conserve des points communs avec les autres formes possibles de «communautarisme» : il s'oppose à la

⁹. Roberto MIGUELEZ, «Démocratie et rationalité», Carrefour, XIII : 1, 1991, p. 73.

dépossession du sens de la vie et vise à redonner un ordre concret à la société en créant des formes de cohésion collective et en favorisant l'intégration à un «nous». Le communautarisme, même dans sa forme progressiste contemporaine, discours démocratique et désir d'une construction positive et collective du corps social, vise à restituer l'ordre là où la conscience du désordre prévaut.

La troisième et dernière partie analyse l'impasse à laquelle, nous croyons, conduit le communautarisme de «démocratie directe» contemporain. Le communautarisme veut renouer avec les fondements premiers de la modernité en créant un nouvel ordre social : la communauté démocratique dans laquelle la liberté individuelle puisse à nouveau se joindre à une construction positive du social. Mais pour construire cet ordre communautaire, le communautarisme doit s'opposer à l'évolution sociale-historique de la modernité. Premièrement, il doit s'opposer à l'individualisme tel que l'évolution l'a conçu : un être indépendant séparé de toute entrave communautaire. Le communautarisme devra poser un principe d'ordre capable de freiner les effets destructeurs de l'individualisme contemporain et de créer les solidarités nécessaires à la construction commune du destin de la collectivité. Or, ce projet communautariste est voué à s'opposer à la dynamique même de la modernité qui est productrice de discontinuité.

Deuxièmement, le communautarisme se trompe sur la nature de la démocratie moderne. La démocratie pourrait être pour le communautarisme progressiste le nouveau fondement des solidarités collectives. Selon celui-ci, l'avenue démocratique est productrice de cohésion sociale et renforce le sentiment d'appartenance à la collectivité. La ré-introduction dans la société des mécanismes de participation active des citoyens et la décentralisation des sources de pouvoir permettraient aux individus de retrouver les sentiments de responsabilité sociale et d'appartenance collective : unir leur liberté à la construction positive d'un ordre social. Mais la démocratie, comme l'a dévoilée la réalisation de la modernité, produit l'envers de ses principes fondateurs. Elle n'est pas en soi productrice de cohésion sociale, mais de conflits, et ne peut être ainsi postulée au fondement des solidarités sociales. Le communautarisme maintiendrait ainsi cette volonté première de principes idéologiques d'une société en parfaite adéquation avec elle-même, harmonieuse et cohérente, contredits par la réalisation pratique de la modernité, dont il se réclame par ailleurs.

Le communautarisme se trompe sur la nature même de la crise contemporaine de représentation du social. La crise n'est pas le résultat de l'abandon de l'idéologie de souveraineté populaire, mais des conséquences de la réalisation contemporaine de ce principe. Le communautarisme maintient la *fausse* illusion d'une réalisation possible des fondements de la modernité, en omettant que ces fondements idéologiques avaient été conçus grâce à une représentation particulière de l'ordre du monde, le temps du devenir, que l'évolution de l'organisation politique et sociale est venue par la suite contredire. Or, en croyant retrouver dans l'idéal de la démocratie la réalisation possible de l'idéal moderne, le communautarisme s'oppose de façon radicale à l'évolution de l'organisation sociale sans en constituer un dépassement. Son projet de société, l'idéal de souveraineté populaire, est voué à se buter à la réalisation concrète de ce principe : une société fragmentée et bureaucratisée. Ainsi, plutôt que d'amener une réconciliation sociale, le communautarisme actualise la nature contemporaine des contradictions qui opposent les fondements idéologiques de la modernité à sa pratique sociale.

Première partie :

LA CRISE DE REPRESENTATION DU SOCIAL

En introduction, nous avons défini la crise de représentation du social comme produit de la contradiction existant entre les principes fondamentaux de la société moderne et sa réalisation pratique. Le principe démocratique du gouvernement du peuple par le peuple est contredit par le développement de l'appareil étatique-bureaucratique moderne. L'être humain peut difficilement se prétendre au fondement du tout social là où l'État et ses appareils étendent leur contrôle et leur capacité de gestion sur les individus. La société moderne ne fut pas celle de la ré-appropriation des fins de l'univers par les individus, mais au contraire la monopolisation du sens des fins collectives par un appareil administratif hautement spécialisé : l'État bureaucratique moderne.

L'évolution de la société moderne, nous la comprenons par l'expression d'un double mouvement complémentaire et contradictoire à la fois, qui a marqué et façonné l'organisation politique et sociale de cette société : les développements croissants et simultanés de l'individualisation d'une part et de l'étatisation d'autre part. Ces développements sont complémentaires en ce sens que davantage d'individualisation nécessita l'intervention croissante d'un appareil complexe de gestion sociale pour assurer la cohésion d'ensemble d'une société fragmentée, mais ils sont aussi contradictoires, le mouvement spontané et créateur des individus s'opposant au mouvement ordonné et stable de l'État. L'organisation politique et sociale moderne a donc institutionnalisé, contrairement à ses principes idéologiques, la séparation des concepts de liberté (expressément rendue par les

mouvements spontanés des individus) et de mise en ordre du monde (assumée par l'appareil étatique impersonnel et bureaucratique) dont l'union assurait le gouvernement du peuple par le peuple. Ce chapitre est consacré à l'explication de ce double mouvement, cause de la crise actuelle de représentation du social.

La liberté des individus dans le projet social moderne, selon Marc Maesschalck¹⁰, était inséparable de l'expression d'un projet d'émancipation collective assumée par la collectivité en acte. L'autonomie des individus prenait forme et contenu dans un projet collectif conçu par la réunion en société des individus libres. La légitimité du pouvoir devait se fonder sur un consensus de la collectivité (union des individus libres et égaux) légitimant le gouvernement du peuple par le peuple. Mais ces fondements idéologiques ont été conçus et rendus possibles grâce à une perception particulière du monde que l'évolution de l'organisation sociale et politique moderne devait ensuite contredire. L'union de la liberté et de la nécessité ne fut possible que par l'expression d'un temps tourné vers l'avenir. L'avenir, en tant que représentation du social, donnait forme dans le temps aux possibilités et aux virtualités d'émancipation collective, assumant le nécessaire arbitrage entre les obligations et les intempéries des temps présents, imparfaits, et les virtualités humaines restant à dévoiler. Le politique défini comme la communauté d'individus libres détenait sa légitimité dans sa capacité de dessiner le destin dans le temps de la communauté. Mais la destruction du rapport particulier que le politique entretenait avec le devenir, résultant du développement de l'organisation sociale moderne, allait dévoiler la contradiction inhérente entre les principes fondamentaux et la réalité effective du social. C'est ce que nous analyserons : le développement croissant de l'individualisation, à mesure que l'individu se défait de ses anciennes attaches communautaires et se postule au fondement du social, se fait de manière corollaire à l'intervention grandissante de l'État pour assurer l'ordre et la cohésion sociale. À terme, ce double mouvement fait de l'avenir non la reproduction temporelle d'un destin collectif consciemment défini par les individus, mais l'expression incertaine et chaotique des mouvements spontanés et particuliers des individus constamment soumis aux nécessités de cohésion sociale assumées par l'État.

¹⁰. Marc MAESSCHALCK, «Politique et autonomie : la crise de la rationalité moderne», Science et Esprit, XLI : 2, mai-septembre 1989, p. 207-230.

Développement paradoxal auquel nous répondrons que, plus la société s'organise en fonction de l'avenir, plus elle a besoin de moyens d'intervention au quotidien, planification, gestion, administration, pour assurer dans le temps sa reproduction d'ensemble. L'avenir n'est plus le déroulement naturel d'un destin universel de l'humanité; il est incertain et indéterminé. La communauté politique, incapable de se représenter une vision cohérente de l'avenir, en perd sa propre finalité : dégager le destin commun de la collectivité. Augmentent alors encore plus les fonctions administratives de l'État, en ce qu'il est de son recours de dégager une cohésion d'ensemble à travers des expressions individuelles diverses, atomisées, spontanées, autonomes, dont l'union ne s'effectue pas sous la forme d'une résultante de la collectivité en acte. L'État en vient donc à déposséder les êtres humains des fins ultimes de la destinée collective. La liberté, trait marquant des fondements de la civilisation moderne, devient le recours exclusif des individus; elle ne se postule plus dans un projet d'émancipation collective. Séparé du processus de cohésion d'ensemble du social, l'individu dans son expression autonome n'est plus en harmonie avec la collectivité; il ne se perçoit plus au fondement de la légitimité du pouvoir. Il se voit plutôt soumis à un appareil administratif qui exige davantage de planification pour assurer dans le temps la reproduction d'une société toujours plus atomisée. Le gouvernement du peuple par le peuple se transforme en administration technocratique des mouvements particuliers des individus.

Le but de ce chapitre est de déterminer la validité du postulat de la crise de représentation du social et d'en expliquer les causes. Dans un premier temps, il nous est apparu, à travers l'étude de certaines «expressions libertaires contemporaines»¹¹, que la liberté devient essentiellement objet individuel et «égoïste» se situant en porte à faux avec tout projet social d'émancipation collective. Ces mouvements autonomistes contemporains dévoileraient un

11. Ici, nous faisons référence à l'apparition dans les années 1980 de nouveaux comportements sociaux plus individualistes, particularisés et autonomistes dont l'une des caractéristiques fut le refus des idéologies et des organisations politiques traditionnelles au profit de l'expression de la propre subjectivité des individus. Certains auteurs y ont perçu une renaissance de l'individualisme en réaction à la société bureaucratique et impersonnelle contemporaine. Pour Michel Foucault, ces mouvements de résistance à une «société disciplinaire» mettent en cause le statut de l'individu dans le social; ce sont les luttes du malade contre l'institution hospitalière, de l'enseignant contre l'école, du professionnel contre ses patrons, ... Elles sont expressément un refus du pouvoir et des identités qu'il impose, au nom du développement de nouvelles formes de subjectivité.

individualisme radical opposé à l'ordre social, faisant de la liberté une possession «égoïste». Cette expression libertaire se situe en rupture avec les fondements de la modernité qui associaient d'un côté la liberté de l'être humain à un projet social, et de l'autre, l'ordre social à une volonté des individus libres. Pour exprimer ces propos, nous commencerons cette partie par une analyse de l'expression libertaire actuelle telle qu'exprimée chez un auteur contemporain, Michel Foucault. Dans un second temps, nous déterminerons, particulièrement par l'entremise des travaux de Marcel Gauchet, que cette rupture entre l'idéologie et la pratique sociale moderne n'est pas le jeu du hasard ni d'une déviation historique, mais plutôt de l'évolution même des postulats modernes dans leur réalisation pratique.

Premier chapitre :

L'individualisme radical : interprétation de la conception foucauldienne de liberté.

À l'époque contemporaine, en observant certains comportements sociaux, la liberté apparaît davantage comme la revendication «hédoniste» d'individus; elle n'a plus de relation avec un projet social d'émancipation collective. L'idéologie est rejetée; elle imposerait un principe extérieur à l'autonomie et à l'action individuelle. «(...) [O]n ne peut prétendre à une intelligence de l'histoire si l'on n'a pas considéré l'immersion de l'homme dans un projet qui le dépasse de toutes parts et ne lui laisse que des bribes de sens [Herder]¹²». Les idéologies étant moribondes, on postule que les individus auraient enfin la possibilité de regarder, d'imaginer et de procéder en toute liberté¹³. En ce sens, toute délégation de pouvoir ne peut paraître que comme une obstruction à la liberté, celle-ci se voulant radicale et immédiate. Les expressions libertaires contemporaines se perçoivent comme une négation de toute projection «extérieure» ou même «sociale» des fins de la liberté individuelle. La période contemporaine, en faisant de la liberté une négation du social, introduirait radicalement la lutte entre l'individu et la société.

Les travaux de Michel Foucault sur les concepts de pouvoir et de résistance apportent une perspective originale, selon plusieurs auteurs, pour comprendre les nouvelles formes d'expression libertaire. À partir de la notion de pouvoir chez

12. Interprétation de Marc MAESSCHALCK, «Politique et autonomie : la crise de la rationalité moderne», *Science et Esprit*, XLI : 2, mai-septembre 1989, p. 226.

13. Geneviève DECROP, «Autonomie et démocratie» dans *Les enjeux de l'autonomie*, sous la dir. de Geneviève DECROP, Grenoble, Peuple et Culture de l'Isère/La Pensée Sauvage, 1984, p. 28.

Foucault, plusieurs analystes de son oeuvre en ont déduit une définition de la liberté adaptée à la réalité contemporaine : une liberté négative. La liberté foucauldienne ne peut prétendre ni éliminer le pouvoir ni se fondre en lui dans une ré-appropriation par l'être humain des destinées collectives. La liberté ne peut que contester le pouvoir et à ce titre elle se veut a-sociale. Cette liberté prend la forme d'une lutte «anarchiste», au sens qu'aucun projet de société ne pourrait se fonder sur elle, aux actions négatives et défensives : résister aux effets intégrateurs de la société essentiellement disciplinaire, en essayant de leur faire obstacle chaque fois que c'est possible. Cette expression libertaire, comme nous le verrons plus loin, n'est pas sans conséquence sur les pratiques «émancipatoires» contemporaines. Celles-ci se devraient dorénavant de nier toute projection collective de l'autonomie; ce qui était au fondement même de la modernité.

Une liberté anarchiste et négative.

L'interprétation de l'activité libertaire chez Foucault donne une conception anti-humaniste et anti-volontariste de la liberté. Dans ses travaux, Foucault ne fait pas référence aux capacités de l'être humain de raisonner et de construire sa propre vie. Il n'y a ni télos vers lequel se dirige la liberté humaine -par exemple une société sans contrainte- ni union de la liberté et de la nécessité comme dans la réalisation de l'Idée chez Hegel. La capacité de l'être humain de créer par ses actes un monde entièrement libre est contraire à l'idée de liberté foucauldienne. C'est une notion beaucoup plus limitée que l'on tire de Foucault, une conception négative et non positive de la liberté.

Cette liberté ne prétend point mettre fin à toute domination; elle vient contester des pratiques de domination se traduisant non par des procédures d'assujettissement répressif ou idéologique, mais par les manifestations éparses d'un dispositif que nul ne dirige ni ne contrôle¹⁴.

14. John RAJCHMAN, Michel Foucault : la liberté de savoir, Paris, PUF, 1987, p. 138-39.

Foucault assimile la liberté à la révolte face aux pratiques du pouvoir. Au niveau politique, cela signifie de refuser toutes les formes d'application du pouvoir qui assujettissent l'individu. On ne lutte pas pour une liberté abstraite et absolue. Nous résistons à un certain type de pouvoir, de savoir et aux formes institutionnelles qui en découlent. Dans ce cadre, la liberté se définit par la possibilité même de lutter contre le pouvoir : démontrer ses formes contingentes et refuser ses prétentions à la vérité. Cependant, s'il est possible de réagir au pouvoir, on ne pourrait nier ce dernier. C'est une liberté de résistance, non une liberté auto-constitutive.

Pour Foucault, la société est essentiellement rapports de pouvoir. Elle est le jeu de luttes et d'affrontements, qui renforcent ou inversent ces rapports; rapports de force qui s'entrechoquent, se contredisent, se complètent pour formuler des stratégies d'ensemble. «*In reality power means relations, a more-or-less organized, hierarchical, co-ordinated cluster of relations*¹⁵.» L'objectif du pouvoir est d'assurer un contrôle sur les actions possibles des individus. Le pouvoir, chez Foucault, c'est gouverner, c'est structurer le champ d'actions éventuelles des autres, un acte sur des actes. Par sa fonction de contrôle social, il canalise dans une même stratégie les rapports de force qui s'affrontent pour maintenir la cohésion de l'ensemble de la société; il régularise les diverses sources de tension. La société est ainsi une intense source d'intégration au pouvoir, de laquelle l'individu ne peut se détacher.

L'existence du pouvoir chez Foucault découle des pratiques minimales des rapports humains. Les relations de pouvoir s'expriment dans le social, l'économie, la famille, les couloirs d'hôpitaux, ..., et mettent en rapport les puissances multiples qui se dégagent de ces points et s'affrontent les uns aux autres, trouvant des appuis, des adversaires, ou les deux chez leurs vis-à-vis (oppositions père-enfant, patron-ouvrier, chef de clan-tribu, ...). «*The role of political power is perpetually to re-inscribe this relation through a form of unspoken warfare; to re-inscribe it in social institutions, in economic inequalities, in language, in the bodies themselves of each and*

15. Michel FOUCAULT, «The Confession of the Flesh» dans Power/Knowledge: Selected Interviews & Other Writings, 1972-1977, sous la dir. de Colin GORDON, New York, Pantheon Books, 1980, p. 198.

*everyone of us*¹⁶.» Le pouvoir dominant est la matrice qui organise ces multiples rapports, les oriente dans des stratégies particulières dont le but premier est d'assurer un contrôle, toujours plus efficace, sur les actions possibles des individus. Cette domination peut prendre diverses formes dans l'évolution historique, domination ethnique, religieuse ou capitaliste, mais ces stratégies d'ensemble ne sont jamais que le résultat de l'organisation globale des relations de pouvoir présentées au niveau infinitésimal des rapports humains.

Ces relations de pouvoir sont intentionnelles et intelligibles, car produites par un calcul, une stratégie avec des visées et des buts précis. La rationalité du pouvoir s'inscrit dans les rapports de force dominant la société, dont les modalités prennent forme par un dispositif complexe : un ensemble d'appareils de contrôle (institutions étatiques, écoles, hôpitaux, prisons, académies, ...) lié à la production de savoir, de discours, de science dans le but de manipuler les diverses relations de force et les utiliser selon les visées propres du pouvoir. La matrice dominante aujourd'hui, selon Foucault, n'est plus l'exploitation capitaliste des travailleurs; le pouvoir a trouvé une nouvelle façon plus efficace d'imposer une discipline sur les individus. Les visées contemporaines du pouvoir impliquent un assujettissement des corps et un contrôle de la population. Le pouvoir investit le corps pour le rendre utile et conforme à ses désirs; il impose des identités, un mode de vie aux individus et les enferme dans une discipline corporelle conforme aux rôles assignés d'infirmière, d'écolier, de femme, de travailleur. Il vise des comportements déterminés et poursuit, même, tente d'éliminer les comportements déviants.

Le «pouvoir» traverse les corps et les comportements en tant qu'il enracine des attitudes d'autocontrôle ou de transgression (fonctionnelles l'une par rapport à l'autre) et polarise le développement dans une direction plutôt que dans une autre; en tant qu'il donne existence à des fantasmes et sépare la sphère du licite et du bon, du sain et de l'honnête, de celle de l'illicite et du mauvais, du morbide et du malhonnête. La limite, le partage, est ainsi le catalyseur des processus de pouvoir¹⁷.

16. Michel FOUCAULT, «Two Lectures» dans Power/Knowledge : Selected Interviews & Other Writings 1972-1977, sous la dir. de Colin GORDON, New York, Pantheon Books, 1980, p. 90.

17. Remo BODEI, «Foucault : pouvoir, politique et maîtrise de soi», Critique, XLII : 471-72, août-septembre 1986, p. 912.

La société foucauldienne est une société paradoxale, conflictuelle et intégrative à la fois. Une société où s'inscrivent de multiples conflits, mais aussi, une société qui intègre sous une même stratégie les divers rapports de force. La matrice dominante des sociétés utilise ces conflits, les rend malléables pour ses buts propres. Ainsi, malgré la permanence du conflit, l'ubiquité de la lutte, la société est possible. Le pouvoir n'est pas que division sociale, il est aussi et avant tout intégration sociale. La résistance est aussi omniprésente dans l'organisation sociale, elle est directement liée à la construction des stratégies du pouvoir. Sous cet angle, apparaît un certain déterminisme associé au pouvoir. La résistance ne peut prétendre s'émanciper du pouvoir, elle est son partenaire nécessaire et obligatoire au sein de la société.

Il [Foucault] rejeta ce concept de pouvoir coercitif, et y substitua un concept de domination assurée par tout un ensemble de pratiques liées au savoir et un concept de liberté qui, loin d'être exclu par la domination, se réalise dans une révolte pratique contre cette domination¹⁸.

Notre liberté ne se réalise donc pas à travers un projet de société, elle ne peut prendre forme dans un projet d'avenir aux destinées libertaires. Elle réside essentiellement dans une pratique du refus du pouvoir. Elle consiste à cerner et modifier les règles du pouvoir en démontrant leur réelle valeur contingente. L'individu réagit au pouvoir mais il ne peut pas le nier. C'est une liberté qui s'apparente à l'anarchisme à l'état de refus, de contestation, de négation du pouvoir. Mais contrairement aux théoriciens anarchistes, cette liberté est négative, aucune communauté ne peut se construire sur un tel postulat.

Tout au contraire, ce serait dans la mesure même où nous pourrions cerner et modifier les procédures révélant la vérité de notre histoire, où nous pourrions contester et modifier des systèmes n'admettant que des actions ponctuelles, et où nous répudierions tout rêve d'authenticité, que nous réaliserions notre liberté¹⁹.

Contester et modifier des systèmes de domination en répudiant toute prétention d'authenticité, c'est ainsi que nous réalisons notre liberté. Cette liberté peut conduire à transformer des systèmes globaux de domination mais ne peut

18. John RAJCHMAN, Michel Foucault : la liberté de savoir, p. 141.

19. Ibid., p. 146.

prétendre abolir toute domination. Le renversement d'une stratégie particulière de pouvoir implique en lui-même la construction d'une nouvelle matrice dominante : le pouvoir est irréductible dans la société. L'activité libertaire chez Foucault ne peut s'exprimer que par une révolte contre le pouvoir, mais elle en est toujours prisonnière.

Les nouvelles formes d'expression libertaire.

Aujourd'hui, le mode d'investigation des individus par les techniques de pouvoir se fait au moyen d'un dispositif décentralisé, particularisé, qui divise les individus, les isole les uns des autres, pour mieux les intégrer sous son contrôle : *«(...) une nouvelle «économie» du pouvoir, c'est-à-dire des procédés qui permettent de faire circuler les effets de pouvoir de façon à la fois continue, ininterrompue, adaptée, «individualisée» dans le corps social tout entier²⁰».*

Cette forme de pouvoir s'exerce sur la vie quotidienne immédiate, qui classe les individus en catégories, les désigne par leur individualité propre, les attache à leur identité, leur impose une loi de vérité qu'il leur faut reconnaître et que les autres doivent reconnaître en eux. C'est une forme de pouvoir qui transforme les individus en sujets²¹.

La lutte actuelle, propre à cette forme particulière de pouvoir, consiste à refuser la forme de «gouvernement de soi» propre à nos sociétés modernes et ainsi, refuser le jeu du pouvoir. *«Pour résumer, le principal objectif de ces luttes n'est pas tant de s'attaquer à telle ou telle institution de pouvoir, ou groupe, ou classe, ou élite, qu'à une technique particulière, une forme de pouvoir²²».* La lutte actuelle repose sur le statut de l'individu, non comme conséquence d'une redécouverte de la raison individuelle

20. Michel FOUCAULT, «Vérité et pouvoir», *L'arc*, 70, 1977, p. 21.

21. Michel FOUCAULT, «Deux essais sur le sujet et le pouvoir» dans *Michel Foucault : un parcours philosophique*, sous la dir. de Hubert DREYFUS et Paul RABINOW, Paris, Gallimard, 1984, p. 302.

22. *Idem*.

en tant que formatrice du social, mais en réaction à un pouvoir qui impose une discipline par un processus d'individualisation. Les luttes contemporaines visent à répondre à la question : qui sommes-nous²³?

Ces luttes se distinguent des prétentions marxistes. On ne peut, selon la théorie de Foucault, faire appel à une classe, groupe ou sujet porteur de transformation à venir. Aucun groupe ne peut être vu comme porteur d'une félicité universelle. *«Les forces qui sont en jeu dans l'histoire n'obéissent ni à une destination, ni à une mécanique, mais bien au hasard de la lutte²⁴.»* La lutte contemporaine prend alors la forme de l'anarchie, parce qu'elle s'attaque à un type particulier de pouvoir qui prend assise sur la discipline des individus grâce au contrôle des corps; le pouvoir impose des identités. Se révolter, c'est refuser, détruire ce qui nous opprime, c'est essentiellement un processus négatif.

Nous trouvons notre liberté réelle en contestant ou en renversant ces regroupements; cette liberté réelle est toujours séditeuse : aucun «lien social» ne pourrait se fonder sur elle, car elle n'est que la possibilité constante de contestation inhérente à tout regroupement humain. Elle est donc éminemment politique, quoique jamais achevée, jamais instituable, jamais légitimable²⁵.

Loin de prétendre fonder sur des critères rationnels une analyse globale de l'État ou de la société, la critique de Foucault aboutit à une perpétuelle «désobéissance civile» au sein même de notre expérience constituée. Rébellion contre les catégorisations, classifications et définitions de toutes espèces dont les individus font déjà l'objet²⁶.

Sans doute l'objectif principal aujourd'hui n'est-il pas de découvrir, mais de refuser, ce que nous sommes. Il nous faut imaginer et construire ce que nous pourrions être pour nous débarrasser de cette sorte de «double contrainte» politique que sont l'individualisation et la totalisation simultanées des structures du pouvoir moderne²⁷.

23. Michel FOUCAULT, «Deux essais sur le sujet et le pouvoir», p. 301.

24. Michel FOUCAULT, «Nietzsche, la généalogie, l'histoire» dans Hommage à Jean Hyppolite, sous la dir. de Suzanne BACHELARD et al., Paris, PUF, 1971, p. 161.

25. John RAJCHMAN, Michel Foucault : la liberté de savoir, p. 147.

26. Idem.

27. FOUCAULT, «Deux essais sur le sujet et le pouvoir», p. 308.

Cette définition de l'activité libertaire n'est pas sans problème stratégique. Si la liberté s'oppose à un pouvoir permanent, elle ne peut le renverser; le modifier certes, mais la lutte est toujours à reprendre. La liberté est précaire et particulière. Il n'y a ni universalité ni permanence résultant des effets de protestation. Quand tout devient relations de pouvoir, il est pratiquement impossible de formuler une stratégie politique effective. Qui lutte contre qui? Nous luttons tous contre tous, et même chacun contre soi-même, répond Foucault. Le mouvement de protestation sera toujours vulnérable par rapport à un pouvoir qui, lui, a la possibilité de formuler des stratégies d'ensemble, d'être à la fois individualisant et globalisant. Par définition, des résistances spécifiques ne donnent pas naissance à des changements globaux ou systémiques.

Serions-nous voués à répéter sans cesse le cri de la révolte, sans jamais voir de possible sortie d'une société qui nous étouffe. *Je ne lutte que pour lutter, je n'ai aucun espoir de gain.* Mais la société, chez Foucault, est une lutte perpétuelle en mouvement, non un «léviathan» fixe et donné pour toujours. À travers les luttes actuelles se dessinent de nouvelles possibilités de transformer le pouvoir, de l'obliger à redéfinir ses stratégies. Autant sont multiples les zones d'action du pouvoir, autant multiformes sont les résistances. Et le pouvoir doit en tenir compte.

En somme, si la philosophie généalogique a des effets politiques, ce sera moins du côté d'une critique de l'État et des institutions étatiques, que du dégagement de nouvelles conceptions de l'individu et de l'expérience, dont nul État ne pourra ignorer les effets²⁸.

La forme de résistance chez Foucault consiste donc à se libérer du type d'individualisation qui se rattache aux structures contemporaines du pouvoir. Elle est avant tout une réaction, une lutte anarchiste contre le pouvoir. Si, dans cette conception, se dégagent des pistes pour une vision plus positive du concept de résistance, c'est essentiellement dans le développement de nouvelles formes d'expression d'une subjectivité dont les stratégies du pouvoir devront tenir compte. Mais, en aucun cas, l'autonomie ne pourrait se construire sur un projet social à réaliser ni s'épanouir dans le social. C'est une révolte permanente contre les

28. John RAJCHMAN, Michel Foucault : la liberté de savoir, p. 143-44.

applications du pouvoir et le type d'individualité qu'il implique, et la promotion de nouvelles formes d'expression de soi.

Liberté et projet social : deux antipodes ?

La conception de la liberté que nous percevons dans les travaux de Michel Foucault est contraire à celle inscrite dans les fondements idéologiques de la modernité, qui associaient la liberté à une construction positive de l'ordre social. Le point commun des théoriciens modernes, selon Marc Maesschalck²⁹, fut un effort de projeter l'autonomie humaine dans les structures sociales. Liberté s'associait à une volonté collective d'auto-organisation par l'entremise du politique. *«Le geste politique initial de la modernité est le calcul social, la projection de la volonté autonome pour instituer le politique³⁰.»* Cela est présent chez Hobbes, Locke et Rousseau, dit Maesschalck, qui tous trois fondent la légitimité du pouvoir sur un consensus de la collectivité. L'autonomie n'a donc pu être pensée en dehors d'une émancipation collective, dans la projection d'un idéal social visant un partage effectif de l'autonomie et non une possession égoïste : *«L'autonomie est ainsi conçue, à travers la raison, la conscience ou l'action, comme aux principes des institutions de la vie en commun³¹.»*

La liberté dans le projet moderne prend un sens positif, sa réalisation est conjointe-double, individuelle et sociale, et la liberté individuelle a besoin d'un type particulier d'ordre social pour s'épanouir. Les deux éléments sont obligatoirement liés. *«Être socialement, c'est donc agir dans le sens d'une construction du corps social³².»* Et c'est dans cette figure que, pour les modernes, il existait un homme historique de la liberté. Or, pour Maesschalck, remettre en question cette définition même de l'autonomie, c'est remettre en question les possibilités mêmes

29. Marc MAESSCHALCK, «Politique et autonomie : la crise de la rationalité moderne», p. 207-230.

30 *Ibid.*, p. 207

31 *Ibid.*, p. 224

32 *Ibid.*, p. 218

de l'action sociale. Sans implication d'un projet de société, l'idée d'autonomie devient défigurée et vide de contenu. En ce sens, nous sommes autonomes dans la mesure où nous sommes maîtres des destinées collectives de la société. À l'inverse, la liberté foucauldienne s'oppose à l'idéal moderne, en s'inscrivant en porte à faux avec tout projet d'auto-organisation collective.

L'idée d'autonomie en serait venue avec le temps à se distancier de tout projet d'émancipation collective. La théorie foucauldienne théorise le double mouvement d'atomisation et d'étatisation qui détruit l'idéal des principes fondamentaux de la société moderne. Aujourd'hui, la liberté est devenue un concept radical, mais qui, de même, est une négation du social et une impossibilité de construire un projet social. La nouvelle culture individualiste développerait une perspective a-sociale. La valorisation de l'individu se ferait proportionnellement à l'inverse de la solidarité collective. Entre ces deux axes de la pensée moderne, individu et société, les nouveaux acteurs figurent une représentation radicale du premier volet au détriment du second. Il s'agit d'un individualisme hédoniste, d'un culte effréné du moi, d'une culture politique où la dimension collective est incapable de se frayer une voie. L'idéal d'affirmation croissante d'autonomie, radicale et individualiste, ne serait pas créateur de sens social.

Tout se passe, dans un certain nombre de cas, comme si la recherche d'autonomie venait à la place d'autre chose, dessinant une sorte de conduite d'attente, dans une conjoncture de suspension de la production du sens social. On cherche alors à se rendre autonome, non parce que l'autonomie est un but en soi, mais parce qu'elle est la position la plus logique et la plus avantageuse lorsque l'issue d'un certain nombre de problèmes sociaux est indécidable, et lorsque le social a du mal à délivrer ses propres sens. L'autonomie est, si l'on veut, une «solution» du problème faisant elle-même problème (...) ³³.

Selon la critique communautariste, que nous analyserons au second chapitre, l'individualisme contemporain devient un concept substantif en contradiction avec la loi, le politique et toute forme d'autorité. *«This individualism involves a centring on the self and a concomitant shutting out, or even unawareness, of the greater issues or concerns that transcend the self, be they religious, political, historical. As a*

33. Yves BAREL, La société du vide, Paris, Éditions du Seuil, 1984, p. 20.

*consequence, life is narrowed or flattened*³⁴.» Sans rapport à une solidarité, l'autonomie ne peut s'inscrire dans un ailleurs, elle n'est qu'une perte et un rejet du social sans but ni moyen d'expression réelle. L'autonomie radicale conduit directement à une perte du sens social-historique (alors que pour Foucault le sens de l'histoire est lui-même un produit du pouvoir); elle n'est pas une libération de sa personne face à des pouvoirs manipulateurs et omniprésents, mais un enfermement en soi.

Le projet communautariste se voudra dès lors une tentative de situer à nouveau la liberté humaine dans les structures sociales : il vise à faire obstacle à la double tendance d'atomisation individuelle et de prise en charge étatique du tissu social. Selon cette théorie, c'est méconnaître les relations propres existant entre les individus et la société que de concevoir la société comme négation de la liberté. Contrairement à Foucault, le communautarisme postule que le conflit n'est pas à la base des relations humaines, les fondations de la société humaine dérivent de l'intérêt mutuel, de l'attachement et de l'entraide. Le communautarisme perçoit ainsi la société non comme un obstacle à l'expression de l'autonomie, mais comme une condition à sa réalisation. Pour le communautarisme, l'être humain est essentiellement un animal social, dont l'identité est inséparable du contexte social-historique dans laquelle elle prend place. «*The communitarian self, or subject, is (...) not a social atom but is instead a being constituted and defined by its attachments, including the particularities of its social relationships, community ties, and historical context*³⁵.» La communauté humaine permet à l'individu de donner un signification morale à sa vie et à sa liberté.

(...) [T]he thesis (...) about the social conditions of freedom is based on the notion, first, that developed freedom requires a certain understanding of self, one in which the aspirations to autonomy and self-understanding become conceivable; and, second, that this self-understanding is not something we can sustain on our own, but that our identity is always partly defined in conversation with others or through

34. Charles TAYLOR, The Malaise of Modernity, CBC Massey lectures series, 1991, p. 14.

35. Marilyn FRIEDMAN, «Feminism And Modern Friendship : Dislocating the Community» dans Communitarianism and Individualism, sous la dir. de Shlomo AVINERI et Avner DE-SHALIT, New York, Oxford University Press, 1992, p. 102-103.

the common understanding which underlies the practices of our society. The thesis is that the identity of the autonomous, self-determining individual requires a social matrix, one, for instance, which through a series of practices recognizes the right to autonomous decision and which calls for the individual having a voice in deliberation about public action³⁶.

La conception de la liberté chez les communautaristes se distingue de celle de Foucault, dans le premier cas la liberté implique une participation à la construction de l'ordre social et dans le second, une résistance à l'ordre social. Mais ces deux théories ont en commun une critique immanente du social et non une critique en fonction d'un ailleurs. «*Communitarians insist that at all levels of political analysis the self must be the actual self, embedded in culture and with corrigible desires and beliefs*³⁷.» Contrairement à la définition du projet moderne tel que défini par Maesschalck, la fin de l'autonomie n'est pas à trouver dans un ailleurs ou dans un projet social, elle se trouve dans le contexte immanent des relations individuelles et sociales. La différence profonde entre Foucault et les communautaristes est que d'un côté on représente la société comme essentiellement rapports de pouvoir, alors que, de l'autre côté, la société se perçoit comme une communauté, «harmonieuse» à la base, d'individus dont la liberté prend son sens dans un partage effectif de l'exercice du pouvoir.

If realizing our freedom partly depends on the society and culture in which we live, then we exercise a fuller freedom if we can help determine the shape of this society and culture. And this we can only do through instruments of commun decision. This means that the political institutions in which we live may themselves be a crucial part of what is necessary to realize our identity as free beings³⁸.

On se doit de noter que dans les deux cas la liberté n'est pas une donnée abstraite, on ne peut comme dans le libéralisme prétendre à une valeur universelle

³⁶. Charles TAYLOR, «Atomism» dans Communitarianism and Individualism, sous la dir. de Shlomo AVINERI et Avner DE-SHALIT, New York, Oxford University Press, 1992, p. 49.

³⁷. Thomas MOODY, «Some Comparisons Between Liberalism and an Eccentric Communitarianism» dans Communitarianism, Liberalism, And Social Responsibility, sous la dir. de Creighton PEDEN et Yeager HUDSON, Lewiston/Queenston/Lampeter, The Edw in Mellen Press, 1991, p. 188.

³⁸. TAYLOR, op. cit., p. 47.

de la liberté, elle est contextuelle. «*Value are context-bound, rather than transcendental, and can be discovered by a process of ideological archeologie*³⁹.» L'opposition du communautarisme à la conception de la liberté de Foucault concerne des visions radicalement opposées du social et de la liberté; elle repose moins sur une interprétation de l'histoire que sur les fondements constitutifs du social : la lutte sociale ou l'harmonie des intérêts. La question sur laquelle ils s'opposent n'est pas tant de savoir quelle fin dois-je choisir pour guider ma propre vie, mais le «*Que suis-je?*» Les contradictions actuelles propres aux sociétés libérales avancées nous obligeraient à choisir entre Nietzsche et Aristote, entre un refus du social et la découverte de nouvelles expressions subjectives, d'un côté, et la découverte de soi dans une participation commune à l'ordre social, de l'autre.

Selon nous, il y a un rapport entre la crise de représentation du social et ces divergences contemporaines sur le «*Que suis-je?*» C'est dans l'explication du double mouvement évolutif d'atomisation et d'étatisation que nous croyons pouvoir comprendre l'essence de ces divergences. Mais cette évolution individualisante et étatisante des sociétés contemporaines, nous ne la postulons pas comme le jeu du hasard des luttes qui traversent les multiples rapports sociaux, comme chez Foucault, ni, non plus, comme une simple négation, par un écart de conduite, des principes fondamentaux de la constitution de la modernité. La société moderne, dans sa réalisation pratique, institutionnalise la séparation entre la liberté (mouvement spontané des individus) et la mise en ordre du monde (responsabilité de l'État) non pour institutionnaliser la guerre entre l'individu et la société, mais en faisant de l'État bureaucratique moderne l'organisation politique et sociale nécessaire à la société des individus. En s'inspirant des travaux de Marcel Gauchet, nous soutiendrons que l'évolution actuelle des sociétés modernes est la réalisation pratique des principes mêmes de la modernité, qui se dévoilent dans son expression réelle comme l'envers de ses fondements idéologiques.

39. Thomas MOODY, «Some Comparisons Between Liberalism and an Eccentric Communitarianism», p. 195.

Chapitre 2 :

Individualisation et étatisation : l'évolution sociale et politique des sociétés occidentales contemporaines.

La séparation des concepts de liberté et de mise en ordre du monde est la cause première de la crise de représentation du social. Cette séparation, nous ne pouvons la comprendre sans étudier la dynamique même de l'évolution des sociétés occidentales. En étudiant celle-ci, nous pourrions esquisser le cadre théorique de notre étude sur les phénomènes actuels du communautarisme. Nous soutiendrons, à partir d'une lecture des travaux de Marcel Gauchet, que l'évolution des sociétés contemporaines fut basée sur un double mouvement contradictoire et complémentaire à la fois : une tendance à l'atomisation des individus d'une part, et une tendance à la totalisation étatique d'autre part. Le premier mouvement serait l'expression d'un élan spontané, créateur et fugitif, inhérent à l'affirmation de la liberté; le second serait l'expression de la recherche de la stabilité, de l'ordonné, de la continuité et de la mise en ordre du monde, nécessaires à toute cohésion sociale.

Notre but n'est pas de faire une analyse détaillée des fondements de la société moderne, mais essentiellement d'identifier les éléments explicatifs des phénomènes communautaristes contemporains. En fait, nous soutiendrons que si, dans l'idéal du projet social moderne, ces deux expressions opposées de liberté et de mise en ordre ont pu trouver leur synthèse dans une représentation particulière du monde, la crise actuelle marquerait l'incapacité de renouer avec une telle synthèse. La liberté est davantage revendiquée par des individus *atomisés* en leur nom propre, alors que l'organisation collective est la responsabilité d'un État bureaucratique et impersonnel, et non plus la responsabilité consciente d'individus libres. Il y a contradiction entre l'idéologie instituante qui postulait l'individu

comme le maître d'oeuvre de la mise en ordre du monde, et l'évolution de la société moderne qui dépossède l'individu des moyens mêmes de contrôle du social. Cette évolution paradoxale, selon notre lecture des travaux de Marcel Gauchet, n'est ni une «déviation» ni une «négation», mais plutôt la réalisation en acte des principes modernes eux-mêmes.

La représentation moderne du social.

La représentation moderne du social incluait une synthèse des concepts de liberté et de mise en ordre du monde par le principe de l'auto-organisation collective des fins du social. Les deux étaient complémentaires, la liberté prenait son contenu par la capacité même des individus à participer de la définition collective du destin de la communauté. C'est le sens que nous accordons aux propos de Roberto Miguelez cités en introduction :

Le contrat social et le principe démocratique, l'un comme expression d'une socialité librement voulue par des individus libres, l'autre comme règle de procédure dans l'adoption des codes d'organisation de cette socialité et dans la définition collective du destin de la communauté, pouvaient donc bien représenter sinon dans les faits au moins dans leur existence imaginaire mais contraignante de mythes, le sens de la modernité⁴⁰.

En suivant les travaux de Marcel Gauchet, nous affirmons que l'établissement de ces sociétés qui mirent au premier plan la liberté individuelle ne se fit pas sans l'oeuvre d'un réel bouleversement démocratique qui ramena les principes fondateurs de la société du haut (l'ordre religieux) vers le bas (les individus). L'individu devenait la source de l'ordre et de la cohésion sociale; le reste était dérivé et produit. À terme, il n'existe plus rien dans cette société, dit Gauchet, pour rappeler l'antériorité de l'organisation collective sur ses agents

40. Roberto MIGUELEZ, «Démocratie et rationalité», *Carrefour*, XIII : 1, 1991, p. 73 (déjà cité p. 8).

particuliers. Dorénavant, la société trouve sa légitimité dans les individus : «(...) êtres indépendants, se reconnaissant pour semblables, sans différence hiérarchique qui les sépare, et participant tous identiquement de la souveraineté politique⁴¹». Le pouvoir, anciennement fruit de distinction de nature entre les hommes (l'un né pour être noble, l'autre pour être paysan)⁴², ne surgit plus de l'extérieur de la société mais de l'intérieur. Ce n'est plus en s'appuyant sur un ordre céleste ou un rappel de la tradition que s'érige le pouvoir, il prend sa légitimité dans ce qui en constitue dorénavant le fondement social : l'individu. C'est en tant que représentant de la communauté d'individus libres que s'érige le pouvoir.

En fait, ce qui se produisit avec les XVI^e et XVII^e siècles, ce fut une réelle ré-appropriation du monde par les êtres humains. C'était dorénavant à partir de la décision de ses membres particuliers que la société allait construire son ordre et sa destinée. Les individus étaient aptes à produire l'ordre du monde parce qu'ils détenaient en eux-mêmes les lumières nécessaires à la connaissance de l'Univers et au bon fonctionnement de la société. La désacralisation du monde amène la raison, dont l'individu est le siège, comme raison productrice de l'ordre du monde : «(...)la raison rencontre le thème de la démocratie dans la mesure où aucune société ne pourrait construire collectivement son ordre et sa destinée si les décisions de ses membres n'étaient pas l'aboutissement d'un processus présidé par la raison⁴³».

Ce bouleversement social de haut en bas s'exprima dans une représentation particulière du social. La société moderne devait se donner une représentation à son image, faisant de l'individu le début et la fin de la société. Cette nouvelle conscience du monde, nous n'aurons ni le temps ni l'espace ici d'en rendre toutes les particularités, mais nous la croyons perceptible, entre autres, dans une institutionnalisation particulière du temps⁴⁴. L'époque moderne qui a conçu cet

41. Marcel GAUCHET, «Tocqueville, l'Amérique et nous», *Libre*, LXXX : 7, 1980, p. 81.

42. Dans les sociétés holistes le référent social est extérieur, au-delà de la communauté humaine, dans l'incarnation d'un passé fondateur ou la promesse du salut dans un autre monde. Il y a ainsi discontinuité entre la vie quotidienne et le principe fondateur de la société. L'ordre hiérarchique de ces sociétés trouve sa légitimité dans cette discontinuité des deux mondes. L'organisation sociale de ces sociétés se doit justement de reproduire l'ordre, de recréer à tout moment cette discontinuité entre temps au jour le jour et temps sacré de l'au-delà. GAUCHET, «Tocqueville, l'Amérique et nous», p. 103 [citation de bas de page].

43. Roberto MIGUELEZ, «Démocratie et rationalité», p. 73.

44. Le temps, loin d'être un facteur neutre et essentiellement physique, est un concept important de l'organisation sociale d'une société. Une conscience particulière du temps

être humain autonome et maître de sa propre destinée, a aussi érigé un basculement du temps individuel et social du passé vers l'avenir. Dorénavant, ce n'était plus les appels à la tradition qui imposaient les modèles aux conduites humaines, mais au contraire, c'était l'ouverture sur un devenir humain prometteur et infini -champ de l'intervention et de la connaissance humaine. «(...) [U]n univers ontologiquement fermé sur lui-même, c'est un univers infini dans l'espace (...) et c'est un univers ouvert sur l'infini de l'avenir du point de vue de l'histoire humaine⁴⁵». Le futur devenait le nouveau cadre de création où s'affirme l'action humaine pour transformer et modeler le devenir de l'homme. «(...) [À] l'immobile vérité du passé se substitue la légitimité mouvante d'une raison qui ne cesse de se chercher (...)»⁴⁶, dont l'expression prend acte et corps dans le mouvement social-historique.

(...) [U]ne société qui cesse d'être déterminée du dehors est une société qui nécessairement bascule vers l'avenir, se tourne entièrement vers lui et s'organise de part en part en vue de lui. L'avenir est l'orientation temporelle obligatoire, la légitimité faite temps, d'une société supposée détenir son principe d'ordre en elle-même. (...) C'est l'affirmation en acte de ce que le devenir créateur a son sens, ses déterminations et ses fins exclusivement en lui-même⁴⁷.

Cette conscience d'un temps tourné vers l'avenir permettait à la nouvelle société de légitimer un ordre essentiellement basé sur les individus. Dorénavant, tout se passait entre les hommes; il n'y avait plus d'intervention extérieure d'ordre divin ou surnaturel. Mais c'est essentiellement par la projection dans le devenir des virtualités humaines que fut rendue possible l'union de l'autonomie et de la mise en ordre du monde. C'est parce que l'autonomie humaine se reconnaissait dans une histoire à construire, histoire produite par l'expression de la raison humaine, que l'homme a pu se concevoir comme le maître d'oeuvre du social. Remarque

s'associe à des structures sociales et des comportements sociaux particuliers. Les sociétés occidentales contemporaines ne font pas exception à la règle, elles ont ordonné une approche particulière au temps : une organisation tournée vers l'avenir. À ce sujet, voir deux très bons ouvrages : Edward T. HALL, La danse de la vie : temps culturel, temps vécu, Paris, Éditions du Seuil, 1984, 282 p. et Krzysztof POMIAN, L'ordre du temps, Paris, Gallimard, 1983, 365 p.

45. Marcel GAUCHET, Le désenchantement du monde : une histoire politique de la religion, Paris, Gallimard, 1985, p. 242.

46. Marcel GAUCHET et Gladys SWAIN, La pratique de l'esprit humain : l'institution asilaire et la révolution démocratique, Paris, Gallimard, 1980, p. 404.

47. GAUCHET, Le désenchantement du monde..., p. 253-254 et 255.

essentielle ici, l'union de la liberté et de la mise en ordre du monde ne se faisait pas au présent dans une société idéale réconciliée, absoute de conflits, mais dans l'intervention continuelle de l'action humaine sur l'histoire. Les hommes n'étaient pas *en-eux* dans un temps présent plein et suffisant; ils étaient *entre-eux*, confrontés à un présent toujours imparfait face aux possibilités humaines projetées dans l'avenir. La société moderne allait être celle du changement et non celle de l'auto-satisfaction et de la plénitude de la totalité humaine réalisée. L'individu moderne, ce n'était pas la découverte immanente d'une individualité pleine et satisfaisante, mais l'expression d'une individualité aux multiples possibilités dont les virtualités ne demandaient qu'à s'exprimer dans le temps, et auxquelles le projet social devait donner forme.

Le référent social n'était plus extérieur à la société, comme ce fut le cas par exemple dans l'idéal d'un passé fondateur ou la promesse d'un salut dans l'au-delà; il résidait dans la société des individus. Mais il allait s'exprimer de façon toute particulière par la projection dans le temps des virtualités individuelles et sociales à réaliser. L'avenir aux possibilités et aux ressources illimitées, pour la connaissance et l'action humaine, allait devenir source de légitimation. Le devenir humain, et surtout ses potentialités, devenait l'incarnation de l'image de l'*Autre*, c'est-à-dire ce à quoi le présent, simple moment de passage dans la réalisation de l'oeuvre humaine, allait être confronté.

Elle [la projection dans un futur ouvert] établit une relation de référence à un *autre* d'un genre spécial - ce qui sera- au travers de laquelle la communauté humaine, en son labeur multiforme pour se comprendre en train de changer, pour s'ouvrir au mouvement qui la change, pour s'y ressaisir et y recomposer son identité, pour organiser son changement, s'installe dans un projet de réflexion global et permanent⁴⁸.

C'est grâce au futur à construire, qui réconciliait au présent les principes de liberté et de mise en ordre du monde, que la société contemporaine s'érigea comme la société du mouvement. La connaissance humaine, devenant processus illimité, devait servir de guide dans le passage entre le moment présent et la marche vers un futur autre. «*Elle [l'auto-fondation des sociétés modernes] vise à faire en sorte que*

48. Marcel GAUCHET, Le désenchantement du monde..., p. 255.

*l'instant transitoire soit reconnu comme le passé authentique d'un présent à venir*⁴⁹.» Et c'est de l'action des individus, de leur volonté commune, de leurs délibérations que prendra forme et expression concrète ce mouvement.

L'organisation politique et sociale en vue de l'avenir.

Au nom de cette représentation de l'avenir, les sociétés occidentales ont pu, historiquement, investir le politique du rôle de rendre cohérent le mouvement d'ensemble de la société. Le politique en tant que système législatif, c'est-à-dire système de définition du destin de la communauté, a pu s'ériger comme représentant légitime de la souveraineté populaire. Idéalement, c'est dans cette communauté d'intérêts, qui venait remplacer les anciennes attaches sociales basées sur des inégalités de nature, de *statu quo* ou de rôle, que devaient se réunir librement les individus égaux pour décider la marche commune à suivre. Parce qu'il s'érigait comme le représentant légitime de la souveraineté populaire et détenait la connaissance et le pouvoir de dégager la volonté commune des diverses particularités individuelles, le politique a pu se constituer en guide de la communauté librement consentie. Il était le mainteneur exclusif par la volonté duquel existe une collectivité politiquement liée. C'est à lui, de même, que revenait le rôle d'assumer le passage entre le présent et les exigences du devenir humain. À ce titre, il y a un lien direct entre le maintien de cette communauté politique et la projection de l'image des virtualités de la raison humaine dans le futur.

Il a pour fonction de donner forme et consistance pratique au pouvoir de la collectivité de se produire tout entière, pouvoir qui n'a de sens que dans la durée. Sa légitimité profonde, de ce point de vue, c'est d'être l'instance même de l'avenir, le point de l'espace social où se rassemble et se matérialise la capacité souveraine à s'instituer de part en part (...) ⁵⁰.

49. Cité de Baudelaire par Jürgen HABERMAS, Le discours philosophique de la modernité, Paris, Gallimard, 1984, p. 10 et 11.

50. Marcel GAUCHET, Le désenchantement du monde..., p. 260.

Dans ce cadre, l'idéologie (sorte de reprise par la raison de l'oeuvre de mise en ordre générale du monde)⁵¹ pouvait jouer un rôle primordial. Là où la connaissance humaine démontrait des faiblesses, là où il y avait de l'incertitude entre le passage du présent vers un avenir incertain, l'idéologie donnait un sens au mouvement social et masquait, en partie, l'incertitude du devenir. En postulant une certaine vision du *ce qui doit être*, l'idéologie permettait aux hommes de se doter d'un programme, d'un plan d'action jetant les ponts entre le présent imparfait et le devenir à construire.

L'histoire, mais en vue de la fin de l'histoire, le mouvement, le devenir et la production de l'humain-social dans le temps, mais conformément aux lois éternelles du devenir et dans la perspective d'une sommation-résorption ultime du mouvement. L'avenir, mais à condition de le savoir et d'en maîtriser le cours⁵².

L'idée de Progrès fut entre autres dans nos sociétés capitalistes un élément important qui permit de coexister pour un temps avec l'incertitude de l'avenir. Ce n'était pas une simple dépossession des fins du social sous une nouvelle forme, idéologique et non plus théologique. L'idéologie, au contraire, projetait dans le futur l'image que les êtres humains, eux-mêmes, s'étaient faite de leur potentialité. Le devenir humain et la potentialité de celui-ci devenant l'incarnation de l'image de l'*Autre*, *de lecture de soi depuis le dehors de soi*.

Ce rapport particulier au temps a permis de maintenir et d'orienter l'équilibre d'un ordre construit à partir du mouvement spontané et fugitif des individus, mais aussi de tirer un sens, l'éternel du transitoire, dans le déroulement du temps. Parce qu'on postulait des images globales du devenir humain, l'être humain pouvait situer son action présente dans un dessein universel et général. Le futur aux virtualités infinies allait constituer dorénavant la présence de l'*Altérité* dans la société démocratique. Or, pour Alexis Nous⁵³, les causes de la crise contemporaine de représentation du social se trouveraient justement dans la difficulté actuelle de penser un rapport au temps. L'évolution même de

51. Définition qu'en donne Georges BALANDIER dans «Le lien social en question», Cahiers internationaux de sociologie, LXXXVI, janvier-juin 1989, p. 11.

52. Marcel GAUCHET, Le désenchantement du monde..., p. 257.

53. Alexis NOUS, La modernité, Ouverture, 1992, 219 p.

l'organisation sociale aurait fini par détruire cette relation particulière que la société moderne entretenait avec le futur, entraînant ainsi avec elle la crise de la civilisation qui l'a fait naître. [*Nous sommes dans une société sans futur et sans passé, ... nous sortirons de la dimension du temps.* Paul Virolo, *L'espace critique*, 1983.] L'incapacité grandissante pour le politique de projeter des visions quelconques de l'avenir et de se prétendre comme le détenteur exclusif de la légitimité basée sur la connaissance de l'avenir va entraîner son déclin. Coupée des images du *ce qui peut être*, la communauté politique n'a plus de finalités. Incapable de saisir le sens et le mouvement du présent, dont l'immédiateté et l'authenticité donnent tout, sauf un sens, la communauté politique s'effrite.

La destruction du rapport au devenir.

L'évolution sociale-historique de l'organisation de la société moderne, selon Marcel Gauchet, finit par détruire toute vision prescriptible de l'*Autre*. L'union dans le devenir de la liberté et de la mise en ordre du monde grâce à laquelle les individus reconnaissaient leur histoire produit une image discordante par rapport à la réalisation pratique de la modernité. Cet *Autre*, dans lequel les sociétés sous diverses formes (que ce soit le devenir de la société libérale ou le passé des sociétés qui l'ont précédée) se reconnaissaient et concevaient leur ordre social en s'effaçant détruit les institutions qui se fondaient sur lui. Ce phénomène se caractérise, entre autres, dans la société actuelle, par le déclin des idées et des institutions politiques en tant que système législatif et représentants légitimes de la souveraineté populaire.

À mesure que prend forme la société des individus, elle se dévoile essentiellement comme société conflictuelle, opposant dans son déroulement historique, entre autres, monarchistes et républicains, bourgeois et prolétaires, ... et plus récemment les militants populistes et communautaristes aux technocrates. La société démocratique en acte a donc comme moteur le conflit; associant au rôle du politique non l'harmonie des intérêts, une adéquation de la société avec elle-même, mais au contraire la figuration du conflit. La société des individus, celle qui

permet de tout concevoir, a une dynamique conflictuelle, destructrice de visions communes et universelles du devenir; elle s'éloigne dans sa réalisation d'une possible sommation-résorption ultime du mouvement.

(...) [L]e questionnement radical par les hommes du fondement des règles morales qui régissent leurs rapports entre eux ou des significations dernières qui commandent leur vie en société ne peut aller sans division irréconciliable de la communauté, comme à l'inverse l'antagonisme entre groupes sociaux ne peut que déboucher en se développant sur une mise en cause du sens global de l'univers humain et de ses fins⁵⁴.

L'avenir en tant que représentation de l'image de l'unité sociale s'effrite à mesure que la société des individus se dévoile en tant que réalité sociale-historique. La société démocratique libère les diverses particularités individuelles dans leurs possibilités tous azimuts de définir les fins du social; elles sont toutes égales, non de conditions, mais dans l'imaginaire démocratique où toutes détiennent uniformément les lumières nécessaires à la bonne conduite de la société.

L'âge démocratique (...) c'est l'âge où la société impose aux hommes de tout concevoir et les met en demeure de tout oser. Cela dans la mesure où elle est société de conflit, société qui se structure définitivement en dehors de cette dimension d'unité (...), tant de par la pente naturelle des rapports entre égaux que du fait des nécessités inhérentes à l'existence même du social⁵⁵.

Le déclin du politique en tant qu'appareil législatif n'est pas seulement dû à son incapacité à donner des images de l'*Autre*, il s'explique aussi par le fait que les individus ne se reconnaissent plus dans cette institution. Dans une société conflictuelle et davantage individualisée, la représentation de l'unité du corps social dans le devenir devient contradictoire avec la réalité effective de cette société. L'idéologie instituante s'efface dans les rapports sociaux conflictuels. L'individu que l'on rencontre dans la rue, semblable à un autre, c'est-à-dire sans différence hiérarchique d'ordre extérieur, peut prétendre à la connaissance (autant que n'importe quel autre individu) de la vérité du destin de la collectivité. Or, dans cette société, ce qui est le principe moteur ce n'est pas l'union politique des

54. Marcel GAUCHET, «Tocqueville, l'Amérique et nous», p. 59.

55. *Ibid.*, p. 61.

membres de la collectivité, mais leurs rencontres conflictuelles, leurs oppositions constantes, le fait qu'ils sont tous, aussi bien l'un que l'autre, légitimés à prétendre à la connaissance du devenir. L'inter-subjectivité humaine devient le mécanisme moteur du social, mais cela non dans l'harmonie, dans l'union rationnelle et consciente des particularités de chacun et de la volonté de tous, mais au contraire dans le conflit, le déchirement des sens, les oppositions diverses des particularités sociales sur lesquelles l'État, dans son expression bureaucratique, devra maintenir l'ordre. La société démocratique est en elle-même une société riche de conflits, ils en sont le processus moteur; et c'est à l'État dans sa fonction administrative qu'il revient d'assurer la cohésion d'ensemble du social.

Le politique n'est plus soudeur de solidarités; alors que s'accroissent les particularismes sociaux et l'atomisation des individus. Chacun, dans le cadre d'un avenir au caractère radicalement indéterminé, dit Gauchet, peut se prétendre en lui-même comme la fin du tout social. La destruction du lien politique avance de pair avec l'affirmation de l'égale puissance particulière de chacun à la connaissance de la vérité. La fin du politique, dans sa capacité de maintenir liés des individus distincts, implique de plus en plus un appareil anonyme pour maintenir un minimum de cohésion sociale dans la société : la société appelle son administration. À mesure que diminue la fonction législative-représentative traditionnelle du politique s'accroît sa fonction technocratique et bureaucratique.

✓ Derrière cette radicalisation des particularités sociales se cache le développement sans précédent de l'appareil administratif et bureaucratique dans le but d'assumer l'ordre. En cohérence avec l'individu-radical, « (...) *l'entrée dans la modernité politique, en effet, c'est l'appropriation monopolistique par l'État de l'institution du lien de société et l'irrésistible dessaisie des anciens îlots de socialité de leurs dimensions publiques*⁵⁶ ». La croissance d'un État omnipotent et séparé s'explique par le besoin de prendre en charge l'enveloppe générale de la société. C'est l'État qui se doit dorénavant d'assurer la continuité. Sa tâche devient de plus en plus complexe à mesure que se radicalise l'individualisme.

Plus il laisse faire, plus au bout du compte il a à faire.
 (...) [L'omniprésence de l'État n'ayant plus d'autre finalité que de rendre globalement appréhendable et figurable l'autogénération dans le temps d'une société

56. Marcel GAUCHET, Le désenchantement du monde..., p. 284-285.

elle-même entièrement atomisée, «libéralisée» dans sa capacité d'initiative tous azimuts ⁵⁷.

Le politique, d'appareil législatif représentant légitime de la souveraineté populaire, se transforme en appareil administratif calculateur, planificateur de mouvements particularisés apte à traduire en réponses organisationnelles (administratives ou juridiques) l'expression du conflit opposant les divers agents particuliers et à maintenir la cohésion d'ensemble de la société. De même, suite à l'éclatement de la communauté politique sous la pression du conflit, il y a une nécessité de développer d'autres moyens de maintenir la cohésion sociale là où la communauté d'intérêts ne réussit plus à maintenir volontairement et «naturellement» la cohésion d'ensemble. Il a fallu l'intervention d'un appareil impersonnel dont l'expression ne serait pas une référence à des formes d'altérité extérieure à la société. Ce fut le développement de l'appareil bureaucratique moderne. Mais par cette transformation, le politique prétend moins traduire un mouvement historique projeté dans le devenir (mouvement de l'histoire auquel la société apparaît réfractaire) qu'à administrer les mouvements particuliers des individus. L'institutionnalisation de la société tournée vers l'avenir a pour effet d'éloigner celle-ci de toute vision commune du devenir. Dorénavant, ce qui commande l'évolution sociale n'est pas la projection dans le temps de la société unifiée, mais l'incertaine et imprévisible résultante des conflits. L'avenir ne se représente plus comme l'évolution de la «Raison» dans l'histoire, mais comme l'enjeu, radicalement indéterminé, des luttes et conflits sociaux qui opposent les individus dans la société démocratique (conflits qui croissent à la mesure même ou le recul de l'altérité dans la société les met en mesure de tout penser) et dont l'État, par son rôle de pacificateur, de planificateur et de gardien de la cohésion sociale tente de traduire dans le temps les formes diverses.

57. Marcel GAUCHET, Le désenchantement du monde..., p. 264. Le but du politique était d'assumer un certain équilibre, une certaine synthèse entre ces deux éléments. Le politique agissait en tant qu'arbitre entre l'exigence de la liberté individuelle mais aussi des moyens à prendre pour maintenir l'équilibre et l'ordre social. La crise actuelle du politique serait d'ailleurs son incapacité à assumer un nouvel équilibre entre cette double aspiration. Le politique se voit de moins en moins capable d'assumer la synthèse entre liberté et efficacité sociale, deux axes qui lui échappent. La liberté est dorénavant de plus en plus revendiquée par des acteurs sociaux qui ne reconnaissent plus la légitimité des institutions politiques. À ce sujet : André VACHET, «Essai sur la situation idéologique de notre temps : considérations préliminaires», International Political Science Review, XI : 1, 1990, p. 33-44.

Loin en effet de se développer autour de l'imposition coercitive de ce qu'il prétend savoir du sens final de l'histoire, l'État démocratique-bureaucratique progresse à la mesure de son renoncement même à toute vue prescriptive de l'avenir et de l'accentuation de son ouverture représentative de la multiplicité mouvante des aspirations et des initiatives de ses administrés. Ce ne sont pas les besoins de l'autorité qui l'alimentent, ce sont les nécessités de son adéquation toujours plus impersonnelle et plus neutre au changement social spontané qu'à la fois il laisse être en son éclatement et dont il lui revient d'opérer la sommation, la coordination, la régularisation déclaratoire -la transcription politique en un mot- de manière à le rendre globalement lisible et maîtrisable. C'est en fonction, en d'autres termes, de la séparation et de l'autonomisation croissantes de la société civile que lui-même croît⁵⁸.

L'État trouve dans la société elle-même les principes de son existence. Il n'est plus là pour reproduire un ordre extérieur, mais évolue dorénavant au rythme de ses administrés : *«(...) plus la moindre place, donc, pour quelque règle ou contrainte que ce soit de nature à rappeler l'antériorité depuis toujours affirmée de l'ordre collectif sur la volonté de ses agents⁵⁹»*. Voici, dit Gauchet, l'État miroir de cet être nouveau, détaché, autonome, existant par lui-même et pour lui-même : l'individu.

L'affirmation de l'État souverain (...) affichant la spécificité d'un pouvoir sans commune mesure avec quelque autre forme d'autorité ou de hiérarchie que ce soit, s'arrogeant une omniscience administrative, et acquérant par là même le relief d'une référence absolue dans la société devenant foyer auquel n'importe qui dans la société peut directement se rapporter, abstraction faite de ses appartenances concrètes à une communauté, une famille ou une corporation⁶⁰.

Tout ce qui tient les êtres ensemble devient du ressort exclusif de l'État; il est par lui-même le lien social sous sa forme complète et achevée. Ce n'est pas que l'État tient à revenir sur l'émancipation de la société civile en tant que sphère de l'autonomie individuelle, au contraire, dit Gauchet, il creuse toujours davantage l'écart entre lui-même et la société. Ce qu'assume l'État, c'est une société qui a fait du mouvement des individus le mouvement social. Si l'État devient de plus en

58. Marcel GAUCHET, *Le désenchantement du monde...*, p. 262-263.

59. Marcel GAUCHET et Gladys SWAIN, *La pratique de l'esprit humain...*, p. 396.

60. *Ibid.*, p. 389.

plus anonyme et impersonnel, c'est que justement ses fonctions d'assumer la cohésion d'ensemble ne reposent plus sur un vieil ordre hiérarchique mais sur la constitution même du développement des individus, il permet de façon anonyme et impersonnelle à la société des individus de se reproduire dans le temps et dans l'espace. La libéralisation du lien politique avance de pair avec l'appesantissement de la puissance publique.

L'État est le miroir dans lequel l'individu a pu se reconnaître dans son indépendance et sa suffisance, en se dégageant de son insertion contraignante dans les groupes réels. C'est de l'État moderne, de l'État qui s'impose comme le foyer à la fois global et ultime du social, qui se donne les moyens d'une prise en charge gestionnaire complète de l'activité des hommes, qu'est issu et en ligne directe, celui qu'on voudrait nous présenter comme son ennemi, alors qu'il en est le répondant obligé et le meilleur complice. (...) Toujours plus d'individus, toujours plus d'État⁶¹.

Le développement de l'appareil étatique marque la division irréconciliable des sociétés démocratiques. *«Le mécanisme de la représentation [du conflit], loin dès lors de conspirer à établir une coïncidence de la collectivité avec elle-même, équivaut à l'inverse à une affirmation en acte de la distance qui sépare le lieu où s'enracinent et se forment les conflits (la société) et le lieu où ils s'exhibent et se répercutent (l'État) ⁶².»* Ce dernier monopolise le rôle d'«établir» des directions d'ensemble aux particularités individuelles qui se confrontent dans la société. *«(...) [L]’opération représentative, dit Marcel Gauchet, n’est pas en effet que reconnaissance de l’autonomie de l’instance politique par rapport à la société civile; elle est aussi simultanément démonstration en acte que le pouvoir sort de la société et n’est que par elle, même si c’est pour s’en séparer⁶³.»* La réalité de la vie démocratique est contradictoire avec les fondements de la société démocratique, qui unissaient dans un même lieu l'expression des individualités et la mise en ordre du monde. La réalisation politique et sociale de la société démocratique, société de conflits, marque une rupture avec l'idéal démocratique d'une société en adéquation avec elle-même, auto-régulée par l'intervention consciente de ses membres.

61. Marcel GAUCHET, «Tocqueville, l'Amérique et nous», p. 106.

62. *Ibid.*, p. 65.

63. *Ibid.*, p. 65-66.

La crise de représentation du social.

L'atomisation grandissante des individus et l'extension du rôle de l'État entraînent un processus de crise de représentation du social. L'organisation collective n'est plus le fruit de l'auto-détermination consciente et volontaire des individus comme le prétendait l'acte fondateur de la société moderne, mais de l'État qui gère et administre le mouvement des individus. Cette extension de l'État se situe donc aux antipodes d'une auto-organisation collective assumée consciemment par des individus libres. Le déploiement de l'individualisme moderne fait en sorte que la société évolue au rythme inconscient, spontané et particulier de ses administrés alors qu'il revient à l'État (dans un processus complexe et impersonnel) de traduire la logique d'ensemble des mouvements particuliers, d'assumer la permanence et la reproduction dans le temps de la société. La fin des religions, ce ne fut pas l'individu se ré-appropriant la totalité de la plénitude humaine, mais au contraire ce fut à terme la ré-appropriation du sens final des actes sociaux par l'État.

(...) [L]a philosophie de l'individu réduit à lui-même, ce n'est nullement une philosophie triomphante de la possession de soi. C'est à l'inverse, la découverte douloureuse d'un sujet qui n'est plus maître de lui-même, comme il n'est plus libre vis-à-vis d'autrui. Contrecoup théorique de la victoire de l'individualisme pratique: l'entrée en crise de la conscience⁶⁴.

La réalité achevée de la société démocratique relève de la logique occulte d'un procès social d'ensemble qui est en contradiction avec l'idéologie de ses principes instituants. Il n'y a plus d'appropriation du sens final pour les acteurs sociaux; il ne serait plus *entre-eux*, mais *en-eux*; mais de même, c'est la prise en charge de la cohésion sociale par le pouvoir gestionnaire de l'État. Il n'y a plus d'union des principes de liberté et de mise en ordre du monde comme le prétendait l'idéologie instituante, mais séparation de ces deux principes. La dynamique des

64. Marcel GAUCHET et Gladys SWAIN, La pratique de l'esprit humain..., p. 405.

sociétés modernes est une logique temporelle contradictoire, dirons-nous, entre l'expression d'un temps spontané et libre des individus, libérés de toute attache communautaire et autonomes les uns par rapports aux autres, et l'expression d'un temps ordonné et calculateur, celui de l'État, qui entend régenter du dehors l'expression des divers mouvements spontanés.

L'État est d'ailleurs appelé à se développer davantage à mesure que les images du devenir s'estompent. L'informatique, les probabilités et les statistiques sont les symboles actuels d'une société cherchant toujours davantage à planifier un mouvement incertain. «(...) [L]'*irrésistible croissance de l'État substitue peu à peu à la cohésion collective élaborée en bas, de manière autonome, celle résultant de l'emprise générale et extérieure exercée sur la vie sociale par une instance spécialisée d'administration*⁶⁵». L'État, dans sa recherche d'ordre et de cohésion sociale, peut aussi s'avérer un État manipulateur.

(...) [À] ce titre indéniablement capable de s'emparer entièrement des êtres, visant à les pénétrer afin de recomposer par l'intérieur leurs actes et leurs comportements. Pouvoir cherchant plutôt à produire et programmer des agents qu'à imposer soumission à des sujets. Cela parce qu'il n'est plus arrêté par l'espèce de principe de suffisance des êtres, garantissant leur clôture sur eux-mêmes et l'inviolabilité de leur particularité interne, qu'impliquaient et ne cessaient de rappeler les anciennes formes ostentatoires de la sujétion⁶⁶.

Développement de l'État qui tend donc inévitablement à empiéter sur les libertés individuelles et face auquel l'individu contemporain n'a plus d'identité propre ou communautaire. Sa liberté n'a plus d'attache avec la réalisation d'un ailleurs, donnant de façon transcendante ou extérieure un sens à celle-ci. L'avenir radicalement indéterminé implique aussi pour les êtres humains un questionnement fondamental sur leur identité sociale. Or, celle-ci ne peut plus être à découvrir dans une orientation sociale-historique quelconque, l'idéologie du devenir. Se pose inévitablement alors la question du «*Que suis-je?*» à laquelle le devenir ne répond plus. L'être humain se trouve sans identité propre à associer aux fins de son autonomie. À cette question de l'autonomie, Foucault et les

65. Marcel GAUCHET, «Tocqueville, l'Amérique et nous», p. 120.

66. Marcel GAUCHET et Gladys SWAIN, La pratique de l'esprit humain..., p. 398.

communautaristes proposent deux solutions opposées : le refus de l'ordre social et la découverte permanente de nouvelles subjectivités ou l'établissement de fondements sociaux «concrets» donnant un sens à l'ordre des choses et une identité à l'individu.

C'est ainsi que nous analyserons au chapitre suivant le renouveau des phénomènes communautaristes actuels; c'est par la contradiction entre la réalité sociale et les principes idéologiques de la société démocratique moderne qu'ils prennent forme. L'alternative communautaire vise à renouer avec l'idéal d'une société auto-organisée par l'intervention consciente de ses membres, c'est-à-dire trouver les moyens d'associer à nouveau tant au niveau théorique que pratique l'autonomie individuelle et un projet d'auto-organisation collective. Or, c'est par une reconstruction communautaire de l'ordre social qu'est postulée possible une telle réunification. «*The promise of overall community, then, is that it allows people to regard themselves as active subjects shaping the world according to their will, (...)*⁶⁷».

À ce titre, le communautarisme se distingue peu de plusieurs autres mouvements. Ce qui le particularise, c'est la manière envisagée pour renouer avec le projet de la modernité : reconstituer des solidarités réelles et constitutives capables d'unir les individus entre eux et de leur permettre d'élaborer de façon autonome une vision d'ensemble du social. Là où l'extension des principes de la modernité a limité la sphère législative du politique au profit de l'État, le communautarisme visera à l'étendre. Pour le communautarisme, en renouant avec le principe démocratique du gouvernement du peuple par le peuple, on peut retrouver une communauté réelle productrice d'identité sociale pour les individus et pouvant se substituer au pouvoir de l'État. «*Only a politically organized community can aspire to shape its own future and to distribute resources throughout its membership according to need*⁶⁸.» Il ne s'agit pas d'une reconstruction universelle, temporelle ou globale de l'univers, mais de la reconstruction de communautés humaines dans lesquelles les principes idéologiques de la modernité peuvent se réaliser. Le

⁶⁷. David MILLER, «Community and Citizenship» dans Communitarianism and Individualism, sous la dir. de Shlomo AVINERI et Avner DE-SHALIT, New York, Oxford University Press, 1992, p. 86.

⁶⁸. Ibid., p. 89.

communautarisme, parce qu'il associe les valeurs de liberté et de mise en ordre du monde à un contexte historique et culturel donné, va donc se prétendre le défenseur de ces valeurs contre ces tendances destructrices : l'atomisation des individus et la prise en charge étatique du tissu social.

deuxième partie :

LES PHENOMENES DU REGAIN COMMUNAUTARISTE

Selon notre étude du premier chapitre, la valeur d'autonomie moderne n'a pu se concevoir sans référence à un projet social. Au centre de la civilisation occidentale, il y a ces deux principes : l'idée d'autonomie individuelle et l'idée de mise en ordre du monde par l'intervention de la raison humaine. Mais l'évolution pratique de l'organisation sociale moderne, sa bureaucratisation et sa fragmentation croissantes, contredit les fondements idéologiques de cette société. Autonomie et projet social ne forment plus une même identité; l'autonomie n'a plus qu'un seul référent, l'individu particulier, et la mise en ordre du monde devient le recours d'un appareil administratif et impersonnel, l'État. L'idée d'une société auto-régulée par l'intervention consciente et volontaire de ses membres ne correspond pas à la réalisation concrète de cette société. Nous caractérisons ce phénomène de «*crise de représentation du social*», pour rendre compte d'une société dont les référents sociaux sont en contradiction et ne correspondent pas à sa réalité sociale effective.

Ce second chapitre vise à définir l'alternative concrète que constitue le communautarisme à la crise de représentation du social. Nous distinguons deux cadres théoriques particuliers présents dans la littérature concernant l'étude des mouvements communautaires. Dans un premier temps, certains analystes voient ce phénomène comme le produit d'un nouveau conflit social propre aux sociétés capitalistes et bureaucratiques contemporaines. Se rapprochant des théories sur les nouveaux mouvements sociaux, ces auteurs perçoivent dans la société actuelle une

opposition radicale entre une nouvelle classe technocratique issue de l'extension de l'État et du capitalisme-bureaucratique et les tentatives d'autodétermination assumées par des mouvements autonomistes (mouvements locaux, urbains, régionaux ou de renouveau des identités culturelles et ethniques). Selon Paul Piccone, membre-éditeur de la revue américaine Telos, la montée et la croissance d'une multitude de mouvements autonomistes locaux en recherche d'alternatives concrètes à l'État centralisé est une des réalités politiques les plus importantes à l'approche du XXI^e siècle⁶⁹. Pour ce courant théorique, le communautarisme exprime les nouvelles formes de résistance collective aux nouvelles expressions bureaucratiques et technocratiques du pouvoir. Ces mouvements mettent de l'avant les idées d'autonomie et de démocratie directe dans le but d'accroître le contrôle des individus sur leur environnement social et politique.

Le second cadre d'analyse étudie le communautarisme sous l'angle des crises de société. Les périodes de crise provoquent chez les individus un affaiblissement des repères sociaux qui leur permettaient de se situer dans un cadre social-historique donné. En perte d'identité sociale, les individus recherchent des repères de remplacement aux anciens modes désuets d'identification à l'ordre social. La communauté fournit ce cadre de référence, elle est, ainsi, l'expression d'une recherche d'alternatives concrètes à la crise des institutions sociales. Selon Bertrand Badie et Alexandre Zinoviev, l'accentuation de la crise de la civilisation moderne et la montée des mouvements communautaires sont un danger au maintien des institutions libérales et démocratiques : ces mouvements sont l'envers de la société moderne et valorisent des fondements contradictoires avec les principes de la civilisation occidentale. Au contraire, selon le sociologue Michel Maffesoli, loin d'être un danger, ces mouvements sont porteurs de renouveau culturel, et de nouvelles sensibilités pouvant se substituer à l'ancien ordre moderne moribond. Propre aux périodes de fin de civilisation, le communautarisme est l'étape nécessaire et obligatoire pour un dépassement des cadres sociaux établis.

Nous retiendrons de ces lectures qu'on ne peut comprendre l'essence du phénomène de renouveau communautaire sans se référer à l'état actuel des sociétés occidentales : apparition de nouveaux conflits, crise des repères sociaux, fin de civilisation, ... Les mouvements communautaires n'apparaissent pas en périodes

69. Paul PICCONE, «Federal Populism in Italy», Telos, 90, winter 91-92, p. 6.

relativement normales, ce que soutiennent sous diverses formes les études portant sur le communautarisme, mais sont typiques de périodes de remise en question profonde de l'ordre social. C'est donc par la nature de la crise et des contradictions actuelles des sociétés modernes que l'on peut comprendre l'essence du communautarisme.

Cette étude des sociétés sous l'angle de la crise de représentation du social donnera une réponse satisfaisante, croyons-nous, à l'apparition de ce phénomène. Le communautarisme prend forme et expression sur la base de l'opposition de deux représentations foncièrement irréconciliables des fins collectives : les principes instituants modernes d'une cohésion collective organisée en bas de la société par la réunion d'individus libres et la réalité actuelle d'une organisation sociale assumée par un appareil omniprésent et impersonnel : l'État⁷⁰. «(...) [C]ommunitarians worry about the concentration of power in both the corporate economy and the bureaucratic state, and the erosion of those intermediate forms of community that have at times sustained a more vital public life⁷¹». Le mouvement communautariste représente le désir d'individus de prendre en main leurs destinées collectives face à un pouvoir atomiseur parce que lié au développement d'un individualisme radical, et totalisateur parce qu'il assume le monopole de la reproduction d'ensemble de la société.

70. «Cette division collective n'est pas moindre que celle qui opposait les deux classes économiques antagonistes, prolétaire et capitaliste. Elle tend de plus en plus à se diriger vers l'englobant lui-même [les fondements sociaux], les valeurs générales qui soutiennent la société et la nature de la dynamique qui l'anime». Marcel GAUCHET, «Tocqueville, l'Amérique et nous», *Libre*, LXXX : 7, 1980, p. 115.

71. Amy GUTMANN, «Communitarian Critics of Liberalism» dans *Communitarianism and Individualism*, sous la dir. de Shlomo AVINERI et Avner DE-SHALIT, New York, Oxford University Press, 1992, p. 131.

chapitre 3 :

**Un nouveau conflit social : l'entreprise communautaire
contre l'extension des appareils bureaucratiques.**

Les théories des *nouveaux mouvements sociaux* influencent l'étude des mouvements communautaires. Selon Barbara Epstein⁷², les théoriciens des nouveaux mouvements sociaux soutiennent généralement que la relative stabilité qu'ont connue les sociétés capitalistes de la Deuxième guerre mondiale jusqu'aux années 1960, fut possible grâce à un mouvement à double sens : alors que l'État assurait un certain bien-être et la sécurité économique pour de larges groupes de la population, en même temps il assurait un certain contrôle sur ces groupes par une extension de ses prérogatives dans la société civile. Ainsi, l'État s'assurait la dépendance des individus et limitait leur capacité de révolte. Dans ce contexte, le contrôle social prend une nouvelle forme; il inscrit son pouvoir dans l'arène de la vie sociale et de la culture. Cela a eu pour conséquence la perte éventuelle de l'autonomie potentielle des individus ou des groupes et la destruction des liens communautaires au profit de liens formels, bureaucratisés et mécaniques gérés par les appareils étatiques. C'est pourquoi les nouvelles sources de protestation cessent progressivement d'être organisées «essentiellement» autour du monde du travail, de la structure de l'économie, pour s'étendre à la résistance à l'intrusion de l'État dans d'autres sphères de vie (temps du non-travail, santé, culture, environnement social).

72. Barbara EPSTEIN, «Rethinking Social Movement Theory», *Socialist Review*, XC : 1, winter 1990, p. 35-65.

Si on applique ce cadre théorique aux mouvements communautaires, ceux-ci apparaissent comme des mouvements autonomistes d'opposition populaire aux tendances à la bureaucratisation et à la fragmentation propres aux sociétés modernes. Ces mouvements seraient de nouvelles sources de contestation sociale au sein des sociétés libérales contemporaines ultra-organisées et ultra-administrées; ils s'opposent à la nouvelle classe des technocrates et des bureaucrates qui étendent sans cesse leur capacité de contrôle et de gestion sur la vie quotidienne des individus. Autonomistes et «populistes»⁷³, ils visent à reconstruire de nouvelles solidarités sociales sur la base de collectivités locales dans le but de redonner aux individus les ressources nécessaires à leur auto-organisation individuelle et collective. Le communautarisme, à l'instar du féminisme ou de l'écologisme, est un des pôles du nouveau conflit social, comme l'indique Louis Maheu :

(...) une opposition irréductible entre des politiques autoritaires de gestion du social, empruntant des voies d'intervention de l'État et de ses appareils, et la volonté d'autocontrôle, animée par les pratiques conflictuelles des mouvements de base, des équipements sociaux et des ressources collectives⁷⁴.

Les mouvements communautaires embrassent des caractéristiques propres aux nouveaux mouvements sociaux. Ils critiquent l'évolution technocratique des sociétés modernes qui dépossède, selon eux, les individus des moyens de gérer eux-mêmes leur vie et celle de leur collectivité. Pour remédier à la fragmentation du tissu social et favoriser une action autonome de la collectivité, ils proposent une identification à la communauté, la gestion du social à une échelle humaine (le local) et l'extension d'un modèle de démocratie de base ou «directe». Ces mouvements ne s'associent à aucun projet global spécifique de société ou à une idéologie particulière, mais sont poussés par une volonté réelle de prendre en charge leurs destinées collectives. Dans l'ensemble, ils ne parlent pas au nom d'une

⁷³. Le terme «populiste» ici n'est pas à prendre au sens péjoratif. Au contraire, par exemple pour la revue *Telos*, «populiste» signifie un ensemble de pratiques émancipatoires dont les buts sont une prise de contrôle des individus et des collectivités sur leur vie et leur environnement. Voir : TELOS STAFF, «Populism vs. the New Class : The Second Elizabethtown Telos Conference (April 5-7, 1991)», *Telos*, 88, summer 1991, p. 2-36.

⁷⁴. Louis MAHEU, «Les mouvements de base et la lutte contre l'appropriation étatique du tissu social», *Sociologie et Sociétés*, XV : 1, 1983, p. 78.

historicité extérieure à eux mais bien en leur «nom propre»; ils doivent donc être compris essentiellement dans leur opposition quotidienne, au nom de l'auto-détermination collective, à un mode particulier d'organisation sociale : l'État bureaucratique-centralisateur. Le communautarisme met en avant la valeur d'autonomie individuelle et collective menacée par le pouvoir bureaucratique contemporain.

L'option communautariste se présente, selon cette interprétation, comme le défenseur de l'autonomie individuelle et collective menacée par les forces «désintégratives» de l'organisation étatique moderne; elle vise à assurer aux individus un plus grand contrôle sur leur propre environnement social. Selon la revue américaine Telos⁷⁵, partisan^edu communautarisme, ces mouvements représentent les nouvelles possibilités d'une remise en cause de l'ordre capitaliste-bureaucratique moderne. Les phénomènes communautaristes, selon la revue, sont une radicalisation du principe de souveraineté populaire compromis par la complexité et l'intervention grandissante de l'État dans la société. Le communautarisme vise deux points particuliers : premièrement, redonner aux êtres sociaux une identité collective et constitutive dans le but qu'ils résistent à la dépersonnalisation moderne; deuxièmement, développer des politiques d'auto-détermination collective par l'entremise d'une accentuation de la démocratie directe et du contrôle de la collectivité sur les ressources sociales.

75. Depuis 1988, la revue Telos consacre la majeure partie de ses articles aux phénomènes communautaristes. Selon la revue, le communautarisme actuel ou néo-populisme, autre nom utilisé par la revue pour décrire le même phénomène, est l'expression d'un nouveau conflit social qui oppose la nouvelle classe bureaucratique, présente dans les appareils de gestion de l'État et des grandes firmes capitalistes, aux tentatives d'autonomisation individuelle et collective des membres de la société.

La communauté comme moyen de lutte à la fragmentation sociale.

L'interprétation de l'évolution des sociétés, propre aux partisans du communautarisme, se conçoit à partir d'une critique particulière de l'organisation politique et sociale moderne. Cette critique est fondée sur le postulat que l'extension de l'appareil étatique moderne et de l'idéologie libérale des droits de l'homme accentuent la destruction des liens communautaires et la fragmentation sociale. Le problème fondamental de nos sociétés, pour les communautaristes, est la dissociation, que l'on appelle «aliénation», «division», «séparation», «isolement»: toute situation qui introduit une distance entre les gens, est vue comme renforçant les tendances «dissociatives» de l'organisation sociale moderne et laissant les individus sans défense face à l'intrusion de l'État dans leur vie quotidienne⁷⁶.

Selon le communautarisme, le processus d'individualisation dans la société, favorisé par l'idéologie dominante du libéralisme, implique la destruction des solidarités collectives traditionnelles, telles le voisinage, la famille, la communauté. Ce processus de fragmentation sociale accentue le besoin du rôle régulateur de l'État et par le fait même, réduit les capacités des individus à prendre en charge leurs propres destinées. Le discours des droits de l'homme, par exemple, a extirpé l'individu des liens communautaires: il est considéré comme une entité seule et abstraite sans référence au contexte socio-culturel dans lequel il prend place. Mais sans attache à une collectivité, l'individu ne peut avoir qu'une définition abstraite et fictive. Selon le communautarisme, l'individualisme moderne est *essentiellement* un individualisme juridique; il existe légalement, mais sa substance a été vidée de tout contenu social. Ainsi, au nom de l'ordre juridique dominant et sous l'égide du pouvoir étatique peuvent s'accroître la désintégration des communautés et l'atomisation sociale. L'État et son discours impliquent un processus d'atomisation et ne laissent que des bribes d'autonomie aux individus. Ceux-ci deviennent massifiés, interchangeables, non différenciés, abstraits.

76. Richard SENNET, Les tyrannies de l'intimité, Paris, Éditions du Seuil, 1979, p. 232.

By subsuming all local particularities, community specificity and regional differences under a fictitious "national" unity, the state tended to reduce various concrete *peoples* to abstract citizens who, stripped of their autonomous pre-political identity, readily deteriorated into an undifferentiated *mass* unable and unwilling to sustain their social institutions increasingly entrusted to a separate bureaucratic apparatus⁷⁷.

Le communautarisme fait siennes les prédictions de Weber sur l'évolution des sociétés modernes. «*Le monde occidental (...) apparaît ainsi engagé dans une lutte historique des Lumières contre la tradition, du rationalisme contre l'expressivité communautaire*⁷⁸.» Or, pour les communautaristes, la destruction des essences n'a pas fait place à la communauté rationnelle d'une union volontaire d'individus libres, comme certains avaient pu le prédire, mais au contraire, à l'anarchie des intérêts individuels et égoïstes, au désordre social, à la criminalité, à la violence, à la déstructuration sociale et psychologique pour des milliers de gens et le nécessaire recours, toujours et encore plus, à l'État pour assurer la cohésion sociale. Mais en imposant davantage de solutions bureaucratiques aux problèmes sociaux, l'organisation sociale moderne ne règle pas les conflits sociaux, elle accentue plutôt la crise en rendant incontournable le retour constant à son ordre juridique et administratif.

Christopher Lasch, dans un article sur la question du phénomène du regain du communautarisme aux États-Unis, affirme qu'il est en partie imputable à l'échec du «New Deal» (programmes massifs d'intervention de l'État pour régler les conflits sociaux et économiques) à assurer une gestion équilibrée du social. En accentuant ses sphères et ses moyens d'intervention, l'État moderne a peu à peu empiété sur des secteurs de socialisation qui étaient traditionnellement assumés par des réseaux informels de cohésion sociale. L'État a détruit les mécanismes informels de socialisation (la famille, le voisinage, l'esprit communautaire) qui assumaient une part de l'ordre social et de même, l'État a réduit les capacités des collectivités à prendre en charge leurs propres problèmes. Or, la crise actuelle des sociétés libérales, et l'incapacité de l'institution étatique de répondre à cette crise de

77. Paul PICCONE, «Federal Populism in Italy», *Telos*, 90, winter 91-92, p. 5-6.

78. Alain TOURAINE, Le retour de l'acteur : essai de sociologie, Paris, Fayard, 1984, p. 58.

façon cohérente, est l'indication claire et évidente de la faiblesse de l'État qui ne peut plus compter sur des mécanismes informels et quotidiens de cohésion et de solidarité sociale⁷⁹. Le problème fondamental est que l'État tend à remplacer bureaucratiquement tous les mécanismes de socialisation spontanée, mais il en a aussi besoin pour que le social fonctionne. Cercle vicieux, l'appel à l'État accentue davantage qu'il solutionne les problèmes sociaux.

The history of education provides an especially striking illustration of a general principle, namely that the replacement of informal types of association by formal systems of socialization and control weakens social trust, undermines the willingness both to assume responsibility for oneself and to hold others accountable for their actions, destroys respect for authority, and thus turns out to be self-defeating. The informal associations that have been allowed to wither (...) include not only the family but the neighborhood, which serves much more effectively than the school as an intermediary between the family and the large world⁸⁰.

Pour les communautaristes, le désordre des sociétés provient de l'incapacité de l'État à assumer seul le rôle de régulateur. L'État a raté ses plans de réguler le social tout en sauvegardant une vie sociale et politique active. Le «New Deal Liberalism», le résultat de la suprématie des droits individuels et les effets homogénéisateurs de la culture de masse ont limité les bases sociales et culturelles des communautés traditionnelles. La stratégie était de créer un nombre constant de droits individuels «abstraits» soutenus par l'extension des appareils bureaucratiques, ce qui est venu détruire les bases communautaires de l'autonomie des individus et de l'autodétermination locale.

As rights and entitlements expand, politics is therefore displaced from smaller forms of association and relocated at the most universal form - in our case, the nation. And even as politics flows to the nation, power shifts away from democratic institutions (such as legislatures and political parties) and towards institutions designed to be insulated from democratic pressures, and hence better equipped to dispense and

79. Christopher LASCH, «Liberalism and Civic Virtue», *Telos*, 88, summer 1991, p. 66.

80. *Ibid.*, p. 63-64.

defend individual rights (notably the judiciary and bureaucracy)⁸¹.

Selon le communautarisme, pour lutter contre la fragmentation et la bureaucratisation, les individus doivent trouver les moyens de réorganiser leur vie quotidienne de façon autonome : indépendamment de l'État. Le retour à des identités autonomes pré-politiques -la communauté (traditions, coutumes, ethnie) ou une nouvelle éthique de la solidarité- et la re-formulation d'une société où les droits des individus sont directement liés à des obligations sociales redonneraient aux êtres humains les repères sociaux et les identités concrètes nécessaires pour résister à l'intrusion de l'État. Cela non seulement transformerait la nature du quotidien, mais aurait des impacts à un niveau plus global de la structure sociale: partage de la propriété, utilisation de la technologie, détention du capital⁸². «*A truly constitutive community for a modern individual would provide answers to major questions about reorganizing the way technology is used, property is shared, capital is handled, society is structured*⁸³.» Renouer avec des identités réelles et des individualités concrètes qui s'opposent à l'abstraction et à la massification contemporaines permettrait aux individus de recréer les solidarités nécessaires pour la reconstruction d'un projet collectif d'émancipation sociale. Concevoir une société en fonction du bien commun inscrit dans une communauté, et non plus seulement comme une société d'individus, en soi, auto-suffisants, transformerait les conceptions du partage social et de la distribution des ressources. «*Only a political organized community can aspire to shape its own future and to distribute resources throughout its membership according to need*⁸⁴.» Ce serait le passage d'une

81. Michael SANDEL, «The Procedural Republic and the Unencumbered Self» dans Communitarianism and Individualism, sous la dir. de Shlomo AVINERI et Avner DE-SHALIT, New York, Oxford University Press, 1992, p. 27.

82. Le programme communautariste est flou, il ne se situe pas dans la projection d'un ailleurs mais bien dans l'action immédiate ou le contrôle direct des ressources. Si on postule qu'un virage communautariste ne pourrait avoir que des impacts positifs sur la société, car il donnerait aux individus les moyens de l'auto-détermination collective, on ne peut prédire avec exactitude ce à quoi ressemblerait dans l'avenir une société communautariste. Le mouvement est donc à comprendre dans son action immédiate et non dans un projet social d'avenir : le présent redevient souverain.

83. K. ANDERSON, et al., «The Empire Strikes Out : A Roundtable on Populist Politics», Telos, spring 1991, p. 23.

84. David MILLER, «Community and Citizenship» dans Communitarianism and Individualism, sous la dir. de Shlomo AVINERI et Avner DE-SHALIT, New York, Oxford University Press, 1992, p. 89.

logique sociale individualiste, consommatrice et du «pur» profit à une logique du bien commun, de l'aide mutuelle et de la responsabilité individuelle et collective.

Pour le communautarisme, l'homme, animal social, a besoin de la collectivité pour vivre; là où les structures modernes du pouvoir tendent à nier cette réalité, le communautarisme veut la faire revivre. En reconstruisant des solidarités communautaires, il veut accroître contre l'État le pouvoir des collectivités sur la gestion du quotidien. La communauté de base, à ce titre, apparaît comme un espace salvateur. Elle devient un lieu d'investissement privilégié où les individus peuvent redonner une signification à leur existence par la participation à la constitution de la communauté. À cette échelle réduite (le local), l'écart séparant les individus de la gestion des ressources collectives est réduit, l'extension de la démocratie plus facile. À défaut de prétendre à une mise en ordre universelle de l'humanité tout entière, les nouvelles sources de protestation investissent le local comme lieu de résistance à l'État centralisateur.

Le communautarisme comme nouveau projet de société.

Selon les tenants de cette version du communautarisme, les ratés actuels de l'État-providence obligent à une reconstruction sociale sur la base de communautés, seules capables de redonner aux individus un sentiment de responsabilité, de droit et d'obligation. Il ne s'agit pas, selon cette théorie, d'un retour nostalgique à un passé déjà lointain ou à d'anciennes façons de faire, une sorte d'idéalisation de la société rurale familiale. Le communautarisme constituerait plutôt les sources nouvelles de réponse aux sociétés discréditées du bureaucratisme étatique et capitaliste.

Besieged by fiscal, ecological, and motivational crises, the compromised existing order [New Deal] can no longer deliver on its promises. (...) Corrupted by super-legality, i.e., the hypostatization of particular values over and above the legal structure, the old legal foundation loses its universal validity and, as one particular code among others, can only be relegitimated locally, in a context where it can once again re-

establish continuity with morality and formalize it. A larger, formal, federal legal structure can only be rebuilt on the basis of strong autonomous communities operating within their indigenous axiological frameworks by reconstituting the eroded relation between a universalist federalism and a plurality of particularistic communities – the only context within which pluralistic politics and morality can coexist⁸⁵.

En d'autres mots, selon les communautaristes, la délégitimation de l'ordre social existant résultant de l'extension de l'intervention toujours plus grande de la bureaucratie dans la société, qui substitue un ordre hyper-juridique et mécanique aux institutions et modes de relations sociales informels, conduit directement à la désintégration sociale. Éventuellement, on ne peut remédier à ce problème que par un seul type de réorganisation possible : « (...) *on the basis of ethnic, national, linguistic and/or religious line, i.e., pre-modern modes of organization, which still manage to mediate a great deal of everyday life beneath the bureaucratic glaze and the modernist veneer*⁸⁶ ». Pour les défenseurs de l'option communautariste, il ne s'agit pas d'un simple retour au passé, mais de la reconstruction d'une société dont les projets d'avenir se sont éteints dans les années 80 suite à l'échec de la gauche : « (...) *the only possible solution : the eventual reconstitution of communities independently of and against the state's bureaucratic apparatus, when and if the crisis of the state becomes sufficiently severe to require it*⁸⁷ ». Car cette théorie postule l'échec des projets alternatifs anciens à la société libérale avancée, qui pouvaient s'incarner dans les mouvements de contestation associés aux décennies précédentes : mouvement ouvrier, social-démocratie, la gauche en général. L'alternative communautariste vise aussi à remédier à un projet social moribond. En l'absence de celui-ci, c'est en redonnant aux individus une identité concrète inscrite dans une solidarité communautaire et les moyens de gérer ses propres ressources collectives qu'il pourra résister à la fragmentation sociale.

Ce serait aussi, postule Telos, une étape nécessaire pour la re-création d'un projet social collectivement partagé. Dans l'incapacité actuelle de pouvoir traduire cette exigence de transformation sociale à un niveau global de société, cette

⁸⁵. K. ANDERSON et al., «The Empire Strikes Out : A Roundtable on Populist Politics», p. 6.

⁸⁶. Ibid., p. 9.

⁸⁷. Paul PICCONE, «Federal Populism in Italy», p. 4 (note 3 de bas de page).

conquête doit passer d'abord et avant tout par par une politisation du local ou de la communauté. «*What all communitarians hold in commun, if and when they refer to the political sphere, is the advocacy of involvement in public life, increased participation in small communities, firms and clubs*⁸⁸.» L'identité communautaire doit dorénavant assurer les solidarités nécessaires à une action collective. Elle se substitue à la solidarité absente qui découlerait d'un projet social globalement partagé : la construction d'un ailleurs. Par exemple, la valorisation de la démocratie directe et «participative» vise une prise de contrôle sur le quotidien; elle vise un contrôle, hic et nunc, de la communauté sur elle-même; il n'y a pas d'écart entre le «*ce qui est*» et le «*ce qui doit être*». Le contrôle est direct et local, et ne vise pas un ailleurs. L'option communautariste se présente donc comme palliatif d'un projet social inexistant.

La communauté et l'individualisme.

L'idée que la communauté s'oppose nécessairement à l'individualisme est contraire aux principes communautaristes. La communauté donne aux individus un sens à la vie et leur permet ainsi de mieux achever leur autonomie⁸⁹. Pour Anthony P. Cohen⁹⁰, un défenseur de cette thèse, la communauté dans les sociétés modernes prend une nouvelle signification. La communauté devient pour les acteurs sociaux le lieu d'investissement de leur action contre la bureaucratisation de la vie moderne. Cette communauté, essentielle à la socialisation des individus, a pour fonction la formation de l'identité sociale : elle doit créer un sens de l'existence, de l'identité et de la différence par rapport aux autres. Ce lien communautaire est fondamental pour éviter la massification, la dépersonnalisation

⁸⁸. Shlomo AVINERI et Avner DE-SHALIT introduction à Communitarianism and Individualism, sous la dir. de Shlomo AVINERI et Avner DE-SHALIT, New York, Oxford University Press, 1992, p. 9.

⁸⁹. Pour le communautarisme, l'autonomie n'est pas une donnée abstraite ou universelle mais culturelle. C'est le contexte social-historique particulier de la société moderne qui a permis à l'être humain de penser l'autonomie, et celle-ci ne peut se penser qu'en référence à l'existence d'une collectivité. L'être humain seul, autonome, oisif n'existe pas. Selon le communautarisme, pour que l'individu se reconnaisse comme être indépendant, il a d'abord failu l'existence d'une collectivité face à laquelle l'autonomie prend sens.

⁹⁰. Anthony P. COHEN, The Symbolic Construction of Community, London, Ellis Horwood Limited/Chichester et Tavistock Publications, 1985, 128 p.

et la dépossession de soi. Il associe lui aussi le renouveau autonomiste et communautaire en Occident à un désir de lutte contre la fragmentation sociale imposée par l'omniprésence technocratique.

By contrast, it is empirically undeniable that the 1970s and the 1980s have seen in the Western world a massive upsurge in sub-national militancies founded on ethnic and local communities. The aggressive assertion of locality and ethnicity against the homogenizing logic of the national and international political economies has marked the renaissance of community. This is not surprising : it is this logic which attacks the old structural bases of community boundaries. Communities therefore respond by rebuilding their boundaries on symbolic foundations⁹¹.

Selon Cohen, la communauté est essentiellement le lieu où les individus apprennent et pratiquent comment vivre en société. C'est un lieu où s'acquièrent des symboles communs, des signes communs, c'est-à-dire un ensemble de signifiants permettant aux individus de se définir, de se comprendre mutuellement et de saisir et interpréter le monde qui les entourent. En d'autres mots, dit Cohen, la communauté c'est là où se transmet la culture. La démobilisation et la destruction des liens communautaires ont donc un impact négatif sur la société, qui se reflétera entre autres sur l'équilibre social : criminalité, désordres sociaux, problèmes psychologiques pour les individus, perte du sens de son identité, ...

Pour Cohen, l'évolution sociale-historique n'est pas caractérisée par le passage historique de la communauté à la société. Cohen s'oppose à la théorie développementaliste de Tonnies qui avait marqué cette séparation insurmontable entre culture communautaire et culture sociétale. Pour Cohen, communauté et société ne sont pas incompatibles. La communauté ne veut pas nécessairement dire la fin de toute individualité, comme la société la fin des communautés. L'organisation communale des choses où l'individu est second par rapport à la communauté, et l'organisation sociétale où la société dérive d'un accord d'intérêt entre individus, s'inscrivent dans chacune des formes sociales-historiques qui ont existé. L'un ou l'autre de ces modes d'organisation est toutefois dominant, selon les périodes historiques données, mais pas exclusif. Pour nos sociétés, c'est

91. Anthony P. COHEN, The Symbolic Construction of Community, p. 76-77.

l'organisation sociétale, celle des intérêts individuels, qui tend à dominer de plus en plus la régulation des rapports sociaux.

La crise sociale que nous traversons actuellement s'explique, selon Cohen, par un écart grandissant entre la solidarité communale et la solidarité sociétale. La solidarité communale étant de moins en moins produite par les institutions «naturelles» ou traditionnelles (la famille, le voisinage, ...), et de plus en plus assumée par l'État. Ceci a évidemment un impact sur la transmission de la culture et la formation des personnalités, d'où la perte des repères culturels et identitaires propres aux sociétés modernes. L'évolution de l'État bureaucratique est une menace à l'existence même des solidarités communales. Mais, ainsi, ce mode d'organisation contient les germes de sa propre destruction, car pour qu'une société puisse se maintenir et s'adapter au changement social, elle a besoin des solidarités communales. La communauté assume à la base même des rapports sociaux, les solidarités minimales nécessaires au maintien de l'ordre social. L'absence de communauté laisse les individus sans moyen de comprendre leur vie et leur monde. Le renouveau actuel des phénomènes communautaristes est justement le besoin pour ces individus en désarroi de reprendre un contrôle sur leur vie. Selon Cohen, il est donc faux de croire à la fin imminente des communautés. D'ailleurs, constate-t-il, ce que la communauté a perdu en structures concrètes, avec la disparition des institutions communautaires, elle le gagne dans nos sociétés contemporaines par l'élément symbolique que représente la communauté pour les individus. À mesure que les bases structurelles s'éteignent, les bases symboliques se renforcent et éclosent, dit-il. «(...) [*S*]ymbolic expression of community and its boundaries increasing in importance as the active geo-political boundaries of the community are undermined, blurred or otherwise weakened⁹²».

Le phénomène communautariste serait dès lors d'autant plus important dans une société en constante transformation et aux mouvements sociaux incertains. Les individus, tout comme les collectivités, ont besoin de modèles pour interpréter le monde et ses changements; sans eux, c'est le vide social qui s'impose. L'image symbolique de la communauté peut aussi servir de catalyseur dans la transition d'un état social à un autre. Elle permet d'harmoniser le maintien de l'identité sociale de l'acteur et l'adaptation aux nouvelles variations sociales comme

92. Anthony P. COHEN, The Symbolic Construction of Community, p. 50.

ce fut le cas dans certaines communautés indigènes en proie au phénomène de modernisation.

Symbols of the "past", mythically infused with timelessness, have precisely this competence, and attain particular effectiveness during periods of intensive social change when communities have to drop their heaviest cultural anchors in order to resist the currents of transformation⁹³.

La thèse de Cohen assimile le renouveau du phénomène communautaire à un facteur subjectif, celui de la nécessité d'affirmer son identité pour saisir l'orientation du changement social et de s'adapter à celui-ci. La destruction des communautés ne pouvant entraîner que le chaos social. Mais ici se pose la question fondamentale de l'expression de l'autonomie individuelle à l'intérieur d'une telle communauté. Pour Cohen, parce qu'il postule que communauté et société sont complémentaires et non en contradiction, il peut affirmer que communauté et individualisme ne sont pas opposés. La communauté au contraire vise à donner à l'individu une identité et une culture lui permettant d'être social. La communauté n'implique pas la destruction de la société, mais bien la formation culturelle des individus qui est nécessaire au fonctionnement des sociétés.

Bilan provisoire.

Le cadre théorique que nous venons d'aborder postule que la société actuelle n'est pas génératrice d'identité pour l'individu. Celui-ci ne trouve pas les solidarités nécessaires à son expression d'être social : le désordre s'accroît, entraînant violence, drogue, problèmes socio-économiques; plus rien ne tient et plus rien ne peut se construire sur des fondements sociaux incertains et moribonds. Le besoin de reconstituer une communauté, un lieu d'ancrage pour les individus représente le désir de remédier au chaos social. Par la communauté, il faut

93. Anthony P. COHEN, The Symbolic Construction of Community, p.102.

actualiser un potentiel de création et de solidarité entre tous et chacun. Il s'agit de vivre au présent, l'authentique, en prenant en charge son environnement social.

À la base du mouvement communautaire, nous retrouvons le principe d'autonomie, le désir d'affirmer son individualité et sa différence. On postule l'individu libre et maître de son destin, mais on voit que cette individualité ne peut s'exprimer dans la société actuelle. La société bureaucratisée, imposant des liens formels et mécaniques, conduit à une destruction des liens informels qui maintenaient la solidarité collective. L'action individuelle se transforme en action mécanique et perd son authenticité; à la limite, il y a perte du sens de l'autonomie. La société actuelle n'a pas réussi ou ne réussit plus à recréer une communauté d'intérêts, les fondements sont détruits. L'espace public et le politique ne sont plus des lieux de sociabilité où s'exprime entièrement la personnalité des individus. Le social est colonisé, mécanique et les individus sont atomisés, interchangeables, homogénéisés; ils n'y trouvent plus le lieu d'expression de leur autonomie. Pour ces tenants du communautarisme, il ne s'agit pas d'abolir l'individualisme moderne mais de le re-fonder. Ici, l'emphase sur la communauté et l'autonomie locale ne doit pas être perçue comme un appel nostalgique à un passé imaginaire, mais plutôt comme la constatation que la société individualiste et bureaucratique ne permet pas la constitution d'individualités pleines et entières. Il y a donc nécessité pour le communautarisme de reconstruire de nouvelles subjectivités sur un fondement communautaire.

Mais, comme nous le verrons plus loin, il y a une confusion dans ce retour à la communauté entre l'affirmation d'une autonomie individuelle et l'idée de fixer celle-ci dans une identité communautaire concrète. L'imposition d'une identité communautaire aux individus apparaît une réduction de leur autonomie. La réponse des mouvements communautaires semble «réparatrice»: on s'oppose à un développement qu'on ne contrôle plus, à une dépersonnalisation et à la fragmentation sociale. La fin des communautés est la constatation la plus dure et la plus inévitable d'un monde désenchanté. Mais, vouloir recréer celles-ci au nom des principes qui les ont fait disparaître apparaît un blocage idéologique difficilement surmontable.

Chapitre 4 :

Crise de civilisation et résistance communautaire.

La seconde interprétation des mouvements communautaires définit ces derniers comme une réaction à une crise de civilisation, ou sa conséquence. Cependant, les analyses diffèrent selon les fins prêtées à l'expression des valeurs communautaires. D'un côté, on assimile le renouveau communautariste à un danger social; il contiendrait les germes de dérives fondamentalistes ou même totalitaires, et viendrait menacer l'ordre social établi. De l'autre, l'attrait du communautarisme, caractéristique de périodes de fin de régime, serait un phénomène nécessaire à l'apparition de nouveaux fondements sociaux. Mais point commun entre les deux perceptions, le renouveau communautaire se situe en rupture avec l'ordre social actuel. Selon cette interprétation, les fins du communautarisme ne sont pas de renouer avec les éléments fondateurs de la civilisation moderne, mais d'en faire émerger de nouveaux. Les opinions diffèrent radicalement, cependant, sur la nature des nouveaux fondements auxquels se rallie le communautarisme.

Le déclin des structures de pouvoir modernes.

En associant les phénomènes du regain communautariste à des périodes de crise de société, Bertrand Badie⁹⁴ démontre comment les périodes destructurantes pour les individus peuvent favoriser un type d'appel au communautarisme. Pour Badie, tout comme pour Cohen, l'organisation communautaire n'exclut pas le mode de relations sociales de nature individualiste. Les sentiments subjectifs sont même à la base de l'organisation communautaire des rapports sociaux, et c'est en tenant compte des stratégies individuelles des acteurs sociaux que nous pouvons comprendre la genèse des communautés. Pour Badie, les communautés ne paraissent plus être réductibles à une structure sociale particulière génératrice de sociabilité, mais s'expliquent par la signification que représente pour les individus l'organisation sociale. Par exemple, en période de crise sociale, la communauté peut représenter pour les individus un idéal d'ordre⁹⁵.

(...) [L]a construction communautaire est dépendante non pas d'éléments objectifs constitutifs de la structure sociale, comme un voisinage, ni même une co-résidence, un agencement familial ou une configuration villageoise, mais de la signification que revêt pour l'acteur ce modèle de signification⁹⁶.

Ainsi, la recherche individuelle de repères sociaux et d'identité, dans des périodes de crise sociale et de désarroi, peut aboutir à des phénomènes d'identification communautaire. Selon Badie, la solidarité communautaire n'est

⁹⁴. Bertrand BADIE, «Communauté, individualisme et culture» dans Sur l'individualisme : théories et méthodes, sous la dir. de Pierre BIRNBAUM et Jean LECA, Paris, Presses de la Fondation nationale des sciences politiques, 1986, p. 109-131.

⁹⁵. La thèse de l'individualisme méthodologique adoptée par Badie, concernant l'origine des organisations communautaires, ne correspond pas, selon-nous, à tous les contextes sociaux-historiques donnés. Cependant, dans le cadre actuel de l'étude des phénomènes contemporains du renouveau communautaire, cette théorie apporte un éclaircissement particulier sur l'explication de ces phénomènes. Nous retenons de Badie, essentiellement, l'analyse des crises de société pour expliquer le regain communautaire actuel.

⁹⁶. BADIE, op. cit., p. 121.

repérable qu'à travers le sens que les acteurs donnent à leur interaction. Or, dans les cas qui nous intéressent, la recherche de fondements sociaux et d'un sens à l'individualité semblent largement constitutive de l'identification communautaire. *«Dans une société où les espaces sociaux sont atomisés, les gens ont toujours peur d'être coupés les uns des autres. Les matériaux que cette culture propose pour «connecter» les êtres humains entre eux sont des symboles de nature instable⁹⁷.»*

Le communautarisme confirme la difficulté actuelle dans la société de trouver son identité et de donner un sens à son individualité. Le retour au local ou à la communauté favorise les rapports chauds et étroits entre individus. La communauté devient un lieu permettant aux individus à travers la chaleur de leurs semblables de trouver un point d'ancrage. Pour Bertrand Badie, ce repli communautaire peut avoir des effets pervers : les mouvements fondamentalistes qui prennent forme présentement à travers le monde, tels le racisme en Europe ou les mouvements islamistes, intègrent dans leurs rangs des individus qui sont souvent la proie du désarroi social ou en perte d'une identité - par exemple, les habitants des nouveaux quartiers urbains défavorisés des grandes villes du monde arabe, ou la classe ouvrière blanche déstructurée en Occident. Un processus qui, à la base, se veut une expression subjective, mais qui à terme conduit à la perte de toute individualité. L'individu ne reconnaît plus l'ordre ambiant et se réfugie dans des identités communautaires, raciales, biologiques venant remplacer l'identité sociale découlant de la participation à la vie publique.

Pour Badie, l'institutionnalisation de l'État varie en sens contraire de l'essor communautaire. L'État remet en cause les modèles communautaires d'organisation sociale par la construction spatiale du politique et l'introduction du rôle individuel de citoyen⁹⁸. À l'inverse, le communautarisme renaît là où ces institutions sociales sont menacées ou contredites. La communauté n'apparaît plus, comme chez Cohen, un modèle pour interpréter le mouvement social, mais au contraire, un moyen de nier le changement et de s'isoler de celui-ci.

Les nouvelles solidarités communautaires veulent permettre aux individus de combler le vide de leur propre vie. Mais dans la proximité et la chaleur de la

97. Richard SENNET, Les tyrannies de l'intimité, Paris, Éditions du Seuil, 1979, p. 244.

98. Bertrand BADIE, «Communauté, individualisme et culture», p. 123.

communauté, l'individu fait sécession d'avec une réalité sociale qui lui échappe. C'est un refus ou une incapacité de saisir la réalité sociale-historique existante. La tendance à voir dans la communauté ou le local un lieu harmonieux, authentique, où prendrait racine l'ordre consiste à se couper d'une société discontinue, aux mouvements rapides et incertains. À défaut de pouvoir saisir la discontinuité du temps présent, la tendance serait de s'isoler dans le local et de nier le temps lui-même. À travers la communauté, il est ainsi question de retrouver une certaine continuité, mais qui n'a plus rien à voir avec la réalité sociale effective : *«c'est toujours cette insoutenable incapacité d'assumer l'individualisme contemporain qui ouvre la porte au pire scénario⁹⁹»*.

(...) [C]et appel à la communauté pourrait conduire à accepter des contraintes de plus en plus fortes car, pour qu'une société annule son historicité, se réduise à la reproduction d'elle-même, il faut que s'exercent de puissants contrôles sociaux¹⁰⁰.

L'autoritarisme communautaire.

Selon le sociologue Alexandre Zinoviev, le communautarisme n'est pas la voie du dépassement de l'organisation bureaucratique, mais, au contraire, ce sont les idées et les comportements communautaristes qui sont responsables de la bureaucratisation autoritaire de la vie sociale. Pour Zinoviev, le développement de l'État bureaucratique est conditionné par le besoin de contrer les conséquences néfastes des principes communautaristes présents dans la société. Contrairement aux théoriciens communautaristes associés au courant des nouveaux mouvements sociaux, les causes du bureaucratisme autoritaire ne reposent pas dans l'individualisme contemporain, mais bel et bien, ici, dans le communautarisme¹⁰¹.

⁹⁹. Richard SENNET, Les tyrannies de l'intimité, p. 236.

¹⁰⁰. Alain TOURAINE, Le retour de l'acteur : essai de sociologie, Paris, Fayard, 1984, p. 242.

¹⁰¹. Pour Zinoviev, c'est ce que nous verrons plus loin, les comportements communautaristes (l'abandon des responsabilités individuelles et la recherche de la

Le communautarisme contre la civilisation.

Dans un premier temps, notons que chez Zinoviev, comme chez Badie, les phénomènes communautaristes sont associés aux crises de civilisation. Cependant, ici, le communautarisme n'est pas seulement une conséquence de la crise, il en est aussi la cause. Pour Zinoviev, les sociétés sont traversées par des luttes constantes entre la civilisation qui accentue le développement de l'individualisme, et les comportements «naturels» des hommes à rechercher la sécurité dans le maintien des liens communautaires. Le communautarisme est littéralement pour Zinoviev l'envers de la civilisation, il est une limite imposée à l'individualisme par l'action néfaste des communautés sur les individus. Contrairement à l'analyse d'Anthony P. Cohen, au chapitre 3, chez Zinoviev, communauté et individu sont littéralement incompatibles et font référence à deux types particuliers et même opposés d'organisation des rapports humains. Au nom de principes collectivistes et égalitaristes, le communautarisme est une négation de la civilisation et de la liberté. *«Considéré du point de vue des individus, le [communautarisme] réel est avant tout le pouvoir de la masse sur l'individu, la médiocratie, la destruction de certains critères de justice permettant de juger l'individu et ses actes¹⁰².»*

Zinoviev retient essentiellement du communautarisme son discours populiste¹⁰³. Pour lui, le communautarisme est un discours de masse, il est un

protection dans des communautés) conduisent à un laisser-aller généralisé et obligent l'intervention d'un appareil bureaucratique pour contrer ce phénomène d'incurie sociale. Sans cette intervention, la société irait à sa propre perte sous l'effet des comportements communautaristes. Le communautarisme, ici, contrairement à ce que nous avons vu au chapitre 3, n'est pas un dépassement de l'État bureaucratique autoritaire, car, au contraire, il oblige son intervention.

¹⁰². Alexandre ZINOVIEV, Ni liberté, ni égalité, ni fraternité, Lausanne, L'Age d'homme, 1983, p. 68.

¹⁰³. Contrairement aux écrits de la revue Telos, le sens du mot populisme chez Zinoviev est péjoratif. Il signifie littéralement la force du plus grand nombre opposée au nombre restreint des individus plus cultivés. Pour Zinoviev, le peuple gagne en cohésion en périodes de crise de société, le déclin des civilisations accentue les rassemblements collectifs, mais cela ne conduit pas à une reprise par le peuple des fondements de la

appel constant à la volonté du peuple pour qu'elle détermine ce qui est juste et bon aux dépens des volontés individuelles. Le communautarisme oppose à la liberté individuelle les principes d'égalité et de collectivité. Or, pour Zinoviev, contrairement à la volonté des communautaristes, les sociétés sont par nature inégalitaires; elles produisent hiérarchisation, spécialisation et inégalité sociales. Ce sont là des lois empiriques des sociétés, dit-il¹⁰⁴. La différenciation sociale est appelée à s'accroître à mesure que les sociétés se construisent sur la base des libertés individuelles : la liberté favorise l'inégalité entre les individus. Or, pour Zinoviev, les principes communautaristes sont un refus de la différenciation sociale et naturelle au sein des sociétés. Les communautaristes croient aux valeurs collectives et égalitaires, mais, pour Zinoviev, ces valeurs pour s'imposer dans la société devront nécessairement freiner le processus de différenciation sociale, et ce qui en est le moteur : l'individualisme.

Selon lui, la direction générale de l'oeuvre civilisatrice fut la libéralisation toujours plus grande de l'individu face aux liens communautaires. L'avancement du progrès va dans le sens de l'individualisme. Pour que l'individu puisse se percevoir comme un être autonome, séparé des liens communautaires, il a fallu, selon Zinoviev, un long processus de travail de la société sur elle-même qui a rendu possible aux hommes de se doter des règles sociales ou morales favorables à l'individualisme : respect des personnes, du droit, de la vie privée, ... La civilisation est l'oeuvre artificielle des hommes qui leur a permis d'instituer au niveau social, par la morale et le droit, une série de règles et de principes ayant comme

civilisation. Au contraire, une fois la civilisation éteinte, le peuple parce qu'il constitue le plus grand nombre ne connaît limite à sa force destructrice dans la société. Le «bon sens populaire» devient le fondement de la vérité. Ce qui légitimise ce sens populaire, pour Zinoviev, ne répond pas à une morale particulière ni à un principe de justice, mais au simple fait du bon vouloir de la majorité. Les individus plus cultivés, écrit Zinoviev, parce qu'ils se reconnaissent rarement dans le peuple devront se plier, bien malgré eux, au pouvoir de la majorité, car disparaissent les mécanismes de justice et d'ordre social qui les protégeaient.

¹⁰⁴. Il existe des lois du comportement humain [la hiérarchisation et spécialisation des fonctions, la division entre fonctions dirigeantes et corps dirigé, l'inégalité sociale associée à l'inégalité naturelle], que j'appelle lois sociales. Elles concernent les actes des hommes dans leurs relations mutuelles et dans les rapports de chacun avec la société prise comme un tout. Ces lois découlent de la nature humaine et du seul fait qu'une masse d'hommes soit contrainte de vivre en collectivité. En elles-mêmes, ces lois sont simples et évidentes. Elles se découvrent au cours d'observations, et les hommes les découvrent pour leur usage personnel dans la pratique de la vie collective.» Alexandre ZINOVIEV, L'avenir radieux, Lausanne, L'Age d'homme, 1978, p. 183.

conséquences de libérer l'individu des structures communautaires mais, aussi, d'inculquer à l'homme un sentiment de responsabilité sociale pour doter la société d'un ordre juste et efficace¹⁰⁵. Cependant, cet artifice, écrit Zinoviev, n'est pas une donnée fixe et éternelle; il est constamment soumis aux tendances naturelles des hommes à vouloir reconstruire l'image des cohésions premières offertes par les communautés. Ces cohésions premières sont perçues comme plus naturelles à l'homme et plus simples à administrer que les exigences de la société individualiste. L'homme chez Zinoviev est un être tiraillé entre ses capacités intellectuelles et morales qui lui permettent de s'élever au-dessus du collectif, et les tendances naturelles de la collectivité à vouloir le ramener constamment au niveau de la masse.

Pour Zinoviev, le communautarisme est un refus des effets de l'individualisme. Le communautarisme refuse la différenciation et l'inégalité sociales (pourtant naturelles à toute société selon Zinoviev) au nom du collectivisme et de l'égalitarisme. Il est, selon Zinoviev, une pression constante existant dans la société pour ramener toutes les composantes individuelles à un ensemble cohésif et uniforme. Dans le communautarisme, l'individu qui était le moteur de la civilisation se voit limité et restreint par la collectivité. Pour Zinoviev, ces phénomènes communautaristes sont responsables des crises de civilisation et de la décadence sociale. Ils sont un renoncement par les individus aux principes moraux permettant de guider leur vie de façon autonome, et un abandon de sa personne dans le confort et la sécurité collective. Ils ne sont pas une reprise de l'oeuvre civilisatrice, comme le voudraient les communautaristes progressistes contemporains, mais, au contraire, son rejet. Le renoncement des individus à lutter pour un dépassement des structures communautaires et leurs replis dans des regroupements collectifs sont les signaux, selon Zinoviev, de la victoire des

105. Pour s'imposer dans la société, la civilisation a limité les effets des comportements communautaristes qui imposaient l'arbitraire du collectif sur les capacités des individus. Par le droit et la morale, l'homme se protège de la collectivité et peut réaliser ses potentialités dans la paix et l'ordre. «Le progrès de la société s'est déroulé dans une grande mesure comme un progrès dans l'acquisition des moyens qui limitent l'action des lois de la collectivité; morale, art, religion, opinion publique, (...)» [*L'avenir Radieux*, p. 43.]. Pour Zinoviev ce que proposent les communautaristes par la valorisation de la communauté «démocratique» reviendrait justement à renverser l'ordre civilisateur et de vouloir imposer la «vérité» du plus grand nombre sur les particularités individuelles.

principes communautaristes sur la civilisation¹⁰⁶. Le communautarisme, ici, est lié à la crise de civilisation, car il est le phénomène «destructeur» de la fin de la croyance du peuple en l'ordre civilisé (nécessairement producteur de différenciation et d'inégalité sociale) et la valorisation par le peuple des structures communautaristes, toutes opposées à la civilisation.

L'organisation sociale issue du communautarisme.

Les attraits du communautarisme pour le peuple, selon Zinoviev, sont les propositions de reconstruire les rapports humains sur des bases sociales dites plus naturelles, celles du collectivisme. L'idéologie communautariste, écrit Zinoviev, propose une simplification des rapports humains sur la base des attributs qu'offre la vie en collectivité. Il se veut la double garantie d'une satisfaction minimale des besoins et de la protection des individus par la collectivité. Pour Zinoviev, en effet, la collectivité assume une simplification de la vie. Elle dégage les individus de toute responsabilité sociale et prend en charge tous les niveaux de la vie : éducation, travail, santé, : «(...) *la vie en collectivité apporte à l'homme la garantie élémentaire que ses besoins seront satisfaits et lui procure amitié, amour, vie sociale, information, distraction*¹⁰⁷». Cette idéologie, écrit Zinoviev, peut avoir un impact particulier dans les populations défavorisées par les règles de la société des individus. La civilisation, écrit-il, oblige chaque individu à pourvoir à ses propres besoins, selon ses propres capacités au travail. Or, pour les moins compétents, les

106. Contrairement aux théoriciens communautaristes, étudiés au chapitre 3, le réveil populiste associé à la crise de légitimité des sociétés occidentales n'a rien de positif. Au contraire, c'est le signal que la civilisation ne réussit plus à ordonner les comportements humains. Le droit ou la morale ne réussissent plus à enseigner aux hommes les comportements d'êtres civilisés. Dans ce désarroi l'appel au volontarisme populaire ne peut être une solution à la crise. En quoi le peuple est-il porteur d'une nouvelle société? En quoi détiendrait-il la capacité d'ordonner la société là où la civilisation elle-même n'est plus en mesure d'assurer l'ordre social; sinon par la force du plus grand nombre? Le volontarisme populaire a la force nécessaire pour imposer sa volonté sur la société. Mais une fois mis en marche, selon Zinoviev, il est difficile de renverser la vapeur. Seule un pouvoir autoritaire, une armée plus forte que la masse, sera en mesure de freiner l'effet destructeur du volontarisme populaire.

107. Alexandre ZINOVIEV, Ni liberté, ni égalité, ni fraternité, p. 90.

plus «insécures» (ceux qui réussissent le moins dans une société individualiste) les attrait du collectivisme sont la garantie qu'il pourront dorénavant satisfaire à leurs besoins vitaux en retour d'un moindre effort. La communauté chez Zinoviev a aussi cette attirance, en périodes de perte de repères sociaux, d'offrir la protection mutuelle, l'amitié, la chaleur humaine, ... Cependant, une fois mis en place dans les sociétés, le communautarisme, écrit Zinoviev, est suivi d'un déclin généralisé des libertés individuelles, des comportements sociaux civilisés, du travail et de la qualité de vie.

Le communautarisme est donc le penchant naturel des hommes à la sécurité, alors que l'individualisme oblige à l'effort, au travail et au risque. Cependant, poursuit Zinoviev, la logique inhérente au communautarisme conduit à l'auto-destruction des sociétés. Selon lui, le communautarisme a comme effet de mettre un frein au progrès et à la capacité des individus d'améliorer leurs conditions de vie. Il limite les initiatives personnelles et diminue les capacités de ceux qui se distinguent de la masse. La collectivité pousse à l'homogénéisation des modes de vie et à la dépersonnalisation au profit d'un «nous» collectif qui domine la société. «[La collectivité] s'approprie les individus, les vide de leur sève physique et spirituelle pour ensuite les rejeter chez eux ou dans la rue, épuisés, vidés, amers et tristes¹⁰⁸.» Ce «nous», écrit Zinoviev, agit avec force sur toutes ses composantes pour les protéger, mais aussi pour les contrôler et empêcher quiconque de sortir du rang. Les capacités moyennes des individus au travail, à l'école ou dans la vie de tous les jours, deviennent le point de référence pour juger tout comportement social. Les gens les plus travaillants, les plus intelligents sont vus comme des ennemis du «nous»; leurs agissements comme une tentative de vouloir se distinguer du groupe, ce qui n'est pas acceptable. «Les collaborateurs du pouvoir, les voisins, les amis conjuguent leurs efforts pour empêcher l'homme de talent d'exprimer son individualité et pour entraver l'esprit d'initiative¹⁰⁹.» L'égalité nie la liberté¹¹⁰.

108. Alexandre ZINOVIEV, Le communisme comme réalité, Lausanne, L'Age d'homme, (livre de poche), 1981, p. 161.

109. Alexandre ZINOVIEV, Ni liberté, ni égalité, ni fraternité, p. 84.

110. Les théoriciens communautaristes vus au chapitre 3 n'avaient que des visions vagues de ce que serait une société communautariste. L'analyse est davantage portée sur une critique des sociétés libérales avancées que sur la définition de la société communautariste. L'intérêt de l'oeuvre de Zinoviev (même si nous avons des réserves sur son analyse que nous expliquerons plus loin) est qu'il s'intéresse davantage à définir ce que serait ou ce qu'est une société communautariste. Or, pour lui, et c'est ce que nous

«[Le principe est le suivant] : empêcher que des individus se détachent de la masse et rabaisser tout le monde à un niveau moyen. (...) [L]orsqu'un individu ou même une collectivité commencent à s'élever au-dessus du niveau général, le milieu environnant entreprend tacitement, systématiquement et inlassablement de leur mettre des bâtons dans les roues¹¹¹.

Nous devons noter ici que Zinoviev, ex-dissident soviétique, tire sa définition du communautarisme d'une analyse sociologique de l'ancienne Union Soviétique. Pour lui, cette société a érigé les principes communautaristes en modes de vie et en système social¹¹². C'est donc en théorisant les comportements sociaux à l'intérieur d'un tel système qu'il en déduit les lois des comportements communautaristes et la forme de l'organisation sociale qui se construira sur ces comportements. Or, ce qu'il prétend, c'est que le communautarisme en s'attaquant à l'individualisme s'en prend ainsi à toute la structure civilisatrice qui soutenait l'individu (la morale, le droit, la vie privé). Suite à la destruction de la civilisation, les nouveaux rapports sociaux qu'érigera le communautarisme devront se construire sur des bases autres que celles de la civilisation. Pour Zinoviev, il n'y a plus aucun principe moral ou juridique, le seul élément restant pour édifier les rapports sociaux est l'existence d'une collectivité d'hommes. Les nouveaux rapports se construiront donc sur le simple fait qu'un grand nombre de personnes séparés de tout principe moral se doivent, malgré tout, de vivre en commun. Or, les individus dans un tel collectif sont soumis aux règles du plus grand nombre, ils sont constamment ramenés au niveau moyen du groupe. Pour Zinoviev, seule la civilisation permet d'échapper à l'arbitraire du groupe, mais cela s'oppose à la nature du communautarisme¹¹³. «*Le [communautarisme], c'est avant tout la*

décrivons ici, cette société ne conduit pas à une plus grande liberté mais est vouée dans ses principes à l'inefficacité sociale et exige un pouvoir autoritaire et disciplinaire.

¹¹¹. Alexandre ZINOVIEV, Le communisme comme réalité, p. 171 et 172.

¹¹². À partir du contexte particulier de l'ex-Union Soviétique, est possible, selon Zinoviev, de dégager des lois générales des rapports humains lorsque les produits de la civilisation ont été dissous. «Pour dégager des lois psychologiques à l'état pur, il faut pouvoir s'abstraire de l'influence des différents produits de la civilisation, dont la religion, la morale, les limites imposées par le droit. Comme dans notre société (i.e., l'ex-société soviétique) ces facteurs civilisateurs ont été éliminés, l'histoire elle-même a mis à notre disposition un laboratoire sous la forme d'une société entière composée de dizaines de millions d'hommes.» Alexandre ZINOVIEV, L'avenir radieux, p. 149.

¹¹³. L'erreur des communautaristes, selon Zinoviev, serait de croire que tout projet de mise en ordre du monde découle nécessairement de la volonté du peuple. Or, au contraire, pour Zinoviev, la science, le progrès, l'art, l'avant garde sont le produit de minorités.

destruction de tous les produits de la civilisation et la création de conditions où les lois de la vie collective deviennent déterminantes ^{114.}»

Les comportements sociaux que nourrit un tel système n'auront donc aucun lien avec des rapports civilisés; l'individu cherchera uniquement à améliorer son sort en profitant le plus possible des avantages de la collectivité¹¹⁵. Pour Zinoviev, c'est sur la base d'une série de comportements sociaux néfastes que c'est construit le système soviétique, type de système vers lequel conduit tout communautarisme. Il définit les comportements sociaux propres au communautarisme comme relevant d'un nombre déterminé de lois des comportements humains perceptibles là où les effets de la civilisation sont en déclin ou font défaut¹¹⁶.

Les lois communautaires constituent des règles définies de conduites entre individus. Elles reposent sur cette tendance à l'auto-conservation et à l'amélioration des propres conditions d'existence qu'ont les individus et les groupes d'individus, tendance qui s'est forgée tout au long de l'histoire et qui ne cesse de se reproduire. En voici quelques exemples : prendre plus qu'on ne donne; moins de risques et davantage de profit; moins de responsabilités et davantage de respect; moins de dépendance à l'égard des autres et davantage de dépendance à l'égard de soi-même¹¹⁷.

Croire que tout doit découler du consentement du peuple et soumettre au jugement du «bon sens populaire» tout ce qui sort de l'ordinaire sont des freins à l'évolution sociale. Dans ce retour au peuple, il y a aussi la destruction de tout principe d'autorité construit sur des valeurs autres que celles du populisme. Par exemple, entre le maître d'école et le désir des parents de déterminer ce qui est juste et bon pour leur enfant, le maître d'école ne peut plus faire référence à une autorité extérieure à la volonté populaire.

^{114.} Alexandre ZINOVIEV, L'avenir radieux, p. 104.

^{115.} Pour Zinoviev, contrairement aux théoriciens du communautarisme progressif contemporain, la communauté humaine n'est pas l'harmonie, mais la lutte de tous contre tous pour l'obtention des privilèges. La civilisation, pour Zinoviev, a justement permis de sortir de ce marasme communautaire en imposant aux hommes des règles de justice. Or, pour Zinoviev, ce à quoi conduit tout communautarisme est un retour à cet état premier de pré-civilisation.

^{116.} Pour Zinoviev, le communautarisme favorise le collectivisme, mais n'élimine pas le comportement naturel des hommes à vouloir se distinguer de la masse. Comme les individus ne peuvent pas sortir du collectif par l'expression de leur particularités individuelles (intelligence, capacité au travail, talent artistique), la collectivité étant là pour les ramener aux capacités moyennes du groupe, ceux-ci vont chercher alors à profiter, dans la mesure du possible, des avantages de la vie en collectivité. Soit de retirer le plus possible des attributs de la collectivité tout en donnant le moins d'efforts possibles en retour.

^{117.} Alexandre ZINOVIEV, Le communisme comme réalité, p. 82

Pour Zinoviev, la logique d'un système social issu du communautarisme est très inefficace. Outre que le communautarisme maintient la société dans un état de violence quasi-permanente (c'est par la force et non par le droit que le communautarisme peut limiter les tendances naturelles à la différenciation sociale), il est aussi une guillotine imposée à toute initiative qui va dans le sens de l'individualisme (entendre, ici, chez Zinoviev, dans le sens du progrès). De plus, le rassemblement des individus dans des structures communautaristes s'accompagne d'un abaissement généralisé de la culture et du civisme; les individus pris en charge par la collectivité sont dégagés de toute responsabilité morale, civique ou sociale. Le communautarisme met fin au processus de la civilisation; la nouvelle société se construit sur les bases mêmes des comportements naturels des hommes à la conservation, mais paradoxalement ces comportements conduisent à l'auto-destruction. Une fois pris en charge par la collectivité, les individus n'ont plus de principes moraux pour guider leur comportement. Se développe, ainsi, un système très improductif où chacun tente de retirer le plus de privilèges possibles de la part de la collectivité et de donner le moins possible d'efforts en retour. L'individu n'a aucun incitatif à développer ses capacités au-delà ce qui lui est demandé : soit des capacités moyennes.

S'instaure alors un type particulier de société dans lequel fleurissent l'hypocrisie, la violence, la corruption, l'incurie, la dépersonnalisation, l'irresponsabilité, le bâclage, la goujaterie, la paresse, la désinformation, le mensonge, la routine, le copinage. L'échelle des valeurs est faussée : les nullités sont portées aux nues, les personnalités remarquables sont humiliées. Les figures morales les plus nobles sont persécutées, les natures les plus talentueuses en sont réduites à croupir dans la médiocrité¹¹⁸.

118. Alexandre ZINOVIEV, Le communisme comme réalité, p. 83 et 84.

Le communautarisme et l'autoritarisme bureaucratique.

Une société où domineront les principes communautaristes développera et encouragera obligatoirement la médiocrité, toujours selon Zinoviev, elle conduira directement à l'inefficacité et à l'autodestruction. «*L'idée d'une société d'abondance sous le [communautarisme] se trouve en contradiction flagrante avec la tendance réelle de cette société à abaisser le niveau de vie des larges masses de la population jusqu'à son minimum tolérable* ¹¹⁹.» Paradoxalement, écrit Zinoviev, le communautarisme pour s'ériger en système social le moins du monde efficace devra obligatoirement limiter l'esprit communautaire; c'est une des contradictions du système. Il faut contrecarrer ses conséquences ultimes par un pouvoir omniprésent et autoritaire qui assure un minimum de cohésion sociale. L'esprit communautaire développe l'inefficacité sociale, l'abandon des principes de justice, la réduction des individus à leur capacité moyenne, la guerre de tous contre tous et le chacun pour soi. La collectivité pour limiter ces effets destructeurs devra élaborer un pouvoir particulier : une hiérarchisation complexe qui va graduellement pacifier et ordonner les relations sociales, non sans imposer, elle-même, une certaine violence sur la société par des politiques autoritaires et disciplinaires.

Le collectivisme est impossible sans la hiérarchie, sans l'inégalité des situations (...) sans les privilèges, les contraintes, sans l'assignation des gens à leurs lieux de travail et sans tous ces autres phénomènes que l'Occident considère comme négatifs ¹²⁰.

Sans cette hiérarchisation tout deviendrait extrêmement inefficace, et la société s'écraserait d'elle-même sous le poids des lois communautaires (à l'action inentravée), si un pouvoir «extérieur» ne venait pas en contrecarrer la dynamique. Par exemple, pour Zinoviev, toute l'histoire de l'URSS est aussi marquée par la nécessité de limiter l'effet des lois communautaires par le développement de l'appareil bureaucratique. Cette limitation du poids des lois communautaires prendra la forme d'une organisation très hiérarchisée, placée au-dessus de la

¹¹⁹. Alexandre ZINOVIEV, Nous et l'Occident, Paris, Gallimard, 1981, p. 25.

¹²⁰. Alexandre ZINOVIEV, Ni liberté, ni égalité, ni fraternité, p. 94.

société, qui concentrera le pouvoir dans un groupe particulier et édifiera des structures administratives particulières qui finiront par dominer la société : l'État, le Parti. Bien que la hiérarchisation soit contraire aux principes collectivistes et égalitaristes, chacun finira par l'accepter; elle sera jugée plus efficace que le climat de violence permanente qu'impose la réalisation des principes collectivistes. Égoïstement aussi, cette hiérarchisation sera acceptée, car tout le monde a l'espoir de pouvoir en profiter et beaucoup en profitent d'une certaine façon. «*La hiérarchisation des positions sociales sert de base naturelle à l'inégalité matérielle, sociale et psychologique des hommes*¹²¹.» La hiérarchisation est aussi fort complexe et les récompenses fort nombreuses, de sorte qu'on peut toujours trouver un individu qui a moins que soi.

Dans sa grande majorité, la population accepte la hiérarchie sociale et l'estime juste. C'est si l'on veut, le cas du caporal d'armée qui estime que le système des grades est juste dans la mesure où cela lui permet, fût-ce modestement, de se considérer au-dessus de la troupe, et aussi celui des soldats qui sentent bien que sans ordre et sans hiérarchie leur situation serait pire. Ils formeraient de toutes les façons une structure sociale répondant aux lois communautaires, sans cependant disposer de la défense et de la protection que leur offre l'ordre officiel¹²².

Cette hiérarchisation du pouvoir est nécessaire sinon ce serait le chaos perpétuel. Le communautarisme implique l'existence d'une hiérarchisation des fonctions qu'on accepte, car l'ordre officiel protège et assure un minimum de qualité de vie. Le communautarisme qui avait tout d'abord nié la liberté au profit de l'égalité, se voit, au nom de l'efficacité sociale, obligé de remettre en cause l'égalité même pour assurer le maintien de la collectivité. Le principe d'ordre et d'autorité en vient ainsi à dominer toutes les autres composantes de la vie sociale. Dans ce genre de société, l'autoritarisme ne trouve alors plus aucune limite d'ordre moral ou juridique. Pour s'imposer, dit Zinoviev, le pouvoir populaire devra détruire tous les effets de la civilisation, mais la violence et l'incurie résultant de cette action obligeront le déploiement d'un appareil autoritaire capable de discipliner la société : « (...) *le pouvoir populaire a lui aussi sa structure sociale faite de*

¹²¹. Alexandre ZINOVIEV, Le communisme comme réalité, p. 132-133.

¹²². Ibid., p. 263.

*soumission, d'inégalité, de hiérarchie et de moyens violents*¹²³». Il enclenche une descente vers les profondeurs de la dégénérescence humaine et l'imposition compète des volontés du collectif sur l'individu.

Pour Zinoviev, la cause du développement de l'État autoritaire est la présence de comportements communautaristes. Dans la société communautariste, les penchants naturels à la sécurité l'emportent sur le sentiment de responsabilité individuelle. Les comportements de masse, le refus de la différenciation sociale et de la reconnaissance de l'autorité issues de la société individualiste minimisent la capacité des hommes par la loi ou la morale à régler efficacement les rapports sociaux. Selon Zinoviev, la volonté des communautaristes d'enrayer les maux sociaux en intégrant les individus à des communautés conduit à l'autoritarisme bureaucratique. Cette analyse s'oppose à celle des communautaristes qui, au contraire, affirment que c'est la fragmentation sociale et la destruction des communautés d'appartenance qui conduisent au développement de l'État omniprésent. Chez Zinoviev, le communautarisme ne peut être un substitut à l'État bureaucratique car il a besoin de son autorité pour survivre.

Cette critique acerbe du communautarisme, rend caduque toute croyance en un projet qui viserait à associer la liberté individuelle à un projet communautariste. Le communautarisme est attirant pour la masse, écrit Zinoviev, dans ses promesses de sécurité, mais ses effets pratiques sont destructeurs et conduisent obligatoirement à l'état bureaucratique. Pour Zinoviev, le problème de l'Occident est davantage celui d'une crise morale que celui du besoin d'une libération populaire. D'ailleurs, c'est de la chute des valeurs morales que peut se faire sentir le besoin de l'État; celui-ci se voit obligé de contrôler davantage une société massifiée. En fait, paradoxalement, Zinoviev et les communautaristes adoptent une critique commune de la société occidentale contemporaine. Ils dénoncent la massification, l'uniformisation, la chute des valeurs. Si Zinoviev dénonce vivement le projet communautariste qui s'associe à un projet populiste, et qui est la cause selon-lui du déploiement de l'État autoritaire, sa critique de l'Occident et du besoin d'ordre moral se rapproche des courants plus conservateurs présents chez certains communautaristes dans leur valorisation de l'ordre, de la religion et du bon gouvernement. Selon Zinoviev, l'alternative au bureaucratisme autoritaire ne se

123. Alexandre ZINOVIEV, Le communisme comme réalité, p. 40.

situe pas dans l'auto-détermination des collectivités (ce principe «utopique» est contraire aux lois objectives des sociétés et ses conséquences conduisent à l'État autoritaire) mais dans la valorisation de l'ordre moral des sociétés, fondé sur les garanties que l'oeuvre civilisatrice a données au plein déploiement de l'individualisme.

Fin de civilisation et nouveau moment culturel : le nouveau communautariste comme fondement d'une nouvelle société.

Pour le sociologue Michel Maffesoli, il y a aussi un lien direct entre la crise de civilisation actuelle et le nouveau communautariste. Pour lui, comme chez Zinoviev, la fin de la croyance populaire en l'ordre civilisateur explique la crise de civilisation. Par contre, les conséquences qu'il tire des phénomènes communautaristes sont à l'opposé de celles de Zinoviev. La communauté, écrit-il, est «une union pour affronter ensemble la mort». Quand le sens social ne se retrouve plus, la communauté devient un lieu de se retrouver et de se protéger¹²⁴. Mais contrairement à Badie et à Zinoviev, ce phénomène signifie un passage vers une autre civilisation et non un rejet pur et simple de celle-ci. Nous assisterions présentement, selon Maffesoli, à travers le nouveau des mouvements communautaires, à un «réenchantement du monde». Le retour à la communauté constitue la période fondatrice par excellence de toute civilisation, où naissent les moments culturels par rapport aux moments civilisateurs (institutionnalisation de la nouvelle culture) qui les suivent. L'énergie vitale de l'espèce humaine se concentrant dorénavant sur la création de nouvelles formes d'organisation et l'exploration de nouvelles avenues sociales, et non sur le maintien d'un ordre institutionnel désuet. Le communautarisme est le passage nécessaire d'un société en crise, il est la voie de son *possible* dépassement.

¹²⁴. Michel MAFFESOLI, Le temps des tribus : le déclin de l'individualisme dans les sociétés de masse, Paris, Meridiens Klincksieck, 1988, p. 31-32.

En effet ce qui tend à prédominer dans les moments de fondation, c'est le pluralisme des possibilités, l'effervescence des situations, la multiplicité des expériences et des valeurs; toutes choses qui caractérisent la jeunesse des hommes et des sociétés. (...) il s'agit là du moment *culturel* par excellence. Par contre le choix qui progressivement s'impose dans l'élaboration d'une individualité personnelle ou sociale, le fait que l'on élimine l'effervescence et le pluralisme (...), cela conduit généralement à ce que l'on peut appeler la *civilisation*. C'est dans le second moment dominé par la morale de la responsabilité que s'épanouit le politique¹²⁵.

Pour Maffesoli, la communauté à l'inverse de la société se caractérise moins par un projet tourné vers l'avenir que par l'affectation en action de la pulsion d'être ensemble. La société est tournée vers l'histoire à faire, la communauté épuise son énergie dans sa propre création. La communauté est un rejet de toute finalité ou de tout projet politique déterminé et favorise la création au présent du vécu collectif. *«En termes plus sociologiques, on peut dire que l'on retrouve là le glissement du global au local, le passage du prolétariat en tant que sujet historique actif au peuple nullement responsable vers l'avenir (...)»*¹²⁶. La période actuelle même si elle consiste en une rupture n'est pas négative pour autant. Selon Maffesoli, elle est riche et prometteuse de l'émergence de véritables nouvelles valeurs et de nouvelles sensibilités. Une nouvelle esthétique du «nous» se représentant par un singulier dédain pour toute attitude projective et une indéniable intensité dans l'acte même.

Cette sensibilité ne s'inscrit plus dans une rationalité orientée, finalisée (...), mais se vit au présent, s'inscrit dans un espace donné hic *et nunc*. Et se faisant «culture» au quotidien, elle permet l'émergence de véritables valeurs, parfois étonnantes ou choquantes, mais expressives d'une dynamique indéniable (...)¹²⁷.

Selon Maffesoli, pour se maintenir une organisation sociale doit être justifiée par la population. En dernier recours, écrit-il, la souveraineté du pouvoir repose dans le peuple. Coupée des liens avec la sagesse populaire que pouvait lui procurer la croyance de la population en l'idéologie des lumières et dans les institutions politiques et sociales modernes, la civilisation perd sa propre

125. Michel MAFFESOLI, *Le temps des tribus...*, p. 86.

126. *Ibid.*, p. 48.

127. *Ibid.*, p. 38-39.

légitimité. La perte de croyance envers les institutions et l'impossibilité pour celles-ci de trouver un fondement idéologique à leur existence produisent «un nouvel esprit du temps». Des mouvements locaux de résistance populaire émergent à côté du pouvoir qui, lui, cherche toujours à centraliser davantage : «(...) *man's natural state is as a social animal who will do everything he can to seek out and create community and structures when the larger government or society disappears*¹²⁸».

() [5] il y a déclin des grandes structures institutionnelles et activistes -des partis politiques, en tant que médiation nécessaire, au prolétariat en tant que sujet historique- il y a par contre développement de ce que l'on peut appeler d'une manière très générale les communautés de base, or celles-ci reposent essentiellement sur une réalité *proxémique* dont la nature est la forme achevée¹²⁹.

Dans ce retour au local, il y a l'idée de développer de nouvelles solidarités et une éthique commune : une culture nouvelle dans la proxémie et la chaleur que propose la communauté. Selon Maffesoli, il n'est cependant ici plus question d'autonomie mais d'allonomie qui repose sur l'ajustement, sur l'accommodation, sur l'articulation organique à l'altérité sociale et naturelle, l'individu n'est plus le début ni la fin du processus. Moment fondateur, renaissance du moment culturel par opposition au moment civilisateur, l'énergie vitale se concentre sur la création de nouvelles formes communautaires, mais ici, alors, il ne s'agit plus d'une reprise du projet moderne de société, mais de son éloignement. Cette sensibilité nouvelle, dit Maffesoli, ne s'inscrit pas dans une rationalité orientée, finalisée, mais se vit au présent. Elle s'inscrit dans un espace hic et nunc. C'est un renouveau populaire, prometteur et essentiel. Ce serait une régression, dit Maffesoli, seulement si on considère l'autonomie individuelle comme étant l'horizon indépassable de toute vie en société.

¹²⁸ Thomas L. FRIEDMAN, From Beirut to Jerusalem, New York, Anchor Books, 1990, p. 44. Cité par Thomas MOODY, «Some Comparisons Between Liberalism and an Eccentric Communitarianism» dans Communitarianism, Liberalism and Social Responsibility, Sous la dir. de Creighton PEDEN et Yeager HUDSON, Lewiston/Queenston/Lampeter, The Edwing Mellen Press, 1991, p. 187.

¹²⁹ Michel Maffesoli, Le temps des tribus..., p. 52-53.

Bilan Provisoire

Chez Badie, Zinoviev et Maffesoli, société et communauté sont deux moments opposés; et la destruction des sociétés pousse à la recrudescence des phénomènes de nature communautariste. La société s'oppose à la communauté, elle est l'oeuvre artificielle et le produit de la civilisation humaine. Les crises de civilisation favorisent l'apparition de phénomènes communautaires parce qu'ils sont des modes d'organisation dits plus «naturels» aux hommes. Contrairement aux théoriciens du communautarisme associés aux théories des nouveaux mouvements sociaux, il n'est pas question, ici, d'une reprise d'un projet de société. Il y a, dans les analyses du second cadre théorique, une référence à la rupture; les mouvements communautaristes annoncent le déclin ou la fin d'une civilisation et sont un appel au peuple pour la création d'une autre société.

De Zinoviev, nous rejetons l'interprétation binaire de la réalité humaine, opposant l'axe civilisateur à l'axe communautaire, sans distinguer les caractéristiques diverses que peuvent emprunter crise et phénomène communautariste selon les périodes sociales-historiques données. Contrairement à cette analyse, il semble que les mouvements communautaristes contemporains sont davantage liés à la société moderne et à ses principes instituants. *«The modern conception of community is less deterministic and holistic than is sometimes believed. Contemporary communitarians leave room for non-communitarian relationships in society, (...)»*¹³⁰. Pour Zinoviev, communautarisme et collectivisme sont du pareil au même; ils sont le penchant naturel des hommes à la sécurité. Mais le communautarisme, selon Zinoviev, entraîne l'auto-destruction des sociétés, seulement contrée par l'autoritarisme bureaucratique.

Les théoriciens favorables au communautarisme refusent les allégations voulant que le communautarisme développent obligatoirement des politiques autoritaires. Pour eux, l'autoritarisme bureaucratique se développe plutôt là où les

130. Shlomo AVINERI et Avner DE-SHALIT, introduction à Communitarianism and Individualism, Oxford University Press, New York, 1992, p. 10.

individus n'ont plus d'identité propre à opposer à l'État. Lorsqu'ils sont isolés, atomisés, dépolitisés alors l'État peut étendre son pouvoir dans la société et se substituer aux capacités autonomes des individus à déterminer le sens de leur vie. Or, ce que veulent justement les communautaristes progressistes, c'est de redonner aux individus l'identité nécessaire pour résister à l'introduction des appareils étatiques dans la vie quotidienne. Les solidarités communautaires donnent cette identité à l'individu. Par la communauté l'individu acquiert une personnalité et apprend à associer sa personne à une construction positive du social. C'est le fait d'avoir coupé les liens entre l'homme et la communauté, selon les communautaristes contemporains, qui est responsable de la bureaucratisation de la société, de la dépolitisation des citoyens et de la chute des valeurs civiques.

Contrairement à Zinoviev, les communautaristes progressistes font une distinction fondamentale entre communautarisme et collectivisme. Le projet communautariste veut renouer avec un individu responsable, inscrit dans une solidarité communautaire, pour s'opposer aux massification, dépersonnalisation et uniformisation des temps modernes. La communauté doit justement redonner à l'individu une identité culturelle, un sentiment du devoir, du bien commun et du respect des autres : *«This sense of respect encourages individuality, tolerance, pluralism, and the politics of difference. It mitigates against conformism, homogeneity or repression. Liberty (...), justice, become derivative notions from this sense of respect for persons¹³¹.»* Le communautarisme propose un projet d'avancement dans le progrès de l'humanité. *«Communitarians see progress in the movement from the rule of paternalism to the rule of law and finally to civic friendship¹³².»*

La distinction entre Zinoviev et le communautarisme est davantage philosophique que sociologique. Pour Zinoviev, l'homme est par nature mauvais, et c'est la civilisation qui vient corriger cet état. À l'inverse, pour le communautarisme l'homme, animal social, se conçoit essentiellement en fonction de la collectivité, c'est même celle-ci qui lui assure une plus grande autonomie. Les communautaristes rejettent une vision conflictuelle ou utilitariste de la société au

131. Thomas MOODY, «Some Comparisons Between Liberalism and an Eccentric Communitarianism» dans *Communitarianism, Liberalism and Social Responsibility*, sous la dir. de Creighton PEDEN et Yeager HUDSON, Lewiston/Queenston/Lampeter, The Edwing Mellen Press, 1991, p. 189.

132. *Ibid.*, p. 189.

profit d'une vision positive de l'entraide mutuelle et d'une éthique du respect de la personne.

Les communautaristes rejettent aussi la critique du caractère anti-démocratique de leur projet. Les dangers du totalitarisme, selon eux, proviennent de l'extension du pouvoir bureaucratique, (que Zinoviev, pour sa part lie aux lois communautaires), de l'atomisation des individus et de la fragmentation sociale. Prétendre comme le fait Zinoviev que l'État bureaucratique résulte des phénomènes communautaristes ne tient pas compte des relations existant entre l'individu et l'État dont nous avons parlé au premier chapitre. L'État bureaucratique moderne ne répond pas au besoin de lutter contre le communautarisme mais au besoin de prendre en charge la société des individus. L'État bureaucratique avance à mesure même que les liens communautaires s'effritent dans la société. Ce à quoi s'oppose le communautarisme contemporain est la conséquence, sur les principes démocratiques fondamentaux de la société (la souveraineté populaire), du développement de l'État bureaucratique moderne. Ce que proposent d'ailleurs les communautaristes progressistes est d'accroître la participation des individus à la sphère publique, et non l'inverse.

Moreover, communitarians believe that the roots of totalitarianism do not lie in their own premisses, but in limiting the political sphere, in alienating people from public debate and public activity. This constitutes their main argument in favour of extending political participation¹³³.

Le mouvement communautariste *démocratique* est attaché au fondement idéologique de la civilisation moderne. Au nom de principes modernes, telle que la volonté d'auto-contrôle sur la collectivité, s'érige le communautarisme. Cependant, comme nous l'analyserons dans la troisième partie, les limites inhérentes au communautarisme peuvent conduire à un certain fondamentalisme. Toutefois, contrairement à Zinoviev, ce fondamentalisme ne viendrait pas d'une négation de la civilisation occidentale, mais, au contraire, du désir d'imposer littéralement au mouvement social-historique de la modernité ses principes fondateurs. La difficulté propre du communautarisme actuel provient justement des limites et des

133. Shlomo AVINERI et Avner DE-SHALIT, Introduction à Communitarianism and Individualism, p. 10.

problèmes associés à son projet visant à réconcilier, à nouveau, dans un même ensemble, la liberté individuelle et la nécessaire mise en ordre du monde. Tâche difficile : «(...) [C]ommunitarianism must be able to avoid radical individualism and forge robust notions of common good and public welfare without collapsing into the opposite error of subsuming the welfare of individuals entirely into the social good¹³⁴». Ainsi, ce qui marque le communautarisme contemporain n'est pas son opposition à la civilisation occidentale moderne, mais son attachement à cette civilisation. Sa faiblesse vient du fait qu'il est, en lui-même, traversé par les rapports contradictoires de la modernité : comment réconcilier l'expression de l'autonomie individuelle et le principe de mise en ordre collectif du monde ?

Bilan final : crise de représentation du social et phénomènes communautaristes.

Nous avons soutenu depuis le début de ce travail que les mouvements de résistance communautaire n'émergent pas dans des temps relativement normaux, mais se développent comme une réponse concrète à des menaces sur l'existence de communautés, de modes de vie ou de divers types de relations établies¹³⁵. Ce postulat s'accorde avec notre revue de la littérature sur les phénomènes du regain communautariste. Crise de société et renouveau communautariste sont liés, la première étant cause de l'apparition du second. Dès le début de cette recherche, il nous est ainsi apparu essentiel d'analyser ces mouvements communautaristes à partir des contradictions propres à la période actuelle de la société moderne.

Selon le premier cadre d'analyse, qui élaborait le concept d'un nouveau conflit social, la crise de l'ordre du «New Deal» ou de l'État-providence et ses conséquences sur la qualité de vie des individus expliquent l'apparition de

¹³⁴ Thomas MOODY, «Some Comparisons Between Liberalism and an Eccentric Communitarianism», p. 194.

¹³⁵ TELOS STAFF, «Populism vs. the New Class : The Second Elizabethtown Telos Conference (April 5-7, 1991)», *Telos*, 88, summer 1991, p. 9.

phénomènes communautaristes en lutte contre l'intrusion de l'État dans la vie quotidienne. Alors que dans le second ensemble théorique, c'est une crise de civilisation, entraînée par la perte de légitimité des institutions modernes, qui rend compte de l'apparition de phénomènes communautaristes. L'ordre social, explique Maffesoli, ne se maintient que dans la mesure où sa légitimité est acceptée et reconnue par les membres de la société. Lorsque cet ordre est "contredit" ou ne réussit plus par lui-même à se reproduire, alors c'est tout l'édifice social qui risque de s'écrouler. Les individus en perte de repères sociaux se retournent naturellement vers d'autres repères, capables à leurs yeux de restituer un ordre de remplacement. Cohen n'affirme-t-il pas que les individus tout comme les collectivités ont besoin de modèles pour interpréter le monde et ses changements et que sans ceux-ci le désordre social s'installe. Reste, cependant, l'incontournable problème d'interprétation du social, celui de la correspondance des modèles choisis avec la réalité du mouvement social-historique.

Dans notre analyse particulière des mutations actuelles, nous avons affirmé, sur la base des travaux de Marcel Gauchet, que la période présente de remise en question des idéologies ou des grandes synthèses d'explication de la réalité sociale faisait déboucher la conscience humaine sur la perspective d'un avenir «radicalement indéterminé» ayant pour conséquence une crise de représentation du social chez les individus. Les anciennes idéologies s'étaient construites et se maintenaient grâce à la projection dans l'avenir des virtualités humaines, mais l'évolution de l'organisation sociale et politique est venue détruire les projections du devenir, laissant les êtres humains seuls et sans guide devant leur destinée. Cette crise de représentation du social a des conséquences sur la légitimité des institutions politiques et sociales. Car le maintien de la communauté politique était lié à la possibilité de définir collectivement le destin collectif : la destruction de cette possibilité fait éclater le politique en tant qu'élément soudeur du social. L'avenir contingent diminue les prétentions du politique à incarner légitimement le destin collectif de la souveraineté populaire.

L'éclatement de la communauté politique, dernier lien existant de cohésion «autonome» du social, c'est-à-dire assumé par l'intervention volontaire et consciente des hommes, fut corollaire d'un double mouvement d'atomisation des individus et de bureaucratisation de la société dont nous avons déjà esquissé les contours au premier chapitre. Double mouvement dont la conséquence fut que la

pratique des sociétés modernes en vint à contredire ses propres principes fondateurs. *L'irrésistible croissance de l'État substituant peu à peu à la cohésion collective élaborée en bas de la société, de manière autonome, celle résultant de l'emprise générale et extérieure exercée sur la vie sociale par une instance spécialisée d'administration.* La pratique sociale de la société moderne entre ainsi en contradiction avec les fondements de la souveraineté populaire qui faisaient de l'individu le maître d'oeuvre du social. Coupé des liens communautaires avec ses semblables, administré et géré par des appareils étatiques impersonnels, l'individu moderne est ni maître de lui-même, ni libre vis-à-vis d'autrui. L'atomisation grandissante des individus et l'extension de l'État entraînent un processus de crise de représentation du social; il y a contradiction entre la pratique sociale de la société contemporaine et ses principes instituants. L'organisation collective n'est plus le fruit de l'auto-détermination collective comme le prétendait l'acte fondateur.

But notwithstanding the extension of the franchise and the expansion on individual rights and entitlements in recent decades, there is a widespread sense that, individually and collectively, our control over the forces that govern our lives is receding rather than increasing. This sense is deepened by what appear simultaneously as the power and the powerlessness of the nation-state. On the one hand, increasing numbers of citizens view the state as an overly intrusive presence, more likely to frustrate their purposes than advance them. And yet, despite its unprecedented role in the economy and society, the modern state seems itself disempowered, unable effectively to control the domestic economy, to respond to persisting social ills, (...)136.

La crise actuelle est donc davantage qu'une crise de l'État-providence, elle tend à englober l'ensemble de l'édifice social en opposant deux visions irréconciliables des fins sociales : celle du principe de la souveraineté populaire et celle de l'évolution bureaucratique du social. Le phénomène de regain du fait communautaire s'explique ainsi par la contradiction apparente entre l'évolution étatique et les fondements de la société moderne postulant l'auto-organisation collective de l'ordre social. En tant que tel, le communautarisme n'est donc pas un rejet de la civilisation moderne, puisque c'est au nom même des principes de celle-

136. Michael SANDEL, «The Procedural Republic and the Unencumbered Self» dans Communitarianism and Individualism, , sous la dir. de Shlomo AVINERI et Avner DE-SHALIT , New York, Oxford University Press, 1992, p. 25.

ci qu'il prend forme. «*For instance, communitarians often argue that personal autonomy is better achieved within the community than outside communal life, or that the community gives our lives their moral meaning*¹³⁷.» Le communautarisme vise à renouer avec l'idéal disparu d'une société auto-organisée. Il s'agit de reconstituer des solidarités réelles et constitutives, capables d'unir les hommes et de leur permettre d'élaborer de façon autonome une vision d'ensemble du social.

Selon Maesschalck, étudié au premier chapitre, le geste initial de la modernité fut la projection de la volonté autonome pour instituer le politique. La fondation de la légitimité du pouvoir devait reposer sur un consensus de la collectivité. L'autonomie, nous dit-il, n'a donc pu être pensée en dehors d'une émancipation collective, dans la projection d'un projet social visant un partage effectif de l'autonomie et non sa possession égoïste. Pour l'essentiel, nous retiendrons ici que le communautarisme dans sa pratique est la réaction d'individus qui s'efforcent de maintenir ou de retrouver le contrôle de leur propre conduite. Le communautarisme reprend la conception positive de l'autonomie qui doit viser selon le projet moderne à la construction de l'ordre social. Être social, dit Maesschalck, c'est agir dans le sens d'une construction du corps social. La communauté, parce qu'elle délimite un espace commun et propose des liens de solidarité entre les hommes, devient une façon de redonner aux individus les moyens de définir et d'orienter les fins du social de manière autonome; pas étonnant, alors, cette valorisation de la démocratie directe perçue comme pouvant assumer ce contrôle collectif sur l'environnement social, tout en permettant l'expression de tous et chacun. La démocratie directe devient cette idéalisation d'un lien immanent entre la volonté des hommes et leur environnement quotidien.

Il est intéressant de noter que dans le communautarisme, l'association entre autonomie et auto-organisation collective ne se fait pas dans un projet social tourné vers l'avenir, mais doit se faire au présent, dans le quotidien, comme le note Maffesoli. Le quotidien, la démocratie directe, l'espace local, l'organisation du social à l'échelle humaine sont vus comme des instruments permettant aux hommes de reprendre le contrôle sur leur environnement social, mais de même, c'est l'impossibilité aujourd'hui d'assumer ce contrôle à un niveau global et

137. Shlomo AVINERI et Avner DE-SHALIT, introduction à Communitarianism and Individualism, p. 7

universel de société. Nous en sommes ainsi réduits, si l'on suit le communautarisme, à affirmer comme le fait la revue Telos que c'est néanmoins le début et une étape nécessaire pour la reconstruction d'un projet universel. J'affirmerais plutôt que c'est l'incapacité des individus contemporains de surmonter et dépasser la crise entraînée par l'ouverture sur un avenir indéterminé qui explique ce retour à la communauté et au présentisme : l'incapacité d'assumer l'individualisme contemporain.

Ce retour au communautarisme vise à pallier la dépossession des fins collectives en substituant une solidarité de remplacement aux vieilles formes de cohésion perdues. Pour Maffesoli, par exemple, ce n'est que par un réenchâtement du monde que cela semble possible : valorisation du nous, d'une «éthique de la solidarité», du désir fort de vivre ensemble pour échapper tant soit peu à la peur de la mort ou à l'incertitude de l'avenir; mais ce n'est plus, selon lui, de l'autonomie. C'est une nouvelle utopie qui voudrait réconcilier l'idéal des communautés avec l'individualisme moderne, alors que l'évolution de la modernité est la cause de la séparation de l'individu de la communauté. L'individualisme moderne s'oppose à l'alternative communautaire. En voulant recréer des communautés constitutives, le communautarisme reprend l'idéal toujours présent d'une société en harmonie avec elle-même, mais la société moderne produit de la discontinuité. C'est grâce à l'État moderne que l'individu a pu se libérer de ses anciennes attaches communautaires et devenir un être globalement maître de lui-même, *«(...) au travers de ce remaniement d'ensemble qui a délivré l'individu de toute obligation d'appartenance, en transférant progressivement la totalité de la dimension collective dans la sphère de l'État(...)»*¹³⁸. Le communautarisme est ainsi confronté à un obstacle majeur : comment réconcilier l'individualisme moderne à une communauté ?

¹³⁸. Marcel GAUCHET, Le désenchantement du monde : une histoire politique de la religion, Paris, Gallimard, 1985, p. 79.

Partie 3 :

**FONDAMENTALISME ET DEMOCRATISME :
LES LIMITES DE L'OPTION COMMUNAUTARISTE FACE À LA
CRISE DE REPRÉSENTATION DU SOCIAL**

La crise de représentation du social, qui dévoile la contradiction inhérente aux sociétés contemporaines, explique les phénomènes du regain communautariste. Le communautarisme jaillit de cette crise; il répond à la menace que représente l'évolution de l'organisation sociale et politique contemporaine pour le principe fondamental de l'auto-organisation des collectivités et des individus. Le communautarisme *progressiste* vise à réconcilier ce que l'évolution sociale a séparé : les principes de mise en ordre du monde et de liberté individuelle. Pour réaliser ses objectifs, le communautarisme se donne les tâches difficiles d'enrayer les *maux* de l'individualisme radical (fragmentation, isolement, atomisation) et de forger des liens communautaires solides nécessaires à l'expression d'une volonté commune, sans tomber dans l'erreur qui consisterait à soumettre entièrement le bien-être de l'individu au bien commun.

Respect for persons demands that any such justifications meet charges by critics that communitarianism would require homogeneity and a passive acceptance of a moral authoritarianism. An acceptable communitarianism is not a call for homogeneity or conformity or in any fashion the repression of individuality, but simply an expression

of a belief that genuine individuality is only possible within a good community¹³⁹.

L'individualisme radical est le premier obstacle, selon le communautarisme, à une reconstruction politique et sociale des sociétés. Les idées d'autosuffisance des êtres et de droits individuels *abstraits*, associées à une bureaucratisation extrême des sociétés, «dénaturent» l'homme en le soustrayant de toute communauté d'appartenance. Selon le communautarisme, pour que l'être humain puisse avoir conscience de soi et de sa valeur d'autonomie, il a besoin de lien avec ses concitoyens. La communauté donne cette identité concrète aux hommes; elle répond au «*Qui suis-je?*» Ce n'est qu'en participant à la construction de la collectivité, en influant sur elle et en contribuant à déterminer son cours, que l'individu acquiert la liberté. La négation de cette vérité première que l'homme est avant tout un être social, qu'il a constamment besoin de ses semblables, explique, selon le communautarisme, que l'ordre social des sociétés libérales avancées s'effrite; laissant place au désarroi, au désordre et à la violence. À l'inverse, le communautarisme vise un niveau de civilisation plus élevé où l'individu inscrit sa liberté dans une communauté. «(...) *[M]utualistic public relations must be seen as constitutive element of who we are, the public analogue to such private relationships as friendship and love*¹⁴⁰».

La communauté fournit l'espace de la cohérence, de la connexion et de la communication. En restituant des fondements communautaires, le communautarisme vise à redonner un ordre aux choses et une identité aux individus. Or, ce qui peut surprendre dans le communautarisme progressiste c'est la nature du fondement de l'ordre social. Le fondement de l'ordre ne doit pas résider dans une valorisation du passé ni dans des institutions traditionnellement associées à la communauté (famille, église, patrie) mais plutôt dans le regroupement d'individus libres et égaux participant tous activement à la construction du social. L'image d'une communauté autonome et auto-régulée par ses membres devient la représentation sociale idéale dans le projet communautariste d'individus redonnant sens à leur vie. La participation

139. Thomas MOODY, «Some Comparisons Between Liberalism and an Eccentric Communitarianism» dans *Communitarianism, Liberalism, And Social Responsibility*, sous la dir. de Creighton PEDEN et Yeager HUDSON, Lewiston/Queenston/Lampeter, The Edw in Mellen Press, 1991, p. 196.

140. *Ibid.*, p. 189.

quotidienne des individus aux affaires locales et leur insertion dans une vie associative intense sont les fondements de la communauté d'appartenance moderne et démocratique. La démocratie, selon le communautarisme, est productrice de cohérence et est suffisante en soi pour dégager le sentiment d'appartenance collective.

Ce chapitre a pour but d'élaborer les limites théoriques que nous associons au communautarisme. Dans un premier temps, nous analyserons le désir d'ordre inhérent à cette option. Le communautarisme veut rétablir une continuité là où la crise contemporaine est cause de discontinuité et de désordre. L'idéal de la communauté vient du fait que ce mode d'organisation sociale est perçu comme plus cohérent et solidaire que les structures sociales et politiques contemporaines. Cette recherche de la continuité repose dans l'actualisation des fondements idéologiques de la modernité, le principe du gouvernement du peuple par le peuple, que la construction d'un ordre communautaire démocratique rend possible. Ainsi, dans les fondements idéologiques de la modernité, le communautarisme trouve les fondations nécessaires à la création d'une société harmonieuse et non conflictuelle. Or, ce regard nostalgique vers des communautés autonomes et auto-organisées, productrices en elles-mêmes de cohésion sociale, est contraire à la dynamique même de la modernité. «*La rationalité moderne en est une de discontinuité, or la discontinuité est la ruine des fondations*¹⁴¹.» Le communautarisme, à terme, se transforme en fondamentalisme. Il ne propose pas un dépassement de la crise de représentation du social, opposant idéologie et pratique de la modernité, mais plutôt, il convertit en fondation l'idéologie instituante de la modernité, union de la liberté et de la mise en ordre du monde, à adapter au monde présent par la construction de communautés démocratiques autonomes.

Le fondamentalisme inhérent au communautarisme rejoint un second élément des limites propres à ce mouvement : sa conception de la démocratie. Pour le communautarisme, les fondements de l'ordre communautaire reposent sur la réalisation d'une «réelle» démocratie telle que celle postulée dans l'idéologie moderne : la communauté autonome où l'expression des particularités

141. Propos du professeur André Vachet recueillis dans le cadre du séminaire de recherche en pensée politique, *Crise et avenir des idéologies*, à l'Université d'Ottawa (1991-92). Les thèmes de fondamentalisme et de démocratisme utilisés dans cette partie du travail sont aussi inspirés du séminaire du professeur Vachet.

individuelles s'associe parfaitement à une mise en ordre du social. La démocratie est postulée comme étant en soi productrice d'ordre. Or, la démocratie moderne s'est avérée le contraire de l'harmonie; elle n'est pas productrice de solidarités sociales et ne peut être le fondement de l'ordre social. Le communautarisme s'oppose à la réalité démocratique contemporaine et renoue avec l'utopie d'une société harmonieuse. Démocratie se transforme en démocratisation, elle est la nouvelle idéologie qui doit se substituer au désordre contemporain. Le communautarisme, par son désir de cohérence maintient, ainsi, la *fausse* illusion d'une réalisation *littérale* des postulats idéologiques de la modernité : il oppose à la société atomiste et technocratique l'idéal d'une communauté démocratique qui réconcilierait les principes modernes de liberté et de mise en ordre. Or, le projet communautariste est nécessairement voué à se buter à la réalisation pratique de la modernité : l'extension du conflit. Ainsi, loin d'amener une réconciliation sociale, le communautarisme, en ce qu'il oppose idéologie et pratique de la modernité, porte, et inconsciemment semble-t-il, la nature contemporaine des contradictions de la modernité en opposant l'idéal des principes fondateurs à la réalité de l'organisation sociale et politique actuelle.

chapitre 5 :

Conscience du désordre et repli communautaire.

La modernité a institutionnalisé un ordre particulier au temps et à l'espace. Selon Anthony Giddens¹⁴², la séparation du temps et de l'espace et la constitution de ces concepts en termes infinis, abstraits et en dimension standardisée et universelle, a permis l'établissement du mécanisme distinct propre à la vie sociale moderne, soit une organisation rationalisée. «*Modern organizations are able to connect the local and the global in ways which would have been unthinkable in more traditional societies and in so doing routinely affect the lives of many millions of people*¹⁴³.» La modernité a aussi constitué l'histoire comme appropriation systématique du passé pour aider à forger le futur, «*A standardized dating system, now universally acknowledged, provides for an appropriation of an unitary past, however much such "history" may be subject to contrasting interpretations*¹⁴⁴.»

Or, la destruction de la projection dans le temps des destinées humaines d'une part, et le déclin des idées et des institutions politiques au profit de l'extension de l'État d'autre part ont ouvert l'avenir sur un futur radicalement indéterminé. Les institutions sociales ne trouvent plus dans l'avenir leur source de légitimation et sont soumises au présent à la contestation et au mécontentement populaire. La destruction du rapport au devenir propre à l'extension de la logique moderne, entraîne inévitablement contestation et délégitimation d'institutions qui

142. Anthony GIDDENS, The Consequences of Modernity, Stanford, Stanford University Press, 1990, 186 p.

143. ibid., p. 20.

144. ibid., p. 21.

devaient traduire dans le temps la volonté collective d'auto-organisation. De même, l'ouverture sur le présent et l'incertitude du devenir accroissent le nombre de conflits sur les fins à associer aux destinées collectives¹⁴⁵. Le «*désenchantement du monde*» accentue les particularismes sociaux et implique davantage le besoin d'appareil de gestion pour régler des antagonismes effectifs. L'entrée dans l'ère de la modernité est la *dure* constatation dévoilée, selon Gauchet, qu'il n'y a pas de résolution définitive des sociétés. C'est aussi et par le fait même, selon Ernest Gellner, une période qui fait éclater les multiples discours sur les possibilités et les fins du social. Dans un avenir contingent tout devient possible, *rien n'est interdit*.

Par la sécularisation et le "désenchantement" notre monde réduit ou élimine les domaines retranchés et protégés par les rites, nous propulsant par là vers une «rationalité» toujours plus générale. En accroissant le pouvoir humain sur la nature, il accroît aussi grandement le nombre d'occasions dans lesquelles on doit faire des choix impondérables, uniques, fondamentaux¹⁴⁶.

La transformation du rapport au temps, de l'avenir au présent, responsabilise les individus face à l'indéterminé de l'avenir; ce sont eux, définitivement, dans leurs expressions et leurs mouvements particuliers, qui font la marche des sociétés. Mais cela, non dans un processus conscient où la collectivité en acte décide des fins à suivre, mais au contraire dans les mouvements particuliers des individus, dans les conflits opposant les uns aux autres, dans une multitude de relations sociales antinomiques et contradictoires qui font la marche des sociétés. La fin des idéologies, dit Gauchet, est le développement sans merci des remises en question, des conflits sociaux, des contradictions, tous ces

¹⁴⁵. «La tendance longue peut entrer en contradiction avec la réalité du moment : très exactement ce à quoi nous sommes en train d'assister. D'où le caractère d'authentique «crise de l'avenir» que revêt l'actuelle incertitude sur les moyens et sur les fins de l'École. Il tient à l'antinomie relative qui se découvre entre deux systèmes d'exigences : le souci d'épanouissement des individus au présent, devenu conjoncturellement tout puissant, et l'impératif de leur armement en vue du futur, qui constitue le vecteur lourd, sur la durée, du développement du fait éducatif au sein de nos sociétés. Crise non pas de la représentation de l'avenir, mais de l'obligation envers lui.» Marcel GAUCHET, Le désenchantement du monde : une histoire politique de la religion, Paris, Gallimard, 1985, p. 260 (note 1 de bas de page).

¹⁴⁶. Ernest GELLNER, «*L'animal qui évite les gaffes, ou un faisceau d'hypothèses*» dans Sur l'individualisme : théories et méthodes, sous la dir. de Pierre BIRNBAUM et Jean LECA, Paris, Presses de la Fondation nationale des sciences politiques, 1986, p. 43.

instruments qui font que l'évolution dernière de la société sera le fruit des individus dans leurs perpétuelles altercations.

(...) [M]ais pas dans l'instant, dans l'extension du temps, pas dans la ferme conscience du but visé, dans l'interaction éclatée, ouverte et fort peu au fait de son enjeu dernier d'une multiplicité de demandes sociales et d'un enchevêtrement de réponses organisationnelles et législatives. Ce qui se réalise au travers de la croissance de l'appareil bureaucratique, c'est ni plus ni moins la subjectivité souveraine qu'on espérait de la transparente réitération du contrat originel, mais sous un visage où on ne l'attendait pas : projetée dans la lenteur germinative du futur et l'inconscience machinale d'un énorme dispositif gestionnaire¹⁴⁷.

La scène symbolique de l'irréconciliable que constituent les sociétés démocratiques modernes fut le produit d'un processus largement inconscient de lui-même¹⁴⁸. L'entrée dans la société de conflits et dans l'ère bureaucratique est en contradiction avec les fins d'une société qui postulait une mise en ordre du monde par l'intervention consciente des individus. L'idéologie fondatrice ne correspond pas aux structures politiques en place. Il y a crise de représentation du social d'une société qui prétendait idéologiquement à l'adéquation pleine et entière entre elle et une vérité depuis toujours prédéterminée, l'union des liberté et mise en ordre du monde, dont la destruction du rapport au devenir suppose l'invalidité; laissant place à la conscience grandissante du désordre dans les représentations contemporaines du social.

¹⁴⁷. Marcel GAUCHET, Le désenchantement du monde..., p. 260 et 261.

¹⁴⁸. «Nous suggérons seulement que la réalité dernière du fait démocratique, si elle passe à la fois superficiellement et décisivement par le jeu réglé de la lutte ouverte pour le pouvoir, relève, au-delà des règles définies d'un régime politique, de la logique occulte d'un procès social d'ensemble, en contradiction au bout du compte avec l'idéologie des principes institutionnels où elle se coule.» Marcel GAUCHET, «Tocqueville, l'Amérique et nous», Libre, LXXX : 7, 1980, p. 66.

La conscience du désordre.

Selon le sociologue Georges Balandier, la conscience du désordre est dorénavant au coeur de la représentation contemporaine du social. Le monde ne peut plus se concevoir comme un tout fixe, stable et donné: « (...) *il faut apprendre à penser le mouvement, dissiper les craintes qu'il inspire, et, surtout, ne jamais consentir à exploiter la peur confuse qu'il nourrit*¹⁴⁹». Cette conscience du désordre, corollaire de l'incertitude provoquée par les chambardements culturels et sociaux (la destruction des repères sociaux traditionnels et des dispositifs qui régissent les relations de l'individu à son environnement) est facteur d'instabilité pour les individus, dit Balandier. La crise de représentation du social ouvre la pensée humaine à la conscience du désordre en accentuant les interrogations sur la signification de l'existence.

Face à un réel incertain, la figure de l'homme se fait plus confuse. Il se découvre partiellement *dépaysé* dans un monde dont l'ordre, l'unité et le sens lui paraissent brouillés. En présence d'une réalité fluctuante et fragmentée, il s'interroge sur sa propre identité, sur sa propre réalité. Et ce, alors qu'il se trouve sans définition mythique, métaphysique, positive ou culturelle largement partagée¹⁵⁰.

En l'absence de repères sociaux significatifs, il est difficile de saisir les directions des transformations sociales. Balandier va dans le même sens : le relâchement du lien social est indissociable de la conscience du désordre, du fait que l'homme contemporain apparaît comme un être historiquement mal identifié¹⁵¹. Cette conscience du désordre, et ses conséquences sur les comportements individuels, est perceptible dans l'ambiguïté des perceptions du temps et de l'espace¹⁵². La destruction du rapport particulier au temps qu'entretenait la société tournée vers l'avenir et la conscience du désordre qui s'en

149. Georges BALANDIER, «Le lien social en question», Cahiers Internationaux de sociologie, LXXXVI, janvier-juin 1989, p. 13.

150. Ibid., p. 9.

151. Ibid., p. 5.

152. Cette interprétation des concepts de temps et d'espace s'est construite à partir d'une analyse des notions de «local» et de «quotidien» présentes dans le discours des mouvements communautaires, mais aussi de certains nouveaux mouvements sociaux.

suit permettent d'expliquer le retour actuel au local et au quotidien présent dans les mouvements communautaristes; il s'agit d'imposer un principe d'ordre à la perception contemporaine du désordre.

L'individu contemporain a de la difficulté à situer son action dans le temps et dans l'espace. Il a perdu ses assises sociales; le temps ne se perçoit plus comme une marche vers un destin humain. Il n'est plus question d'un progrès infini et prometteur. On rejette tout déterminisme historique. Le temps n'est plus continu mais indéterminé.

La nouvelle culture politique affirme qu'il existe, dans les domaines des affaires humaines, des sujets agissants, mais que les choses n'arrivent jamais comme ils voulaient qu'elles arrivent, ni comme ils pensaient qu'elles arriveraient : l'histoire est surprise, lieu de l'émergence du radicalement nouveau¹⁵³.

Or, le caractère indéterminé de l'avenir transforme la perception du rapport au temps. Sans présomption du devenir, les individus se questionnent sur les moyens et les fins du présent, sur ce que nous avons à gérer pour s'assurer de la présence du lendemain. Cependant, il peut être difficile d'opérer avec l'imprévisibilité des conséquences des actions. Sans principe transcendant l'action, ce qui risque de s'ériger devant l'acteur social c'est le hasard, l'indéterminé, l'improbable.

Le social-historique peut devenir, dans certaines circonstances historiques, le lieu d'une aliénation : lorsque les hommes ne se reconnaissent plus dans les histoires collectives qu'ils engendrent par la composition de leurs actions. Ils sont alors les spectateurs de leur histoire et se sentent les jouets de forces naturelles extérieures à la trame des relations humaines. Le social-historique devient opaque, les relations entre les hommes sont dégradées en relations entre choses. Le sens n'est plus¹⁵⁴.

L'absence d'un système d'explication permettant de joindre le constat du présent à l'incertain de l'avenir peut ainsi être cause de désordre et d'incertitude.

153. Jean-Pierre DUPUIS, Ordre et désordre : Enquête sur un nouveau paradigme, Paris, Éditions du Seuil, 1982, p. 91.

154. Ibid., p. 91.

Comment saisir le mouvement des sociétés en l'absence d'une explication globale et universelle du mouvement et des transformations sociales ? Comment relier le particulier à l'universel, le global au local ?

(...) [I]t is no longer possible to avoid the conclusion that our inability to make long-range predictions with any accuracy, to control the innumerable complexities that enter into calculation, or to allow for unanticipated effects caused by our procedures of diagnostic and measurement, impose severe limits on our capacity for control¹⁵⁵.

Le repli communautaire.

Vu l'incapacité de saisir le mouvement des sociétés et face au désordre, une des tentations peut être de limiter le temps au quotidien et l'espace à l'immédiat -à ce que l'on peut saisir. L'investissement dans le présent, séparé d'une interprétation sociale des temps passés et à venir (l'Histoire), a comme risque plausible d'entraîner une subordination du temps à l'espace. Le retour au quotidien peut conduire à un refus d'un temps ouvert et discontinu. Face à l'inconnu, à la discontinuité, à la complexité d'un monde qu'on ne saisit plus, le repli sur soi et le moment immédiat deviennent des lieux clos, fermés, mais sur lesquels notre action peut prendre sens; à défaut d'une autonomie globale, une autonomie partielle. *«Ainsi, même si l'on semble aliéné par le lointain ordre économique-politique, on assure sa souveraineté sur son existence proche¹⁵⁶.»*

Comme le temps est incertain, ils [les individus] éprouvent des difficultés à s'y replacer -sentiment dont témoignent ces visions nostalgiques et alarmistes du développement social- la seule façon de «s'en sortir», la seule régulation possible, est de lui ôter sa

155. David EHNFELDE, *Arrogance of Humanism*, cité dans Christopher LASCH, «Liberalism and Civic Virtue», *Telos*, 88, summer 1991, p. 60.

149. Michel MAFFESOLI, *Le temps des tribus : le déclin de l'individualisme dans les sociétés de masse*, Paris, Meridiens Klincksieck, 1988, p. 63.

dimension diachronique : le temps, c'est l'instant. C'est lui qui a un sens (...) ¹⁵⁷.

Face à un avenir indéterminé, l'individu peut difficilement prétendre à la maîtrise des effets globaux de ses actions. Dans ce cadre, le repli sur un temps immédiat (le quotidien) et un espace restreint (le local) permet de retrouver une certaine proximité entre l'individu en perte d'identité et les conséquences de ses actes, d'unir liberté d'action et contrôle de l'environnement, cela dans les limites du particulier. Dans l'impossibilité d'intervenir sur la société globale, l'individu contemporain se tourne vers des objectifs d'action plus proches, plus saisissables ¹⁵⁸.

(...) [P]uisque la société actuelle ne peut plus construire le présent en fonction d'un avenir à réaliser, que cela ne « marche plus » comme le siècle des Lumières, puis le XIX^e avaient tenté de nous le faire croire, le seul recours est un « nouveau rapport à la vie » dont témoigne toute la sensibilité actuelle concernant le local, les mini groupes, les territoires, l'identité ¹⁵⁹.

C'est dans ce cadre que l'on peut situer le retour du discours sur l'authenticité, les relations personnelles et l'appel à la communauté. Les ponts avec la totalité sont diffus, ni le passé ni le futur ne sont en mesure d'orienter le présent; à l'opposé, l'instant se trouve ainsi constamment glorifié et perçu comme seul à présenter une densité. Or, comme chaque instant particulier dans un univers inconnu ne peut s'inscrire dans une suite temporelle logique et continue, le seul moment où l'individu en désarroi puisse prétendre au contrôle de sa vie c'est l'instant, l'immédiat ¹⁶⁰. Hors de ce moment particulier, c'est l'incertitude. *« Dans un temps qui a tendance à perdre sa dimension linéaire, le présent apparaît comme seul à offrir*

¹⁵⁷. Catherine BIDOU, Les aventuriers du quotidien : essai sur les nouvelles classes moyennes, Paris, PUF, 1984, p. 60.

¹⁵⁸. Juan-Luis KLEIN et Christiane GAGNON, Le social apprivoisé, Asticou, Hull, 1989, p. 21.

¹⁵⁹. BIDOU, op. cit., p. 68-69.

¹⁶⁰. « La dérision souligne que même dans les conditions les plus difficiles on peut, contre ou à côté de ceux qui en sont les responsables, se réapproprier son existence, et essayer d'une manière relative d'en jouir. Perspective tragique s'il en est, qui entend moins changer le monde que s'en accommoder ou l'aménager, tant il est vrai que l'on ne change pas la mort mais que l'on peut s'y habituer, ruser avec elle ou l'adoucir. » Michel MAFFESOLI, Le temps des tribus..., p. 72.

*une valeur, une épaisseur. Il n'est plus une durée dans laquelle s'accomplissent des actes, mais devient une qualité en soi*¹⁶¹.» C'est l'affirmation de la conscience qui vit, sur laquelle le sociologue Michel Maffesoli a basé son étude du communautarisme : «(...) *la communauté se caractérisera moins par un projet tourné vers l'avenir que par l'affectation in actu de la pulsion à être-ensemble*¹⁶²».

Pour Maffesoli, les comportements sociaux contemporains dans les sociétés occidentales indiquent la nécessité pour les individus de retourner aux sources, à l'authentique, or cela prend essentiellement forme dans un investissement du présent¹⁶³. Le sens n'est pas plus loin, au bout d'une histoire à réaliser, mais à trouver autrement; tout le sens alors investi sur le présent annoncé comme contingent à reconquérir¹⁶⁴. Mais, c'est aussi la réduction du temps et de l'espace. Face à l'inconnu du temps, il y a littéralement une fuite vers ce qui nous est proche, vers le minimum de ce que l'on peut saisir, le quotidien et l'espace local, pour contrevenir à la perte de sens. On substitue des repères sociaux communautaires aux anciennes assises sociales moribondes. L'individualisme contemporain revit le dilemme des confessions de Jean-Jaques Rousseau, décrit par Jacques LeGoff : «*Son imagination effarouchée qui ne lui faisait prévoir que de cruels avènements, le faisait se réfugier dans le présent, en remplit toute sa capacité, tout son espace*¹⁶⁵.»

Le retour au quotidien est corrélatif de la conscience du désordre de nos sociétés modernes, il permet la réconciliation du temps et de l'espace en dehors desquels rien de réel ne peut être conçu¹⁶⁶. Le renforcement du désir d'ordre dans la société, corollaire au désarroi individuel, s'explique par la perte d'identité sociale et de repères culturels. Incapable d'assumer les conséquences de l'individualisme contemporain, l'ouverture sur un avenir indéterminé, l'acteur social se réfugie dans

161. Catherine BIDOU, Les aventuriers du quotidien..., p. 60.

162. MAFFESOLI, Le temps des tribus..., p. 29-30.

163. «(...) aspect «cohésif» du partage sentimental de valeurs, de lieux ou d'idéaux qui à la fois sont tout à fait circonscrits (localisme) et que l'on retrouve, sous des modulations diverses, dans de nombreuses expériences sociales». Ibid., p. 33.

164. BIDOU, op. cit., p. 67.

165. Jaques LEGOFF, Histoire et mémoire, Paris, Gallimard, 1988, p. 35. La polarisation vers le présent est caractéristique de personnes atteintes de la folie de la persécution, de celles qui redoutent l'avenir. Pour d'autres «malades», l'angoisse face au temps prend la forme soit d'une fuite vers l'avenir soit d'un refuge dans le passé. Dans ce dernier cas, pour LeGoff, c'est Marcel Proust qui paraît exemplaire.

166. BIDOU, op. cit., p. 117.

des repères communautaires. Pour Michel Wieviorka¹⁶⁷, la crise actuelle de la modernité, destructrice de repères sociaux, explique les phénomènes de renouveau communautaire qu'il assimile à des mouvements fondamentalistes. Ceux-ci expriment pour Wieviorka essentiellement un désir d'ordre; comme chez Bertrand Badie, le désordre entraînant des résistances communautaires.

L'acteur, ici, perd ses repères sociaux (...); il a peur d'être en chute, nié dans son identité sociale, dans son appartenance au monde moderne, au travail et à l'emploi, à la production et à la consommation, et se replie sur d'autres repères, communautaires ou biologiques¹⁶⁸.

La crise de représentation du social entraîne des phénomènes de résistance communautaire. L'éclatement des images du devenir et la conscience du désordre qui en découle sont productrices de perte d'identité; la communauté, à l'inverse, apparaît le lieu de la cohérence et de l'harmonie sociale. Le retour au local et au particulier, postulé comme une étape nécessaire pour la reconstitution de l'ordre social, devient ce territoire fondateur, uni et réconcilié, d'union de l'autonomie et de la mise en ordre du monde.

Ainsi l'idéologie «écologique», dont le modèle social est celui d'une fédération de petites communautés autonomes, autogouvernées et plus autarciques, a contribué puissamment à développer l'idée que le groupe local -la communauté- de petite dimension constitue une forme plus naturelle d'organisation de la vie en société. Il s'agit souvent, dans le projet écologique, de retrouver le mode de vie du village traditionnel qui est censé être fondé à la fois sur des équilibres naturels et sur des relations sociales proches ou immédiates¹⁶⁹.

Or, plus l'action et la pensée deviennent localisées, plus on hésite à s'engager dans des rapports sociaux impersonnels et de s'engager vers l'extérieur. *«Il s'agit essentiellement des risques qu'un individu est prêt à prendre dans sa vie. Plus le sens du*

167. Michel WIEVIORKA, L'espace du racisme, Paris, Éditions du Seuil, 1991, 252 p.

168. Ibid., p. 216.

169. M. MORMONT et C. MOUGEMONT, «Le retour au local et les classes moyennes», Revue internationale d'action communautaire, 10/53, 1985, p.21-22.

*moi commun est localisé, moins on a envie de prendre des risques*¹⁷⁰.» La communauté visant à servir d'abri face à une société fragmentée, cela a évidemment un impact stabilisateur, mais n'est pas une issue à la crise. L'appel à l'identité, dit Alain Touraine¹⁷¹, est effectivement une force de lutte sociale, puisque la défensive est la moitié de l'action. Mais elle est simultanément destruction de la capacité d'action sociale dans la mesure même où elle isole la défensive de la contre-offensive.

(...) [U]ne société fondée sur le changement ne peut être pensée sur le modèle d'une communauté affective. Seule la vision d'une démocratie directe, fondée sur une communion parfaite entre l'individu et sa communauté demeure ainsi compatible avec une telle représentation intimiste de l'espace public. Mais, parle-t-on toujours de démocratie¹⁷²?

Ainsi, essentiellement mouvement de résistance sociale, le mouvement communautaire n'est pas une conquête, l'identité devenant un abandon ou une limitation de l'autonomie et de la spécificité de l'acteur social. Dans ce cas précis, l'autonomie n'est possible que dans la mesure où l'on s'isole dans un sous-ensemble particulier de la société. En isolant ainsi l'autonomie, on peut donner l'illusion d'une auto-organisation des individus; mais la vraie autonomie, au sens moderne du terme, c'est celle de pouvoir agir sur les relations entre le particulier et le global.

170. Richard SENNET, Les tyrannies de l'intimité, Éditions du Seuil, Paris, 1979, 282 p.

171. Alain TOURAINE, Le retour de l'acteur, Fayard, Paris, 1984, p. 74.

172. Richard Sennet, op. cit., cité dans Yvon THERIAULT, «Mouvements sociaux et nouvelle culture politique», Politique, 12, automne 1987, p. 26.

Chapitre 6 :

Fondamentalisme et démocratisme dans le communautarisme contemporain.

Nous identifions le communautarisme progressiste contemporain comme une opposition à l'évolution sociale-historique de la modernité. Au nom même des fondements démocratiques de la modernité, niés par cette évolution, le communautarisme se propose de reconstruire un projet de société sur les bases de communautés autonomes. La communauté, comme nous venons de le définir au chapitre cinq, peut, en période de désarroi social, masquer aux individus la réalité des transformations sociales et politiques de la société. En s'isolant dans le local et le présent, en réduisant la conscience à l'immédiat, l'individu contemporain peut ainsi fuir une réalité discontinue et non productrice d'ordre. Mais outre cette régression de la conscience qu'impose la communauté, nous identifions deux limites particulières au communautarisme, que nous appelons **fondamentalisme** et **démocratisme**. Par **fondamentalisme**, nous entendons l'idée de vouloir imposer une **vérité première** à la société. Un ordre sacré auquel tout ce qui s'éloigne de cet ordre fondamental ne peut être considéré que néfaste. Cette **vérité première** doit s'imposer dans la société et sur les individus, leur salut en dépend. La seconde notion, le **démocratisme**, consiste à faire de la démocratie ce qu'elle n'est pas : une idéologie. La démocratie est postulée comme étant en soi productrice d'une mise en ordre global du monde et devient la réponse à tous les maux sociaux. Dans le communautarisme, la démocratie doit remplacer l'ancienne représentation sociale de la modernité, le temps du devenir, qui permettait d'associer les libertés individuelles et une mise en ordre du monde assumée par les individus libres. Or, la démocratie, au contraire de la cohésion sociale, produit du désordre et des

conflits. Loin de conduire à des visions communes de l'ordre des choses, la démocratie étend le conflit sur les destinés mêmes des fins sociales.

Dans le communautarisme contemporain, fondamentalisme et démocratisme découlent des mêmes principes, au point de se confondre l'un et l'autre. Les principes fondateurs de la société, selon le communautarisme, repose dans le gouvernement du peuple par le peuple. Une démocratie radicale exprimée dans des fédérations de communautés autonomes devient ainsi l'image idéale de la réalisation de ces principes premiers. La démocratie devient la vérité première, elle doit se substituer à l'ordre social moribond, atomisé et bureaucratisé. Mais cette vérité première doit s'opposer au mouvement social-historique de la modernité qui a réalisé en pratique les fondements modernes. Ainsi, le communautarisme oppose les fondements du gouvernement du peuple par le peuple à la réalité d'une société atomisée et bureaucratisée; et l'image idéale d'une démocratie «authentique» produisant l'harmonisation des rapports sociaux à la réalité d'une société conflictuelle. Le communautarisme est voué à s'opposer, sans les dépasser, aux contradictions réelles de ses propres fondements idéologiques : la réalité de l'individualisme radical et le développement de l'État bureaucratique.

Les limites inhérentes au communautarisme soulèvent des questions fondamentales quant à sa compatibilité avec le maintien d'un individualisme moderne. Ce dernier saurait-il se reconnaître dans des communautés? Pour s'imposer l'idéologie communautariste devrait limiter la dynamique de l'individualisme moderne productrice de conflits et destructrices des solidarités communautaires. Pour les communautaristes, cette limitation de l'individualisme n'est pas en soi néfaste. Car, selon eux, dans la communauté l'individu peut retrouver sa «vraie» liberté, qui est d'associer les fins de son autonomie à une construction positive de l'ordre social. Mais ces communautés peuvent-elles survivre sans principe transcendant s'imposant à la conscience individuelle? Pour le communautarisme, il serait insuffisant de remplacer une idéologie moribonde par une autre. L'ordre social n'est pas à trouver dans l'au-delà, mais dans les capacités propres aux humains de déterminer leur vie et leur monde (en ce sens, ce discours est lié à la modernité). Or, comme dans nos sociétés l'idéologie ne produit plus d'ordre ni de vision commune du devenir, pour les communautaristes, seule une «réelle» démocratie, rendant possible l'adéquation entre l'autonomie et la mise en ordre du monde, peut créer le consensus sur les fins à associer à la société. La

démocratie doit ainsi remplacer l'idéologie perdue, ce qui en soit est inconcevable si l'on tient compte de ce qu'a produit la réalisation de la démocratie dans la modernité.

Le fondamentalisme.

Le communautarisme est un projet visant à donner des repères sociaux concrets aux individus. La création d'un espace-temps, dans lequel l'autonomie individuelle puisse à nouveau se joindre à un ordre social conçu volontairement par l'action des êtres humains, permettrait de synthétiser à nouveau efficacité sociale et liberté individuelle. Pour le communautarisme, la destruction des solidarités collectives entraîne l'atomisation des individus et, dès lors, encourage et renforce le pouvoir de l'État. La reconstruction communautaire consisterait justement à renverser ce phénomène et à permettre aux individus d'associer, dans un milieu réconcilié, à nouveau leur liberté à la construction du destin de leur collectivité¹⁷³. Le projet communautaire est donc, avant tout, l'idée de faire revivre ce sentiment d'appartenance à la collectivité.

(...) [W]ith the ruins of those older traditional communities not yet entirely erased from the social landscape, then a political strategy seeking to redeploy civic virtues must begin by nurturing precisely these ruins back to life so that they can generate that individuality without which civic virtue cannot be sustained¹⁷⁴.

173. Pour Charles TAYLOR dans The Malaise of Modernity, CBC Massey lectures series, 1991, le problème actuel dans la société moderne avancée est de trouver les principes communs qui puissent permettre l'érection d'une réelle communauté politique. « (...) [T]he only way to contervail the drift built into market and bureaucracy is through the formation of a common democratic purpose. But this is exactly what is difficult in a democratic system that is fragmented», p. 117.

174. TELOS STAFF, «Populism vs. the New Class : The Second Elizabethtown Telos Conference (April 5-7, 1991)», Telos, no. 88, summer 1991, p. 23.

Le communautarisme se propose de réengager dans le social, l'économie et le politique, un individu concret, attaché à une solidarité constitutive. Dans ce cadre, la société doit se fonder sur de solides communautés, lieux où le citoyen acquiert la morale, la culture et où il apprend à joindre à ses droits des devoirs d'être social. Ce projet communautariste de reconstruire l'individu sur des collectivités locales où l'action individuelle prend un sens social beaucoup plus efficacement, renoue avec l'idéal du principe de souveraineté populaire; dans la communauté, les individus assument un contrôle plus direct sur la société. En opposant l'évolution politique et sociale des sociétés contemporaine à la *vraie* nature de la démocratie moderne, le communautarisme vise la reconquête d'un espace civil formateur d'identité sociale qui permettrait l'expression d'un rôle actif et positif du citoyen : l'autonomie doit s'inscrire dans les structures sociales.

Where liberty in the early republic was understood as a function of democratic institutions and dispersed power, liberty in the procedural republic is defined, in opposition to democracy, as an individual's guarantee against what the majority might will. I am free in so far as I am the bearer of rights, where rights are trumps. Unlike the liberty of the early republic, the modern version permits -in facts even requires- concentrated power¹⁷⁵.

Le communautarisme veut re-fonder cette république première qui unissait les particularités de tous et chacun à l'expression de la volonté générale. C'est, ici, que nous percevons un certain fondamentalisme : imposer une vérité première aux sociétés sans tenir compte de l'évolution sociale-historique; une république sacrée seulement réalisable dans un retour à des communautés locales démocratiques et autonomes. Tout le désordre actuel, en fonction de ce fondamentalisme, ne peut venir que de la négation de ces communautés premières. La communauté autonome devient la réponse à tous les maux sociaux. «(...) [T]oday it is becoming increasingly clear that the only viable government is one that can be held accountable, and that is possible only by reducing governing structures to politically manageable sizes¹⁷⁶». Mais cette entreprise communautariste se heurte au développement de la société

175. Michael SANDEL, «The Procedural Republic and the Unencumbered Self» dans Communitarianism and Individualism, sous la dir. de Shlomo AVINERI et Avner DE-SHALIT, New York, Oxford University Press, 1992, p. 27.

176. Telos STAFF, «Populism vs. the New Class : The Second Elizabethtown Telos Conference (April 5-7, 1991)», p. 24.

moderne qui s'est avéré produire l'opposé de ces principes instituant. «*La société moderne, dit Gauchet, fut en son fond redéfinition totale de l'ordre social sur la base de ces matériaux neufs que sont les hommes indépendants [i.e. séparé de toute entrave communautaire]*¹⁷⁷.» Cette réalisation de la modernité ne fut pas l'union de la liberté et de la nécessité, mais leur séparation entre un individualisme radical et le développement de l'appareil étatique. Le communautarisme cherche ainsi à joindre ce que l'évolution sociale et politique de la modernité a désuni.

Ce fondamentalisme poussé à sa limite peut se transformer en négation de l'individualisme. La conception d'un individu lié à des solidarités communautaires n'englobe pas l'individualisme tel que l'évolution moderne l'a conçu. La désintégration des pouvoirs «autonomes» des collectivités locales ou traditionnelles et l'avènement d'un individu «libre» et «autonome», c'est à dire *indépendant* de toute force extérieure à lui-même, sont corollaires de la constitution des structures politiques et sociales modernes. Rappelons que la légitimité du pouvoir de l'État ne se base pas sur un ordre supérieur métaphysique, mais sur la constitution de ces êtres nouveaux que sont les individus indépendants. Le pouvoir qui s'érige ainsi n'est plus limité par des formes antérieures de cohésion collective (la famille, l'ordre villageois, la communauté), mais plutôt, il se déploie en gestionnaire des mouvements particuliers des individus. Nous avons analysé les conséquences pour les individus de l'extension de cette forme d'organisation. Jouissant d'une liberté toute nouvelle et pas moins réelle, ceux-ci n'ont pas gagné le sens global de la cohérence que postulait l'idéologie fondatrice. C'est à l'État, dorénavant à partir des multitudes d'actions individuelles composites du social, d'assurer socialement et globalement la reproduction d'ensemble. L'évolution de l'organisation sociale moderne ne conduit pas à l'adéquation consciente entre l'expression de la souveraineté populaire et l'ordre social, mais à une dépossession du sens final de l'action pour les individus.

C'est le pouvoir qui n'est plus arrêté par des modes autonomes de socialisation, par des formes traditionnelles de cohésion collective, des types hérités d'organisation communautaire indépendants de lui,

177. Marcel GAUCHET, «Tocqueville, l'Amérique et nous», Libre, LXXX : 7, p. 180.

antérieurs à lui, subsistant de leur vie propre. Il n'y a plus que des individus¹⁷⁸.

L'argument voulant que l'individu trouverait le sens moderne de sa liberté dans un ordre communautaire va à l'encontre du développement de l'individualisme contemporain. L'union de la liberté et de la mise en ordre du monde dans l'idéologie moderne fut possible par la projection dans le temps de ce projet; non dans sa réalisation hic et nunc. La crise de représentation du social met justement en cause cet écart entre l'idéologie et la réalité pratique de la modernité. L'idée de découvrir cette liaison de la liberté et de la nécessité dans une structure communautaire transforme l'idéologie moderne en fondation et contredit l'évolution sociale et politique de la modernité. Le communautarisme ne conduit pas à une nouvelle mise en ordre du monde qui remplacerait les anciennes idéologies moribondes, mais plutôt, il affirme que l'image première de la modernité, postulée dans l'idéologie instituante, constitue la vérité fondamentale de l'organisation sociale; le reste, soit l'évolution sociale-historique des sociétés contemporaines, ne serait que déviation historique.

Communautarisme et régression de l'autonomie individuelle.

Le communautarisme s'oppose aux désordres qu'a pourtant institués la modernité. Pour mettre un frein à ce désordre, le communautarisme propose de revenir aux fondations premières de la société inscrites dans ses principes fondateurs : le gouvernement du peuple par le peuple. De là seulement peut découler un principe d'ordre dans la société. L'ordre communautaire parce qu'il constitue les fondations de la modernité est donc justifié d'imposer son autorité sur la société. Mais cette fondation est contraire à une évolution sociale productrice de discontinuité. Le communautarisme ne conduit pas une interprétation globale du monde, mais il devient désir de lui prescrire un ordre fondateur. Or, pour

¹⁷⁸. Marcel GAUCHET et Gladys SWAIN, La pratique de l'esprit humain : l'institution asilaire et la révolution démocratique, Paris, Gallimard, 1980, p. 390.

s'imposer le communautarisme devra éliminer ce qui est producteur de désordre et de conflits dans la société : l'individualisme contemporain. Au nom des principes fondamentaux de la modernité, le communautarisme sera justifié de limiter les libertés contemporaines.

Ce que ne réalise pas ici le postulat communautariste, c'est le lien existant entre la désagrégation de la communauté politique et la destruction du rapport particulier qu'elle entretenait avec le devenir. Recréer la communauté politique sous les mêmes règles idéologiques que celles qui l'ont fait disparaître, et sans le ciment d'un avenir à construire, serait un non-sens. La reconstruction du politique implique une nouvelle interprétation du temps permettant à nouveau de joindre le particulier à l'universel. Ce que propose le communautarisme dans un retour à des communautés autonomes, particulières et locales, ne fait que voiler la nature de la crise actuelle : dépossession du sens final des actions humaines. En détruisant ce rapport particulier entre le nous et l'Autre, en faisant du local le lieu ultime du social, on peut donner l'illusion d'une auto-fondation collective assumée par les membres du groupe, mais c'est par le fait même, et cela nous semble ici encore plus évident, nier la discontinuité, les mutations sociales et rapides, enfin tous ces phénomènes issus de l'extension de l'individualisme et qui ont entraîné la crise de représentation du social. Le repli communautaire est donc corollaire de la crise, mais dans ces mouvements de résistance aux désordres, il y a un phénomène de régression de la conscience pour les individus. Incapable de saisir le monde à un niveau global et universel, la solution qu'impose le communautarisme est de réduire la pensée au local et au particulier : question d'éviter, en la niant, la possibilité d'une crise de conscience (la difficulté de répondre au «Qui suis-je?») qu'impose un monde radicalement indéterminé. En réduisant ainsi le monde au particulier, on évite les choix fondamentaux qu'oblige la société issue de la réalisation de la modernité quant à ses fins sociales, mais, ainsi, on se coupe littéralement de la réalité du mouvement social-historique.

Le communautarisme s'insurge contre la destruction de modes de vie communautaires, que le mouvement réel des sociétés entraîne. Cependant, dans son projet d'actualiser les fins de la modernité dans un ordre communautaire, il y a une impasse. Le projet est voué à s'opposer à la discontinuité des temps présents. Pour faire dominer son ordre, le communautarisme devra s'imposer par la puissance : arrêter le mouvement discontinu des sociétés actuelles. Or, pour

justifier cette action, la communauté a besoin d'un principe d'autorité : de qui ou de quoi peut-elle prétendre à ce principe ? Cette autorité, selon le communautarisme progressiste, découle des fondements démocratiques de la modernité. La réunion d'individus libres participant consciemment à l'élaboration de la volonté générale est le fondement de l'autorité : principe du gouvernement du peuple par le peuple plus facilement réalisable au niveau local. Le danger, ici, est de soumettre l'autonomie individuelle à l'autorité de la volonté générale; les besoins du lien social domineront les libertés individuelles.

Pour les communautaristes, les structures sociales et politiques contemporaines sont inefficaces pour maintenir la cohésion sociale; il y a le besoin de réintroduire dans la société des liens communautaires. L'individualisme contemporain étant incompatible avec ce projet, c'est avant tout un besoin d'ordre, pensons-nous, qui conditionnera l'attrait communautaire. Mais en conséquence leur projet implique, sans qu'ils en soient conscients, d'assujettir les libertés individuelles à des communautés qui maintiennent l'individu dans une identité très spécifiée et le soumettent à la volonté de la collectivité locale. Ainsi, au nom même de la cohésion sociale, le communautarisme propose des politiques qui soumettraient davantage l'autonomie au joug de pouvoir particulier.

La question de la démocratie.

Le communautarisme en voulant reconstruire des solidarités communautaires contient un caractère régressif : il oppose un principe d'ordre à la conscience actuelle du désordre. Cependant, le communautarisme n'en soulève pas moins la question des contradictions propres au système démocratique contemporain. Comment concilier la notion explicite de la démocratie (le gouvernement du peuple par le peuple) et les contraintes attachées à la fonction de l'État, qui supposent sa division d'avec la société ?

(...) l'État séparé n'en est pas moins contradictoire dans le principe d'avec la souveraineté du peuple - difficile en effet de concilier l'autonomie de l'instance politique avec la transparence représentative, et le

retournement de la puissance administrative contre une société qu'elle entend régenter étroitement du dehors avec la notion abstraite d'un gouvernement des hommes par eux-mêmes¹⁷⁹.

Pour le communautarisme l'actualisation de la démocratie permet de résoudre les contradictions de la société contemporaine. Un authentique système démocratique basé sur la participation populaire et l'auto-éducation politique peut ultimement réintroduire le sentiment d'appartenance à la collectivité. Dans l'acte démocratique, l'action individuelle se responsabilise; elle est attachée à la réalisation d'une volonté commune. Ainsi, selon le communautarisme, la réalisation du projet communautaire est possible actuellement dans une valorisation constante du rôle de citoyen. Dans la lutte quotidienne contre la fragmentation et la bureaucratisation moderne, au nom du principe de la souveraineté populaire, peuvent se re-fonder les solidarités communautaires. L'appel à la résistance populaire et à la lutte contre l'intrusion de l'État dans la vie de tous les jours doit mener à la reconstruction collective d'une réelle communauté politique. Ainsi, la démocratie vient remplacer l'idéologie en tant que mise en ordre globale du monde; elle est, dans le projet communautariste, productrice de visions communes de l'ordre des choses.

La démocratie dans le communautarisme progressif est perçue comme étant, en soi, formatrice d'une authentique unité sociale. Pour recréer des communautés constitutives essentiellement sur des bases démocratiques, qui auraient les mêmes avantages que la communauté villageoise, familiale ou autres, dans sa capacité de structurer la société, il est nécessaire de postuler que la démocratie est créatrice en elle-même d'une cohésion positive de la société. L'idéal démocratique doit créer la solidarité perdue par l'absence de projet social, que la destruction d'un type particulier de rapport au temps et à l'avenir, que nous avons expliquée précédemment, est venue détruire. Le démocratisme doit être le nouveau fondement des solidarités communautaires. Par cette valorisation de la démocratie directe, de la prise de contrôle collective sur la communauté, l'homme se ré-approprie le sens de sa vie. Le nouvel ordre communautaire crée cette adéquation de la communauté à elle-même par la négation du désordre; il permet à nouveau

¹⁷⁹. Marcel GAUCHET, «Tocqueville, l'Amérique et nous», p. 79.

par l'enracinement des individus dans des solidarités communes l'adéquation «consciente» entre la volonté générale et l'expression des particularités de chacun.

Cette perception de la démocratie s'oppose à celle que nous avons élaborée : la démocratie est l'envers de la société harmonieuse. La démocratie contemporaine fut non productrice de solidarité spontanée, naturelle ou volontaire, mais de conflits dans lesquels s'opposent des vues irréconciliables sur les fins du social¹⁸⁰. La société démocratique est destructrice des solidarités constitutives et appelle l'intervention de l'État.

[La difficulté spécifique des démocraties] (...) a été justement de réaliser la compénétration et l'ajustement de ces deux séries de facteurs d'apparence quasiment incompatible : le principe de la souveraineté du peuple et la réalité de la séparation de l'État, la nécessité d'une représentation active de la volonté générale et l'obligation de prendre en compte les antagonismes effectifs¹⁸¹.

L'idéal démocratique du communautarisme va ainsi à l'encontre des réalisations de l'organisation sociale moderne. La démocratie moderne ne peut être postulée comme étant en soi productrice de cohésion sociale au même titre que la religion, l'idéologie ou l'ordre villageois, puisqu'au contraire elle fut destructrice de ces modes de cohésion. Le communautarisme est le désir de renouer avec l'illusion de cette unité positive du social, alors que la réalité démocratique fut son contraire.

Elle s'est établie à l'insu de ses créateurs, au titre de résultante de leurs aveuglements respectifs, ou comme à l'intersection d'entreprises toutes contraires à leur façon à l'esprit authentique de la démocratie, puisque toutes inspirées par un biais ou par un autre par le schème d'une adéquation dernière de la société à elle-

180. Pour Gauchet, les caractéristiques de la démocratie ne sont pas la société harmonieuse en parfait accord avec elle-même et ses concitoyens. À l'inverse, c'est dans les luttes ouvertes pour le pouvoir, dans le déchirement de l'unité que s'est exprimée la démocratie. À ce titre, l'opposition radicale entre monarchistes et républicains fut l'instigatrice de l'âge démocratique. Selon Gauchet, nos sociétés se sont construites sur une fausse illusion, présente de tous les côtés de l'axe politique et encore répétée aujourd'hui, quant à la bonne forme de la société, quant aux nécessités de sa cohésion et quant à son destin foncièrement unitaire. Marcel GAUCHET, «Tocqueville, l'Amérique et nous», p. 67.

181. *Ibid.*, p. 78.

même, schème qui domine l'histoire humaine en son entier, et avec lequel l'âge démocratique en ce qu'il a de plus neuf marque une rupture essentielle¹⁸².

Le communautarisme comporte en lui-même un danger d'autoritarisme «démocratique». Il serait toujours selon Gauchet ce vieux rêve, à la fois «(...) *révolu et reviviscant de l'identité collective pleine que produisait l'antique dépossession transcendante du sens* ¹⁸³». Or, cet appel à l'unité du corps social, sous-jacent au mouvement communautaire, ne peut avoir qu'un caractère régressif. Sous la forme d'un durcissement du républicanisme, où la souveraineté du peuple est invoquée dans ses aspirations unanimes contre la fragmentation sociale et la mainmise de l'État sur la société, le communautarisme s'inscrit contre l'expression moderne de la démocratie.

Le bon vieux temps où tout le monde pensait pareil, où la place de chacun était claire en même temps que son appartenance à la collectivité lui était tangible, où la convergence des intérêts, la complémentarité sans concurrence des différents agents, la tension sans heurt de tous et de tout vers un but unique et manifeste formaient la trame solide de l'existence communautaire : à l'arrière-plan, conscient et inconscient, du totalitarisme, il y a l'impossibilité radicale de s'affranchir de ce modèle originaire de la vie sociale, enraciné dans les millénaires, garanti intimement par l'entente religieuse des choses, mais fondamentalement affecté à l'inverse par les déchirements démocratiques¹⁸⁴.

Ce désir d'unité du corps social est présent dans les renouveaux religieux, ethniques qui prennent forme actuellement en Occident. Face à la fragmentation sociale et au désarroi des individus, l'unité ancestrale ou imaginaire d'une société sans conflit, en parfaite harmonie avec elle-même reprend force. Même dans sa variante plus «démocratique», «grassroots participation», le communautarisme n'échappe pas à cette tendance «unitaire». Le retour à des communautés constitutives implique que celles-ci sont en elles-mêmes plus efficaces pour répondre aux conflits sociaux. Elles impliquent ce caractère harmonieux, stable, non conflictuel. Sans se fonder sur des postulats ethniques ou racistes, le

182. Marcel GAUCHET, «Tocqueville, l'Amérique et nous», p. 67.

183. *Ibid.*, p. 71.

184. *Ibidem*.

communautarisme sous sa forme «progressiste» implique aussi une société supposée revenue à un type d'unité antérieur, la création d'un«nous», seule capable de remédier à la crise actuelle. Mais par cela, loin de répondre à la crise actuelle des sociétés occidentales contemporaines, le communautarisme en creuserait au contraire la profondeur.

L'option communautariste est donc un projet de ré-unification des principes de liberté individuelle et de mise en ordre du monde, possible selon le communautarisme par une fédération de communautés autonomes où les individus participeraient tous identiquement à la souveraineté populaire. La communauté, dans son espace-temps local et immédiat, devient le lieu salvateur où l'expression de l'individualité peut s'associer à un intense *vouloir-vivre* démocratique. Mais cette ré-unification est négation de la démocratie. En valorisant le modèle d'une communauté harmonieuse, en adéquation avec elle-même, le communautarisme en vient à nier l'expression même de la liberté contemporaine. Sous une forme nouvelle d'autoritarisme *démocratique*, il en viendrait à nier un élément majeur de la société démocratique : la figuration du conflit.

Le fondamentalisme associé au communautarisme rejoint le démocratisme. La communauté démocratique devient le nouveau signifiant, le producteur d'ordre et de vérité. Elle est postulée à la base de la cohésion et de l'ordre social. Or, ce qui liait les individus, c'était la projection dans le devenir des destinées humaines, le *ce qui sera*, et non la démocratie. La démocratie en soi n'est pas productrice de cohérence; le postuler, c'est refuser son expression conflictuelle. Cette valorisation communautariste des principes instituants de la modernité doit s'opposer à l'évolution sociale et politique des sociétés contemporaines, et ne saurait être une issue à la crise. À l'opposé, elle est plutôt une manifestation de la crise; l'incapacité de dépasser les contradictions propres aux sociétés modernes. Le communautarisme est traversé de rapports contradictoires et devient même un acteur premier des antagonismes sociaux contemporains : l'expression communautariste en ce qu'elle oppose les principes instituants de la modernité à sa réalisation pratique dévoile la nature des contradictions et du conflit dans les sociétés démocratiques modernes, mais elle ne les dépasse pas.

CONCLUSION

Cette recherche sur les phénomènes contemporains du regain de l'attraction communautariste avait deux objectifs particuliers. Premièrement, identifier la nature de la crise contemporaine, nommée «crise de représentation du social» et deuxièmement, analyser l'alternative concrète à la crise que représente le communautarisme. Nous avons déterminé dans cette étude que ces deux phénomènes de crise et de renouveau communautariste étaient liés; le communautarisme actuel se définit par l'entremise de la crise de représentation du social. Sous sa forme contemporaine et progressiste, le communautarisme prend assise sur la défense des fondements idéologiques de la société moderne (le gouvernement du peuple par le peuple) contredits par l'évolution sociale-historique (individualisante et étatisante) de l'organisation sociale et politique moderne. La nature de la crise de la représentation du social, qui oppose les fondements idéologiques de la société démocratique moderne à sa pratique sociale effective, explique le phénomène de regain du communautarisme.

Pour appuyer notre hypothèse sur les liens nécessaires entre la nature et les manifestations de la crise de représentation du social et les caractéristiques types du communautarisme, nous avons démontré la validité de deux postulats. Premièrement, qu'il existe une contradiction entre les principes fondateurs de la société moderne et l'évolution sociale-historique de cette société. La réalité de la société démocratique s'est avérée l'envers de ses fondements idéologiques. Société de conflits, elle institutionnalise la séparation entre l'expression conflictuelle des particularités individuelles et la mise en ordre du monde assumée par l'appareil bureaucratique. Le principe du gouvernement du peuple par le peuple est contredit par une société dont l'évolution fut caractérisée par un double

mouvement d'individualisation et d'étatisation à la fois. L'organisation politique et sociale constituée non seulement vient nier les principes idéologiques modernes, mais fait entrer les individus dans une période d'incertitude en dévoilant la nature indéterminée de l'avenir. Le déclin des idéologies fait pénétrer la conscience du désordre et de l'indéterminé dans les représentations humaines du social. Mais cette évolution, dit Gauchet, n'est pas en rupture avec la modernité. En désacralisant l'avenir, elle dévoile le fait dernier que ce sont les humains qui le créent, mais non dans la ferme intention des buts visés, plutôt dans l'incertitude des chocs et des mouvements spontanés des individus.

Cette transformation du rapport au monde est corollaire d'une crise de conscience pour les individus : «(...) *la philosophie de l'individu réduit à lui-même ce n'est nullement une philosophie triomphante de la possession de soi*¹⁸⁵». En débutant cette recherche par une analyse du concept de liberté chez Michel Foucault, nous voulions démontrer comment la notion de liberté inhérente à certaines expressions libertaires contemporaines, une notion anarchiste et négative de la liberté sur laquelle aucune société ne peut se construire, est nécessairement limitée par rapport à la définition qu'en donnait l'idéologie moderne. Le projet social moderne associait la liberté à un projet d'émancipation collective. La crise de représentation du social remet en cause une philosophie qui postulait le fondement de la liberté des êtres humains dans la réalisation d'un ailleurs. Le communautarisme se nourrit de cette crise et des ses conséquences. Il rappelle l'idéal d'une société auto-référencielle où l'expression de la liberté s'associait à une mise en ordre collective des destinées sociales. Le phénomène communautariste n'est pas réductible à un renouveau des irrationalismes ou du religieux dans la société. Il prend plutôt assise, et cela était notre hypothèse, sur la défense des fondements idéologiques de la société moderne contredits par l'évolution bureaucratique et technocratique de l'organisation sociale moderne.

Le second postulat dont nous avons démontré la validité est que les phénomènes de renouveau communautaire sont propres aux périodes de crise sociale ou de remise en question des fondements des sociétés. La communauté est

185. Marcel GAUCHET et Gladys SWAIN, La pratique de l'esprit humain : l'institutionnalisation asilaire et la révolution démocratique, Paris, Gallimard, 1980, p. 405.

une forme d'organisation sociale qui offre des repères sociaux stabilisateurs aux individus (culture, race, sentiments d'appartenance commune), là où les repères sociaux des sociétés ne font plus leur effet. Selon Anthony P. Cohen, la communauté permet à l'individu d'adapter son identité sociale aux changements sociaux; elle est stabilisatrice en période de mutation sociale rapide. La construction communautaire, dit Bertrand Badie, n'est pas dépendante d'éléments objectifs constitutifs de la structure sociale, comme le laissait sous-entendre la théorie développementaliste de Ferdinand Tönnies par exemple, mais de la signification que revêt pour l'acteur ce modèle d'appartenance. Le regain communautaire est donc possible même dans des sociétés complexes. Et là où la communauté a perdu ses structures sociales naturelles, la famille, le village, la co-résidence, elle renaît sous des formes symboliques : identité commune, sentiment de solidarité, ...

Il est donc logique, en suivant Michel Maffesoli, que là où il y a déclin des grandes structures institutionnelles, qu'il y ait développement des communautés de base : forme de résistance populaire à la délégitimation du social. Maffesoli écrit : *«Quand le sens social ne se trouve plus, la communauté devient un lieu de se retrouver, de se protéger¹⁸⁶.»* La crise de représentation du social, et ses conséquences, est donc susceptible d'entraîner des phénomènes de regain communautaire. Mais ce communautarisme n'est pas réductible au renouveau de l'irrationalisme ou du racisme en Occident, il prend assise sur des problèmes concrets et a la capacité de soulever les contradictions propres à une période historique donnée¹⁸⁷. Il n'est pas uniquement le rejet de la civilisation comme le prétend Alexandre Zinoviev, il est plutôt le produit de cette civilisation; il en est marqué de part en part. Et c'est en comprenant les difficultés actuelles propres à la civilisation moderne que nous pouvons comprendre le renouveau communautariste.

¹⁸⁶. Michel MAFFESOLI, Le temps des tribus : le déclin de l'individualisme dans les sociétés de masse, Paris, Meridiens Klincksieck, 1988, p. 31-32 (déjà cité).

¹⁸⁷. Ce qui ne veut pas dire que nous nions l'existence de phénomènes racistes ou de renouveau religieux dans nos sociétés, ceux-ci sont aussi un dérivé de la crise sociale contemporaine. Mais réduire tous les communautarismes à une même expression de l'irrationalisme serait nier la nature profonde des contradictions sociales contemporaines. Le communautarisme contemporain s'exprime aussi sous une forme plus progressive dans un renouveau des discours démocratiques. Il n'est donc pas réductible à un simple rejet de la civilisation moderne, mais à une interrogation profonde sur ses fins sociales.

Notre interprétation personnelle du communautarisme s'approche davantage de la définition qu'en donnent les théories des nouveaux mouvements sociaux, mais avec des réserves sur les fins à associer à ce regain communautariste. Si le communautarisme est l'expression d'un nouveau conflit social propre aux sociétés bureaucratiques modernes, il n'en est pas nécessairement la voie du dépassement. La crise de représentation du social est la conséquence du double mouvement d'individualisation et d'étatisation qui détruit l'union projetée de la liberté et de la mise en ordre du monde. Le communautarisme doit lutter contre ces deux tendances nécessairement liées, appelées fragmentation des individus et emprise étatique du tissu social, qui contredisent les fins associées au projet social moderne. Dans son désir de réunification, le communautarisme est une tentative de recréer des solidarités constitutives par lesquelles un individu moderne puisse vivre. Or, c'est essentiellement en recréant un sentiment d'appartenance démocratique, à l'intérieur de communautés locales, qu'il croit pouvoir recréer le projet social moderne. Le communautarisme est donc le désir de renouer avec les fondements idéologiques de la société moderne contredits par l'évolution sociale-historique de la modernité.

Les limites de l'option communautariste.

La réponse communautariste à la crise de représentation du social comporte des obstacles majeurs. L'individualisme moderne s'oppose à la communauté. Le communautarisme, en voulant insérer l'individu dans des identités communautaires s'oppose de même à la dynamique contemporaine. Le communautarisme ne fait que soulever une problématique contemporaine sans y donner de réponse adéquate. Comment lier à nouveau l'expression de la liberté individuelle avec une mise en ordre collective du social ? Mais en proposant un retour aux communautés, même sous le prétexte que le lien qui maintient celle-ci est un partage commun du sentiment démocratique, le communautarisme ne fait que solliciter ce dont l'évolution sociale-historique de la modernité a démontré la

vanité : l'inadéquation des particularités des volontés individuelles et de la nécessaire mise en ordre du monde.

En suivant les travaux de Marcel Gauchet, nous affirmons que le communautarisme est une tentative de renouer avec l'idéal d'une société auto-régulée par l'action volontaire de ses membres. Il postule une possible construction positive du corps social et en ce sens, il est la réincarnation du rêve premier de la modernité d'une société en adéquation parfaite avec elle-même. Mais à ce titre, il est une négation du processus démocratique qui a institutionnalisé l'irréductibilité du conflit dans la société. La modernité, ce ne fut pas la marche vers la réalisation de la société réunifiée, mais à l'inverse la découverte d'une société aux multiples conflits dont la mouvance historique produit un devenir «radicalement indéterminé». En postulant que la communauté est un lieu «naturel» de cohésion sociale et d'expression démocratique où l'individu peut associer ses expressions particulières aux volontés générales, le communautarisme se trompe par rapport à l'expression concrète de la démocratie : la figuration du conflit et la conscience du désordre. Nous pouvons associer, même sous sa version contemporaine et progressiste, un certain conservatisme au communautarisme, qui à terme pourrait se retourner contre ses prétentions de s'émanciper de la société bureaucratifiée et technocratique. Il valorise une cohésion naturelle du social, mais nie le conflit inhérent à l'expression du mouvement des individus. Or, pour qu'un tel retour communautaire soit possible, il faut soit l'émergence d'un pouvoir capable de maintenir dans des limites raisonnables les volontés particulières ou que soit postulé l'existence d'éléments transcendant les individus et garantissant leur cohésion collective. Difficulté inhérente à l'expression démocratique moderne et jusqu'à ce jour non résolue, le besoin d'une expression active de la volonté générale et celui de rendre compte des particularités individuelles.

Ce qui semble la faiblesse majeure du communautarisme, c'est sa perception de la démocratie. Le communautarisme dénature la démocratie en la substituant à un projet social d'émancipation collective. Le communautarisme voit dans la démocratie, les liens de solidarité nécessaires à la reconstruction d'une réelle communauté d'individus libres. Elle devient dans le projet communautaire contemporain, ce lien d'appartenance universelle, partagé entre tous les humains, suffisant en soi pour garantir la cohésion d'ensemble.

De là en un mot le volontarisme démocratique primitif qui se coule en réalité sans tellement de rupture dans le moule des représentations anciennes du pouvoir comme volonté, précisément, comme visée nécessairement expresse de maintenir la cohésion collective et la conformité du monde des hommes à l'ordre qui lui est par avance assigné¹⁸⁸.

La démocratie se transforme en fondation, comme solidarité nécessaire et suffisante en soi pour la création de la communauté politique réelle. Mais outre que cette perception de la démocratie se trompe par rapport à sa réalité, elle se trompe aussi sur la réalité de la solidarité inhérente à la communauté politique telle qu'exprimée au premier jour de la modernité. C'était la perception d'un temps tourné vers l'avenir qui permettait la projection dans le ce qui doit être, l'union de la liberté et de la mise en ordre du monde et non la démocratie. Vouloir refonder la communauté politique essentiellement sur des principes démocratiques, c'est oublier cette nécessaire mise en ordre globale du monde qui fut instigatrice de la communauté politique. Le démocratisme, volonté inhérente au communautarisme, risque de se transformer en autoritarisme là où il ne découle pas d'une prise de conscience adaptée au monde présent. C'est sans doute pourquoi le retour démocratique actuel se postule essentiellement dans un retour au local et au quotidien, la démocratie se particularise, incapable qu'elle est, en elle-même, de donner une vision commune de l'ordre du monde.

Le communautarisme ne porte pas en soi un dépassement de la crise de représentation du social, mais il en souligne les contradictions. Ce qui fut suffisant pour justifier l'étude de ce phénomène. Le communautarisme par son opposition à la société atomisée et bureaucratique peut toujours, en suivant Gauchet, conduire à des solutions organisationnelles de l'État social-démocratique aux conflits qu'il exprime : décentralisation, localisation de ressources collectives, démocratisation de la bureaucratie -réponse de l'appareil administratif moderne dans sa nécessité de figurer et de gérer les conflits. Mais, le communautarisme, ne peut se postuler comme alternative à la crise, il véhicule les contradictions de la modernité. Plus profondément, cependant, et c'est ce que nous retenons de cette étude, le regain communautariste exprime un questionnement de la nature des sociétés contemporaines. Une interrogation fondamentale sur l'opposition entre les

¹⁸⁸. Marcel GAUCHET, «Tocqueville, l'Amérique et nous» Libre, LXXX : 7, 1980, p. 65.

principes instituants de la société moderne et sa réalité effective : la logique de l'extension de l'État venant contredire les principes de la souveraineté populaire.

La crise de représentation du social et le déclin du politique.

Il y a crise de représentation du social, car l'évolution sociale et politique de la modernité est venue détruire la vision commune d'un temps tournée vers l'avenir sans aboutir à une nouvelle interprétation globale du monde. Cette évolution libère les diverses particularités individuelles des nécessités d'une expression globale et commune de leur autonomie. Sans rapport au monde, la communauté politique perd sa légitimité. Elle n'est plus la représentante légitime de la souveraineté populaire, non plus que lieu de cohésion sociale et de l'harmonisation des intérêts.

La désunion de la liberté et de la mise en ordre du monde a inévitablement des conséquences majeures sur les conceptions contemporaines de la liberté. Celles-ci ne participent plus à la création d'un ailleurs; elles sont individualisées et particulières. Il y a séparation entre le temps spontané, fugitif et créateur inhérent à l'expression individuelle et le temps ordonné, calculé et stable, inhérent dorénavant à l'État. Cette crise, qui est la résultante de l'application pratique des principes modernes eux-mêmes, produit des problèmes de conscience pour les individus: *Quelles fins doit-on associer à sa liberté ?* Crise profonde d'identité, où la liberté perd toute réponse métaphysique. Le «désenchantement du monde» a pour corollaire la fin de la projection globale et universelle de la liberté humaine. Mais doit-on renoncer pour autant à toute tentative de prise de conscience commune du monde, en mesure de situer la liberté de l'être humain dans un projet d'émancipation collective? Si on reconnaît l'impossible réconciliation «définitive» des sociétés, union de la liberté et de la nécessité, doit-on pour autant renoncer à une possible re-création d'une communauté politique? Autrement dit : est-il possible de penser un nouveau rapport au monde dans lequel une communauté politique réelle puisse prendre ses assises ?

À cette question nous n'avons pas *La réponse*. Le problème de la modernité, dit Alexis Nous, est de penser un nouveau rapport au temps; voilà peut-être une issue. Essentiellement, cette communauté politique devra reconnaître la nature réelle de la démocratie : l'expression du conflit. La rationalité humaine, celle-ci n'étant plus un processus continu et cumulatif, devra reconnaître la nature incertaine, non déterminée du mouvement social-historique, mais, cela, sans tomber dans un généalogisme qui ferait du hasard la dynamique de l'évolution, sur lequel aucun projet social ne peut se construire. Certains auteurs perçoivent dans la communauté communicationnelle une possible re-création du politique. Cette communauté aurait l'avantage à la fois de reconnaître l'existence du conflit, l'intersubjectivité étant le processus moteur du social, et de définir la rationalité humaine sur les bases mêmes du processus communicationnel, dont la réalisation n'est pas dépendante d'une marche vers un absolu mais de la reconnaissance intersubjective de l'ordre des choses. L'intersubjectivité permettant de même la reconnaissance de la dynamique indéniable et continue du mouvement social-historique de la société des individus. Mais même dans l'expression de la communauté communicationnelle se pose le problème fondamental de définir des perceptions globales de l'ordre des choses. Comment éviter un certain relativisme ? L'agir communicationnel apparaît possible dans la mesure où les humains partagent un monde vécu commun, base essentielle du discours. Nous retournons sensiblement toujours au même problème, non résolu, comment reconstruire cette base commune nécessaire à toute discussion qui tiendra compte à la fois des particularités de chacun et des volontés générales. Le conflit, rappelons-le, est destructeur de communauté.

Nous nous en voudrions de terminer cette étude sur une note pessimiste. Ces interrogations sur l'évolution des sociétés sont fécondes en intuitions et tentatives de réponse. Face à un avenir «*radicalement indéterminé*», notre monde n'a peut être jamais eu autant besoin de penser et d'imaginer, et de là peuvent émerger de nouvelles façons de voir les choses. Nous devons peut-être seulement renoncer à la finitude des destinées humaines et reconnaître constamment leur caractère aléatoire et non déterminé. S'ouvrir à la conscience de la condition humaine résultant du «*désenchantement du monde*», celle de s'interroger constamment et sans réponse définitive sur la signification de l'existence. Mais déjà, s'interroger ainsi constitue une dynamique indéniable et productrice, en soi une condition de vie. D'ailleurs, le débat social ou le conflit ne peut que s'enrichir de l'émergence de

pensées nouvelles. Le conflit est producteur et créateur; c'est l'absence de celui-ci qui paraît dangereux. Si l'individu renonce à une destinée universelle, rien ne l'empêche de penser, d'agir et de lutter pour la mise en forme d'une société plus juste et créatrice. Car l'ouverture sur un avenir indéterminé est aussi la constatation que ce sont les humains, idéaliquement peut-être, dans leur rencontre quotidienne conflictuelle et productrice, qui en sont les protagonistes.

BIBLIOGRAPHIE

- ANDERSON, Kenneth et al., «*The Empire Strikes Out : A Roundtable on Populist Politics*», Telos, 87, spring 1991, p. 3-38.
- AVINERI Shlomo et Avner DE-SHALIT (sous la dir. de), Communitarianism and Individualism, New York, Oxford University Press, 1992, 237 p.
- BADIE, Bertrand, «*Communauté, individualisme et culture*» dans Sur l'individualisme : théories et méthodes, sous la dir. de Pierre BIRNBAUM et Jean LECA, Paris, Presses de la Fondation nationale des sciences politiques, 1986, p. 109-131.
- BALANDIER, Georges «*Le lien social en question*», Cahiers internationaux de sociologie, LXXXVI, janvier-juin 1989, p. 5-13.
- BAREL, Yves, La société du vide, Paris, Éditions du Seuil, 1984, 267 p.
- BELANGER, Paul et al. (sous la dir. de), Animation et culture en mouvement : fin ou début d'une époque?, Sillery, P.U.Q., 1987, 316 p.
- BESSON, Christiane, «*Le défi du futur*», Service social, XXXIX : 1, 1990, p. 138 -150.
- BIDOU, Catherine, Les aventuriers du quotidien : essai sur les nouvelles classes moyennes, Paris, PUF, 1984, 200 p.
- BODEI, Remo «*Foucault : pouvoir, politique et maîtrise de soi*», Critique, XLII : 471-72, août-septembre 1986, p. 898-917.
- BOUDON, Raymond, La place du désordre, Paris, PUF, 1984, 245 p.
- BRAULT, Marie-Marthe T. et Lise ST-JEAN, Entraide et associations, Québec, I.Q.R.C., 1990, 282 p.

- CASTEL, Robert, «*Présentation à l'oeuvre d'Herbert Marcuse*» dans Raison et révolution : Hegel et la naissance de la théorie sociale, Herbert MARCUSE, trad. de l'anglais par Robert Castel et Pierre-Henri Gonthier, Paris, Les Editions de Minuit, 1968, p. 9-37.
- CASTORIADIS, Cornelius, Le monde morcelé, les carrefours du labyrinthe III, Paris, Éditions du Seuil, 1990, 277 p.
- COHEN, Anthony P., The Symbolic Construction of Community, London, Ellis Horwood Limited/Chichester et Tavistock Publications, 1985, 128 p.
- COHEN, Jean L., «*Strategy or Identity : New Theoretical Paradigms and Contemporary Social Movements*», Social Research, LII : 4, Winter 1985, p. 663-716.
- COLLIN, Jean-Pierre et Jacques LEVEILLEE, «*Le pragmatisme des nouvelles classes moyennes et l'urbain*», Revue internationale d'action communautaire, 13/53, 1985, p. 95-101.
- CRAIG, Gary, «*L'action communautaire et l'État*», Revue internationale d'action communautaire, 17/57, p. 161-171.
- D'AMICO, Roberto, «*What Theory ? Whose Community?*», Telos, 86, winter 1990-1991, p. 158-168.
- DE CAROLIS, Massimo, «*Liberté d'habiter un monde sans habitude*», Conjonctures, 15, automne 1991, p. 125-131.
- DECROP, Geneviève (sous la dir. de), Les enjeux de l'autonomie, Grenoble, Peuple et culture de l'Isère/La Pensée Sauvage, 1984, 114 p.
- DOODY, John A., «*MacIntyre and Habermas on Practical Reason*» dans Communitarianism, Liberalism, and Social Responsibility, sous la dir. de Creighton PEDEN et Yeager HUDSON, Lewiston/Queenston/Lampeter, The Edwin Mellen Press, 1991, p. 59-74.
- DORE, Gérald, «*L'organisation communautaire et l'éthique de la solidarité*», Service social, XL : 1, 1991, p. 125-141.
- DORE, Gérald et Lorraine GAUDREAU, «*Politique sociale, politique partisane et profession*», Service social, XXXVIII : 2-3, 1989, p. 246-262.
- DUPUIS, Jean-Pierre, Ordres et désordres : Enquête sur un nouveau paradigme, Paris, Éditions du Seuil, 1982, 277 p.
- EDER, Klaus, «*A New Social Movement ?*», Telos, 52, 1982, p. 4-20.
- EPSTEIN, Barbara, «*Rethinking Social Movement Theory*», Socialist Review, 90/1, winter 1990, p. 35-65.

- FAVREAU, Louis, «*Nouveaux enjeux au sein du mouvement populaire*», Coopératives et Développement, XXI : 2, 1989-1990, p. 5-20.
- FONTAN, Jean-Marc, «*Les corporations de développement économique communautaire*», Coopératives et Développement, XXI : 2, 1989-1990, p. 51-68.
- FOUCAULT, Michel, «*Deux essais sur le sujet et le pouvoir*» dans Michel Foucault : un parcours philosophique -au-delà de l'objectivité et de la subjectivité, sous la dir. de Hubert DREYFUS et Paul RABINOW, Paris, Gallimard, 1984, p. 297-321.
- FOUCAULT, Michel, La volonté de savoir. Histoire de la sexualité .vol 1, Paris, Gallimard, 1976, 211 p.
- FOUCAULT, Michel, «*Nietzsche, la généalogie, l'histoire*» dans Hommage à Jean Hyppolite, sous la dir. de Suzanne BACHELARD et al., Paris, PUF, 1971, p. 145-173.
- FOUCAULT, Michel, «*Pouvoir et corps*», Quel Corps, sept/oct 1975, p. 27-36.
- FOUCAULT, Michel, «*The Confession of the Flesh*» dans Power/Knowledge : Selected Interviews & Other Writings, 1972-1977, sous la dir. de Colin GORDON, New York, Pantheon Books, 1980, p. 194-228.
- FOUCAULT, Michel, «*Two Lectures*» dans Power/Knowledge: Selected Interviews & Other Writings, 1972-1977, sous la dir. de Colin GORDON, New York, Pantheon Books, 1980, p. 79-108.
- FOUCAULT, Michel, «*Vérité et pouvoir*», L'arc, 70, 1977, p. 16-26.
- GAGNON, Christiane et Juan-Luis KLEIN, Le social apprivoisé : le mouvement associatif, l'État et le développement local, Hull, Asticou, 1989, 146 p.
- GAGNON, Gabriel, «*La métamorphose des mouvements sociaux*», Revue d'études canadiennes, XXIII : 4, hiver 1988-89, p. 5-15.
- GARNIER, Jean-Pierre, «*«Localiser» le social ... ou «socialiser» le local ?*», Espaces et Sociétés, 40, 1982, p. 3-14.
- GAUCHET, Marcel, Le désenchantement du monde : une histoire politique de la religion, Paris, Gallimard, 1985, 306 p.
- GAUCHET, Marcel, «*Pacification démocratique, désertion civique*», Le Débat, 60, mai-août 1990, p. 87-98.
- GAUCHET, Marcel, «*Tocqueville, l'Amérique et nous*», Libre, LXXX : 7, 1980, p. 43-120.

- GAUCHET, Marcel et Gladys SWAIN, La pratique de l'esprit humain : l'institution asilaire et la révolution démocratique, Paris, Gallimard, 1980, 519 p.
- GELLNER, Ernest, «*L'animal qui évite les gaffes, ou un faisceau d'hypothèses*» dans Sur l'individualisme : théorie et méthodes, sous la dir. de Pierre BINRBAUM et Jean LECA, Paris, Presses de la Fondation nationale de science politique, p. 27-44.
- GIDDENS, Anthony, The Consequences of Modernity, Standford, Stanford University Press, 1990, 186 p.
- GODBOUT, Jacques T. (sous la dir. de), La participation politique : leçons des dernières décennies, Québec, I.Q.R.S., 1990, 301 p.
- HALL, Edward T., La danse de la vie : temps culturel, temps vécu, Paris, Éditions du Seuil, 1984, 282 p.
- HAMEL, Pierre, «*Le développement local en milieu urbain : un modèle controversé*», Revue internationale d'action communautaire, 22/62, 1989, p. 127-137.
- HAMEL, Pierre, «*Les mouvements urbains à Montréal dans la conjoncture des années 80 : perspectives théoriques et défis politiques*», Loisir et Société, IX : 2, automne 1986, p. 491-508.
- HAMEL, Pierre et J. F. LEONARD, Les organisations populaires. l'État et la démocratie, Montréal, Nouvelle optique, 1981, 208 p.
- ION, Jacques, «*De la formation du citoyen à l'injonction à être soi : l'évolution des référents dans le champ de l'action socio-culturelle*», Espaces et sociétés, 38-39, 1981, p. 37-45.
- JESSOP, Joanne et Clyde WEAVER, «*La Coopération communautaire : une stratégie pour le développement local*», Revue internationale d'action communautaire, 13/53, 1985, p. 149-160.
- KAUFFMAN, L. A., «*The Anti-Politics of Identity*», Socialist Review, 90/1, winter 1990, p. 66-80.
- KLEIN, Juan-Luis, «*Nouveaux mouvements sociaux et développement local*», Coopératives et développement, XXI : 2, 1989-1990, p. 20-28.
- LALONDE, Michel, «*Groupes populaires et effritement des identités culturelles*», Conjonctures et politique, 6, printemps 1985, p. 59-72.
- LAROCHELLE, Gilbert et Suzie ROBICHAUD, «*L'État québécois et les organismes communautaires*», L'Analyste, 34, été 1991, p. 13-17.

- LASCH, Christopher, «*Liberalism and Civic Virtue*», Telos, 88, Summer 1991, p. 57-68.
- LEGOFF, Jacques, Histoire et mémoire, Paris, Gallimard, 1988, 409 p.
- LEROUX, Georges, «*Le dépassement du cynisme : la modernité, d'Alexis de Tocqueville à Charles Taylor*», Spirale, 118, octobre 1992, p. 3.
- LESAGE, Marc, «*De nouveaux possibles*», Interventions économiques, 12/13, 1984, p. 249-257.
- LEVASSEUR, Roger (sous la dir. de), De la sociabilité : spécificité et mutations, Montréal, Boréal, 1990, 348 p.
- LUKE, Tim, «*Community and Ecology*», Telos, 88, Summer 1991, p. 69-79.
- LYOTARD, Jean-François, La post-modernité expliquée aux enfants, Éditions Galilée, Paris, 1988, 157 p.
- MACPHERSON, C. B., Principes et limites de la démocratie libérale, Montréal, Boréal Express/La Découverte, 155 p.
- MAESSCHALCK, Marc, «*Politique et autonomie : la crise de la rationalité moderne*», Science et Esprit, XLI : 2, mai-septembre 1989, p. 207-230.
- MAFFESOLI, Michel, Le temps des tribus : le déclin de l'individualisme dans les sociétés de masse, Paris, Meridiens Klincksieck, 1988, 226 p.
- MAHEU, Louis, «*Les mouvements de base et la lutte contre l'appropriation étatique du tissu social*», Sociologie et sociétés, XV : 1, 1983, p. 77-92.
- MAUREL, Elisabeth, «*Où va l'action sociale?*», Revue internationale d'action communautaire, 19/59, 1988, p. 75-81.
- MELUCCI, Alberto, «*Mouvements sociaux, mouvements post-politiques*», Revue internationale d'action communautaire, 10/50, automne 1983, p. 13-30.
- MIGUELEZ, Roberto, «*Démocratie et rationalité*», Carrefour, XIII : 1, 1991, p. 72-85.
- MOODY Thomas, «*Some Comparisons Between Liberalism and an Eccentric Communitarianism*» dans Communitarianism, Liberalism, and Social Responsibility, sous la dir. de Creighton PEDEN et Yeager HUDSON, Lewiston/Queenston/Lampeter, The Edwin Mellen Press, 1991, p. 187-198.
- MORIN, Edgard, Introduction à la pensée complexe, Paris, ESF éditeur, 1990, 158 p.

- MORMONT, Marc et Catherine MOUGENOT, «*Le retour au local et les classes moyennes*», Revue internationale d'action communautaire, 13/53, 1985, p. 19-33.
- NOREAU, Pierre, «*Nouveaux groupes sociaux et nouveaux enjeux politiques : exemple des personnes âgées aux États-Unis*», Politique, 17, hiver 1990, p. 4-29.
- OFFE, Klaus, «*New Social Movements : Challenging the Boundaries of Institutional Politics*», Social Research, LII : 4, Winter 1985, p. 817-868.
- PARAZELLI, Michel, «*Pour ajouter de la misère à la vie : l'impact d'une épidémiologie sociale-étatique sur l'action communautaire et les problèmes sociaux*», Service social, XXXIX : 2, 1990, p. 175-187.
- PICCONI, Paul, «*Federal Populism in Italy*», Telos, 90, winter 91-92, p. 3-18.
- PICCONI, Paul, «*The Crisis of Liberalism and the Emergence of Federal Populism*», Telos, 89, fall 1991, p. 7-44.
- POMIAN, Krzysztof, L'ordre du temps, Paris, Gallimard, 1983, 365 p.
- RAJCHMAN, John, Michel Foucault : la liberté de savoir, Paris, PUF, 1987, 152 p.
- RIVIER, Jean-Jacques et Olivier SOUBEYRAN, «*L'invention de l'«autonomie» : vers un nouveau paradigme culturel*», Conjoncture politique au Québec, 2, automne 1982, p. 163-183.
- SENNET, Richard, Les tyrannies de l'intimité, Paris, Éditions du Seuil, 1979, 282 p.
- TAYLOR, Charles, The Malaise of Modernity, CBC Massey lectures series, 1991, 135 p.
- TELOS STAFF, «*Populism vs. the New Class : The Second Elizabethtown Telos Conference (April 5-7, 1991)*», Telos, 88, summer 1991, p. 2-36.
- THERIAULT, J. Yvon, «*Mouvements sociaux et nouvelle culture politique*», Politique, 12, Automne 1987, p. 6-36.
- TOURAINÉ, Alain, «*An Introduction to the Study of Social Movements*», Social Research, LII : 4, Winter 1985, p. 749-787.
- TOURAINÉ, Alain, Le retour de l'acteur : essai de sociologie, Paris, Fayard, 1984, 349 p.
- VACHET, André, «*Essai sur la situation idéologique de notre temps : considérations préliminaires*», International Political Science Review, XI : 1, 1990, p. 33-44.

VACHET, André, «*La démocratie bloquée : les ambiguïtés du pluralisme politique*» dans Le pluralisme, sous la dir. de Irénée BEAUBIEN et al., Montréal, Fides, 1974, p. 173-215.

VACHET, André, «*Le libéralisme d'hier à aujourd'hui*», préface à la nouvelle édition, L'idéologie libérale : l'individu et sa propriété, Ottawa, Les Presses de l'Université d'Ottawa, 1988, p. 3-14.

WIEVIORKA, Michel, L'espace du racisme, Paris, Editions du Seuil, 1991, 252 p.

ZINOVIEV, Alexandre, L'avenir radieux, Lausanne, L'âge d'homme, 1976, 280 p.

ZINOVIEV, Alexandre, Le communisme comme réalité, Lausanne, L'âge d'homme, (Livre de poche), 1981, 333 p.

ZINOVIEV, Alexandre, Ni liberté, ni égalité, ni fraternité, Lausanne, L'âge d'homme, 1983, 144 p.

ZINOVIEV, Alexandre, Nous et l'Occident, Paris, Gallimard, 1981, 188 p.