



National Library  
of Canada

Bibliothèque nationale  
du Canada

Canadian Theses Service

Service des thèses canadiennes

Ottawa, Canada  
K1A 0N4

## 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.

LE COMMUNAUTAIRE: UNE ALTERNATIVE A L'ÉTAT-PROVIDENCE

THESE DE MAITRISE

présentée à

École des Études Supérieures et de la Recherche

Université d'Ottawa

par

MARTIN LEMIEUX

(472 460)



National Library  
of Canada

Bibliothèque nationale  
du Canada

Canadian Theses Service    Service des thèses canadiennes

Ottawa, Canada  
K1A 0N4

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.

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 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.

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 0-315-70491-8

Canada



UNIVERSITÉ D'OTTAWA  
UNIVERSITY OF OTTAWA

## TABLE DES MATIERES

REMERCIEMENTS .....	i
PRÉAMBULE .....	ii
INTRODUCTION .....	1
PREMIERE PARTIE: <u>L'ÉTAT-PROVIDENCE</u> .....	7
CHAPITRE I	
- LE DÉVELOPPEMENT DE L'ÉTAT-PROVIDENCE .....	14
L'historique de l'État-providence .....	15
La loi du 9 avril 1890 et la création étatique du lien social .....	19
La version moderne du concept d'État-providence .....	23
La thèse de l'État-providence .....	31
CHAPITRE II	
- LA CRISE DE L'ÉTAT-PROVIDENCE .....	37
Le point de vue économique .....	41
- La critique libérale et néo-libérale de l'État- providence.	
La transition de l'économique au social .....	52
- S. Bowles et H. Gintis	
Le point de vue social .....	59
- J.T.Godbout - I. Illich - J. Donzelot - P. Rosanvallon	
CONCLUSION .....	72
DEUXIEME PARTIE: <u>LE COMMUNAUTAIRE</u> .....	74
CHAPITRE III	
- POURQUOI LE COMMUNAUTAIRE? .....	77

Définition du communautaire traditionnel .....	79
- La théorie de Ferdinand Tönnies .....	30
- Critique au communautaire traditionnel .....	87
Définition du communautaire renouvelé .....	95
- Société conviviale .....	99
- L'autogestion .....	107

#### CHAPITRE IV

- PARTICIPATION / DÉMOCRATISATION .....	114
Qu'entendons-nous par participation .....	115
Rousseau et la naissance de la démocratie participative	
- La tradition participative .....	117
Constant et le bien-fondé de la démocratie représentative	
- La tradition représentative .....	119
Les divergences entre Rousseau et Constant .....	121
La société moderne: Participation et Représentation .	123
- La participation .....	123
- La participation dans les années soixante .....	129
Démocratie représentative et Démocratie directe .....	134
Démocratisation -Décentralisation -Débureaucratisation	140

#### CHAPITRE V

- "LES AMIS DU COIN" .....	144
----------------------------	-----

#### CHAPITRE VI

- CONCLUSION .....	163
--------------------	-----

ANNEXE 1 .....	171
----------------	-----

- QUESTIONNAIRE D'ENTREVUE	
----------------------------	--

BIBLIOGRAPHIE .....	173
---------------------	-----

## REMERCIEMENTS

L'élaboration d'un document comme celui-ci exige, en plus des nombreuses heures de travail, la supervision et la disponibilité d'un directeur. L'assistance de J. Yvon Thériault dans mon cheminement fut un atout plus qu'important. Pour cette supervision et ces prestigieux conseils, merci Yvon, en soulignant que sans ton apport cette thèse n'aurait probablement pas atteint son objectif.

Je m'en voudrais de ne pas remercier les deux personnes qui, dans les moments difficiles et de découragement, m'ont donné l'énergie et la motivation nécessaire pour concrétiser cet exigeant exercice. En l'occurrence, Carole la seule personne me connaissant sous mon vrai jour, celle qui partage ma vie quotidienne. Carole fut également, par ses critiques, une collaboratrice indispensable à la rédaction de mon texte. Et la deuxième personne en est une qui prend de plus en plus de place dans ma vie, Léandre notre fils de 5 mois. Léandre a su, par son charme et sa pureté, me démontrer que chaque action de notre vie mérite d'être complétée et reconnue. Sans ces deux êtres admirables autant l'un que l'autre, ce travail ne serait vraisemblablement pas terminé.

Et finalement, je remercie les intervenantes sans qui la phase empirique de cette thèse aurait été impossible. Dans un premier temps, pour sa conviction pour l'entraide, Danielle Roy, amie et membre de l'organisme "Les amis du coin". Deuxièmement, pour sa disponibilité et pour sa foi dans le communautaire, Mme Claudèle Domingue secrétaire des "Amis du coin". En dernier lieu, pour sa collaboration et sa documentation statistique, Céline Goudreault amie et employée de la ville de St-hubert. Toutes, continuez votre action car elle est aussi utile au développement de la communauté que le discours politique. Ce type d'action ramène dans des lieux populaires cette démocratie que des penseurs politiques gardaient pour l'Etat et les milieux élitiques.

**PRÉAMBULE**

" Notre société souffre de ce que j'appelle l'égoïsme. Elle est de moins en moins solidaire et axée sur la collectivité " (Marcel Pépin "dans" Turbide, 1990: 15).

## LE COMMUNAUTAIRE: UNE ALTERNATIVE L'ÉTAT-PROVIDENCE

Comme le laisse très bien percevoir son titre, le présent texte a un double objectif. Premièrement, démontrer que l'État-providence est en crise et deuxièmement, qu'un concept communautaire pourrait se vouloir une alternative crédible à cette dite "crise".

Après cette entrée en matière assez affirmative, élaborons davantage. Depuis quelques décennies, particulièrement lors de la dernière, il y a une remise en question de l'État-providence. Plusieurs penseurs qui ont vécu durant cette époque, tels les Nozick, Rawls, Rosanvallon, etc., s'entendent pour dire que l'État-providence est en crise. Ces mêmes penseurs semblent unanimes sur le fait qu'une des voies à suivre pour remédier à cette crise est de repenser le rôle de l'État dans les sociétés à État-providence.

Certains d'entre-eux, spécialement les néo-libéraux, tels que Rawls, Nozick, etc., n'entrevoient qu'une issue possible à cette crise d'État-providence: la réduction du rôle de l'État. En outre, selon ces néo-libéraux, l'État ne devrait intervenir que minimalement dans la société et ceci particulièrement au niveau de l'économique et du social.

L'économie doit jouer un rôle de premier plan et se substituer à l'État.

C'est justement la formulation d'énoncés néo-libéraux comme ceux ci-dessus, avec lesquels nous sommes plus ou moins d'accord, qui nous ont amené à réagir, voire à nous intéresser à la crise de l'État-providence. Pour nous la crise de l'État-providence résulte plutôt de critères sociaux qu'économiques, et cela, sans tout de même nier l'importance de l'apport économique dans le développement d'une telle crise.

Nous sommes donc intéressés à la théorie de P. Rosanvallon, qui se réfère davantage à l'aspect social qu'à l'aspect économique prôné par les néo-libéraux, pour expliquer la crise de l'État-providence. Rosanvallon souligne que cette crise émane du social car elle découle d'un manque de solidarité sociale. Cette dégradation des liens sociaux semble correspondre à un manque de références symboliques pour les individus cohabitant dans les sociétés modernes et à État-providence. Cette dernière affirmation représente le coeur de notre réflexion par rapport au pourquoi d'une crise de l'État-providence. Le présent travail mettra beaucoup d'emphase sur le concept de solidarité sociale.

Si la crise de l'État-providence est effectivement une crise de la solidarité sociale, les réponses à cette crise doivent être sociales. Comment, en effet, repenser la solidarité dans une société post-État-providence? Le retour au marché (économique) prôné par les néo-libéraux apparaît une fausse réponse, née d'un diagnostic erroné. La voie communautaire au contraire nous semble ouvrir des perspectives intéressantes pour répondre à la crise de l'État-providence.

Ainsi, dans un premier temps ce texte a comme objectif de démontrer que le système actuel de politiques sociales est en crise car il ne répond plus aux exigences de ceux pour qui il a été créé. Et ensuite, cette étude indique également que ce même système de politiques sociales est très affecté monétairement.

Pour remédier à tout ce branle-bas se produisant actuellement dans le système social, la proposition du développement d'un concept communautaire renouvelé, comme alternative, viendrait se substituer à la vision étatique des politiques sociales actuelles. Donc ce texte vise à trouver une alternative à une crise qui semble s'être propagée dans le domaine des affaires sociales au cours des dernières décennies.

A présent, que nous avons énoncé l'objectif de cette thèse, regardons comment nous allons la présenter. D'abord, notons que celle-ci s'élabore en deux parties: une première, analysant le concept d'État-providence et une deuxième, étudiant le communautaire comme alternative possible à la crise de l'État-providence. Afin de savoir si l'idée du communautaire a un sens dans un projet de redéfinition du rôle de l'État, il faut avancer l'hypothèse suivante: en quoi la relance d'un projet communautaire est-elle une solution à la crise de l'État-providence?

Revenons à la première partie de ce travail. Nous nous sommes d'abord entendus sur le fait que, pour mieux comprendre cette dite crise, on doit concevoir comment l'État-providence s'est manifesté. Le premier chapitre s'intéressera à travers l'histoire et le développement de comprendre le pourquoi de l'émergence de l'État-providence. Ce parcours historique nous permettra de constater comment, au fil des époques, à cause de différentes philosophies anglo-saxonnes (économique) et françaises (politique), l'objectif de l'État-providence a souvent changé de cap. Ce cheminement historique va permettre d'examiner ce qui est survenu pour que cette dite crise de l'État-providence prenne forme.

Aujourd'hui le concept d'État-providence est régulièrement remis en question. C'est la raison nous permettant de parler d'une crise de l'État-providence. Deux façons de comprendre nous sont apparues. - La première, certes la plus populaire, mais selon nous la moins importante, celle avec laquelle les néo-libéraux se gargarisent: la crise de l'État-providence est une crise essentiellement économique. - La seconde, celle que nous privilégions, avance que cette crise est principalement sociale. Le deuxième chapitre s'intéressera particulièrement à mieux définir ces différentes lectures de la crise de l'État-providence.

Comme on l'a souligné, pour donner suite à ces développements, la deuxième partie de ce texte s'intéresse au concept communautaire comme une alternative possible à la crise de l'État-providence.

On fera d'abord ressortir ce qui nous a amené à reconsidérer le communautaire comme une option valable à une crise du social. Cette partie veut justement faire tomber le mythe du communautaire traditionnel et démontrer qu'un communautaire repensé et retravaillé peut être un élément utile et efficace au sein du contexte dans lequel se déploie les sociétés à État-providence. Autrement dit, le but de ce

chapitre est la construction d'une forme de communautaire pouvant répondre aux attentes modernes.

Le chapitre suivant nous proposera de démocratiser, décentraliser et débureaucratiser le système étatique actuel en promulguant la participation des individus, voire des groupes sociaux aux prises de décisions les concernant. Ce chapitre se veut ainsi un approfondissement de la notion de communautaire. En d'autres termes, ce chapitre prétend que le développement d'une démocratie directe, voire locale est essentiel au bon fonctionnement d'un concept communautaire.

Finalement, le chapitre V propose une analyse et une description d'un organisme communautaire contemporain, en l'occurrence "Les amis du coin". L'étude de cet organisme nous permettant de démontrer qu'un concept communautaire peut être une alternative intéressante et réaliste au phénomène de la crise de l'État-providence et non seulement un projet relevant de l'utopie intellectuelle. Autrement dit, ce chapitre est le modèle empirique de la théorie énoncée dans ce texte. A partir de ce modèle nous pensons déceler les forces et les faiblesses de notre projet.

**PREMIERE PARTIE**

**L'ÉTAT-PROVIDENCE**

## L'ÉTAT-PROVIDENCE

La motivation à débiter cette première partie du texte par la notion d'État-providence provient du fait que, dans la dernière décennie, on parle énormément d'une crise de l'État-providence. Et, pour mieux comprendre cette dite "crise", nous avons cru bon d'analyser l'émergence historique du développement de l'État-providence. Ainsi, le présent chapitre s'intéresse au cheminement du développement de l'État-providence, alors que le prochain chapitre approfondit l'étude de la crise de l'État-providence.

Pour l'ensemble des profanes, l'État-providence semble être, ni plus ni moins, l'État qui prend en charge les inégalités sociales, voire les problèmes sociaux. En d'autres termes, l'État agit comme un protecteur. c'est-à-dire que, par l'établissement de politiques sociales, l'État assure une sécurité sociale aux membres de sa société. Donc, l'État-providence doit voir au bon fonctionnement de la société.

Voici maintenant une définition d'État-providence plus scientifique que celle ci-dessus. J.C. Ricci mentionne que l'État-providence est une:

Qualification donnée à partir du XIXe siècle aux États libéraux qui interviennent activement dans la direction et l'orientation de l'économie et fournissent des prestations économiques et sociales soit de leur propre initiative, soit pour répondre à une demande des citoyens. - Par extension, désigne toute fonction de suppléance économique ou sociale dévolue à l'État (Bourdon, Pointier et Ricci, 1988: 160).

Là où la définition de Ricci diverge d'avec une perception profane d'État-providence, c'est au niveau de l'intégration d'un aspect économique. Selon Ricci, l'État-providence utilise la force économique de la société pour voir à la sécurité sociale de ses membres. Autrement dit, à partir de la planification de ses différents modes de production, voire de la transformation des richesses naturelles, l'État-providence voit à ce qu'il y ait une égalité économique plus juste entre ses membres. Par exemple, au Québec, le travail et les revenus que la transformation en hydro-électricité de l'abondance de cours d'eau rapportent à sa population et à ses gouvernements devraient favoriser le développement économique et social de la société québécoise. Dorénavant, pour Ricci, l'État ne fait plus seulement l'objet d'une minimisation des inégalités sociales par redistribution, mais l'État intervient aussi dans le système de production de la collectivité: c'est l'apparition de la sociale démocratie. De façon plus symbolique, nous pourrions qualifier cet énoncé comme étant une loi à la "Robin des Bois", c'est-à-dire que l'État prend aux plus riches pour

donner aux plus pauvres (sic), tout en veillant, par une politique économique interventionniste, à la production de la richesse nationale.

Ces définitions et explications du concept d'État-providence servent à mieux se familiariser avec le développement de l'État-providence. De façon à mieux définir le concept nous croyons toutefois nécessaire d'effectuer une brève esquisse historique du développement de l'État-providence. Cette historique se subdivise en deux sections. La première démontre la manifestation du besoin d'État-providence dans certaines sociétés. Elle insiste particulièrement sur l'idée de besoins économiques provoqués par le développement des inégalités dans les sociétés modernes. Et, tout en demeurant dans le même ordre d'idées, nous définirons la deuxième, avec François Ewald, comme étant le point central de l'idéologie moderne de ce concept: la loi du 9 avril 1898 sur les accidents du travail en France (Ewald, 1986). Cette deuxième tradition historique se rapporte plus spécifiquement au manque de solidarité dans les sociétés industrielles. Nous pensons que la description de ces deux étapes fera apparaître les fondements principaux de la thèse de l'État-providence.

La référence à ces deux éléments s'explique comme suit: le développement de l'État-providence paraît s'être fait sous deux angles, voire sous deux idéologies différentes. Une première, provenant surtout d'une philosophie anglo-saxonne ayant traité la notion d'État-providence à partir d'un préambule d'inégalité. En d'autres termes, au tout début de son développement, l'État-providence s'accorde un rôle d'État-protecteur vis-à-vis les personnes les plus démunies vivant sous sa gouverne. Selon des critères plutôt économiques, l'État voit à combler les inégalités se propageant dans la collectivité. Par exemple, l'établissement de lois comme la "Poor Law" (1601) en Grande-Bretagne servant à fournir du travail aux membres les plus défavorisés fait partie de cette logique. En résumé on peut prétendre que ce premier épisode du développement de l'État-providence a particulièrement mis l'emphase sur la réduction des inégalités économiques affectant le statut social entre les individus vivant dans une même collectivité.

La deuxième idéologie à laquelle le texte se réfère pour analyser le développement de l'État-providence se situe spécialement au niveau de la philosophie française. Elle réfléchit surtout à partir de la loi de 1898 sur les accidents du travail émise en France. Comme son appellation nous le

démontre, cette loi va de pair avec l'émergence de l'industrialisation et, du même coup, avec la construction de centres urbains. Que vient faire l'État-providence dans ce nouveau mode de vie? Tout ce chambardement économique et social fait en sorte que, dorénavant, l'État-providence prend en charge le développement des nouveaux rapports sociaux qu'engendre l'arrivée du régime capitaliste. En outre, l'État-providence n'a pas uniquement un rôle de protecteur (économique et social), mais s'attribue aussi un rôle d'assureur de droits, voire d'organisateur des liens sociaux. Autrement dit, à l'avenir, l'État s'occupera du rapprochement, voire du maintien des liens de solidarité sociale se propageant au milieu des nouvelles sociétés capitalistes.

C'est à ces deux phases, une plus "protectrice" et l'autre plus "assurencielle", que le présent chapitre s'intéresse. Nous nous interrogeons à savoir si ce changement de philosophie représente l'extension d'une idéologie vers une autre, ou tout simplement la rupture radicale des deux idéologies. En d'autres termes, est-ce que le développement de l'État-providence, de sa phase "assurencielle" à sa phase "protectrice", exprime la fin d'une pensée pour faire place à une autre ou est-ce que ce changement est seulement un cheminement naturel que l'État-providence a poursuivi?

Il est à noter que la première partie de ce texte n'a pas pour but de prendre position sur les bienfaits ou non du concept d'État-providence, mais sert plutôt à amorcer une réflexion sur le développement futur de l'État-providence, et à évaluer l'ampleur de la crise.

**CHAPITRE I**

**DÉVELOPPEMENT DE**  
**L'ÉTAT-PROVIDENCE**

## LE DÉVELOPPEMENT DE L'ÉTAT-PROVIDENCE

### L'HISTORIQUE DE L'ÉTAT-PROVIDENCE

L'expression "État-providence" fait son apparition en France vers 1860, lorsque qu'Émile Ollivier critique la loi du Chapelier adoptée en 1791 (Rosanvallon, 1981: 141). Cette loi qui interdisait toute association au sein de la société avait comme effet, au premier abord, de permettre une coalition entre ouvriers et patrons afin que ces deux clans en viennent à des ententes raisonnables et conciliables dans leur milieu de travail. Mais cette loi favorisait davantage les patrons, car elle interdisait la formation de corporations. Chaque employé devait donc négocier seul avec son employeur, ce qui, sans contredit, désavantageait tous les ouvriers (Donzelot, 1984: 141-142). Ollivier, avec cette expression d'État-providence, veut faire ressortir une philosophie sociale lui permettant de démontrer qu'il existe un lien entre les intérêts de chaque individu (ouvrier) et l'intérêt général des travailleurs d'une collectivité. Ainsi, il espère démontrer que l'idée de la formation de corporation n'est pas si farfelue ou contraire aux intérêts de la société dans son ensemble tout comme la loi du Chapelier veut le laisser croire. Pour Ollivier, comme le démontre l'idéologie française de cette époque, le concept

d'État-providence constitue la défense, voire la création des solidarités sociales.

Pour ce qui est du monde anglophone, ce n'est qu'en 1940 qu'on trouve un équivalent à l'expression "État-providence", c'est le "Welfare State" (l'État de bien-être). Les anglophones emploient cette nouvelle expression pour définir les réformes amorcées en Allemagne par le Chancelier Bismark en 1880. En effet, un ensemble de politiques sociales ont été mises de l'avant par le gouvernement allemand de l'époque. Bismark utilisait cet outil comme un l'élargissement de l'État-gendarme (Rosanvallon, 1981: 141). On peut définir cet État-gendarme comme suit:

Qualification donnée à l'État dont les seules fonctions sont des fonctions de souveraineté (défense nationale, police, justice, relations avec l'étranger). Aurait caractérisé dans une vue sommaire des choses, la situation de la France jusqu'en 1914 (Bourdon, Pointier et Ricci, 1988: 160).

Autrement dit, cette idéologie d'inspiration anglo-saxonne et germanique fait allusion au fait que l'État vise la paix, surtout sociale, des collectivités. Les politiques sociales apparaissent alors comme une simple extension des fonctions de sécurité publique de l'État.

A présent, si on revient au cheminement de l'État-providence, il est éminent de ne pas oublier que la réalité de l'État-providence est apparue avant l'expression d'État-providence. Déjà, en 1601, la Grande-Bretagne avait établi la "Poor Law". Cette loi visait à donner une certaine "sécurité sociale" aux invalides, aux indigents et aux enfants de ce pays. A cette époque la pauvreté était liée au manque d'emploi. Donc la "poor law" avait comme objectif avant tout, le retour au travail pour tous.

La loi sur les pauvres de 1601 décida que le pauvre valide devait être mis au travail de manière à gagner son entretien, que la paroisse devait assurer; les secours furent carrément mis à la charge de cette dernière, qui reçut pouvoir de lever les sommes nécessaires par des taxes ou des impôts locaux (Polanyi, 1983: 125).

Par contre, cette loi n'a pas solutionné l'ensemble du problème de la pauvreté dans ce pays. Plusieurs personnes sans travail (des pauvres) cherchèrent souvent un emploi à l'extérieur de leur propre patelin, et allèrent vers les villages les plus prospères. Ce qui nuit considérablement à l'effervescence économique de ces derniers. Face à ce phénomène, en 1662, une loi du domicile fût édictée afin de protéger les villes les plus riches contre la formation de ghettos abritant des gens pauvres. Cette dernière obligea les paroisses à garder leurs pauvres chez eux (Ibid: 126).

Avec l'apparition de la révolution industrielle, une centaine d'années plus tard, c'est-à-dire en 1795 la loi du Speenhamland:

reconnut le droit de tout homme à un minimum de subsistance: s'il ne pouvait en gagner qu'une partie par son travail, c'est la société qui devait lui en fournir le complément (Rosanvallon, 1981: 143).

En d'autres termes, le Speenhamland, par sa loi, reconnaît un certain droit au travail et à un revenu minimal pour tous.

Même avec l'apparence positive que peuvent avoir ces différentes lois pour combattre la pauvreté de 1735 à 1830, ces dernières furent ardemment critiquées, en autre par l'économiste Adam Smith. Smith voit dans la "Poor Law" un obstacle nuisible au développement du marché économique de la Grande-Bretagne. A partir de cette critique, pendant une certaine période le développement de l'État-providence n'a pas progressé beaucoup dans ce pays. Ce n'est qu'au début du XXIème siècle, comme un peu partout ailleurs, que l'État-providence reprend vigueur. Entre autre, en 1905 avec la création d'une loi protégeant les travailleurs, en 1908 apparaît une loi d'assistance aux vieillards, en 1911 émerge les lois d'assurance-chômage et maladie, etc. (Rosanvallon, 1981: 143).

L'État-providence est donc en germe depuis les Poor-Laws. Tout comme le gouvernement britannique du début du XVIII<sup>e</sup> siècle, l'État-providence du XXI<sup>e</sup> siècle aura comme "objectif" d'éliminer les inégalités sociales. Cependant c'est, comme nous l'avons rappelé, en Allemagne de façon explicite qu'apparaissent les éléments modernes de l'État-providence. En 1871 la création de la loi des responsabilités oblige dorénavant les industries à voir à la sécurité des employés dans leur milieu de travail. Suite à cette loi, désormais les employeurs ont un rôle paternaliste, voire de protecteur à jouer auprès de leurs employés. Par la suite, étant donné une montée du mouvement social-démocrate, le Chancelier Bismark développe une stratégie politique pour se rapprocher du mouvement ouvrier. C'est alors que Bismark implante en Allemagne, un système de politiques sociales: en 1883, création de l'assurance-maladie, en 1884, loi portant sur les accidents du travail, etc. (Rosanvallon, 1981: 149).

#### LA LOI DU 9 AVRIL 1898 ET LA CRÉATION ÉTATIQUE DU LIEN SOCIAL

Toutefois, selon François Ewald, c'est en France, avec la création de la loi du 9 avril 1898 sur les accidents du travail, que l'on peut mieux comprendre le pourquoi du développement de l'État-providence (Ewald, 1986). Pour ce

dernier la loi du 9 avril 1898 marque l'avènement d'un nouveau lien État / société civile. L'État prenant dorénavant à sa charge non seulement la responsabilité de la protection des défavorisés d'une collectivité, mais se chargeant également de la solidarité sociale. Autrement dit, on assisterait à un revirement philosophique coïncidant avec l'effervescence d'un renouveau idéologique. L'État-providence ne fonctionnerait plus, à partir de ce moment, selon les mêmes critères qu'il véhiculait à ses débuts, voire suivant une justice redistributive.

Toujours selon Ewald, c'est l'apparition de l'industrialisation qui a favorisé le développement de l'État-providence. Avec l'émergence de l'industrialisation, les gens ont dû faire face à un nouveau mode de vie, c'est-à-dire qu'on assiste à une transformation de leur façon de penser, de se conduire, de s'identifier, etc. (Ewald, 1986: 9). En d'autres termes, l'arrivée de l'industrialisation a fait en sorte que les gens ont dû changer leurs habitudes, voire leur comportement, et, du même coup, imaginer leur avenir de façon différente. Dorénavant, les gens n'orientent plus leurs questionnements sur les connaissances de Dieu (les lois naturelles), mais bel et bien, vers les nouveaux rapports sociaux auxquels ils ont à faire face (Ibid: 10). Le

symbolique religieux n'est plus le lieu de référence des gens, ils doivent maintenant se définir à partir de leurs nouveaux liens sociaux. Ceci a comme effet que le travail, voire les nouveaux modes de production jouent un rôle important dans le développement des liens sociaux.

Ces nouveaux rapports sociaux viennent du fait que le développement de l'industrialisation a fait émerger les villes, donc apparition d'une population plus concentrée. Ces populations ont construite une nouvelle forme de lien social leur permettant de mieux vivre ensemble dans cet environnement inédit. Cette construction représente une force de mobilisation, voire de rapprochement social, servant à redéfinir une solidarité brisée par l'arrivée du régime capitaliste. De là émerge la notion de solidarité, maintenant plus sociale que familiale, qui vient s'ajouter à la notion de responsabilité implantée par Bismark. Cette notion de solidarité est au centre des nouveaux liens, voire des rapports sociaux, par la même occasion, la solidarité cherche à diminuer les effets négatifs de la croissance économiques. C'est à partir de cette nouvelle conception de la solidarité qu'on fit le passage d'un droit civil à un droit social (Ewald, 1986: 16).

Plus précisément, l'émergence de la ville et de l'industrialisation donnent naissance à un nouveau phénomène social: l'accident. Le concept d'accident découle de sa régularité dans les nouveaux rapports sociaux. Selon Ewald "c'est lorsque l'on juge des dommages selon la règle de la normalité qu'ils deviennent accidents" (Ewald, 1986: 17). Autrement dit, les accidents, voire les irrégularités, sont des événements anormaux qui arrivent trop fréquemment dans le nouveau mode de vie des gens. L'accident a alors confronté les sociétés au "mal social" (la mort, la maladie, etc.) (Ibid: 18). C'est ce nouveau mal (l'accident) qui a fait que les sociétés ont renforcé leurs liens sous la forme de nouveaux rapports de solidarité.

Ces nouveaux rapports de solidarité servent donc à contrer le "mal social". Ainsi naît le concept d'assurance. L'assurance se veut "une garantie de dédommagement et de compensation" face à l'accident (Ewald, 1986: 23-27). L'assurance est, entre autre, la revendication de droits sociaux qui émergent d'un nouveau contrat social. C'est à partir de cette nouvelle revendication de "sécurité sociale" que le social devient "politique" et qu'apparaît les premiers éléments de l'État-providence assurenciel (Ibid: 528).

On peut donc conclure qu'à cette époque, (fin du XIXième siècle), l'État-providence n'est plus une simple protection qu'assure un État à ses membres les plus démunis, il est une nouvelle forme d'organisation sociale où l'État doit créer le lien social. Somme toute, cet État-providence représente la socialisation des responsabilités des accidents sociaux se produisant dans la collectivité où il règne. D'État protecteur du lien social, il devient État créateur de liens.

#### VERSION MODERNE DE L'ÉTAT-PROVIDENCE

De la fin du XIXième siècle jusqu'aux années 1930, les visages de l'État-providence, tel que nous venons de les analyser, sont demeurés assez stables. L'apparition de la crise économique de 1929 remet en cause le rôle du système politique de l'époque. Dès lors, en 1942, la rédaction en Grande Bretagne du rapport Beveridge, suite à la crise de 1929, critique la limitativité de l'expression "d'assurance sociale" que l'on étiquetait jusqu'à ce jour au concept d'État-providence, et ce dernier prend une toute autre signification. Le rapport Beveridge ne se satisfera plus de "l'État-protecteur" contre l'inégalité, surtout économique, développé par la philosophie anglo-saxonne et britannique, et de "l'État de solidarité sociale" véhiculé par la pensée française. En

fusionnant ces deux concepts Beveridge veut intensifier davantage le rôle de l'État, il recherche une reformulation politique accordant plus de pouvoir à l'État. Dorénavant, ce nouveau questionnement amène une modification du rôle de l'État. Comme le fait ressortir François Rocher:

De protecteur, l'État est devenu de plus en plus "providentiel", c'est-à-dire qu'il a été conduit à intervenir directement dans des secteurs à caractère essentiellement social, se préoccupant de "justice sociale" et de redistribution des richesses (Rocher, 1984: 5).

En d'autres termes, suivant des critères économiques, l'État est appelé à se préoccuper davantage de la "sécurité sociale" des gens. C'est l'émergence de la sociale-démocratie: régime politique où l'intervention étatique prend de plus en plus d'ampleur dans l'accroissement du secteur social (Brémond et Geledan, 1981: 332). Par exemple, en consultant le tableau (1) ci-dessous, on s'aperçoit qu'à partir de cette époque, au Québec, les différents paliers gouvernementaux de cette province ont commencé à investir de plus en plus d'argent pour subvenir au besoin de leurs membres les plus démunis.

Par contre, il est à noter que ce tableau nous démontre que l'État croît en bonne période économique, car durant ces périodes le gouvernement en place peut en profiter pour développer des programmes sociaux servant à faire du capital

politique. Certes, cela n'empêche tout de même pas que les formulations et les revendications pour le développement de programmes sociaux sont liées aux périodes de crise économiques comme quand les plus démunis font des pressions pour obtenir un certain revenu minimum.

Donc, le développement de l'Etat-providence se fait de façon constante, voire évolutive, mais le point de départ de sa progression serait du aux périodes de crise économique, où les pressions sociales sont plus fortes.

#### TABLEAU 1

Partage entre les deux formes de dépenses effectuées par la province, les municipalités et le fédéral au chapitre de l'assistance publique en 1940, 1945, 1950, 1955 et 1959, en millions de dollars.

Années	1940-41	1945-46	1950-51	1955-56	1959-60	1940-60
Entretien des indigents	5,5	8,9	18,3	47,4	60,1	500,0
Subventions spéciales	1,1	1,4	15,0	22,0	45,0	232,0
Total	6,6	10,7	33,9	70,3	97,1	737,0

Source: Les Comptes publics de la province de Québec de 1940 à 1960 ("dans" Vaillancourt, 1988: 234).

Pour faciliter la redistribution économique et diminuer les inégalités sociales, les mêmes que véhiculées par la philosophie anglo-saxonne, l'État étale un système d'institutions qui assure aux membres de sa société, la prise en charge de la pauvreté, de la maladie, etc. (Rocher, 1984: 5). La création de ces institutions permet à l'État de modifier les conditions de la reproduction de la force de travail de la société et également de chercher "l'harmonie sociale". Il s'agit, en fait, par le déploiement d'un État-protecteur, de corriger les inégalités sociales, qui se présentent de plus en plus à cette époque en favorisant une politique du plein d'emploi (Ibid: 10-11; Rosanvallon, 1981: 147-148).

Comme le fait remarquer François Rocher, cette deuxième phase, l'aspect moderne du développement de l'État-providence, est "une réponse capitaliste à la crise des années 1930" (Rocher, 1984: 8). Par contre, il ne faut pas estimer que l'État-providence qui se développe à cette époque corresponde à l'apparition d'une nouvelle forme d'État-providence. Il faut en fait considérer que cette forme d'État-providence coïncide avec un retour en arrière. Celle-ci ne sera pas dans la réalité, comme le laissait entendre le rapport Beveridge de

1942, une continuation des deux idéologies d'État-providence (protectrice et solidaire) véhiculées jusqu'à ce jour.

En effet l'État-providence des années 1930 a de préférence opté pour un type d'État-protecteur, délaissant du même coup l'État-solidarité. Par exemple, comme nous l'avons vu auparavant le concept d'État-providence se développe principalement quand il y a une crise économique dans un pays et que les plus démunis réclament une plus grande équité économique et sociale par rapport aux mieux nantis. Pour pouvoir combler l'écart se trouvant entre ces deux groupes, on a du faire appel à la théorie redistributive émise par Keynes, c'est-à-dire à un État régulateur. Selon Brémond et Geledan:

Pour Keynes, l'État doit jouer un rôle correcteur, en utilisant l'ensemble des moyens à sa disposition (budget de l'État, rôle dans la création monétaire, action sur les taux d'intérêt...) (Brémond et Geledan, 1981: 229).

Autrement dit, le keynésianisme tente de réduire la distance entre les riches et les pauvres d'une collectivité en redistribuant le plus équitablement les richesses. Par contre, avant tout chez Keynes il s'agit de donner à l'État les moyens d'orienter la production économique, à travers une politique redistributive. L'effet final est un accroissement fantastique de la présence de l'État dans la société. Ainsi l'échec de la fusion préconisée par le rapport Beveridge se confirme par

l'étatisation du lien social, c'est-à-dire par la création de la bureaucratie nuisant ainsi au développement de la solidarité sociale. Conséquence de l'interventionnisme étatique la bureaucratisation a déresponsabilisé socialement les membres de la société.

Cette dernière étape du développement de l'État-providence démontre bien qu'il y a eu un changement fondamental au cours des dernières décennies dans le système politique de certaines sociétés. Le Québec se veut un bel exemple de changement idéologique effectué par une société contemporaine. Car le développement de l'État-providence québécois, qui a eu lieu au début des années 1960, a accusé un retard assez flagrant comparativement à la plupart des autres pays capitalistes où ce processus s'est concrétisé vers 1929-1930. Autrement dit, dans les années 30, quand l'effervescence de la sécurité sociale battait son plein, les politiques sociales québécoises étaient presque inexistantes. Premièrement, ce retard s'explique par une lutte de pouvoir subsistant entre les différents paliers gouvernementaux fédéral / provincial (Canada / Québec). Chacun d'entre-eux ayant des stratégies bien divergentes par rapport au déploiement des politiques sociales canadiennes (Vaillancourt, 1988: 20). Et, la deuxième explication provient du fait, qu'au Québec à cette époque, les

"élites petites-bourgeoises traditionnelles et l'église" exerçaient un poids politique considérable sur le gouvernement en place (Ibid: 65). Ce "pouvoir dual" créait un courant idéologique allégeant l'État de toute responsabilité sociale et économique laissant ainsi l'État concentrer ses efforts dans d'autres secteurs politiques telle que la construction. Cela revient à dire qu'au Québec, au temps où régnait le Premier Ministre Duplessis, l'État était désigné pour s'occuper de l'entretien des routes. Par la même occasion, le clergé s'occupait des problèmes moraux, voire sociaux. En matière économique, ce même gouvernement prodiguait une stratégie du laisser-faire. Au début des années 1960, il s'effectua au Québec un changement de gouvernement et, par le fait même, un changement idéologique important. Un gouvernement, (plus à gauche) en la présence de l'équipe Jean Lesage, bouleversa le système politique en place, en mettant de l'avant le concept d'État-providence. Le gouvernement Lesage s'attribua alors la sécurité sociale et économique des québécois en nationalisant des industries (Hydro-Québec), en démocratisant le système éducatif (Le Rapport Parent), en déployant le ministère des affaires sociales, etc. L'État du Québec prend donc en charge la quiétude de son entourage (Vaillancourt, 1988). Les gouvernements québécois qui avaient été, jusqu'à cette époque, assez conservateurs dans le secteur des dépenses publiques, ont

vu celles-ci s'accroître rapidement car, le gouvernement Lesage consacra beaucoup d'argent aux dépenses publiques du Québec, allant même, à un certain moment (1971), jusqu'à dépasser celles du Canada (voir le tableau 2).

**TABLEAU 2\***

Évaluation des dépenses totales des gouvernements fédéral, provincial et local (incluant les secteurs de la santé et de l'éducation), en pourcentage du PIB au Québec et au Canada.

Année	Québec	Canada
1961	25,2	-
1966	29,0	30,3
1967	30,6	32,3
1968	32,4	33,1
1969	32,9	33,6
1970	35,1	35,8
1971	37,5	36,7
1972	38,2	37,2
1973	38,7	35,9
1974	40,1	37,4
1975	44,0	40,7
1976	44,1	39,8

\* Tableau préparé par le Bureau de recherche sur la rémunération, Québec, octobre 1978, p.12 ("dans" Bergeron et Pelletier, 1980: 287).

Cet exemple du Québec démontre bien jusqu'à quel point le concept d'État-providence a pu prendre de l'ampleur dans certains pays au fil des ans. Plusieurs éléments de changement

mentionnés ci-dessus attestent d'un État-protecteur contrant les inégalités économiques et sociales, et se préoccupant très peu de sa dimension solidaire, celle favorisant le déploiement de liens sociaux entre les individus vivant dans une même collectivité.

### LA THESE DE L'ÉTAT-PROVIDENCE

Le développement de l'État-providence est un bon point d'entrée pour comprendre les raisons d'être de ce dernier. Jusqu'à présent, on a pu se rendre compte, et cela assez facilement, que l'objectif principal de l'État-providence était subdivisé en deux thèses: d'abord abolir les inégalités économiques; ensuite favoriser la solidarité sociale. Cela se fera, plus souvent qu'autrement, à partir des années quarante par une théorie distributive implantée par J. Keynes. Rosanvallon nous résume bien l'idéologie de ce concept d'État-providence lorsqu'il mentionne que:

Les secours publics sont une dette sacrée. La société doit la subsistance aux citoyens malheureux soit en leur procurant du travail soit en assurant des moyens d'exister à ceux qui sont hors d'état de travailler (Rosanvallon, 1981: 23).

En d'autres termes, Rosanvallon dit que le concept d'État-providence veut simplement développer des mécanismes sociaux qui donneront à tous et à chacun, une sécurité sociale

garantie. L'État-providence ne fait que demander l'abondance minimale pour tous. L'État-providence se concrétise ainsi à partir d'une extension d'un État-protecteur et d'un État-solidaire.

Suivant la logique politique actuelle, pour arriver à ses fins, l'État-providence articule une régulation des rapports sociaux liés aux exigences de la reproduction du système social et économique de la société. L'État-providence intervient au niveau de la force du travail en redistribuant la richesse produite (Rocher, 1984: 10), par exemple, en imposant les revenus des travailleurs par des taxes (chômage, impôts, régie des rentes, etc.). Le développement de l'État-providence signifie une croissance générale de l'État dans la société (étatisation, bureaucratisation).

Le tableau (3) ci-dessous démontre comment certains pays capitalistes vont chercher les prélèvements qu'ils effectuent à partir d'impôts sur le revenu et autres des travailleurs appartenant à leur collectivité.

La répartition de ces prélèvements change d'un pays à l'autre si on les divise entre cotisations de sécurité sociale (assurance chômage, pension de vieillesse, régie des rentes,

etc.) et les impôts: sur le revenus et bénéfices (selon le montant brut gagné au courant l'année fiscale); sur les biens et services (la TPS et la TVQ: taxes sur des produits particuliers tels l'essence, les vêtements, le tabac, etc.); sur le patrimoine (taxe municipale sur la propriété). Nous pouvons constater qu'en Australie, en Suède, aux États-Unis, au Royaume-Uni, au Canada et au Japon, les impôts sur le revenu constituent la source la plus importante de leur budget. C'est en majeure partie ces argents qui soutiennent leur système de sécurité sociale. En Espagne, en France, en Allemagne, en Italie et au Pays-Bas, la partie de leur budget liée à leur système de sécurité sociale est de beaucoup supérieur aux autres pays de ce tableau. Tandis que que d'autres pays tels l'Autriche, la Grèce, l'Irlande, le Portugal eux ont surtout recours aux impôts sur les biens et services pour répondre à la sécurité sociale de leur population. Ce tableau (3) fait ressortir que peu importe le moyen que l'Etat prend pour donner une sécurité sociale à sa population cette sécurité se voit soutenue par les taxes que l'ensemble des citoyens se voient prélever sur leur revenu.

TABLEAU 3

ANALYSE DES PRÉLEVEMENTS EN 1976  
répartition en %

	IMPOTS SUR REVENUS ET BÉNÉFICES	SÉCURITÉ SOCIALE	IMPOTS SUR REVENUS ET SERVICES	IMPOTS SUR PATRI- MOINE	AUT- RES	TOTAL
Suède	47	23	24	1	5	100
Luxembourg	42	32	20	5	1	100
Norvège	41	18	38	2	1	100
Pays-Bas	34	38	24	3	1	100
Danemark	58	1	36	5		100
Finlande	54	11	32	3	-	100
Belgique	38	32	27	3	-	100
France	19	40	32	4	5	100
Autriche	25	29	35	3	8	100
Irlande	30	13	48	9		100
Royaume-Uni	43	19	26	1	2	100
RFA	35	35	26	3	1	100
Italie	23	46	28	3	-	100
Canada	47	10	32	9	2	100
Nlle-Zélande	67	2	23	8		100
Suisse	45	29	19	7	-	100
Australie	56	-1	29	9	6	100
États-Unis	43	25	18	14	-	100
Grèce	18	28	44	9	1	100
Portugal	20	30	39	2	9	100
Turquie	37	20	37	6	-	100
Japon	41	26	19	9	5	100
Espagne	24	45	25	6	-	100

Source: Statistiques des recettes publiques des pays membres de l'OCDE, Paris, OCDE, 1978 ("dans" Rosanvallon, 1981: Fiche 11).

1. De faibles cotisations existent en Australie mais elles sont calculées en fonction du revenu et sont comptabilisées dans la première colonne.

Ces prélèvements sont redistribués dans l'optique de subventionner "la sécurité sociale" (voir à ce que chaque citoyen ait un revenu minimum pour satisfaire ces besoins fondamentaux), mais ils ont également comme objectif d'apaiser les conflits sociaux et les revendications des plus démunis (Rocher, 1984: 22). On peut donc dire que l'un des objectifs de l'État-providence est la recherche d'une certaine paix sociale. Autrement dit ce concept n'est, ni plus ni moins, que la continuation de la politique à l'économie et au social.

Tout au long de ce court historique, on a pu remarquer que, dépendamment des lois adoptées, le but d'anéantir les inégalités sociales se réalise, tantôt pour des raisons économiques, tantôt pour des raisons sociales. Par exemple, les lois anglaises, comme la "poor law" en Grande-Bretagne, semblent plutôt économiques, tandis que les lois françaises, comme la loi des accidents du travail en France, paraissent se soucier davantage des rapports sociaux.

Ce chapitre nous aura appris que, selon les époques, on se retrouve, dépendamment de l'idéologie en vigueur, soit avec un État-providence "redistributeur", soit avec un État-providence "solidaire", pour finalement aboutir dans la contemporanéité avec un État-providence interventionniste dans

tous les secteurs de la société sans réussir à effectuer une synthèse entre ces deux fonctions. La crise du concept d'État-providence découlerait donc du rapprochement que l'histoire n'a pas été capable de concrétiser entre ces deux réalités. Cette unité, faisant plutôt place à l'étatisation du système politique, produisait une perte de solidarité sociale et une chute économique des sociétés capitalistes.

## **CHAPITRE II**

### **LA CRISE DE L'ÉTAT-PROVIDENCE**

## LA CRISE DE L'ÉTAT-PROVIDENCE

Selon le bref historique du chapitre précédent, on reconnaît, tantôt un État-providence distributeur, tantôt un État-providence solidaire, pour se retrouver dans la contemporanéité avec un État-providence interventionniste. Conformément à cette remarque peut-on prétendre que l'État-providence contemporain soit en crise car il n'a pu parachever les idéologies historiques de son origine? Présument qu'il y a crise, nous interpréterons cette dernière, suivant les deux différentes visions énoncés dans le premier chapitre: économique et sociale. En effet, selon les philosophies protectrices et/ou solidaires, on peut attribuer deux différents types de crise à la notion d'État-providence: un, économique et l'autre social. Pour pouvoir mieux juger de cette dite "crise" nous l'analysons de deux façons: d'abord nous regardons ce qu'on lui reproche et, par la suite, nous étudierons les différentes propositions que certains théoriciens économiques et sociaux ont avancés pour dire qu'il y a crise.

Voyons d'abord quelques éléments, que nous avons principalement empruntés au livre de Rosanvallon (1981: 13), et auxquels nous avons ajouté quelques exemples pour faire

ressortir les principaux éléments habituellement associé à la crise d'État-providence:

- L'impasse financière dans laquelle l'État s'est mis (le déficit budgétaire des gouvernements).
- L'économie décline (crise économique, du début des années quatre-vingt, reprise économique et a nouveau essoufflement économique à la fin des années quatre-vingt).
- Le développement de l'État-providence nuit ou contrarie certains échanges économiques entre pays, à cause des différences, voire visions culturelles pratiquées par chacun d'entre-eux (par exemple, l'accord sur le libre-échange entre le Canada et les Etats-Unis: Les États-Unis accusent le Canada de subventionner leur agriculture à partir de leurs programmes sociaux. Donc les États-unis n'acceptent pas le développement des politiques sociales (l'État-providence) du Canada).
- Redistribution des richesses (les dépenses sociales augmentent plus rapidement que la production marchande (PNB et PIB) des sociétés).
- Trop grande bureaucratisation de la société, ce qui amène à la dépersonnalisation, voire un manque d'autonomie des individus. Dans cette société bureaucratisée les gens se sentent comme des numéros (des anonymes).
- Les marxistes eux, affirment que la redistribution et l'organisation de la solidarité créées par l'État-providence brouillent les rapports sociaux, car ce développement de l'État-providence favorise l'aile bourgeoise d'une société. Cette ligne de pensée marxiste est très reflétée, par Ian Gough. Il définit l'État-providence comme étant:

un usage de la puissance d'État pour modifier la reproduction de la force du travail et maintenir la population non-travailleuse dans le capitalisme" ("dans" Rosanvallon, 1981: 170).

A la suite de l'énumération de ces principaux reproches adressés à l'État-providence, nous pouvons constater que ce dernier est affecté par quelques malaises. Les explications de ces malaises, voire de la crise de l'État-providence ne se résument pas seulement à des facteurs économiques, mais également à des facteurs sociaux.

Le contenu du présent chapitre veut justement essayer de faire la juste part des choses entre les visions antagonistes du pourquoi de cette crise. En d'autres termes, la majorité des gens s'intéressant au phénomène de l'État-providence semble d'accord avec le fait que celui-ci est en crise. Par contre ces derniers ne s'entendent pas toujours sur les causes qui la génèrent. Donc ici, nous abordons quelques propositions avancées par certains de ces théoriciens aux idéologies différentes.

L'objectif de ce chapitre est donc, avant tout, de témoigner de la crise de l'État-providence et non de pallier à cette dernière. La recherche d'une alternative à l'État-providence tel que nous le connaissons aujourd'hui fera plutôt

l'objet de la deuxième partie de notre texte. Nous essaierons alors de voir en quoi le communautaire peut être une réponse à la dite "crise".

#### POINT DE VUE ÉCONOMIQUE

La critique libérale et néo-libérale de l'État-providence:

Les critiques économiques adressées à l'État-providence contemporain surviennent particulièrement des adeptes de la théorie libérale. Cette dernière produit une critique plus réservée (classique) et une plus radicale (néo-libéraux). Ces deux visions libérales ont, par contre, le même objectif: celui de redéfinir le rôle de l'État dans les sociétés capitalistes.

Certains penseurs attribuent la crise de l'État-providence à la situation économique des pays où cette réalité s'est installée. Pour eux, la dette qu'ont accumulée ces pays ne correspond plus à la réalité économique présente. En d'autres termes, les prélèvements de taxes que les gouvernements doivent faire subir à la population n'a plus de bon sens. Ce point de vue fait allusion selon Houle (1990: 18) à l'échec du modèle de régulation keynésien auquel on

reproche son inefficacité. Selon les auteurs libéraux l'affiliation économie / social, par la voie de la politique, est inconciliable. Le social pénalise trop le développement économique d'une société.

Ce qui signifie qu'avec un niveau de prélèvements obligatoires qui dépasse maintenant, tout compris, les 50 % de la production intérieure brute, nous avons franchi le seuil à partir duquel le maintien d'une dépense publique aussi importante, et donc d'une fiscalité aussi pénalisante, non seulement freine la croissance économique, mais rend de plus en plus inefficaces tous les efforts traditionnels de relance (...) (Lepage, 1980: 108).

Pour remédier à ce modèle de crise d'État-providence défini au sens économique, certains de ces théoriciens, dont Lepage, nous proposent un retour intégral au régime libéral. C'est en fait l'adoption d'un régime favorisant un retour à une économie du "laissez-faire". Pour d'autres toutefois, cette critique sévère au modèle keynésien ne désigne pas qu'il faut abandonner l'idée que l'État intervienne dans la régulation économique d'une société, mais elle amène plutôt l'État à se redéfinir.

La critique libérale contemporaine de l'État-providence s'organise régulièrement à partir du théoricien Adam Smith. La théorie de Smith préconise que l'État, ne doit pas diriger l'économie d'une société, car elle doit s'auto-régulariser. L'État doit assumer un rôle minimal face à la société et à

l'économie. Il faut donc, limiter les pouvoirs de l'État dans l'économie, c'est-à-dire réduire le rôle de l'État dans la redistribution des richesses économiques (Rosanvallon, 1981: 63 à 66). Le plus bel exemple contemporain dans lequel on peut bien illustrer la pensée de Smith demeure la philosophie américaine: là où l'entreprise privée doit dominer l'économie de marché (Lesemann "dans" Jalbert et Lepage, 1986: 194). Autrement dit, il faut laisser place à la libre entreprise dans la régulation économique d'une société. Cette philosophie emprunte à Smith son concept de la main invisible: la plus grande liberté est de laisser le champ libre en matière économique. Elle adopte comme principe que l'économie se règle et se stabilise d'elle-même à travers le marché. Enfin, la théorie smithienne réserve tout de même le droit à l'État d'intervenir comme police, voire comme protecteur en matière de droit naturel vis-à-vis le système économique d'une collectivité. Il reconnaît aussi par exemple, le droit à l'État de répartir la terre agricole parmi les membres de la société car cette répartition est considérée obligatoire à la survie des êtres humains, et, par conséquent, ne peut jouer contre "l'intérêt personnel" des autres membres de la société (Polanyi, 1983: 156). C'est ainsi qu'il faut comprendre la notion d'État minimal chez Smith et dans la théorie libérale classique.

Les critiques libéraux se servent également de la pensée d'un autre théoricien libéral, Jeremy Bentham, pour appuyer l'idée de la crise de l'État-providence. La théorie de Bentham, en prônant une intervention minimale de l'État dans l'organisation des sociétés, va dans le même sens que celle de Smith. Cette théorie est d'accord avec le postulat que l'État doit contribuer minimalement à la subsistance de ses citoyens (Polanyi, 1983: 162). Elle soutient ceci tout en mentionnant, que l'État doit tout faire pour encourager l'individu à travailler car, en travaillant pour son propre profit, l'individu aide au développement de tous et chacun. Selon la théorie benthamienne, la somme des actions individuelles est égale à la richesse collective (Rosanvallon, 1981: 67), ce qui est l'équivalent d'un principe d'utilité servant à générer l'harmonie sociale dans la société. Autrement dit, plus l'individu survient à ses propres besoins par lui-même, moins l'État a besoin d'intervenir monétairement vis-à-vis celui-ci, donc plus la société en profite économiquement. De toute façon la majorité des théoriciens libéraux classiques s'entendent pour dire que l'État devrait s'occuper seulement de la politique et de la morale et laisser de côté la régulation économique (Ibid: 63-78).

La majorité des théoriciens libéraux classiques n'ont pas pensé les conséquences néfastes que pourrait occasionner la venue du capitalisme. Ils ne pouvaient pas faire autrement que de percevoir les bienfaits du régime capitaliste, et non concevoir le besoin d'un État-solidaire, de liens sociaux. Ils ont justement envisagé le capitalisme afin de donner plus de pouvoir aux individus dans une société encore imprégnée des solidarités traditionnelles.

Un groupe libéral plus contemporain mais plus radical, les néo-libéraux, tels J. Rawls et R. Nozick, s'en prennent plus directement à l'État-providence en remettant en cause le rôle qu'exerce l'État dans les sociétés contemporaines. Ces théoriciens réclament le non-État, ils nient totalement la présence du social dans la construction théorique nécessaire à la gestion dans la gestion des sociétés. Ces derniers refusent donc carrément le contexte social qu'ils réduisent à une simple interaction entre les individus (Rosanvallon, 1981: 98). Les néo-libéraux s'appuyant sur la thèse libérale affirmant que le développement de l'État-providence a nuit au développement de l'individu et a empêché son autonomie. En outre, pour Robert Nozick l'État minimal propagé par le libéralisme classique devrait faire place à un État ultraminimal.

Un État ultraminimal maintient un monopole sur toute utilisation de force exceptée celle qui est nécessaire dans un cas d'autodéfense immédiate (...); mais (dans de tels cas) il fournit des services de protection et de respect des droits seulement à ceux qui achètent ses polices de protection et de défense (Nozick, 1988: 45).

En somme, l'État ultraminimal procure à ses membres une protection universelle minimale, particulièrement en ce qui concerne la justice législative, et principalement en ce qui a trait aux droits de la personne. Par contre ces mêmes membres doivent se munir d'assurance pour leur venir en aide au niveau de la justice sociale, c'est-à-dire en cas de besoins imprévus: la maladie, le chômage, etc.

Toujours selon Nozick, on devrait laisser les individus à leur "amour propre"

(car, en tant qu'individu) nous évaluons à quel point nous faisons bien quelque chose en comparant nos résultats à ceux des autres, à ce que les autres peuvent faire (Nozick, 1988: 296).

L'attitude de se comparer, voire de s'envier entre individus, devrait inciter les individus à se prendre en main et à être plus autonome vis-à-vis l'État. Ainsi, chacun ne pourrait compter que sur lui-même pour faire face à sa survie, voire à sa destinée, et la société ne pourrait que s'en porter mieux, surtout économiquement (Ibid: 294 à 302). Cette réflexion de Nozick fait surgir l'idée que l'intervention de l'État nuit à

l'épanouissement personnel de chaque individu et, par la même occasion, nuit à l'effervescence économique de la société où ce dernier s'émancipe.

Tout en amenant un aspect nouveau, sans trop s'éloigner de la pensée de Nozick, John Rawls, un autre néo-libéral, insinue que c'est seulement à travers la redéfinition de la "justice sociale" que l'on peut retrouver une égalité entre tous les individus (sic) (Rawls, 1988: 292-296). Rawls a fondé sa théorie de justice sociale suivant un "principe d'égalité" et un "principe de différence".

Cette justice résulterait du fonctionnement des règles sociales ayant été adoptées à l'unanimité, et pour la modification desquelles aucune unanimité ne se dégagerait (Lepage, 1980: 480).

Selon la théorie de Rawls, pour établir une règle de justice à une population donnée, le principe de l'égalité doit comporter que le développement d'une communauté honnête envers ses membres se réalise à partir de droits absolus et universels. Le principe de la différence sert à voir que règne une certaine équité participative parmi les membres de la communauté lors de prise de décision concernant le développement de celle-ci. Cela dans l'objectif que l'évolution de la communauté concernée se produise suivant la réalité existante et non suivant une réalité éloignée du

contexte dans lequel se déploie cette dernière. Car pour Rawls l'injustice se produit par la création de règles se faisant plus souvent qu'autrement à l'insu des uns, profitant ainsi à ceux qui les ont édictées. C'est pour cette raison qu'avant d'adopter telle ou telle règle il faudrait la présenter devant un comité formé au hasard impliquant des individus provenant de tous les milieux sociaux possible. Ces individus, ne sachant pas à qui cette règle pourrait s'appliquer, (la différence étant voilée) devraient se prononcer à savoir si celle-ci est acceptable ou non à l'ensemble de la société. Suivant les commentaires énoncés par ces interlocuteurs, voire l'unanimité régnant entre ces derniers, les dirigeants en place pourraient établir si cette nouvelle règle devrait faire sujet d'application. En d'autres termes, selon Rawls le choix des règles de justice d'une communauté doit se faire par des individus égaux qui ne tiennent pas compte de leur statut social, de leur environnement, etc. car l'injustice est créé lorsque des inégalités ne servent pas la cause de tous (Houle "dans" Jalbert et Beaudry, 1987: 42).

Suivant cette lecture de la théorie néo-libérale, les théoriciens ne semblent pas avoir bien perçu le nouveau rôle que la notion d'État-providence a voulu conférer à l'État moderne. Ils n'ont pas compris la vocation d'un État-

protecteur et/ou d'un État-solidaire aidant au développement du bien-être des membres faisant partie d'une société capitaliste. Ils n'ont pas compris que la prise en charge de ces fonctions par l'État résultait d'une nécessité inscrite dans la développement des sociétés modernes. C'est sans doute pour cette raison que certains d'entre-eux ont durci leur position et que, par l'entremise de la théorie néo-libérale, ils ont été on ne peut plus sévère à l'endroit de la notion d'État-providence. Les néo-libéraux n'ont constaté que les effets néfastes, tels que l'arrivée de la bureaucratie et l'accumulation de la dette nationale de chaque société.

La réponse politique à la "crise" dite économique de l'État-providence, voire l'idéologie économique régnant actuellement pour se sortir du marasme englobant cette crise a plutôt une saveur nostalgique car elle ne pense qu'en fonction d'un régime économique ayant bien réussi dans le passé. Cette conception néo-libérale ne croit pas que les collectivités contemporaines puissent s'en sortir en continuant de développer une notion d'État-providence. Autrement dit, elle nie une structure politique où l'État prend à sa charge les problèmes sociaux et économiques. Cette forme de pensée a amené les sociétés actuelles à adopter une mentalité plus conservatrice. Les preuves sont faites. Depuis quelques

années ce sont les gouvernements conservateurs qui reprennent le pouvoir dans les pays où l'État-providence est déjà assez bien établi. L'exemple par excellence de ce phénomène est, sans aucun doute, la Grande-Bretagne là où leur Première Ministre Mme Thatcher avance:

L'histoire de la liberté ne fait qu'un avec l'histoire de la propriété, dans les sociétés où la diffusion de la propriété est grande, la liberté s'épanouit; et là où la propriété est concentrée entre les mains de l'État, il y a un déni de liberté (Thatcher "dans" Jalbert et Lepage, 1986: 18).

Autrement dit, maintenant avec l'arrivée de Mme Thatcher au pouvoir on assiste à une diminution de l'intervention étatique dans le développement des politiques, surtout sociales, de ce pays (Radice "dans" Jalbert et Lepage, 1986: 253). Car, elle privatise tout ce qui bouge, sans parler de la notion de "Poll Tax" que son gouvernement a mis en oeuvre dernièrement.

Il ne faut pas se méprendre, Mme Thatcher et les membres de son gouvernement ne sont pas les seuls à vouloir remiser les principes de redistribution accordés à l'État par la voie de la théorie de J.Keynes. Aux États-Unis, le gouvernement Reagan est un autre exemple de ce phénomène. Ainsi de 1982 à 1985 il a annoncé des coupures de budget de \$57 milliards dans le domaine des programmes sociaux, il a principalement supprimé

toute forme d'aide aux personnes vivant près du seuil de la pauvreté (Lesemann "dans" Jalbert et Lepage, 1986: 188 et 192). Pas besoin d'aller si loin, ici même au Canada, avec l'élection du gouvernement conservateur de Brian Mulroney, l'État-providence canadien est remis en cause. Le gouvernement canadien s'est depuis engagé à "redéfinir le rôle de l'État" (Ministre des Finances du Canada, 1985: 11). Dans la locution de son budget de 1985 le ministre des finances Wilson déclarait: "Les sociétés de la Couronne qui ont une valeur commerciale, mais ne répondent plus aux objectifs de la politique publique, seront vendues" (Ibid: 3). Ces paroles se confirmèrent quand le ministre de l'Industrie Sinclair Stevens annonça la privatisation de la majeure partie des compagnies étatiques (le CN, Pétro Canada, etc.) évaluées à \$2 milliards (Toronto Star, 1985: 1). Les résultats de la privatisation ne semblent pas avoir satisfait les ambitions du gouvernement Mulroney car le Premier Ministre a également passé le couperet dans le régime d'assurance-chômage avec le nouveau projet de loi présenté par la ministre McDaughall. Enfin il y a également le projet du ministre des finances, la TPS, projet assez controversé face au bien-être de la population canadienne de classes faible et moyenne, etc.

On peut conclure que ces nouvelles aspirations conservatrices des Thatcher, Reagan et Mulroney, ont adopté comme ligne de pensée que :

Toute intervention de l'État sur demande, contredisant les normes de l'auto-régulation marchande, doit être abolie (Jalbert et Lepage, 1986: 18).

Ce que nous devons retenir de ces deux critiques à base libérale et économique, c'est qu'elles croient que la trop grande présence de l'État dans le développement d'une société est une nuisance économique à l'émancipation de ses membres. Et que c'est seulement par une réduction étatique qu'on pourra remédier à la crise d'État-providence. Loin de nous l'idée d'adhérer à la perspective libérale ou néo-libérale pour critiquer la notion d'État-providence. Il est tout de même essentiel à notre avis de retenir les apports importants tels que la faiblesse économique de la notion d'État-providence, la trop grande présence de l'État nuisant à l'épanouissement des individus dans la société, etc..

#### LA TRANSITION DE L'ÉCONOMIQUE AU SOCIAL

Bowles et Gintis, deux penseurs avec une philosophie bien différente des auteurs que nous avons consultés jusqu'à présent, peuvent servir à faire un lien entre une critique de

type économique et une critique de type social de la crise de l'État-providence. Leur thèse est une critique assez sévère de la théorie libérale. Ils gardent tout de même des éléments de la critique économique de la crise de l'État-providence. Selon eux la raison de cette prétendue crise est le résultat de la "démocratie libérale", car cette dernière accorde trop de pouvoir à la notion du capital-travail (Bowles et Gintis, 1982: 2015-2016). A la suite, de la Seconde Guerre Mondiale il s'est formé une association entre le capital et le travail.

Cette association a représenté pour les travailleurs la possibilité d'améliorations réelles au niveau de la distribution, tout en continuant à assurer la domination du capital sur les lieux de la production capitaliste. Par "association" nous n'entendons pas un équilibre entre les diverses classes sociales, et encore moins une disparition de la lutte des classes. Il s'agit plutôt d'une restructuration des relations entre les classes. Cette association ne constitue pas une structure permanente des relations entre classes, mais elle tend néanmoins à exercer une influence durable sur de longues périodes. Nous pensons quant à nous que les associations entre les classes sont reconstituées en même temps que chaque restructuration importante des mécanismes de base du processus d'accumulation et peuvent ainsi coïncider approximativement avec les longues oscillations propres au processus de croissance capitaliste (Bowles et Gintis, 1982: 2134).

L'accomplissement de cette association témoigne du changement apporté dans la sphère juridique contemporaine, c'est-à-dire l'arrivée de lois encourageant une diminution de la lutte des classes. Par exemple, en 1940, au Canada fût adoptée une loi sur l'assurance-chômage impliquant l'engagement de l'Etat à

assurer un revenu minimum aux membres de la communauté n'ayant pas de travail. Cette loi constitua un pas vers une "stratégie keynésienne en gestation" (Vaillancourt, 1988: 332), c'est-à-dire qu'elle amena l'État à procéder à une redistribution des revenus entre les travailleurs, et par la même occasion entre le capital et le travail. Dorénavant la relation entre la classe ouvrière et la classe capitaliste est chose possible, cela est dû à la présence de l'État comme agent redistributeur des droits du capital et de ceux des personnes. Ce pouvoir de redistribution, entre autre celui concernant les droits de la personne accordé à l'État et suivant les principes du keynésianisme, fût selon Bowles et Gintis le commencement de la fin pour les tenants de la "démocratie libérale". Suivant l'analyse de ces auteurs:

l'octroi de droits aux personnes fait de l'État une arène de lutte des classes plus favorable que l'économie capitaliste, qui attribue des droits à ce qui échappe le plus au contrôle des travailleurs, à savoir le capital. Or la cause principale de cette tendance se situe probablement dans la logique même du processus d'accumulation (Bowles et Gintis, 1982: 2143).

En d'autres termes selon les auteurs, l'association entre travailleurs et capitalistes génère une "socialisation de consommation" tirant sa provenance d'un "processus d'accumulation" (Bowles et Gintis, 1982: 2143). Cette

socialisation prenant fondement dans la logique de l'économie capitaliste entre en contradiction avec l'amélioration des conditions sociales de la communauté. Par exemple, l'insécurité (la mobilité de la main d'oeuvre, la redéfinition de la famille, etc.) causé par "l'accroissement du capital" représente une brisure de l'unité sociale (Ibid:2143). L'idée d'association étant de donner des droits économiques (de survie) et des droits sociaux (de consommation) à tous les travailleurs, la notion d'État-providence est donc étroitement lié à cette association. Ces droits par ailleurs favorisent la concurrence de l'économie de marché car, dorénavant, tous les membres de la société auront des revenus pour consommer, voire accumuler des biens.

Ce que Bowles et Gintis (1982: 2144-2145) nomment "la socialisation du processus de circulation" (la redistribution engendrée par l'Etat) a "des conséquences distributionnelles" immédiates et son impact sur l'association capital / travail fait surgir des dépenses et des taxes excessives pour les contribuables. Ces auteurs n'ont pas l'intention de prétendre que ces programmes de distribution sont à eux seuls la cause d'une crise économique touchant la majorité des pays capitalistes à État-providence, mais ils pensent toutefois que

ceux-ci ont quelque chose à voir, de près ou de loin, avec cette dernière (Ibid: 2149). Ici, l'objectif de Bowles et Gintis n'est pas de démontrer la bienfaisance de ces programmes, mais plutôt de démontrer que ceux-ci: "ont transformé le processus d'accumulation et élargi le terrain de la lutte des classes" (Ibid: 2162).

Au contraire de ce que s'attendaient les démocrates libéraux, la distribution de droits effectuée par l'État parmi les travailleurs n'a pas atteint les résultats escomptés. L'accumulation produit par cette distribution, par la montée du taux de chômage et le maintien d'un système monétaire élevé, a nuit à la gence capitaliste en causant un système économique inflationniste. Cette inflation économique est liée au résultat d'une "lutte d'intérêts d'ordre distributionnel" (Bowles et Gintis, 1982: 2166). Autrement dit, la crise inflationniste ne laisse pas indifférent les deux parties concernées. Pour les groupes capitalistes la résolution de la crise doit passer par la diminution de participation de l'État au processus économique de la société (Ibid: 2169), tandis que les travailleurs eux veulent le maintien d'un État interventionniste et protecteur. Ces idéologies faisant ressortir une opposition entre une logique économique véhiculée par les capitalistes et une logique sociale préconisée par les

travailleurs. Le désaccord entre ces deux groupes face à cette crise était à prévoir comme le disent si bien Bowles et Gintis:

En réalité, l'association qui a suivi la Grande Dépression a révélé la nature de la confrontation dont le point culminant est la dynamique de la prise de conscience actuelle de la classe ouvrière. Car la "logique du processus" de la lutte des classes engendrée par l'association consiste précisément à confronter les droits des personnes et les droits du capital (Bowles et Gintis, 1982: 2175).

L'association travailleurs / capitalistes a été conçue pour favoriser l'économie de marché, mais c'est l'inverse qui s'est produit: cette association s'est soldée par une crise de l'économie capitaliste. Cela ne pouvait faire autrement:

(Car), le fait que l'État et l'économie capitaliste s'articule pour former une entité contradictoire est dû en partie à la nature distincte des diverses pratiques particulières à chacun de ces deux milieux et à leur tendance à être transférées au-delà des frontières. Ayant lutté, au cours du XIX<sup>ème</sup> et XX<sup>ème</sup> siècle, pour obtenir le principe de droits des personnes au sein de l'État, les travailleurs et les autres catégories défavorisées ont souvent dû engager des conflits relatifs au degré de supériorité de l'application de ces droits par rapport aux droits du capital dans l'économie elle-même. La structure de l'interpénétration des droits des personnes et du capital au sein de cette entité est donc au centre de l'interprétation de la crise contemporaine du capital (...) (Bowles et Gintis, 1982: 2032).

Selon Bowles et Gintis, les théoriciens libéraux ont commis une erreur en réduisant la crise de l'État-providence à un seul aspect économique. Leur interprétation se confirme par les paroles de Karl Polanyi:

Nulle part la philosophie libérale n'a connu d'échec plus éclatant que son incompréhension du problème de changement. (...) et, pour juger du changement, on cessait de s'en rapporter au bon sens; avec un empressement mystique, on se résignait aux conséquences de l'amélioration économique, si graves qu'elles puissent être (Polanyi, 1983: 59).

Pour renchérir davantage sur cet aspect, Polanyi ajoute:

Si le libéralisme économique ne sut pas lire l'histoire de la Révolution industrielle, ce fut parce qu'il s'obstina à juger les événements sociaux du point de vue économique (Polanyi, 1983: 60).

Autrement dit, Polanyi fait ressortir que la façon libérale de ne réduire le rôle de l'État qu'à un aspect économique a conduit à l'échec de son explication. L'intervention de l'État n'avait pas seulement comme objectif une amélioration du bien-être économique de la collectivité mais également d'amener une meilleure protection sociale pour celle-ci.

Ces deux penseurs perçoivent plutôt cette crise comme étant une crise du rapport entre le capital et la question des droits de la personne. Autrement dit, le fait que le mauvais fonctionnement de l'économie libérale ait produit une crise économique, a eu comme effet de brimer les droits des gens et, par la même entremise, d'accroître l'écart entre les différentes classes. Du même coup celle-ci peut attiser une réapparition de la lutte des classes (Bowles et Gintis, 1982: 2169). L'idée des droits chez Bowles et Gintis est liée à la

dimension "démocratique" de la crise-contradiction entre logique économique / logique sociale.

### LE POINT DE VUE SOCIAL

Maintenant que nous avons pu observer ce que les fervents de l'économie avaient à reprocher au concept d'État-providence, regardons ceux qui lient cette crise à des perspectives sociales. En effet, des théoriciens contemporains tels que Godbout, Illich, Donzelot et Rosanvallon critiquent la notion d'État-providence à partir d'une thèse complètement différente de celle des groupes précédents. Cette citation de Rosanvallon représente bien la base de la théorie de ces penseurs:

L'État-providence progresse par des bonds, notamment à l'occasion des crises, c'est parce que ces périodes constituent des temps d'épreuve à la faveur desquels il y a reformulation plus ou moins explicite du contrat social (Rosanvallon, 1981: 29).

Pour ces penseurs, les répercussions de la crise de l'État-providence se situent au niveau des rapports sociaux. Les incertitudes à propos du concept d'État-providence ne doivent donc pas être conçues qu'à partir de critères économiques.

Plus précisément pour Rosanvallon:

Ce n'est pas seulement l'extension de l'État ou le poids des dépenses sociales qui est en cause. Ce doute (ces incertitudes) manifeste un ébranlement

beaucoup plus profond: ce sont les rapports de la société à l'État qui font l'objet d'une interrogation. S'il y a crise c'est en ce sens (Rosanvallon, 1981: 31).

Autrement dit, pour analyser la crise de l'État-providence on ne doit pas seulement juger le nouveau rôle que l'État s'est approprié au fil des ans en matière économique mais plutôt, évaluer les relations entre l'État et la société.

Pourquoi, de nos jours, certains penseurs prétendent-ils que la crise de l'État-providence est plutôt sociale qu'économique? Pour Rosanvallon, il y a trois raisons à cette ligne de pensée. 1) - Aujourd'hui, les gens semblent assez perplexes face au type d'égalité que l'État-providence a participé à créer. Car la notion d'égalité, que l'État-providence a tenté de mettre en branle dans la contemporanéité, ne semble pas propice à la resolidification des liens sociaux comme apogée du social (Rosanvallon, 1981: 31). 2) - "La question du lien social et du "vivre ensemble" est remise en cause, c'est-à-dire que la poussée vers l'individualisme et le manque d'entraide (de solidarité) régnant dans les sociétés contemporaines en font des sociétés "froides" (Ibid: 31-32). On ne détecte plus d'élément symbolique, par exemple le discours magique prôné par les primitifs, incitant les gens à édifier un nouveau "contrat social". 3) - A sa conception,

l'État-providence était de connotation sociale, par contre, au cours des années, les critiques qu'on lui a attribuées ont surtout été d'ordre économique. C'est ce que Rosanvallon appelle "le compromis keynésien" (Ibid: 32). Il faut alors ramener le débat de cette crise à sa première nature, c'est-à-dire à un débat social.

Dorénavant, il faut repenser un nouveau contrat social. Autrement dit, "l'imagination sociale" contemporaine basée sur des principes économiques doit être reformulée à partir de critères politiques et sociologiques (Rosanvallon, 1981: 112).

A partir du système centralisateur qu'a fait émerger la notion d'État-providence et de la nouvelle idéologie conservatrice planant au-dessus de nous, la majorité des penseurs énumérés ci-dessus paraissent unanimes sur le fait que la crise de l'État-providence est, avant tout, une crise de solidarité sociale, c'est-à-dire une crise où se reflète un manque d'intérêt, voire une déresponsabilisation des membres d'une société envers cette dernière et un manque d'entraide. Tous reconnaissent que l'économie a un rôle important à jouer dans le développement d'une collectivité, il faut tenir compte, tout comme le fait remarquer Karl Polanyi, que "les mobiles

économiques trouvent leur origine dans le cadre de la vie sociale" (Polanyi, 1983: 76). En d'autres termes, toute problématique découlant d'aspects économiques trouve également provenance suivant des aspects sociaux, car l'existence de faits économiques ne peut naître sans la présence de critères sociaux. Donc, pas de social pas d'économique.

Pour bien démontrer les facteurs sociaux utilisés pour expliquer la crise de l'État-providence, résumons les constats de quatre théoriciens: J.T. Godbout, I. Illich, J. Donzelot et P. Rosanvallon. Tous appuient le fait social dans le développement de la société contemporaine.

J.T. GODBOUT:

Selon Godbout la crise de l'État-providence n'est pas seulement économique et sociale. "Elle est aussi une crise de l'État comme lieu de la solidarité entre les membres d'une société" (Godbout "dans" Levasseur, 1990: 219). L'idée de Godbout est affirmée de manière encore plus catégorique, quand il prête l'avènement de cette même crise aux trois composantes véhiculées par la Révolution Française. Pour signifier cette dernière, il mentionne: "On a pensé l'égalité et la liberté en omettant la fraternité (la solidarité) et qui elle n'est pas de l'ordre des droits" (Ibid: 220). Le raisonnement de Godbout

veut tout simplement dire que les gouvernements ont attribué des droits individuels de liberté et d'égalité (droits sociaux) à chaque citoyen (sic) mais que la solidarité n'a pas reçue dans cette tradition une formulation adéquate.

#### I. ILLICH:

Dans le même ordre d'idée Ivan Illich accuse le développement fortuit de l'industrialisation d'être responsable de cette crise. Pour Illich la "surproduction industrielle", voire l'épanouissement d'une économie de marché causé par celle-ci est un obstacle au bien-être des êtres humains (Illich, 1973: 10-20). Il perçoit que l'apparition de la machine a été plus profitable à l'industrialisation qu'aux individus. En effet, cette dernière encourage la destruction du corps social en réduisant au minimum, le lien de promiscuité entre les employés appartenant au même milieu de travail.

Illich ne reproche pas seulement à l'industrialisation d'avoir créé une coupure entre les gens et leur milieu de travail, mais de les éloigner encore davantage par la création de besoins artificiels ne favorisant pas la solidarité sociale (Illich, 1973: 15-28). Illich pourrait, par exemple, reprocher au monde industriel d'avoir inventé le lave-vaisselle car,

après avoir dégusté un bon repas, ce dernier empêche une certaine relation sociale entre les gens qui auraient pu collectivement effectuer cette tâche.

L'industrialisation a résulté pour Illich en la toute puissance de l'institution. Il mentionne:

Le Droit est subordonné au bien de l'institution.  
Le consensus de la foi utilitaire rabaisse la justice  
au simple rang d'une distribution équitable des  
produits de l'institution (Illich, 1973: 30).

Autrement dit, pour Illich l'institution règle et organise les besoins, parfois artificiels, des individus vivant dans les sociétés modernes. "Les institutions n'ont pas seulement façonné notre demande, elles ont aussi donné forme à notre logique" (Illich, 1973: 39).

L'auteur fait ressortir qu'en plus d'apporter la création de nouveaux besoins, l'institution a conséquemment modifié la façon de penser des individus. En outre, ces mêmes individus revendiquent ce que propage le système institutionnel et, par la même occasion, deviennent dépendant de ce système.

D'après Illich le développement contemporain du système d'éducation est une bonne démonstration des dires énoncés ci-

dessus. Il explique celui-ci en critiquant la théories du pédagogue Jan Amos Comenius. Illich lance:

Il décrit l'école comme un instrument pour "tout apprendre entièrement à tous" (...) et il esquisse le projet d'une production en chaîne du savoir qui diminue le coût et augmente la valeur de l'éducation, afin de permettre à chacun d'accéder à la plénitude de l'humanité (Illich, 1973: 40).

Par cette citation Illich laisse sous-entendre que le développement des sociétés contemporaines a mis l'éducation comme valeur quasi essentielle à la réussite des êtres humains. En d'autres termes, les gens qui veulent accéder à un meilleur niveau de vie dans la société devront aller à l'école.

La redéfinition des processus d'acquisition du savoir en termes de scolarisation n'a pas seulement justifié l'école en lui donnant l'apparence de la nécessité; elle a aussi créé une nouvelle sorte de pauvres, les non-scolarisés, et une nouvelle sorte de ségrégation sociale, la discrimination de ceux qui manquent d'éducation par ceux qui sont fiers d'en avoir reçu (Illich, 1973: 41).

Cette discrimination ayant comme effet l'élaboration de la bureaucratie, entre autre, dirigée par les gens scolarisés. Et par l'entremise du système institutionnel ces bureaucrates déterminent les besoins de la société: en santé, en transport, etc. Les personnes définissant ces nouveaux besoins, voire ces nouvelles valeurs artificielles déployées par l'arrivée de l'industrialisation, n'ont certes pas perçu l'effet destruction sur les liens sociaux qu'aurait le développement institutionnel

de nos sociétés. Illich explique le pourquoi de l'individu répondant positivement à cette logique en mentionnant:

Il (l'utilisateur) a du mal à saisir qu'il existe une autre voie que l'aliénation du travail, l'industrialisation du manque et la surefficience de l'outil. Il a du mal à imaginer que l'on puisse gagner en rendement social ce qu'on l'on perd en rentabilité industrielle (Illich, 1973: 42).

L'être humain a comme vision que sa qualité de vie ne s'organise que dans l'environnement de son travail. Il s'appuie sur le nouveau mode de production créé par l'émergence de l'industrialisation pour convenir à ses "récents" besoins. L'être humain semble se tromper quelque peu car comme la théorie d'Illich le démontre: "La structure des forces de production menace les relations sociales plus directement que le fonctionnement biologique (Illich, 1973: 73). Illich entend ici que, peu importe le bien économique préconisé pour une meilleure qualité de vie matérielle destinée à certaines personnes, ou encore le mal environnemental (causé par la pollution) que peut avoir provoqué l'industrialisation. Les effets de celle-ci ont plutôt eu une répercussion entraînant la perte du sens d'appartenance, c'est-à-dire qu'il y a eu rupture des liens sociaux, voire communaux parmi les membres vivant dans la société contemporaine (Ibid: 73).

J.DONZELOT:

Toujours en demeurant dans le contexte social de cette crise, J. Donzelot se préoccupe des mêmes thèmes qu'Illich l'autonomie et le rapprochement social. Contrairement à Illich, prônant plus d'autonomie pour l'individu, pour Donzelot l'enjeu de la crise est dû à l'autonomisation du social (Donzelot, 1984: 183). Dans la logique de Donzelot l'État-providence se déroule sous une double périodisation: de naissance et de crise. La naissance de l'État-providence correspond au fait que les collectivités ont du réajuster leur mode de vie avec l'émergence de l'industrie qui elle est contrôlée par la "technologie", ce qui a provoqué un "vide social" entre l'État et l'individu (Ibid: 192-226). Par exemple, la technologie avec l'ascension de la machine a créé l'individualisme ayant comme effet une perte d'appartenance sociale pour l'individu. En d'autres termes, la venue des nouvelles formes de travail a fait en sorte que l'entraide n'est plus existante. Un des inconvénients de cette spécialisation de l'emploi c'est que dorénavant la socialisation entre les êtres humains n'est plus nécessaire à l'élaboration de leur travail. Sans nier l'importance de la technologie comme forme de travail nous sommes d'accord pour admettre qu'un simple réajustement de son utilisation pourrait

déjà être une amélioration à la resolidification de la solidarité sociale. Il y a également un autre aspect qui évoque ce "vide social": la science. La science, à tort ou à raison, a délogé la religion dans la sphère de la connaissance. La science est devenue la source de vérité contemporaine, ce que la religion était dans le passé. Par contre, même si la science semble bien répondre et bien se plaire dans cette nouvelle tâche, elle n'a pas su remplacer le système religieux dans son entier. Au contraire de la religion, la science n'a pas comme objectif de favoriser les relations sociales, donc elle ne possède pas de formes symboliques, voire de rituels incitant les gens à se regrouper ensemble en cas de besoin. Autrement dit, la science ne fournit plus ces éléments de repères qui semblaient sécuriser les êtres humains. Cette première période de l'État-providence, faisant référence à l'apparition de l'industrialisation / individualisation provoquant la création d'un vide social nous amène à la deuxième période de l'État-providence: la crise.

Cette crise prend de plus en plus d'envergure avec l'étatisation de la communauté, car ce mouvement étatiste renchérit davantage l'individualisation déjà amorcé par l'industrialisation parmi la communauté contemporaine. L'étatisation du corps social a également fait apparaître la

bureaucratie. Par la création d'institutions et de différents ministères, un système bureaucratique conçu et soutenu par la science, point de repère par excellence des gouvernements, vient combler les besoins des dirigeants gouvernementaux pour gérer la société contemporaine. A la longue, la mise en place d'un tel système a enlevé toute responsabilité à l'individu, ce qui a graduellement entraîné la passivité de ceux-ci et du même coup engendrer une crise du social. Cette passivité n'a pas mis de temps à déclencher le désintéressement des gens à la vie politique et sociale, et par la même occasion, de tout conjuguer le pouvoir à l'État. Le jaillissement de ce pouvoir étatique amena la désagrégation des liens sociaux, car ce dernier s'occupait plus du progrès technologique que social (Donzelot, 1984: 213). Le phénomène qui a amené les gouvernements contemporains à décider de tout régler les problèmes par la science, a eu pour effet que les gens vivant dans ces sociétés n'ont plus de liens de références, voire de système symbolique auxquels s'identifier, car plus rien ne dépend d'eux. Dans l'antiquité, par exemple, le monde religieux était le facteur symbolique liant les gens d'une même collectivité. De nos jours, ce manque de représentation symbolique fait naître un certain vide entre ces mêmes individus. Le "vide social" émergent dans les sociétés contemporaines résulterait donc du fait que les nouvelles

technologies et la science ont modifié les rapports sociaux coexistant entre les individus. On peut donc dire que cette autorité que s'est attribué l'État, par la bureaucratie correspond au déploiement de la crise de l'État-providence car les gens ne se sentent plus membres à part entière de leur collectivité. Selon Donzelot, l'enjeu de la crise dépend de l'autonomisation, voire de la liberté d'action du social. Si on s'en remet à la philosophie de l'auteur "la sortie de la crise passe par l'effacement de la séparation entre l'économie et le social (...)" (Ibid: 184). Autrement dit, pour remédier à cette crise il faut combler le "vide social" existant entre l'individu et l'État en reliant les intérêts économiques et sociaux d'une communauté.

P.ROSANVALLON:

Le débat contemporain sur l'État-providence est enfermé dans l'alternative étatisation / privatisation (Rosanvallon, 1981: 109).

Cette citation laisse entendre que jusqu'à présent, les penseurs de la crise d'État-providence ne l'ont palpé que sous deux aspects: les libéraux, de façon économique en voulant tout privatiser, et les tenants de la social-démocratie voulant attribuer trop de pouvoir à l'État. Ces deux philosophies étant dépassées par les événements car ni l'une ni l'autre ne semblent tenir compte de la réalité sociale actuelle et à

venir. Dans les deux cas on ne semble pas prendre conscience des nouveaux besoins sociaux comme: les femmes violentées, les sans-abris, etc.

Il est donc urgent de sortir de cette alternative étatisation / privatisation. Comment? Essentiellement en redéfinissant les frontières et les rapports entre l'État et la société. La question centrale que pose la crise de l'État-providence est en effet d'ordre sociologique et politique. Et raisonner uniquement dans les termes étatisation / privatisation revient à l'occulter en la réduisant en définitive à sa seule dimension financière. Le "qui doit payer les services collectifs?" fait oublier le "qu'est-ce qu'un service collectif?" (Rosanvallon, 1981: 111).

La crise de l'État-providence ne représente pas que le déficit économique accumulé par les différentes sociétés. Les institutions gouvernementales et l'ensemble des autres organismes collectifs ne correspondent plus aux nouveaux besoins sociaux de la population moderne. Les dirigeants et les membres de la société doivent unir leurs efforts pour remédier à cette situation. La solution de la crise de l'État-providence ne doit pas être que du seul ressort des institutions étatiques, mais principalement de l'ordre de la société.

## CONCLUSION

Les arguments énoncés par les différentes théories critiques de la notion d'État-providence ont démontré que l'idéologie prônée par les tenants de l'État-providence, de réduire les inégalités sociales par l'intervention étatique, ne s'est pas avérée très positif car le résultat présent se concrétise par une crise de ce mode d'intervention. Alors, quelle serait la meilleure façon à adopter pour corriger ces inégalités sociales? Est-ce mieux de continuer d'essayer de tout régler en s'acharnant sur l'État par le biais de son système économique, comme les libéraux tentent de faire depuis belle lurette? Est-il temps de commencer à traiter cette crise de façon différente, c'est-à-dire, politiquement et sociologiquement?

On a vu que la crise de l'État-providence n'est pas spécifiquement reliée à une simple question économique même si cet aspect a un rôle important à jouer. Cette idée est bien résumé par Rosanvallon lorsqu'il dit:

Dans tous les cas, des solutions financières théoriques existent. Mais elles entraînent des conséquences qui sont d'ordre social et politique parce que dans chacun des cas de figure elles impliquent la modification de l'équilibre social existant entre les individus, les catégories sociales et les agents économiques (Rosanvallon, 1981: 16).

C'est à la suite de tels questionnements et de telles réflexions que nous en sommes venu à la conclusion qu'il y avait bel et bien une crise d'État-providence et que celle-ci était surtout sociale.

Ayant démontré que le lien social représentait un aspect important de la crise de l'État-providence, il reste à proposer un alternative à ce dernier. Car, si on réussit à ranimer le lien social l'entraide réapparaîtrait-il? La solidarité représente-t-elle d'autre part une solution à la croissance du fardeau fiscal de la société?

La mise en place du régime keynésien, voulant répondre à la crise économique de l'État-providence, n'a pas remporté les succès escomptés mais a plutôt aggravé l'inégalité des conditions sociales dans la société capitaliste. Nous avons pensé présenter le concept communautaire comme alternative logique à l'analyse de cette crise. Un communautaire véhiculant une idéologie de solidarité sociale se veut sans aucun doute une solution à l'éloignement, voire au vide social que semble avoir provoqué le système étatique contemporain. Le communautaire peut être aussi une réponse à l'insécurité sociale que paraît faire ressortir le système de privatisation recommandé par le libéralisme.

**DEUXIEME PARTIE**

**LE COMMUNAUTAIRE**

## LE COMMUNAUTAIRE

La partie initiale de ce texte a particulièrement été informative, elle a servi à documenter le concept d'État-providence. Suite à cette analyse on a pu constater qu'actuellement le concept d'État-providence est en crise. Nous avons pu dégager aussi que les perturbations se rapportant à celui-ci se résument par une crise des solidarités sociales, et cela, sans toutefois nier l'implication possible de critères économiques.

Donc, comme on peut le constater, la deuxième partie de ce texte se veut l'argument principal. Il témoigne d'une analyse plus originale face à la situation de l'État-providence. Cette partie présente en effet le communautaire comme une alternative envisageable et non comme une finalité à la crise de l'État-providence. Nous présentons cette deuxième partie sur trois thèmes principaux, voire trois chapitres. Un premier, témoignant du pourquoi d'un retour à la notion du communautaire tout en spécifiant qu'il faut redéfinir cette dernière. Les deux autres chapitres nous serviront à démontrer que ce renouvellement du communautaire pourrait, dans un premier temps, servir, à travers l'idée de la participation, d'outil de réintégration sociale et dans un

deuxième temps, pourrait vraisemblablement représenter une nouvelle forme de gestion sociale par l'établissement d'organismes communautaires.

## CHAPITRE III

### POURQUOI LE COMMUNAUTAIRE?

## POURQUOI LE COMMUNAUTAIRE?

La lecture du développement de l'État-providence nous a démontré que des événements tels l'émergence de l'industrialisation et la mise en oeuvre de certaines politiques sociales n'ont pas encouragé la création, voire même le maintien, de la solidarité sociale. Selon nous, la division du travail, c'est-à-dire le découpage du travail en différentes tâches spécialisées et le pouvoir accru des institutions étatiques sont à l'origine d'un affaiblissement des rapports sociaux dans les collectivités. C'est pour ce motif que nous croyons à l'importance de l'idée du communautaire. Le communautaire s'avère un outil essentiel au rapprochement social entre les individus vivant dans une même collectivité.

Ne vous en faites pas, nous ne sommes pas de ces nostalgiques qui veulent revenir au mode de vie d'antan, voire au travail ancestral. Nous ne sommes pas non plus de ceux qui critiquent l'exploitation des uns sur les autres à cause de l'apparition de l'industrialisation. Au contraire, nous approuvons le "progrès" tel qu'amené par les nouvelles méthodes technologiques et présentes dans les sociétés contemporaines. Par contre, dans un communautaire renouvelé il faudrait apprendre à se servir différemment de cette technologie pour ne pas qu'elle soit un obstacle à la solidarité sociale comme

elle l'est présentement. Nous voulons néanmoins nous en servir pour redéfinir, voire améliorer, notre vie en communauté face au vide social créé par l'étatisation de nos vies.

Le projet communautaire que nous voulons analyser est justement un renouvellement du communautaire traditionnel. Nous trouvons en effet que ce dernier pose plusieurs problèmes. Toute réaffirmation du communautaire doit passer par une analyse critique du concept de la communauté.

#### LE COMMUNAUTAIRE TRADITIONNEL

L'idée de se servir du communautaire pour resolidifier les liens sociaux parmi les membres d'une société est loin d'être innovatrice. Nous dirions même que le communautaire a toujours été un des éléments importants, dont les premiers penseurs (Fourier, R.Owen, Marx, etc.) s'intéressant aux faits sociaux, ont pris en considération.

Avant l'émergence de l'industrialisation, à la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle, personne ne croyait qu'un jour les rapports sociaux pourraient être remis en question. A cette époque, tout le monde prenait pour acquis que la solidarité sociale existante était immuable. Comme nous avons pu le constater,

dans le premier chapitre de ce texte, l'industrialisation a chambardé la vie des gens. Ce phénomène a eu pour effet de déclencher, chez les premiers penseurs du social, une réflexion sur la permanence des rapports communautaire. Justement, pour se donner une notion du communautaire, nous analysons la théorie de l'un d'entre-eux, celle de Ferdinand Tönnies. Il est certainement le premier de son temps à mettre tant d'emphase sur ce problème.

#### LA THEORIE DE TÖNNIES:

Il est à noter que pour étudier la théorie de Tönnies nous nous sommes notamment référé à son principal ouvrage Communauté et Société publié en 1887.

La base de la pensée théorique de Tönnies est de démontrer, sans aversion, les techniques abusives d'un régime capitaliste. Pour remédier à l'apparition de ce nouveau régime en Allemagne, Tönnies fait allusion au développement d'une "communauté" servant de garantie à la survie de la "société" (Lief, 1946: 19). En d'autres termes, pour Tönnies l'émergence du capitalisme dans son pays est due à un manque d'unité sociale. Et ce régime, pour Tönnies, équivaut à la perte des solidarités sociales. Il veut démontrer qu'en resolidifiant

les liens sociaux par un rapprochement social entre les membres d'une même communauté, les sociétés ne pourront que mieux se porter.

Le point de départ de la théorie de Tönnies est l'analyse des rapports sociaux s'organisant dans une collectivité, à partir de critères psychologiques. Il considère les rapports sociaux comme une action découlant de la "volonté humaine" (Tönnies, 1944: 20). Par la suite, il subdivise ce concept de "volonté humaine" par "la volonté organique" et la "volonté réfléchie". Selon lui:

La vie (volonté) organique ce sont les mouvements instinctifs ou d'extériorisations de la volonté, par lesquels quelque chose de senti est approuvé ou repoussé (Tönnies, 1944: 132).

Autrement dit, la volonté organique est ce qui permet aux êtres humains, par des éléments de va-et-vient les entourant (famille, ami-e-s, travail, etc.), ne découlant pas de leur bon gré et submergeant de leur réalité quotidienne, de définir leur identité (culturelle) ainsi que leurs besoins de survie, selon des sentiments et des pensées. Elle est de l'ordre du naturel.

Chacune de ces volontés s'expriment sous trois différentes formes. La première forme dérivant de la volonté organique est

"végétative" ou désir de reproduction. La seconde est "animale", elle correspond à l'habitude des gens. La dernière est "mentale", elle représente la mémoire, c'est-à-dire qu'elle nous permet d'entrer et de maintenir une communication avec les autres membres de notre entourage.

La "volonté réfléchie" est un résultat artificiel: à partir d'un processus de rationalité et d'intelligence, voire de créativité, cette volonté découle de la pensée abstraite de l'être humaine lui permettant d'avoir des désirs (Tönnies, 1944: 141). En d'autres termes, elle représente le système de pensée, des intentions, des buts et des moyens que l'être humain emploie pour comprendre et saisir la réalité. Toute volonté réfléchie est associée à quelque chose de non-naturel et de faux (Ibid: 151) (c'est pour cette raison qu'on la qualifie d'artificiel). Par exemple, une personne aspirant au bonheur, souvent au détriment d'autrui, par l'utilisation du pouvoir et de l'argent représente justement une façon artificielle d'arriver à ses fins (Ibid: 152). Chaque individu adoptant ce comportement découle d'une abstraction ou d'un artifice ne lui permettant pas d'avoir d'amis et d'ennemis, autrement dit ne peut avoir aucun sentiment envers autrui.

Passons maintenant aux trois formes de la volonté réfléchie. La première est la "réflexion", elle représente l'idée des actions autonomes des citoyens. La deuxième, "la convenance", est le pourquoi des désirs individuels. Et, enfin la troisième, "le concept", définit le choix rationnel des buts individuels (Tönnies, 1944: 129-149).

Comme on a pu le constater, la volonté organique et la volonté réfléchie, même si elles se veulent proches des êtres humains, représentent deux extrêmes pour Tönnies. La volonté organique se traduit par les émotions et les sentiments, tandis que la volonté réfléchie se rapporte plutôt à la pensée et à l'intelligence. D'après l'aspect psychologique que Tönnies donne à sa théorie, la dichotomie entre les deux volontés émergerait du fait que, pour les êtres humains, il y a diverses façons de se comporter, et cela, même si chacun d'entre-eux a un peu des deux volontés. Selon cette remarque, on peut déduire que c'est certainement par cette réflexion que Tönnies a su attribuer certains comportements à des individus et à des groupes en particulier. Tönnies se sert du concept de volonté humaine pour faire une différence entre les sexes. Il classifie, par exemple, les femmes dans la volonté organique, car elles sont plus sensibles et les hommes dans la volonté réfléchie, car ils sont plus exposés à prendre des décisions

importantes face à leur travail (sic). On peut également ramener cette classification de Tönnies au droit naturel, c'est-à-dire qu'ici, selon l'auteur, l'homme, en terme de droit naturel (volonté organique), est le représentant, voire le chef de famille, et que ceux et celles faisant partie de cette dernière doivent se conformer aux exigences de celui-ci (sic) (Tönnies, 1944: 195-196).

Tönnies a développé ces concepts de volonté humaine pour pouvoir mieux expliquer les rapports sociaux existant dans les collectivités. Il a donc été capable de construire des éléments lui permettant d'identifier divers comportements conformes à des individus différents. A ce moment, Tönnies crée deux autres concepts: "la communauté", qu'il jumelle à la volonté organique et la "société", qu'il assimile à la volonté réfléchie afin de donner une meilleure explication des rapports sociaux entre individus. Donc Tönnies a deux "organisations sociales" sur lesquelles il peut élaborer, voire justifier une "théorie sociologique pure".

Par communauté, Tönnies entend un tout "organique". Autrement dit, pour lui, la communauté est une collectivité où tous les membres sont unis par des objectifs communs et où, dans l'ensemble, des gens favorisent le développement du bien

collectif à celui du bien-être individuel. Mentionnons que la communauté, tout comme la volonté organique, se distingue selon trois formes jumelées entre elles. Il y a la "communauté de sang" (le plaisir) qui est la plus naturelle, représentant la famille, la "communauté du lieu" (l'habitude), comme le dit si bien son nom, elle découle de l'environnement par exemple le voisinage, et enfin la "communauté d'esprit" (de mémoire) modelant l'idée de sentiment, voire d'appartenance (Tönnies: 56).

A l'inverse de l'organisation sociale communautaire, l'origine de la société a comme fondement, les intérêts individuels des gens vivant en collectivité. En d'autres termes, le concept sociétaire de Tönnies favorise la concurrence personnalisée, le chacun pour soi. C'est ce qui a d'ailleurs amené le mode d'économie capitaliste. Ici c'est l'intérêt particulier qui entre en ligne de compte (Tönnies, 1944: 181-196).

En terminant notre analyse de la théorie de Tönnies on peut affirmer que, pour lui, l'émergence de l'individualisme et du capitalisme a mis fin à la communauté médiévale, pour faire place à la société moderne. Selon Tönnies, c'est alors que des rapports de domination moderne se sont substitués aux

rapports de coopération d'antan. Et ainsi s'érige une crise des solidarités sociales. Un passage d'un article de G. Busino (1985) se référant à Tönnies fait bien ressortir les dires ci-dessus et nous démontre comment Tönnies préférerait que les choses se déroule.

Face aux mutations engendrées par la civilisation de la légalité, capitaliste, mécanique, rationaliste, individualiste et égoïste, Tönnies appelle l'existence d'un monde mythique, où la solidarité sentimentale, l'union authentique, l'accord avec la nature et avec les hommes de la primauté et de la supériorité sur les rivalités d'intérêt, sur la concurrence brutale, sur l'organisation impersonnelle, sur les processus froids et tyranniques. L'opposition entre la communauté et la société devient un fait sentimental, un choix de peurs: c'est la constatation de la perte d'un paradis (Busino, "dans" Revue européenne des sciences sociales, 1985: 244).

Tout ceci laissant planer que, pour Tönnies, la communauté est constituée suivant des principes: de sentiment, de fraternité et d'une organisation économique communautaire ou tout simplement, comme le laisse présager Busino, par:

une unité organique, à l'image de la communauté, qui est basée sur le plaisir, sur l'amour, sur les habitudes communes, sur les coutumes, sur les liens spirituels. Puisque la source originaire de la communauté est la consanguinité, c'est-à-dire la famille (...) (Ibid: 244).

En outre, selon Tönnies, le bon fonctionnement d'une collectivité s'effectue à partir de son concept de communauté, voire de promiscuité familiale existant entre les membres de

celle-ci, et du même coup il accorde son échec à la notion de société individualiste, voire au nouveau mode de vie capitaliste.

#### CRITIQUE AU COMMUNAUTAIRE TRADITIONNEL (de Tönnies)

L'analyse et les propositions théoriques que Tönnies attribue au concept de communauté, voire du communautaire sont critiquées plus souvent qu'à leur tour. Les éléments théoriques tels que le sentiment, la fraternité et l'économie communautaire, laissant sous-entendre un mouvement participatif des membres de la communauté traditionnelle, sont plutôt perçus comme étant utopiques en regard à la société actuelle. Cependant, existe-t-il une meilleure manière d'interpréter la notion de communautaire?

Tout comme le fait remarquer G. Busino:

Si on examine les travaux, qui, tout au long de ce siècle, ont fait explicitement appel au concept de communauté, il apparaît évident que derrière ce concept se cache une multiplicité de problématiques, de relations sociales, de notions, images et idées contradictoires que la clarté du discours scientifique aurait dû pousser à définir plus univoquement et avec plus de cohérence (Busino, "dans" Revue européenne des sciences sociales, 1985: 245).

En fait, ce que Busino mentionne c'est que depuis l'arrivée de la contemporanéité, voire de l'industrialisation, la définition du communautaire s'est élaborée sous plusieurs angles, en majorité suivant les différents tournants que prirent les crises sociales vécues par les sociétés capitalistes. Hillery, qui s'est basé sur quatre-vingt quatorze définitions différentes de la communauté, a réussi à formuler celle-ci :

une communauté est une collectivité dont les membres sont liés par un fort sentiment de participation (Hillery, "dans" l'encyclopedia Universalis, 19: 758).

Cette définition hillérienne du communautaire en arrive à faire ressortir que "le fort sentiment de participation" que l'on retrouve dans les sociétés traditionnelles est transposé explicitement de façon contradictoire dépendamment de la culture, de la philosophie, etc. Alors, peut-on déduire que la notion de participation, étant la nouvelle apologie du communautaire traditionnel et ayant la possibilité d'être défini autant de fois qu'il existe de sociétés, est un bon élément au fonctionnement de la société moderne, voire d'une société où régnerait un communautaire renouvelé?

Infiltrer un tel questionnement dans le contexte de la modernisation de la société n'implique pas une réponse tout à fait évidente. La notion du communautaire traditionnel ayant

été développée pour des petites communautés est fréquemment remise en question par les chercheurs contemporains, car ceux-ci pensent que ce modèle communautaire ne pourrait pas répondre aux exigences des agglomérations modernes. La modernisation a pratiquement fait disparaître toutes les petites organisations existantes. D'autres auteurs, semblant se référer à l'idéologie de Tönnies et considéré eux aussi comme des utopistes, pensent tout de même que:

les remèdes à la crise complexe générée par le capitalisme et le socialisme bureaucratique, doivent être recherchés dans un système de garanties de libertés, que seul "l'ordre politique des communautés" pourra développer. La communauté n'existe pas à l'état naturel, il se peut qu'elle n'ait jamais existé dans l'histoire humaine. Toutefois le développement de la civilisation moderne peut permettre la naissance d'un intérêt commun moral et matériel entre les hommes dont la vie sociale et économique se déroule à l'intérieur d'un certain espace géographique délimité par la nature et par l'histoire (Busino "dans" Revue européenne des sciences sociales, 1985: 248).

Autrement dit, ces utopistes cherchent à établir un projet de resolidification des liens sociaux, ayant été escamoté par la montée du capitalisme et du développement de la bureaucratie. Cette bureaucratisation qui a déresponsabilisé et dépersonnalisé les individus.

Par rapport à ces auteurs dit "utopistes", la différence entre la communauté traditionnelle et la société contemporaine

ne réside pas dans les valeurs de solidarité et d'égalité, mais plutôt dans la façon de les atteindre. Les communautaires traditionnels, fonctionnant sous l'héritage de la tradition, véhiculent des méthodes intransigeantes, dures et autoritaires, c'est-à-dire que pour eux l'atteinte de la solidarité et de l'égalité s'effectuent, souvent sous la tutelle d'un chef (régime dictatorial) ou d'un parti (régime communiste), prônant la conformité parmi les membres de la communauté. Alors que pour arriver à ces mêmes objectifs (solidarité / égalité) les communautaires modernes réclament moins de morale et de discipline, procurant ainsi aux individus plus de liberté individuelle et d'autonomie (Busino "dans" Revue européenne des sciences sociales, 1985: 250). Pour approfondir les approches divergentes de ces deux philosophies, voire pour critiquer davantage les faiblesses du communautaire traditionnel référons nous à R. Sennett.

Le premier reproche que Sennett introduit au communautaire traditionnel c'est de ne pas respecter l'individualité de chaque être humain. Pour Sennett ce type de communautaire nie la personnalité unique de l'individu, entre autre il ne respecte pas les différences existant chez chacun d'entre-eux.

La communauté est devenue un problème d'être collectif plutôt que d'action collective, sauf dans un certain sens. La seule action dans laquelle le groupe puisse s'engager est désormais un processus

de purification, de rejet et de châtement de ceux qui ne sont pas "comme" les autres. Étant donné que les matériaux employés pour la formation de la personnalité collective sont instables et transitoires, ce processus de purification collective est interminable. On cherche indéfiniment le "bon Américain", "l'"Aryen authentique", le "révolutionnaire véridique et sincère", etc. La logique de la personnalité collective est la purge; (...). D'une façon générale, quand les gens veulent avoir entre eux des relations émotionnelles pleines et ouvertes, ils ne parviennent qu'à se blesser mutuellement. Telle est la conséquence inéluctable de la Gemeinschaft destructrice (La Communauté de Tönnies) qui surgit quand la personnalité envahit la scène sociale (Sennett, 1979: 173-174).

En d'autres termes, une personne faisant partie d'un groupe communautaire traditionnel quelconque doit avoir les mêmes caractéristiques telles la race, le groupe religieux, etc. et les mêmes intérêts que les autres membres du groupe. Dorénavant cette personne n'a plus d'identité, elle sera identifiée suivant les coutumes et les conduites du groupe auquel elle appartient. Cette même personne ne pose plus aucun regard et n'a aucune ouverture d'esprit face à ce qui se passe à l'extérieure de son groupe. Dans une telle communauté les gens n'ont plus de personnalité privée mais bel et bien une personnalité collective, celle de la communauté de laquelle ils relèvent.

Pour Sennett, un autre aspect négatif de la communauté traditionnelle est le caractère intime que celle-ci a su

développer parmi ses membres. La personnalité collective, voire la relation privée qu'exerce les membres d'une communauté traditionnelle vis-à-vis les autres membres de la collectivité, n'aide pas l'effervescence sociale de la société en générale.

Le partage de la personnalité collective est devenu un processus destructeur, dans la mesure où la communauté qui peut partager cette personnalité a rétréci. (...); dans la communauté contemporaine, la formation des communautés est liée au "localisme" (Sennett, 1979: 200).

Ici, par le localisme, l'auteur entend le fait que les membres d'une telle organisation n'orientent leurs actions qu'en fonction de leur communauté, ils excluent ainsi tout ce qui n'est pas du ressort de cette dernière (classe sociale, opinion politique, manière d'être, etc.). Ce rejet de ce qui leur est différent représente une limitativité du développement des liens sociaux et nuit à la fraternité avec une collectivité plus large. Sennett en déduit que "plus une société est intimiste, moins elle est sociable" (Sennett, 1979: 203).

En contournant ainsi la différence d'autrui, ce type de communauté s'isole car:

Supprimer l'être-inconnu, rétablir l'intimité de l'expérience humaine, faire du territoire local quelque chose de sacré, c'est lutter contre l'impersonnalité moderne. Mais c'est très précisément aussi célébrer... l'idée de ghetto (Sennett, 1979: 232).

C'est donc dire que le fait de demeurer impassible devant le discours et la différence des autres n'aidera pas les individus intégrés dans ces communautés de type ghetto à se développer individuellement, ils n'auront plus leur propre personnalité.

Un inconvénient découlant de cette communauté ghetto c'est la transparence que ses membres doivent avoir les uns envers les autres. Cette "communauté exerce une fonction de surveillance" constante car étant donné sa restrictivité, tous les membres s'y connaissent et savent tout des autres, donc plus de vie privée (Sennett, 1979: 236).

Ce qui apparaît insaisissable dans le communautaire traditionnel c'est le rapprochement intimiste qu'il propose à ses membres, ne permettant pas la création de nouveaux rapports sociaux, dû au blocus intérieur qu'il pratique. Car, comme nous le présente Sennett:

Le sens de la communauté défini par le partage des sentiments renforce tout spécialement la peur des inconnus et fait de la claustrophobie un principe moral (Sennett, 1979: 246).

En résumé, selon Sennett, en partant de la communauté traditionnelle ceux qui essaient de remanier la qualité de la vie en la rendant plus intime, ne font que recréer l'espace négligé, le vide social, qu'ils voulaient éliminer.

Nous sommes en partie d'accord avec Sennett pour souligner qu'un retour intégral au communautaire traditionnel se veut une alternative nostalgique et non profitable à l'épanouissement des êtres humains dans la société contemporaine. Là où les propos de Sennett nous agacent c'est quand il interprète la formation de petits groupes composés d'individus ayant les mêmes préoccupations, comme étant des ghettos. C'est justement ici que notre opinion diverge d'avec la sienne, car pour nous, ce type de regroupement, n'évoque pas l'idée de ghettos, mais il est plutôt l'équivalent d'un endroit où l'on peut définir la reconnaissance de participation pour les personnes différentes, voire les sous-cultures tels les ex-détenus, les vieillards, les déficients intellectuels, etc. dans la société contemporaine. Ces regroupements identifient principalement un lieu réunissant des gens défendant les mêmes intérêts. Ce genre d'association accordant spécialement le droit d'avoir une personnalité distincte de celle modelant l'ensemble des gens dit "normaux" dans la société (nous développons davantage ce point dans le chapitre IV de ce texte). Même si nous préconisons ce modèle de communauté solidaire, nous ne pouvons pas nier et nous nous entendons avec Sennett sur le fait que, par le passé, la plupart des communautés traditionnelles adoptant une telle logique ont reflété un abus de pouvoir de

la part leurs dirigeants. Dans le prochain chapitre, nous élaborons particulièrement sur le "comment" une société solidaire pourrait être viable sans avoir à subir des pressions de pouvoir et d'autorité. Nous ne pouvons tout de même pas concevoir comment nous pourrions aborder une resolidification des liens sociaux sans passer par la notion du concept communautaire. C'est pourquoi nous croyons qu'un retour à un communautaire renouvelé se veut une bonne alternative à la présente crise des solidarités sociales. C'est à la définition de ce que nous entendons par communautaire renouvelé que nous nous arrêtons maintenant.

#### LE COMMUNAUTAIRE RENOUVELE

Notre hypothèse veut relier la crise de l'État-providence à une crise des solidarités sociales. Celle-ci découle du fait que le manque d'entraide existant actuellement entre des individus vivant dans une même collectivité provient de la trop grande responsabilité que l'État s'est alloué dans le développement et de la brisure des rapports sociaux occasionnée par la naissance de l'industrialisation.

D'autre part, on a pu s'en rendre compte, le conformisme préconisé par le communautaire traditionnel, équivaut à la

négarion de l'individu. Ce type de communauté est axé, entre autre, sur des principes religieux, voire sur la normalisation des comportements humains. La concrétisation de cette communauté que nous décrivons comme étant traditionnelle semble bien s'apparenter à la communauté qu'André Gorz qualifie de théorie utopique et pratique découlant du socialisme. Il perçoit celle-ci comme suit:

La morale socialiste avait ce caractère répressif, inquisiteur, moralisateur et conformiste au même degré que les morales sociales ecclésiastiques, de l'intégrisme catholique, des sociétés militaires ou fascistes. C'est que toute morale qui prétend partir de l'universel (et du Bien) comme de ce qui est réalisé et en déduire ce que les individus doivent faire et être est nécessairement oppressive et dogmatique (...). Si celle-ci n'est pas l'instance déterminante de ce que je peux et je dois être ou faire (en tant qu'individu), alors la moralité sera en fonction des exigences de l'ordre social et chacun devra être ou faire ce dont la société a besoin (Gorz, 1980: 129).

En d'autres termes, les lois correspondent à une sorte d'aliénation (Gorz, 1980: 132). On n'a pas le choix, il faut le faire parce que c'est la norme, c'est-à-dire qu'on se doit d'agir selon les règles établies. Ce genre d'autorité brime l'autonomie des individus, car ils ne peuvent pas agir comme ils l'entendent, mais toujours comme les règles le dictent.

Nous l'avons vu la crise des solidarités sociales est majoritairement attribuée au développement du capitalisme,

voire de l'industrialisation. Cette nouvelle forme d'économie, c'est-à-dire la division du travail, est principalement reliée au déclin des liens sociaux dans la société contemporaine. Faut-il de cela conclure avec E. Morin que:

(...) la seule issue, les seules possibilités de survie pour échapper à l'autodestruction, pourraient venir à la création d'un secteur économique néo-archaïque, néo-artisanal, situé en marge de l'économie bureaucratique-rationnelle des sociétés industrielles (Morin, 1970: 111).

Suivant le point de vue de Morin, on peut déduire que pour survivre on a besoin de travailler peu importe la forme de travail, mais celle-ci ne devrait pas être établie selon les critères du régime capitaliste et bureaucratique contemporain (pour les raisons déjà discutés plus haut). Par contre, si notre qualité de vie doit réellement dépendre de la notion du travail, alors comment allier le travail et la solidarité?

Pour éclairer ces questions nous aimerions nous référer à la société conviviale d'I. Illich et à l'appui que A. Gorz lui a manifesté. Nous abordons aussi cette question en référence à l'idée d'autogestion de la société proposée, entre autre, par P. Rosanvallon. Ces éléments se voulant sans aucun doute des outils importants pour maîtriser la crise de l'État-providence, et démontrer principalement qu'une réaffirmation

des rapports sociaux favoriserait tant l'aspect social qu'économique de la société contemporaine.

Il est à noter enfin que l'analyse d'Illich et Gorz démontre que la société moderne n'est pas si libre qu'elle le laisse croire. Elle suscite un contrôle social par l'étatisation, la bureaucratisation ainsi que par la consommation. On l'a vu, certains auteurs, particulièrement Sennett, reprochent au communautaire traditionnel de rendre conforme le comportement des gens en universalisant leur individualité car chacun d'entre-eux adopte la personnalité du groupe auquel il s'identifie. Pouvons-nous dire que, même si ces deux idéologies, la moderne et le traditionnel, n'ont pas les mêmes objectifs, elles encadrent autant l'une que l'autre la liberté des gens? Ce que nous cherchons à établir en utilisant la théorie d'Illich et Gorz c'est qu'il peut exister un espace de liberté possible dans la société moderne. L'idée de la convivialité nous apparaît un concept intéressant dans la voie de la redéfinition d'une communauté moderne. C'est d'ailleurs pour répondre à cette crise des solidarités sociales, que le concept de "convivialité" a été pensé par Ivan Illich (1973) et repris par André Gorz (1980). Nous aimerions, pour élaborer notre concept de "communautaire renouvelé", préciser davantage cette notion.

## LA SOCIÉTÉ CONVIVIALE: (ILLICH / GORZ)

Tout en reconnaissant certains bienfaits au système industriel, et sans toutefois vouloir sa disparition complète, Illich lui reproche d'avoir universalisé, par la production de masse versus la consommation, les comportements sociaux (Illich, 1973: 12). En d'autres termes, l'industrialisation, par sa production d'objets matériels comme la télévision, a amené les gens, souvent à la suite de pressions sociales, à acheter, voire à consommer ceci ou cela. On peut donc dire que cette consommation d'objets souvent artificiels, a conduit les gens à se comporter de la même façon.

Cette domination de l'outil (l'industrie) instaure la consommation obligatoire et dès lors restreint l'autonomie de la personne. C'est là un type particulier de contrôle social... (Illich, 1973: 82).

Alors, on peut dire que, depuis son apparition, la société industrielle par l'incitation à la consommation détermine les agissements des individus.

La société conviviale consiste à réintégrer l'individu à la collectivité (Illich, 1973: 13). C'est une société où l'être humain déciderait et asservirait les institutions à ses besoins. Autrement dit, créer une société où l'individu, et

non le monde industriel, est l'auteur. Une société où l'individu arrive à une formulation de ses besoins réels et non à reprendre ceux issus des nécessités industrielles.

Selon Illich, pour construire cette société conviviale, il y a trois valeurs essentielles qu'on doit incarner: "La survie, l'équité et l'autonomie" (Illich, 1973: 31). Premièrement, la survie signifie que tout individu se charge de posséder et de maintenir une qualité de vie minimum. Deuxièmement, l'équité évoque le partage du pouvoir et du savoir. Autrement dit, tout le monde, à part égale, a droit aux prises de décisions concernant le développement de son environnement social et économique. Et troisièmement, l'autonomie, concept où il est nécessaire de respecter la créativité et la différence d'autrui. Chacun a le droit de subvenir à ses fins par les moyens qui lui conviennent le mieux, bien entendu sans nuire à la qualité de vie d'autrui.

Comme on l'a vu auparavant, et tel qu'Illich et Gorz l'ont décrit, la crise des solidarités sociales que l'on croit pouvoir combler par l'adhésion des trois valeurs essentielles énoncées ci-dessus, est en partie due à la forme du travail. C'est pourquoi André Gorz propose que, pour intégrer ces nouvelles valeurs, on se donne une nouvelle compréhension du

travail. Selon Gorz, cette redéfinition du travail ne doit plus être comprise comme une création de besoins artificiels pour gérer la vie des gens. Dorénavant, la force de travail devrait se présenter sous une forme "duale", c'est-à-dire être subdivisée en deux moments: "l'hétéronomie et l'autonomie" (Gorz, 1980: 134). Le travail hétéronome représente la fabrication de produits nécessaires à la survie de tous et chacun, par exemple, la production de nourriture. Ce type de travail devra être obligatoire pour tous les individus de la collectivité. Par contre ce dernier devra être limité car son but ne sera pas l'accumulation, mais plutôt la production du strict nécessaire (Ibid: 134-137). Le travail autonome lui, concernera tous les produits de surplus, voire de service, c'est-à-dire tout produit ne nécessitant aucun lien avec la survie de l'être humain. Cette forme de travail ne sera pas indispensable, elle représentera les intérêts personnels de chacun, et se devra de respecter la différence de ceux-ci (Ibid: 137-141).

Pour bien assimiler l'énoncé ci-dessus, il faut considérer cette nouvelle définition du travail par rapport à la société conviviale, dans le même sens qu'Illich la définit: "La reconstruction conviviale suppose le démantèlement de l'actuel monopole de l'industrie, non la suppression de toute production

industrielle" (Illich, 1973: 108). En d'autres termes, autant pour Illich que pour Gorz, une modification de la forme du travail, voire un rapatriement de la crise dans la sphère privée d'une collectivité, n'entraîne pas automatiquement un rejet intégral de l'État. Selon Gorz, l'État demeure "un organe de régulation et de compensation" nécessaire dans le développement d'une collectivité (Gorz, 1980: 178). Par contre il ne faut pas interpréter cette régulation, dans le même sens que la régulation keynésienne, car on ne peut pas accepter une seconde fois la prise en charge de l'individu par l'État. Toutefois, toujours selon Gorz, l'État demeure l'outil indispensable à la réduction de domination et d'hétéronomie (Ibid: 164-166). Autrement dit, l'État se veut un appareil par excellence pour voir à ce que le travail hétéronome soit accompli. C'est aussi à l'État qu'incombera le rôle de voir également à ce que cet aspect du travail ne domine plus comme dans le système présent.

Illich se prononce également en faveur de la présence de l'Etat dans le déploiement d'une collectivité. Il est d'accord avec le fait qu'il ne faut pas se départir, autant du modèle étatiste que du modèle industriel existant. Il dit plutôt qu'on doit réajuster ces modèles à la réalité des collectivités touchées par ceux-ci. Entre autre, pour Illich, l'abandon de

l'industrialisation serait un manque de jugement flagrant, car c'est cette dernière qui promulgue le changement dans les sociétés. Sans sa présence on aurait des "sociétés gelées", et ce phénomène équivaudrait à un retour en arrière, c'est-à-dire à des sociétés sans avenir (Illich, 1973: 109-110).

Justement, ce que propose Illich pour ne pas que les sociétés modernes deviennent inertes à la suite de l'application d'une nouvelle forme de travail, c'est la participation de ses membres à tous processus de développement concernant leur qualité de vie. Pour susciter cette participation, il incite les gens à développer de nouveaux liens conviviaux entre eux (Illich, 1973: 158). Gorz aborde dans le même sens qu'Illich en mentionnant: "L'État ne changera pas, tant que la société ne changera pas. L'État va changer que par l'implication de groupes sociaux" (Gorz, 1980: 165). En d'autres termes, pour Gorz, la société ne changera qu'à force de revendication et de pression sur les autorités, de la part des groupes sociaux voulant vivre dans un monde différent. La meilleure manière de mettre de l'avant cette participation véhiculée par Gorz et Illich, c'est de trouver et de construire des groupes sociaux partageant des intérêts communs.

Les travaux de ces auteurs se veulent donc une réponse possible à la crise de l'État-providence tout en évitant les reproches adressés au communautaire traditionnel. Ces deux auteurs véhiculent particulièrement l'idée d'une expansion de l'autonomie de l'individu, contrairement au carcan social dans lequel le communautaire traditionnel encadre ses membres. Entre autre, la notion de la sphère de la liberté (l'autonomie) se veut sans contredit une amélioration à cette faille englobante du communautaire traditionnel. L'atteinte de l'autonomie propagée, par Illich et Gorz, nécessite avant tout une libération de ce communautaire de soumission. Selon eux, cette libéralisation doit s'effectuer par une redéfinition de la forme du travail. Pour Gorz la transformation du travail, par un communautaire renouvelé, va au delà du travail comme tel. Car selon lui, le communautaire ne doit pas se retrouver dans toutes les sphères de la vie de l'individu. L'individu devant se développer suivant un espace conviviale (communautaire renouvelé) et un autre espace concernant le travail (l'hétéronomie). L'idée de Gorz fait référence à la possibilité que:

Les individus deviennent libres de voir dans leur travail socialement déterminé une nécessité extérieure, bien circonscrite, occupant une place marginale dans leur vie. Mais ils restent libres, également, de chercher leur accomplissement personnel dans et par le travail social (Gorz, 1980: 138).

Par contre il ne doit pas s'effectuer une abstraction radicale entre la sphère de l'autonomie (communautaire renouvelé) et celle du monde du travail (l'hétéronomie). Chacune d'entre-elle ayant besoin de l'autre. Le secteur du travail représente l'espace social où l'individu autonome peut s'épanouir. Gorz résume bien l'importance du lien qui doit exister entre le travail et l'autonomie des individus en mentionnant:

Ce qui importe pour le moment, c'est que l'existence d'un secteur socialisé de travaux banalisés permet à chacun de sortir de l'espace étroit de la communauté et empêche celle-ci de prétendre à l'autarcie, à l'auto-suffisance. L'autarcie communautaire, en effet, est toujours appauvrissante: la communauté ouvre à ses membres un éventail d'activités et de choix d'autant plus restreint quelle est plus auto-suffisante et numériquement réduite. En l'absence de son ouverture sur un espace d'activités, de savoirs et de productions exogènes, la communauté devient prison: (...). Seule la circulation des membres de la communauté dans un espace offrant les possibilités d'apprentissages, de découverte, d'expérimentation et de communication continuellement renouvelées, évite la vie communautaire de s'appauvrir par un sorte d'entropie et de devenir étouffante (Gorz, 1980: 145).

Enfin ce que Gorz fait ressortir c'est que le travail (sphère de l'hétéronomie) aussi astreignant qu'il puisse paraître, donne la chance à tout individu d'avoir une liberté personnelle tout en étant intégré socialement (sphère de l'autonomie). Par exemple, c'est pour cette raison qu'en général la "femme au foyer" accepte un travail peu rémunérateur à l'extérieur de la maison, car celui-ci lui fournit la chance d'atteindre une

certaine autonomie (liberté), voire un épanouissement personnel. Tout ceci faisant allusion au fait qu'une redéfinition du travail n'implique nécessairement pas son abolition. Le travail devenant plutôt une nécessité à l'autonomie des gens.

En somme, cette redéfinition du travail permettrait à l'individu de trouver son autonomie, elle se préoccupe également du rapprochement social devant exister entre les individus faisant partie d'une même communauté. Illich appelle société conviviale, la société qui arrive à ce rapprochement social tout en soumettant l'outil.

J'appelle société conviviale une société où l'outil moderne est au service de la personne intégrée à la collectivité, et non au service d'un corps de spécialistes (Illich, 1973: 13).

En d'autres termes, le type société préconisé par Illich est une société où tous ses membres, en étant solidaires et en gardant une certaine indépendance les uns envers les autres, participent adéquatement au développement de celle-ci.

La solution que nous proposent Illich et Gorz, pour intégrer une redéfinition du travail dans un concept de société conviviale, voire d'un communautaire renouvelé se veut un bon point d'entrée à notre prochain thème: l'autogestion.

Pertinemment ce dernier est une analyse de la participation et de l'autonomie, des individus et des différents groupes sociaux, à la démocratisation du système d'État-providence régnant actuellement. Il nous aidera à éclairer la direction que pourrait prendre une politique de revalorisation du communautaire.

#### L'AUTOGESTION: (ROSANVALLON)

L'idée d'autogestion et d'intro-social présentée par Rosanvallon peut se lire comme complément et renforcement à l'idée de société conviviale.

Depuis le début de ce texte, on peut facilement constater que l'État-providence contemporain s'est développé sous la tutelle d'un régime politique démocratique (représentatif) et sous l'emprise du modèle de régulation keynésien. De ce fait, l'Etat représente le négociateur régnant entre les gens vivant dans la même collectivité.

Comme nous l'avons vu, jusqu'à présent, ce type d'État-providence est en crise. En effet, tout comme le font ressortir les tenants de la théorie libérale, les économies de nos sociétés ne peuvent plus employer ce genre de régulation

car elles accumulent les dettes et s'enlisent dans un déficit budgétaire catastrophique. Cette régulation peut bien servir un type de société où les gens adoptent une personnalité collective ayant des besoins identiques. Dans les "communautés" contemporaines, depuis l'arrivée de l'industrialisation, les individus ont développé des besoins nouveaux et différents. Somme toute, les besoins sociaux ne sont plus les mêmes et doivent être comblés autrement que par la régulation keynésienne qui elle, tend à uniformiser les besoins sociaux des individus. Autrement dit la crise que semble générer le keynésianisme dépend du fait qu'il n'est pas capable de gérer une communauté aux besoins différents. Ce régime a été conçu pour servir une collectivité aux besoins communs.

Dans les années 1970, selon Rosanvallon avec la montée en force des différents groupes sociaux et des valeurs "libertaires", on proposa un nouveau mode de régulation économique: l'autogestion. Comme nous le fait remarquer Rosanvallon la revendication autogestionnaire étant due à une:

critique des technologies centralisatrices de gestion, valorisation du changement social par le bas, développement du thème de l'expérimentation (Rosanvallon, 1981: 132).

Autrement dit, les tenants de ce nouveau type d'économie cherchaient un remplacement au système keynésien ("social-étatisme"). Cette volonté de changement économique correspondait, avant tout, à des revendications sociales, c'est-à-dire que "ces mouvements gardaient pour caractéristiques d'avoir une dimension collective" (Ibid: 132). Ceux-ci voulaient améliorer le régime keynésien en place en décentralisant les pouvoirs de décision, ce qui leur accorderait plus d'autonomie.

La dernière crise économique, celle du début des années 1980, a transformé selon Rosanvallon la situation. A partir de cette dernière, les gens se sont souciés davantage de leur avenir personnel que de leur destin collectif.

Ce phénomène de diffraction du social se caractérise actuellement par son ambiguïté. Il est à la fois signe d'un retrait réactionnaire, d'un mode de vie entropique et symptôme de l'ébauche de nouveaux rapports sociaux marqués par la recherche d'une plus grande proximité sociale, critique d'un "collectivisme" pesant (Rosanvallon, 1981: 133).

Ce morcellement du social démontre une crise de solidarité sociale envers les membres d'une même collectivité. En rapport avec cette brisure sociale, la régulation économique et social en vigueur n'a plus la même signification.

La remise en question du keynésianisme par le système autogestionnaire de la décennie précédente est insuffisant. Il faut maintenant penser à construire un autre mode de régulation économique. Rosanvallon nous propose la régulation "intro-sociale". Ce type de régulation a la possibilité d'être plus adéquat à la communauté contemporaine s'il permet à celle-ci (la communauté) une certaine autonomie (Rosanvallon, 1981: 134). Toutefois, il faut être très attentif lors de la modification d'une régulation économique car, comme le font les néo-libéraux, il serait trop facile de corriger l'éclatement social par une régulation prônant l'individualisme.

Pour Rosanvallon (1981: 134), il y a deux façons de sortir les communautés contemporaines du dispositif économique établi par Keynes: 1) L'autogestion, basée sur la représentativité des groupes sociaux dans le domaine politique créant ainsi une nouvelle forme de politique 2) L'intro-social, redéfinissant les rapports sociaux entre les membres d'une même collectivité. Ces deux modes de régulation et la régulation keynésienne sont décrits par Rosanvallon (1981: 135) dans le tableau suivant.

TABLEAULES TROIS MODES DE RÉGULATION DE L'ESPACE  
POST-SOCIAL-DÉMOCRATE

	Régulation keynésienne	Régulation autogestion- naire	Régulation intro- sociale
Objet de la régulation	Rapports de classe (capi- tal/travail)	Rapports Etat/ société civile (base/sommet)	Rapports indi- dus/société (individuel/ collectif)
Agents so- ciaux cor- respondants	État, patro- nat, syndi- cats (et par- tis éventuel- lement cor- respondants)	Mouvements sociaux, groupes de base	Individus, familles, groupes de voisinage, etc.
Enjeu central	Économique: partage de la  croissance (emploi, re- venus, équi- pements col- lectifs)	Socio-politi- que: les for-  mes du politi- que (décentra- lisation, auto- gestion, expé- rimentation so- ciale)	Sociétal: les formes du so-  ciales (struc- ture et flexi- bilité)
Espace de régula-  tion	Unique et homogène: la  nation ins- crite dans une division interna- tionale du travail stable et limitée.	Double: dé- centralisé  dans la so- ciété civile et centralisé dans la so- ciété politi- que (espace public démoc- ratique)	Multiple et déterritoria-  lisé, visible et invisible
Mode de régulation	global: né- gociation collective + Etat-provi- dence	Local (auto- régulation) et global (démoc- ratie)	Disséminé et encastré dans le tissu social

L'échec du keynésianisme a remis en question le régime politique social-démocrate. Celui-ci, ne pouvant plus répondre à la situation économique et sociale de la modernité, devra laisser sa place à une autre forme d'organisation politique que Rosanvallon (1981: 136) nomme post-social-démocratie. Cette dernière fait appel à la régulation autogestionnaire et intro-sociale pour régulariser les communautés modernes. Seul ce changement de régime administratif permettra:

la possibilité d'une plus grande flexibilité de l'activité économique et d'une certaine débureaucratiation de l'Etat contre la reconnaissance d'une autonomie accrue des personnes et des groupes qui serait garantie par des acteurs collectifs (...) et des institutions. Il s'agirait d'un compromis qui reviendrait ainsi à échanger réciproquement des flexibilités et des rigidités (Rosanvallon, 1981: 136).

Autrement dit, la venue de la post-sociale-démocratie favoriserait l'établissement d'une relation de pouvoir plus égale parmi les dirigeants et les dirigés.

L'adhésion à un tel système politique a pour but de favoriser le développement des solidarités sociales et, par la même occasion, améliorer le contexte de la crise de l'État-providence. Ce remaniement, représentant un compromis démocratique, facilite la redéfinition d'un nouveau contrat social. Suivant cette logique, une des étapes à franchir pour

résoudre la crise de l'État-providence c'est de passer par une réorganisation de la démocratie. C'est ce que nous verrons dans le prochain chapitre.

## **CHAPITRE IV**

### **PARTICIPATION / DÉMOCRATIE**

## PARTICIPATION / DÉMOCRATIE

Ce chapitre veut poursuivre la réflexion amorcée par Illich et/ou Gorz. Ceux-ci supposent que la crise de l'État-providence peut se résoudre par une participation accrue au développement de la collectivité. Cette philosophie met en valeur les mêmes principes que la notion de régulation économique d'autogestion / intro-sociale, émise par Rosanvallon. Pour développer cette idée nous avons décidé de mettre plus d'emphasis sur l'idée de la tradition participative, cette dernière étant une extension nécessaire à l'idée de communauté. L'objectif est de démontrer que c'est par l'ampleur que prend la participation dans le développement d'une communauté que l'on peut jauger la liberté d'action de ses membres.

### QU'ENTENDONS-NOUS PAR PARTICIPATION?

Au cours des deux dernières décennies, avec la prospérité grandissante de différents mouvements sociaux, le pouvoir (représentatif) des gouvernements a été mis à l'épreuve plus souvent qu'à son tour. La plupart des groupes minoritaires: les femmes en général et principalement celles en milieu de travail, les francophones (Québec/Canada), les ouvriers et une bonne partie des gens défavorisés: "ont réclamé une

participation accrue aux décisions qui les touchent" (Cole, 1974: 1).

Ce phénomène sociologique a même provoqué certaines crises sociales. On a qu'à penser aux événements d'octobre 1970 au Québec et encore plus récemment la crise amérindienne, pour comprendre quelle importance cette revendication participative a pris depuis les vingt dernières années.

Suivant l'évolution de ces crises sociales apparaissant dans la majeure partie du globe et de la naissance de groupes sociaux revendiquant de plus en plus d'autonomie, devons-nous comprendre cette effervescence participative tout simplement comme un autre épisode historique ou plutôt comme un besoin de resolidification sociale, voire de convivialité? Ou encore, serait-ce un changement de régulation économique (autogestionnaire)? Nous espérons être en mesure de répondre à ces questions à la suite de l'élaboration de ce chapitre.

Pour répondre à ces questions, il faut tenir compte que, depuis le milieu du XVIII<sup>e</sup> siècle, la notion de participation qui s'est développée dans les démocraties contemporaines a été abordée sous deux modes de pensée

différents, soit la participation directe et la participation représentative <sup>1</sup>.

## ROUSSEAU ET LA NAISSANCE DE LA DÉMOCRATIE PARTICIPATIVE

### LA TRADITION PARTICIPATIVE:

La notion de participation directe peut être identifiée à J.J. Rousseau. Suivant l'idéologie de Rousseau la participation est au centre de la démocratie. En d'autres termes, pour Rousseau il ne peut pas y avoir de démocratie dans une société, sans que les membres de cette dernière puissent participer au développement de celle-ci (Godbout, 1983: 26).

En effet selon Sartori:

De son propre aveu, Rousseau a placé la démocratie là où Montesquieu plaçait la constitution: deux solutions vraiment très différentes mais tendant à une même fin, celle de protéger de l'oppression la liberté des individus. Plus précisément, Rousseau voulait que la démocratie directe (participative) prenne la place du garantisme libéral, et cela parce qu'il croyait que la première solution était, pour préserver la liberté, plus sûre que la seconde (Sartori, 1965: 361).

---

1 Nous sommes conscients que ces deux types de démocratie existaient avant le milieu du XVIIIème siècle mais la rigueur de notre texte ne portant pas sur l'étude de la démocratie comme telle, nous avons préféré analyser la démocratie à partir de cette époque car c'est avec cette dernière que le débat contemporain prend de l'ampleur.

Sans aucun doute, Rousseau voit dans la démocratie directe une participation accrue de l'individu au monde politique. Cette participation devrait lui permettre d'atteindre une liberté individuelle compatible avec une entière participation à sa communauté. Rousseau voit la démocratie directe comme une façon de :

Trouver une forme d'association qui défende et protège de toute la force commune la personne et les biens de chaque associé, et par laquelle chacun s'unissant à tous n'obéisse qu'à lui-même et reste aussi libre qu'auparavant (Rousseau, 1966: 51).

En autres mots, pour Rousseau, l'amélioration des conditions de vie des êtres humains doit passer par un regroupement de ces derniers. Cette force associative, voyant aux intérêts de chacun, doit s'effectuer selon les dispositions et la liberté de ceux-ci. Autrement dit Rousseau envisage un système à l'intérieur duquel la liberté des individus coïncidera avec l'appartenance pleine et entière à une communauté.

CONSTANT ET LE BIEN-FONDE DE LA DÉMOCRATIE REPRÉSENTATIVE

## LA TRADITION REPRÉSENTATIVE:

Un deuxième mode de pensée émergeant de l'après Révolution française propose une participation représentative. Cette tradition souvent critique de la pensée de Rousseau peut être reliée à l'influence idéologique de Benjamin Constant. Constant repousse du revers de la main la théorie de la démocratie directe et se montre cynique envers son auteur le plus contemporain (Rousseau) lorsqu'il signale:

J'examinerai peut-être une fois le système (il fait allusion à la démocratie directe) du plus illustre de ces philosophes, de J.J. Rousseau, et je montrerai qu'en transportant dans nos temps modernes une étendue de pouvoir social, de souveraineté collective qui appartenait à d'autres siècles, ce génie sublime qu'animait l'amour le plus pur de la liberté a fourni néanmoins de funestes prétextes à plus d'un genre de tyrannie (Constant, 1980: 503)

Autrement dit pour Constant, Rousseau avait utilisé une théorie déjà existante (la démocratie participative grecque) et il l'avait adaptée à la communauté contemporaine. Ce qui était inconcevable pour l'auteur car les sociétés d'antan ne vivaient pas comme les sociétés modernes; leur genre de vie et de valeurs ne peuvent pas convenir au développement des sociétés industrielles, voire du capitalisme en effervescence. La liberté dans les sociétés modernes, pour Constant, signifie

donc, non plus l'idée de participation mais celle d'indépendance. Selon Constant, "l'indépendance individuelle est le premier des besoins modernes" (Constant, 1980: 506).

Comme le laisse entendre l'énoncé ci-dessus, avec la montée en flèche du régime capitaliste, l'objectif premier de la modernité est la sécurité individuelle. Alors comment l'accession de la liberté individuelle véhiculée dans la modernité peut-elle s'exécuter? "La liberté politique en est la garantie; la liberté politique est par conséquent indispensable" (Constant, 1980: 509). Suivant la philosophie de Constant, l'individu pour conserver sa liberté individuelle, voire son autonomie, doit veiller à ce que des institutions politiques libres les protègent.

Dorénavant, cette liberté sera l'affaire d'une nouvelle organisation politique. Le système représentatif se voulant cette autre forme de politique. Constant décrit ce dernier comme suit:

Le système représentatif n'est autre chose qu'une organisation à l'aide de laquelle une nation se décharge sur quelques individus de ce qu'elle ne peut ou ne veut pas faire elle-même (Constant, 1980: 512).

En d'autres termes, les membres d'une société démocratique donnent le droit à certains d'entre-eux de les représenter à

la tête d'une organisation pour que ces derniers voient au bien-être de leurs intérêts. Suivant les principes de la démocratie établit par Constant, les communautés contemporaines semblent passer progressivement à une participation limitée qui correspond à la participation électorale.

#### LES DIVERGEANCES ENTRE ROUSSEAU ET CONSTANT

Selon la théorie de Rousseau, plus l'être humain participe aux politiques, plus il peut se sentir libre. Avec la notion de liberté dite moderne (Constant), moins la vie politique prend de notre temps, plus notre liberté est respectée.

En résumé, la différence ainsi décelée entre la liberté, voire la participation, à l'intérieur de la démocratie réside dans le fait que pour Rousseau, l'individu ne doit pas déléguer et ne doit pas renoncer à ses pouvoirs politiques. Car ainsi, le désengagement, voire le peu d'intérêt pour le domaine politique, de la part des membres d'une communauté, entraîne instantanément la dégradation des institutions publiques. Cet aspect de la théorie de Rousseau se veut une critique à la démocratie représentative car le fait que les individus délèguent leur pouvoir politique à d'autres personnes, affaiblit leur liberté.

La souveraineté ne peut être représentée, par la même raison qu'elle ne peut être aliénée; elle consiste essentiellement dans la volonté générale, et la volonté ne représente point; elle est la même, ou elle est l'autre; il n'y a point de milieu. Les députés du peuple ne sont donc ni ne peuvent être ses représentants, (...); ils ne peuvent rien conclure définitivement (Rousseau, 1966: 134).

Par cette affirmation, Rousseau laisse entendre que les membres d'une communauté ne peuvent obtenir le pouvoir que s'ils participent eux-mêmes aux prises de décisions les concernant. Aucun représentant ne peut subvenir à des besoins qu'il ne comprend pas et ne vit pas quotidiennement et qui ne font pas partie de sa réalité.

Pour Constant c'est le contraire, l'individu retrouve sa liberté dans la possibilité de se faire représenter par quelqu'un dans le domaine politique. Car pour lui la liberté ne réside pas dans la participation aux décisions collectives mais dans le fait de ne pas être contraint par des décisions extérieures à sa volonté. Les institutions libres doivent veiller à protéger cette liberté, elles n'ont pas une finalité en soi.

LA SOCIÉTÉ MODERNE: PARTICIPATION ET REPRÉSENTATION

## LA PARTICIPATION:

La majorité des théories démocratiques contemporaines font la moue devant la théorie participative de Rousseau. Depuis le XIXième siècle c'est la démocratie représentative qui est l'idéologie démocratique dominante de nos sociétés. Certes, cela n'a pas empêché, en outre au début des années 1960, la formation, voire la résurgence d'un courant participatif minoritaire. Il en est de même au XIXième siècle, de J.S. Mill qui a déployé une théorie dont la participation est un des éléments principaux. Voici une citation de Mill nous rappelant les dires de Rousseau: "Celui qui laisse le monde ou son entourage choisir son plan de vie à sa place, n'a pas besoin d'autre faculté que celle d'imiter (...)" (Mill, 1987: 90). Ces paroles faisant allusion à l'idée de Rousseau que nul autre que la personne concernée ne peut décider pour elle, car un représentant, même s'il pense connaître la situation de la personne, ne peut la vivre pour et comme elle.

Là où l'idéologie de Mill s'apparente le plus à celle de Rousseau, c'est que lui aussi n'a pas une haute opinion de la démocratie représentative. Il dira qu'on se doit: "de

considérer le gouvernement comme représentant (d') un intérêt opposé à celui du public" (Mill, 1987: 16). Selon Mill, les représentants élus à la direction des gouvernements, deviennent ceux qui dominent le reste de la société et, par la même occasion, ils servent leurs propres intérêts avant de s'occuper de ceux des autres membres vivant dans la même société qu'eux (Ibid: 13).

Il faut mentionner que même si Mill, tout comme Rousseau, croit à la notion de participation il ne la conçoit pas de la même façon que ce dernier. Mill demeure avant tout un démocrate libéral, il pense à une liberté non contrôlée, au service d'un épanouissement individuel. Pour lui la participation directe doit conduire à développer les facultés individuelles. Ce qui est loin d'un rousseauisme prônant une participation directe et insistant sur la solidarité sociale. Selon Mill, la mise en marche des institutions démocratiques est liée à de la participation de l'individu. Il exprime cet énoncé comme suit:

Si l'on sentait que le libre développement de l'individualité est l'un des éléments les plus essentiels du bien-être, que ce n'est pas un simple accessoire de tout ce qu'on nomme civilisation, instruction, culture, mais bien un aspect nécessaire et une condition de toutes ces choses, il n'y aurait aucun danger que la liberté soit sous-estimée, et la définition de la frontière entre elle et le contrôle social ne présenterait aucune difficulté extraordinaire (Mill, 1987: 87).

Pour Mill la démocratie est une école de responsabilisation. Favoriser la participation des citoyens c'est mettre en place un processus par lequel les citoyens travailleront à améliorer leurs conditions. Suivant la pensée de Mill, c'est ainsi que les groupes dévaforisés utiliseront la démocratie pour réaliser leur épanouissement individuel. Toujours, selon Mill, élargir la participation politique (aux ouvriers, aux femmes, etc.) s'est créer une ouverture par laquelle ceux-ci accéderont aux biens de la civilisation.

Un autre point que Mill prend en considération pour évaluer le taux de participation d'un individu au système politique, voire au développement de la communauté, c'est l'éducation et cela, même si l'éducation tend parfois à être un véhicule moteur d'uniformisation vis-à-vis les gens (Mill, 1987: 112). C'est donc dire que le système éducatif d'une communauté a plutôt tendance à enseigner à ses membres les manières de penser et les manières de faire qu'ils doivent adopter pour coopérer au bon fonctionnement de celle-ci. Suivant la philosophie de Mill, c'est particulièrement les gens les plus instruits de la communauté qui participent à l'élaboration du développement de cette dernière (Ibid: 109). L'éducation se veut également une bonne façon de sensibiliser

les gens à la démocratie (Ibid: 117). Celle-ci donne aux individus des connaissances leur permettant de mieux comprendre les bienfaits de la participation. L'adhésion à la participation étant ici également comprise comme l'accès à la liberté, voire à l'évolution de l'individu.

En effet, la participation de l'individu semble une réponse aux exigences de Mill. Tout d'abord, elle est le fondement de la représentation, ensuite elle fournit une éducation adéquate aux individus leur permettant ainsi de mieux comprendre et de mieux exercer les principes de la démocratie. Autrement dit, la participation est une exigence, sans équivoque, à l'évolution de la démocratie. Elle est l'école de la démocratie.

G.D.H. Cole, un des rares théoriciens britanniques à adhérer au rousseauisme, va dans le même sens que Mill en favorisant la participation à partir de la reconnaissance économique et politique de l'individu. Cole applique la notion de participation au monde industriel (Godbout, 1983: 26). La théorie de Cole met particulièrement l'emphase sur le fait:

qu'il faut laisser les rapports entre producteurs et consommateurs, de même que les rapports entre employeurs et ouvriers, s'arranger d'eux-mêmes, en dehors d'une intervention de l'État, sauf là où les abus manifestes exigent cette intervention pour des raisons d'intérêt-public (Cole, 1938: 75).

Bien entendu, l'idée de participation chez Cole, s'adressant de préférence au monde industriel, doit servir à améliorer le système économique, pour ensuite déboucher sur la réorganisation des rapports sociaux dans la communauté. Ce regroupement permet également à l'individu de s'épanouir selon d'autres critères que ceux émis par son employeur ou encore l'Etat. Suivant l'idéologie de l'auteur: "cela implique une entière liberté politique et économique d'expression et d'action, y compris les droits inaliénés à l'association" (Cole, 1938: 135). Faire partie d'un groupe de personnes qui partage les mêmes idées accorde sans aucun doute une certaine légitimité participative au fonctionnement politique et économique de la communauté.

Fait à remarquer, il y a un autre aspect idéologique de Cole qui se croise à celui de Mill: l'éducation. Selon Cole:

La provision disponible de ressources productives ne pourrait être considérée simplement comme quelque chose de fixe; car elle dépend, en une grande mesure, de l'efficacité productive du peuple qui est influencé à son tour par les conditions de santé, d'éducation, et du milieu général dans lequel vit le peuple (Cole, 1938: 77).

Cole fait ressortir que le mode de production, voire la force de travail d'une communauté, est lié à l'état de santé et

d'éducation de ses membres. Il laisse entrevoir que le bien-être physique et social ainsi que le degré de connaissance d'une population reflètent bien la situation économique de cette dernière.

La théorie de Cole insiste sur le droit de l'individu de pouvoir participer à l'élaboration économique et sociale de la communauté, tout cela en prenant une part active dans le déploiement industriel de son environnement.

Pour résumer les ouvrages de Rousseau, de Mill et de Cole Carole Pateman considère que ces auteurs ont réussi à adapter aux sociétés modernes le concept de la démocratie de participation. Pateman explique ce fait ainsi:

This examination of Rousseau's political theory has provided us with the argument that there is an interrelationship between the authority structure of institutions and psychological qualities and attitudes of individuals, and with the related argument that the major function of participation is an educative one. These arguments form the basis of the theory of participatory democracy as will become clear from the discussion of the theories of J.S. Mill and Cole. The theories of these two writers reinforce Rousseau's arguments about participation but more interestingly in these theories the theory of participatory democracy is lifted out of the context of city-state of peasant proprietors into that of a modern political system (Pateman, 1970: 27).

Cette théorie fait remarquer que, plus la participation des gens est grande, plus la notion de démocratie y gagnera et plus les décisions prises seront crédibles.

#### LA PARTICIPATION DANS LES ANNÉES SOIXANTE

La démocratie participative fut, faut-il encore le rappeler, marginale au cours du XIX<sup>ème</sup> siècle et du XXI<sup>ème</sup> siècle. La théorie démocratique a été principalement marquée, au cours de cette époque, par une vision minimale "représentative" de la démocratie. Il en est ainsi par exemple de R. Michels et sa "loi d'airain de l'oligarchie":

Qui dit organisation, dit tendance à l'oligarchie.  
(...) Le mécanisme de l'organisation (...) intervertit complètement les positions des chefs et de la masse (...) (Michels, 1971: 33).

Celui-ci considère que le pouvoir politique a une tendance naturelle à se restreindre à un petit groupe de personnes (l'élite oligarchique) faute de quoi le système fait figure d'inefficacité. Suivant les propos de Michels, les citoyens doivent donc choisir leur système politique entre la participation démocratique ou l'efficacité oligarchique (Godbout, 1983: 27).

Cette résurgence de l'idée de la non-participation se retrouve aussi chez Schumpeter. Celui-ci au premier abord, n'a fait que reprendre la démocratie représentative déjà consolidée par Constant, c'est-à-dire qu'il réduit la participation directe du rousseauisme à une participation élective au choix des dirigeants de la communauté. La démocratie dira-t-il:

C'est un arrangement institutionnel permettant d'aboutir à une décision politique, en vertu duquel certaines personnes acquièrent le pouvoir de décider en remportant une lutte pour les suffrages de la population (Schumpeter, 1943: 269).

Au fil des années, c'est donc les théories démocratiques de la représentativité, avec Constant, Michels, Schumpeter, etc. et bien d'autres penseurs contemporains, qui ont été au coeur du déploiement des organisations politiques modernes. Par contre, l'inefficacité de ces organisations, amena, au cours des années 1960, la formation de différents groupes sociaux, critiquant et voulant remédier à la croissance de la bureaucratie qu'installèrent les régimes démocratiques représentatifs de cette époque. Ces groupes sociaux retiennent davantage l'idéologie de base de la théorie émise par Rousseau: la participation directe pour l'ensemble des individus de la communauté.

A cette époque la participation devient rapidement une notion de première ligne, et cela, autant pour les groupes défavorisés que pour les mouvements intellectuels (Godbout, 1983: 29). L'action des premiers est reliée aux idéologies des seconds. Cette réaction de la population constituait l'objet d'une remise en question de l'intervention sociale des administrateurs sociaux. Face à ce désenchantement du monde des affaires sociales, la formation de groupes communautaires (populaires) apparut (Ibid: 63). Ces derniers, opérant sous la forme de comités de citoyens, sont venus remplacer les institutions traditionnelles, principalement les mouvements religieux (Ibid: 67). Suite à la détérioration de leur environnement (mauvaise situation socio-économique) ces groupes ressentirent la nécessité de nouveaux besoins, ainsi ils cherchèrent à atteindre un certain degré d'autonomie. Pour eux:

l'autonomie n'équivaut pas absence de recours à des ressources extérieures, mais plutôt absence de soumission à des ressources extérieures (Godbout, 1983: 69).

En d'autres termes, ces groupes politiques, étant marginaux, ont été mis sur pied pour répondre à des besoins collectifs et locaux. Ils ne désirent pas être dirigés par des personnes ayant des intérêts divergents des leurs. Ils croient pouvoir, mieux que quiconque, déterminer leurs besoins. Par contre,

malgré leur insistance à gérer leur affaire eux-mêmes, ils sont prêts à accepter l'aide notamment financière de l'État sous forme de subvention pour réaliser leur devenir (Godbout, 1983: 86).

Dès leur naissance, ces groupes communautaires, représentant une "nouvelle conscience collective" (Godbout, 1983: 76), promulguant une participation locale, ont obtenu une certaine autonomie. Ces groupes sont nés pour l'amélioration du collectivisme et pour lutter contre l'affront qu'ils subissaient, à l'intérieur de leur communauté, de la part de groupes et/ou de la mise en place d'idées différentes des leurs. Cette manifestation présente la participation comme "contre-pouvoir ou nouvelle pratique professionnelle" (Ibid: 91). Au départ, agissant comme une nouvelle pratique professionnelle, ces groupes se multiplièrent dans plusieurs secteurs reflétant "des problèmes et besoins bien précis": comités de quartier, milieux syndicaux, etc. (Ibid: 91). Cette nouvelle idéologie participative, voire d'auto-organisation a abouti à un contrôle des citoyens plutôt qu'à la participation de ceux-ci, donc un retour à un type de démocratie traditionnelle (Ibid: 91). Cet aboutissement débouchant sur un contrôle des citoyens démontre que les bonnes intentions des mouvements participatifs, du début de cette décennie, n'ont pas

atteint leurs objectifs. En réalité, ils ont sombré dans un processus de domination (par rapport aux prise de décisions) semblable à celui que l'on retrouve chez la démocratie traditionnelle. Pour tenter de remédier à cette nouvelle domination, à la fin des années soixante, les militants d'extrême gauche reviennent à la charge avec l'idée de participation mais cette fois, du moins au Québec, on l'institutionnalise par la mise sur pied d'institutions étatiques dans divers domaines, telles l'éducation, la santé, etc. ce qui redonne le pouvoir de décision aux professionnels (Ibid: 98-99). Cette institutionnalisation ramena la démocratie représentative à la surface. Ceux-ci par l'institutionnalisation des droits des citoyens répétèrent la même erreur que leurs confrères du début de la décennie 1960 en omettant d'accroître la participation des individus et/ou des groupes sociaux.

Suivant le cheminement de Godbout (1983: 28-99) l'analyse du mouvement participatif des années soixante, nous amène à faire une minime distinction entre les deux périodes (une première autour des années 1960 à 1967 et une seconde de 1968 au milieu des années 1970) dans lesquelles l'idée de participation s'est déployée à cette époque. La première période est le résultat de l'émergence de groupes sociaux

menant l'idée de participation à un contrôle des citoyens par d'autres citoyens provenant du même milieu. La seconde période crée l'institution étatique comme forme de contrôle de la communauté par l'État. Autrement dit ces deux types de participation n'ont pas été très perspicaces car ils n'ont fait que reproduire les reproches qu'ils adressèrent à la démocratie traditionnelle (représentative), c'est-à-dire qu'ils se sont davantage préoccupés de leur degré de pouvoir que du degré de participation qu'ils ont pu accorder aux individus contemporains.

#### DÉMOCRATIE REPRÉSENTATIVE ET DÉMOCRATIE DIRECTE

Il nous est maintenant possible de faire un premier bilan de la notion de participation et son rapport avec l'extension de la démocratie. Reprenons donc les deux grands types de démocratie: démocratie représentative et démocratie directe.

La démocratie représentative avons nous dit est celle qui règne présentement dans les sociétés démocratiques contemporaines. L'importance que la démocratie représentative accorde à la participation se fait au niveau politique. La démocratie représentative utilise la participation politique pour établir un lien entre les gens qui ont le pouvoir et les gens de la base. Ce rapport entre les dirigeants et les

dirigés se fait à partir d'élection, voire de suffrage universel (Godbout, 1983: 38).

Ce système d'élection fait en sorte que ce sont souvent les élites de la société en question qui se retrouvent aux postes décisionnels (Godbout, 1983: 35-38), car généralement, ce sont les seules personnes à vouloir accéder à ces postes de direction. Ces personnes, en étant élues, deviennent des élites politiques. Ceci a pour effet que les sociétés sont ordinairement dirigées par des spécialistes qui ne connaissent pas ou ne tiennent tout simplement pas compte des besoins des gens de la base.

Le reproche que l'on peut faire à ce genre de démocratie, c'est qu'elle ne demande qu'une très minime participation à ses membres car ils n'ont qu'à élire les futurs décideurs, voire dirigeants de leur société. Par cette démocratie, les gens ne peuvent pas participer directement à l'expansion de leur économie, de leur sécurité sociale, etc. Ils dépendent entièrement des décisions de leurs élus. On doit retenir de ce type de démocratie, que les citoyens ont un rôle très passif à jouer dans leur collectivité.

Une autre faiblesse particulièrement contemporaine de cette démocratie c'est qu'elle a fait émerger un système d'institutions qui, au premier abord, semble renforcer un pouvoir centralisateur. En d'autres termes, la bureaucratie générée par ces institutions a créé une dépendance, voire une perte d'autonomie des individus. On peut affirmer que la bureaucratie actuelle est un frein à l'essor de la participation des individus dans les sociétés démocratiques modernes (Godbout, 1988: 139-142).

Face à l'énoncé ci-dessus, on peut donc déduire que la bureaucratisation et la centralisation que l'on retrouve dans les collectivités modernes proviennent en partie de la démocratie représentative. C'est en partie le résultat du fait que la communauté élit ses représentants, demande aux gouvernements en place d'assurer le contrôle et le maintien des besoins des citoyens par ceux qui y ont été désignés. Cette tâche représente de lourdes responsabilités et est une charge de travail excessive; elle a provoqué la création d'organisations gigantesques. Ce type d'administration et de développement de la communauté brime la participation des gens au développement de leur environnement, car il y a maintenant des gens attitrés qui le font à leur insu. Ceci est confirmé par les dires d'A. Meister quand il invoque que:

La désignation du gouvernement et de l'administration obéit de plus en plus à des considérations rationnelles et de moins en moins aux solidarités traditionnelles (Meister, 1972: 25).

Comme on peut le constater, la démocratie représentative favorise un minimum de participation de la part des individus de la communauté. C'est parfois si minime qu'elle semble nuire à leur développement ainsi qu'à celui de la communauté. Meister attribue ce problème de participation à l'émergence de la société industrielle, il va jusqu'à dire: "Cette société (industrielle) a tué la participation et donc, en même temps, la vie civique, et la démocratie" (Meister, 1972: 206). Autrement dit, l'auteur considère que la société capitaliste, voire industrielle, optant pour une démocratie représentative est la cause du manque de participation des individus dans la communauté contemporaine. Et pour lui cette forme de société et de démocratie est un affront aux fondements même de la démocratie.

Ce qui distingue la démocratie directe de la démocratie représentative, c'est qu'elle véhicule l'idée que tout individu doit participer au développement de son environnement et cela autant sur le plan politique que social. En d'autres mots, la démocratie directe représente une transformation du pouvoir. Le pouvoir n'appartient plus exclusivement aux élites d'une

société, mais il relève également du simple citoyen. Cette démocratie cherche à accroître les mouvements de participation (Godbout, 1983: 38). Il faut tout de même reconnaître que la démocratie directe pour éviter l'écueil de la participation forcée doit se réaliser en rapport à une vision de la liberté (voir Gorz, 1980: 132, sous le concept autonomie / hétéronomie).

Les avantages de la démocratie directe se retrouvent dans une information locale concernant l'ensemble de la population, non seulement les élites de la communauté. La participation étant l'affaire de monsieur et madame tout le monde, elle donne la chance aux membres de la communauté de mieux connaître les participants, voire les acteurs développant leur environnement. Lors d'une prise de décision quelconque, cette proximité amène une transparence permettant de constater immédiatement les conséquences des actes posés par les participants, voire les décideurs d'un projet donné. Du même coup, cette proximité rend possible une accessibilité plus facile entre les gens de la base et les décideurs (Goutcharoff, 1985: 121).

La démocratie directe n'a pas que des qualités car, justement cette belle proximité, découlant de ce type de démocratie, peut empiéter sur la vie privée des gens. Ce genre

de rapprochement, voire de promiscuité met la vie de tous et chacun sous la lumière des réflecteurs et cela peut devenir assez désagréable. Cette trop grande transparence peut tout simplement nous ramener à la case départ, c'est-à-dire de n'avoir aucun mouvement de liberté possible. Donc à quoi nous aurait servi toute cette démarche démocratique? (Goutcharoff, 1985: 122). Justement, nous croyons que l'établissement d'un communautaire renouvelé favorisant l'autonomie et respectant la différence des individus, jumelé à une participation active de ces derniers au processus de développement de la communauté pourrait se vouloir une bonne protection contre cette infiltration clairvoyante à l'intérieur de la vie intime des gens. De là la nécessité de ce type de communautaire se voulant une garantie contre le retour d'un communautaire véhiculant les mêmes idéologies conformistes que le communautaire traditionnel.

Nous avons démontré que la démocratie représentative a justement nuit à cette liberté, voire à la participation des individus au développement de la communauté, à cause principalement d'un éloignement social et d'un manque de transparence entre ses membres. La démocratie directe se veut une alternative à cette lacune de solidarité et de limpidité.

Alors elle se doit d'être sensible et très attentive à ce danger de conformisme social.

### DÉMOCRATISATION, DÉBUREAUCRATISATION, DÉCENTRALISATION

Enfin, pour faciliter l'intégration de la démocratie directe dans la communauté moderne il faut démocratiser, décentraliser et de débureaucratiser le système étatique actuel.

L'argument principal de ce chapitre fût d'évoquer pourquoi nous nous sommes penché sur le concept de participation pour préciser l'alternative à la crise des solidarités sociales. Comme nous avons tenté de le démontrer tout au long de ce chapitre, nous croyons que le développement, quel qu'il soit, doit se fonder sur les besoins réels de la population. Tout comme Godbout et Pateman le font remarquer, la meilleure façon de construire une telle société est de s'assurer que la population concernée ne soit pas représentée uniquement par des institutions bureaucratiques. Comme déjà mentionné dans ce texte, une collaboration entre professionnels et personnes concernées pour en arriver à l'établissement de meilleurs rapports sociaux semble préférable aux relations existantes.

Notre but est de raffermir les liens sociaux au milieu des communautés où les solidarités semblent se désagréger.

D'après notre analyse la démocratie directe paraît une alternative respectable pour remédier à la crise actuelle des solidarités sociales. Le concept de participation que cette forme de démocratie met de l'avant, se veut un processus incontestable à considérer pour ressaisir ces dislocations sociales. Elle est un élément indispensable à toute revalorisation du communautaire dans un sens moderne. En outre, si on veut implanter une notion de participation pour resolidifier les liens sociaux, on a besoin de démocratiser, de débureaucratiser et de décentraliser le système étatique, voire représentatif en place. Comme l'ont mentionné Pateman et Godbout cette implantation ne peut s'exécuter que par la voie de la démocratie directe. Il faut aller au delà de la participation minimale que nous accorde la démocratie représentative existante.

Synthétisons les trois principes énoncés ci-dessus, c'est-à-dire les éléments approfondis par la démocratie directe: la démocratisation représente la conséquence de la débureaucratization et de la décentralisation. Démocratiser le système étatique signifie le rendre plus accessible au public, c'est-à-dire fournir une participation politique et

sociale aux individus face au développement de la communauté (Pateman, 1970: 43).

Le premier pas à faire pour rencontrer cet objectif est de débureaucratiser le système étatique. La débureaucratiation représente un secteur public moins impersonnel en minimisant les dédales administratifs. Par exemple; donner plus de responsabilité aux membres des collectivités pour qu'ils cessent de se fier sur l'Etat. Encourager la collaboration entre les gens de la base et les professionnels. La représentativité par les institutions n'est pas suffisante, il faut une participation plus grande des individus (Pateman, 1970: 42).

Par la même occasion, on décentralise le pouvoir étatique, c'est-à-dire qu'on désuniversalise les critères sociaux. La décentralisation: c'est que chaque région, personnes et/ou groupes sociaux possèdent des droits qui lui sont propres, c'est-à-dire des lois établies selon l'environnement de chacun. Par exemple; les organismes communautaires comme une maison de transition pour ex-psychiatrisés ne sont plus obligés de répondre aux mêmes exigences qu'une résidence pour personnes âgées. La décentralisation implique également une indépendance

économique et une participation aux pouvoirs décisionnels de la part des gouvernants et des gouvernés (Pateman, 1970: 43).

Le contenu des éléments ci-dessus, favorisant la notion de participation, est très bien résumé dans les dires de J.T. Godbout, il mentionne: "il faut adopter les besoins, pas aux établissements, mais les établissements aux besoins" (aut. 88: 139). Godbout veut tout simplement dire qu'on se doit de voir au bien-être de chacun, au lieu de tenter d'uniformiser les besoins de tous. Par contre, cela ne pourra se faire que si les gens concernés adoptent une idéologie du vouloir vivre ensemble ainsi qu'une initiative de vouloir prendre leur destinée en main.

**CHAPITRE V**

**" LES AMIS DU COIN "**

## " LES AMIS DU COIN "²

Jusqu'à présent nous avons constaté que le développement de l'État-providence semble être arrivé à une phase inerte de son cheminement. Pour remédier à cette stagnation, dans le chapitre précédent, certains auteurs tels Godbout, Pateman, etc. ont fait ressortir que la démocratisation, la décentralisation et la débureaucratiation du système politique, voire de l'État-providence actuel favoriseraient, par la participation des membres de la société, un certain rapprochement social, voire même une responsabilisation individuelle de chacun d'entre eux vis-à-vis leur collectivité.

Le présent chapitre, par l'étude de l'organisme communautaire "Les amis du coin", vise à comprendre si la société moderne permet à ses membres une telle prise en charge sociale. L'étude d'un tel organisme sert à désigner quelles sont les répercussions économiques et sociales qu'il peut avoir sur l'ensemble du développement d'une communauté.

---

² A noter que les renseignements concernant l'organisme "Les amis du coin" ont été obtenus par une entrevue-questionnaire (voir annexe 1) à laquelle Mme Claudèle Domingue a bien voulu répondre.

D'abord, avant d'analyser et de décrire les fonctions des "Amis du coin", situons le milieu dans lequel cet organisme a pris naissance.

Dans la première partie de ce texte, nous avons constaté que l'émergence du milieu urbain, par l'industrialisation, a été un des premiers éléments à susciter la présence d'un État-providence. On a associé la ville au développement d'une crise de solidarité sociale, et donc au besoin d'État-providence. Justement le type d'organisme dont fait partie "Les amis du coin", tente de remédier à cette crise des solidarités sociales en effectuant un certain rapprochement entre les membres de la communauté, sans toutefois véhiculer les valeurs familiales traditionnelles. Pour ce faire, l'organisme "Les amis du coin" a établi pignon sur rue dans un milieu banlieusard, dans le cas présent à St-Hubert, de préférence à un centre urbain tel que Montréal.

Historiquement, communauté à proximité de la métropole québécoise (Montréal), St-Hubert, avant tout région agricole, a su au fil des ans adapter sa situation économique et sociale aux besoins de sa population. Au point de vue économique, mise à part l'agriculture, le transport fût un élément important à la survivance de cette municipalité. A la fin du XIXième

siècle, St-Hubert s'est servi du chemin de fer afin de développer sa situation économique, pour ensuite, vers le milieu du XXIème siècle, grâce à son aéroport tantôt militaire tantôt commercial, devenir un endroit important dans le développement aérien du Québec. Concernant le point de vue social, dès le début de ce siècle, les dirigeants ecclésiastiques de cette municipalité ne ménagèrent pas leurs efforts pour intégrer une philosophie communautaire participative aux citoyens. Par exemple, en 1902 les paroissiens sont sollicités pour payer un abonnement à la bibliothèque municipale, 1905 un téléphone commun est payé conjointement par les membres de la municipalité, 1906 il y a une consultation populaire pour l'érection civile des paroisses et enfin en 1906 un citoyen se casse une jambe, alors une collecte est amorcée pour l'aider à payer son pain et son chauffage (St-Hubert, Historique 1701 - 1987: 5-6). Tous ces exemples, c'est-à-dire ces faits et gestes peuvent être interprétés comme l'existence historique d'une forme de solidarité sociale.

Suite à cette tradition solidaire, comme première réponse contemporaine favorisant le rapprochement social, "Les amis du coin" utilisent des éléments de base et, par la même occasion, redéfinissent, voire s'adaptent au contexte moderne, sans

toutefois tenir compte de la réalité et des besoins de celui-ci, l'idéologie communautaire servant depuis longtemps au développement historique des hubertins. L'établissement d'un organisme comme "Les amis du coin" dans une telle situation géographique représente bien la réalité moderne, c'est-à-dire que les gens, suite aux exigences de leur travail, doivent demeurer près des grands centres urbains, en l'occurrence Montréal. Le travail terminé, la banlieue semble permettre aux individus de se retrouver dans un endroit plus propice au développement de liens sociaux, voire plus promiscuitaire et non-artificiel comme paraît l'avoir développé le milieu urbain. Certains retrouvent dans la banlieue le petit noyau familial d'antan. Il faut tout de même remarquer que l'avantage du milieu banlieusard moderne est de fournir aux gens une indépendance que ne permettait pas la promiscuité familiale traditionnelle. Dans ce contexte, même si les gens peuvent et doivent manifester une indiscutable solidarité envers leurs pairs, cela ne les empêche pas d'y retrouver une certaine autonomie et d'acquérir une personnalité différente de celle d'autrui.

Sans doute, l'historique et la situation géographique de St-Hubert démontrent que cette municipalité a des affinités pour le développement et le maintien d'une solidarité sociale.

Cela porte à examiner si les aspects démographiques, caractérisant la population dans laquelle l'organisme "Les amis du coin" s'est constitué, favorisent eux aussi le déploiement d'un rapprochement social. Selon le recensement de 1986 effectué par Statistique Canada, la population de St-Hubert se chiffrait à 66,218 dont 32,990 hommes et 33,230 femmes (Statistique Canada, 95-129: 2-37). Il est à noter que la majorité de ces hommes et femmes (85%) sont des francophones (Ibid: 2-37). Au niveau de la catégorie d'âge 38,055 (60%) résidents de cette banlieue ont moins de 35 ans ce qui en fait une ville plutôt jeune favorisant ainsi le développement de la famille. Le nombre de famille s'élevant à 21,638, et étant principalement constitué d'enfants de moins de quatorze ans soit 25% de l'effectif hubertin (Ibid: 2-37), responsabilise les représentants et les membres de cette municipalité à prévoir des services (d'éducation, de gardiennage, de loisir, etc.) pour répondre aux besoins de leur progéniture. Ici vient l'importance que cette municipalité prenne son avenir en main le plus vite possible, tout en véhiculant un esprit collectiviste pouvant engager un ressaisissement social servant à remplir le vide créé par l'apparition de ses nouveaux besoins, pour ainsi assurer le futur de la jeunesse hubertaine.

Partons d'éléments (du chapitre précédent) tels que l'influence que peut avoir le degré d'éducation (J.S. Mill) ou encore la bonne situation économique, voire le statut social (Godbout et Meister) d'un individu par rapport à sa participation au sein du développement de la communauté. A partir, de ces éléments regardons par le biais des statistiques, si la ville de St-Hubert est un endroit favorable à l'établissement d'un organisme prônant l'action participative des gens.

La condition scolaire des hubertins âgés de 15 ans et plus est, en réalité, comparable à la scolarité de l'ensemble des étudiants québécois: 64% d'entre-eux ont réussi à décrocher un diplôme reconnu par le ministère de l'éducation du Québec (Ibid, 95-130: 2-63) tandis que 61% des québécois de cet âge ont recueilli les mêmes diplômes (Ibid, 94-110: 3). La distribution de cette reconnaissance scolaire se lit comme suit: 36% des hubertins ont, soit un diplôme de secondaire V (18%), soit un diplôme connexe (4%) souvent relié à l'apprentissage d'un métier et 14% ont reçu l'accréditation d'un autre diplôme quelconque (Ibid, 95-130: 2-63). Ces résultats sont analogues à ceux de la province. La totalité des gradués du Québec représente: 31% de diplômés, dont 15% de secondaire V, 4% de cours de métier et 12% de cours divers

(Ibid, 94-110: 3). Un fait intéressant à souligner c'est qu'il y a 28% de ces garçons et filles qui ont obtenu des diplômes post-secondaire, dont 5% sont des diplômés universitaires (Ibid, 95-130: 2-63). Ici le bilan se veut inférieur à celui de la province dans son entier, car pour cette dernière, 39% des résidants ont réussi de tels diplômes, 30% provenant du degré collégial et 9% du régime universitaire (Ibid, 94-110: 3). Comme on peut le constater l'éducation hubertaine se compare très bien à la moyenne provinciale, exception faite des niveaux supérieurs, ce qui fait tout de même, des gens de cette population, des candidats aptes à la participation de la prise en charge de leur communauté. Ce constat suit la théorie de Mill selon laquelle les gens avec une certaine instruction sont plus propice à vouloir s'impliquer, voire participer dans la société.

En matière économique, St-Hubert se porte relativement bien. En 1986, la population active de cette ville est de 26,030 travailleurs sur une possibilité de 28,480 ce qui donne environ 8% de chômage pour cette région du Québec (Ibid, 95-130: 2-63). Cela est relativement bon quand l'on pense qu'à la même époque le taux de chômage québécois se maintenait autour des 13% (Ibid, 94-110: 3). Le salaire moyen pour un homme est 23,130\$, pour une femme de 11,933\$ (Ibid, 95-130: 2-67) et le

revenu familial donne 35,391\$ (Ibid: 2-69) ces chiffres correspondent à ceux de l'ensemble de la province québécoise (Ibid, 94-110: 7-9). Donc la bonne forme de l'économie de cette municipalité ne peut que favoriser (tout comme le prétendent Godbout et Meister) la participation des citoyens de St-Hubert à l'effervescence sociale de leur communauté.

Toutes ces données historiques, géographiques, éducationnelles et économiques portant sur la ville de St-Hubert peuvent, à présent, nous aider à mieux percevoir les critères auxquels un organismes comme "Les amis du coin" doit faire face pour atteindre un objectif de participation communale.

"Les amis du coins" c'est un organisme communautaire à but non lucratif favorisant un échange de gardiennage d'enfants (âgé de moins de 14 ans) et s'adressant aux familles résidant sur le territoire de St-Hubert.

Mis sur pied en 1984 par quelques voisines aux prises avec des difficultés de gardiennage, ces dernières ont pensé s'entraider pour remédier à ce problème. Cette entraide se concrétisant par un regroupement de parents désireux d'échanger des heures de détente et de liberté. En premier lieu, ce

service est créé pour répondre à un besoin commun soit celui de faciliter un échange de gardiennage entre parents. L'objectif principal de l'organisme "Les amis du coin" est de donner aux parents la possibilité d'avoir des activités libres en tout temps et ceci, en toute quiétude. Ce service de garde expérimentée, qui assure à ses membres la disponibilité de gardien-ne-s en tout temps, se veut également une bonne solution aux aspects financiers car, "l'échange" est le seul prix à payer. Le seul mode de paiement pour bénéficier de ce service est l'implication des parents, c'est-à-dire l'échange d'heures de gardiennage. Pour voir à ce que tous ceux se servant du service y participent, ses fondateurs ont établi un système de jetons (tant de jetons permet tant d'heures de gardiennage). Pour faire garder son enfant il faut tout d'abord en garder d'autres car, la possession, voire l'accumulation des jetons avec lesquels les membres payent ne sont disponibles que si ces derniers participent au processus d'échange. A noter que les membres doivent payer une cotisation annuelle de \$10.00, plus un dépôt de \$5.00 leur permettant d'acquérir un minimum de jetons de départ. Finalement, l'avantage de ce service est de favoriser le développement social des enfants, il leur permet de vivre des expériences nouvelles et de se faire de nouveaux ami-e-s.

Pour intégrer cet organisme contenant 63 membres (en juillet 1990), les principaux pré-requis sont les suivants: être parents d'enfants de 0 à 14 ans et de répondre adéquatement à un questionnaire d'enquête sur les moeurs, approuvé par le service de police communautaire de la ville de St-Hubert. Ces critères sont essentiels pour pouvoir participer au service d'échange mutuel, car le maintien de cet organisme dépend principalement de l'usage que ses membres en font. Plus les membres sollicitent leur entraide, plus les jetons circulent et plus l'ensemble des membres est en mesure de partager ses ressources. L'enquête policière sert à protéger la sécurité des enfants profitant de ce service de garde.

Faire partie d'un organisme comme "Les amis du coin" a comme avantage d'avoir à sa disponibilité des personnes fiables 24 heures sur 24. Une autre fiabilité de ce service c'est la sécurité qu'on lui retrouve car ses membres confient leurs enfants à des parents qu'ils ont choisis et qu'ils ont appris à connaître. On y retrouve également un respect mutuel, voire un certain code d'éthique des consignes établies par ses membres et un respect des besoins individuels de chacun (autant des parents que des enfants). Ce service de garde favorise la sociabilité des enfants car, ils ont à affronter différents

milieux, leur faisant réaliser, par la même occasion, que leur environnement n'est pas unique. La connaissance de nouveaux milieux pour ces enfants est un enrichissement considérable, ils y développent une plus grande autonomie. Comme nous l'avons déjà expliqué ci-dessus, à partir du système de jetons les avantages économiques d'un tel organisme ne sont pas négligeables car il ne requiert aucun type de monnaie, seulement du bon vouloir et une participation accrue de la part de ses membres.

Maintenant que nous connaissons mieux "Les amis du coin" pouvons-nous définir cet organisme comme découlant des services communautaires? En d'autres termes, pouvons-nous le définir comme un organisme dont la survie dépend de l'intérêt que lui portent les gens vivant dans son entourage, et progressant à partir de services communs? Selon Claudèle Domingue, secrétaire du conseil d'administration des "Amis du coin": "Notre groupe est né d'une initiative communautaire et veut répondre à nos besoins dans un contexte communautaire". Autrement dit, pour Mme Domingue tous les usagers de ce service ne l'utilisent certainement pas pour les mêmes raisons. Plusieurs membres emploient le service, à des fins personnelles, sans avoir le besoin de s'impliquer dans le développement de l'organisme. Il est donc important que les

besoins de chacun soient respectés. Par contre, l'implication des membres d'un tel organisme doit surtout être franche et significative pour assurer la maturité et la sincérité du système d'échange régnant à la base. Pour les membres, l'essentiel du choix de leur participation a comme pré-requis le désir de s'impliquer dans la communauté et de bénéficier des ressources existantes. Sinon, comme le fait ressortir Mme domingue:

Les usagers qui ne croient pas à ce principe s'éliminent d'eux-mêmes tôt ou tard, parce qu'ils n'échangent pas de façon significative et finissent par ne plus voir l'utilité d'un tel service.

Habituellement, quand un tel projet se met en branle les principaux commentaires sont: Comment se finance un tel projet? ou encore, ce projet doit certainement être subventionné par le gouvernement. Pour ce qui est des "Amis du coin", administrativement seuls les jetons et la minime cotisation (\$10.00) des membres voient à ses aspects financiers. L'aide gouvernementale étant très minime, se réduisant au palier municipal, par la disponibilité d'un service de loisir élaboré adéquatement pour combler les besoins de l'ensemble de ses citoyens.

Un organisme communautaire tel que "Les amis du coin" représente très bien l'idée de la majorité des auteurs que nous

avons côtoyés tout au long de ce texte, c'est-à-dire que la crise de l'État-providence peut être résolue en partie par la resolidification des liens sociaux, voire par une prise en charge de la communauté, par ses membres. L'entraide sociale qui est véhiculée par "Les amis du coin" rejoint bien l'idée de participation et de prise en charge de la responsabilité sociale que prônent les Godbout, Pateman, etc. Les penseurs libéraux et néo-libéraux, plutôt préoccupés par l'aspect économique de l'État-providence, trouvent également leur compte dans le système des "Amis du coin" car ce dernier libère l'État de certains coûts sociaux et, par la même occasion, minimise l'intervention de celui-ci dans le développement social de la communauté. La philosophie des "Amis du coin" paraît également bien s'apparenter avec la convivialité véhiculée par Illich, car le succès de l'organisme "Les amis du coin" passe par l'intégration et la promiscuité de ses membres. La responsabilité sociale se dégageant des membres d'un organisme comme "Les amis du coin" et la présence sans doute essentielle mais minime, de l'État dans ce type de système social plaît et rejoint la théorie d'André Gorz. En d'autres termes, dans le détachement de l'emprise globale des membres des "Amis du coin" face à la présence de l'État dans les affaires de la communauté, on retrouve l'autonomie préconisée par Gorz.

En résumé, la démocratisation, la décentralisation et la débureaucratiation recommandées par la majorité des auteurs cités dans l'ensemble de ce texte reflètent bien l'épanouissement, voire le ressourcement personnel des parents (par l'acquisition d'une certaine liberté personnelle), des enfants (favorisant leur autonomie et leur développement social) et pour toute personne oeuvrant dans un programme comme celui des "Amis du coin" (par leur implication sociale).

Certes, cette étude de cas portant sur "Les amis du coin" se veut une preuve empirique aux énoncés théoriques émis par les différents penseurs consultés tout au cours de ce texte. Nous croyons également que ce genre d'initiative peut s'adresser à d'autres groupes communautaires, voire d'autres sous-cultures telles: les personnes âgées, les ex-psychiatrisés, etc.

Pour démontrer la possibilité de reproduire ce type d'expérience référons nous au phénomène grandissant des personnes âgées, voire retraitées. De nos jours, les personnes qui atteignent l'âge de la retraite entre automatiquement dans un processus d'isolement et de solitude.

On ne s'étonnera pas que notre siècle de révolutions technologiques spectaculaires n'accorde guère de place aux personnes âgées et dépouille de toute fonction sociale les personnes retraitées (...). Puisqu'on ne leur trouve pas de rôle, on les incite à s'en tenir à des activités de loisirs et de consommation (Brault et St-Jean, 1990: 177).

Dans cette ère de modernité où l'on relègue les personnes âgées et retraitées au secteur de la consommation et du loisir, pourrions-nous pas leur accorder, eux qui sont de plus en plus nombreux et en bonne santé, de nouveaux rôles qui les valoriseraient et du même coup serviraient de resolidification sociale? Car pour la majorité de ces personnes l'inactivité de la retraite vient créer un vide dans leur relation sociale. Selon Guy Roustang: "c'est le système productif qui est le principal distributeur des rôles sociaux; celui (...) qui ne touche pas de salaire n'est pas reconnu socialement" (Roustang, 1982: 221).

L'isolement que vive une bonne partie des personnes âgées par rapport au reste de la communauté force souvent ces derniers à se regrouper entre-eux, voire à se responsabiliser socialement pour solutionner certains problèmes auxquels ils ont à faire face. Par exemple, ils s'organisent des repas communautaires, des visites d'amitiés, des activités, etc. tout cela dans un esprit d'entraide et de solidarité.

Les coopératives d'habitation pour personnes retraitées sont un autre exemple de "forme de solidarité de classe d'âge orientée vers un projet commun" (Brault et St-Jean, 1990: 124). L'objectif de ce projet est de combler un besoin de logement et de "satisfaire la recherche d'une certaine forme "l'autodétermination" (Ibid: 124). Autrement dit, l'adhésion à ce type de projet semble avant tout pour ces personnes un désir d'acquérir et d'assumer un sens d'autonomie et de responsabilité collective face au développement d'un "milieu de vie physique et social" (Ibid:124) pouvant les aider à s'épanouir.

Partant du principe que l'entraide suppose la participation et l'échange, et que chaque individu doit faire sa part selon ses affinités et ses potentialités. On peut dire que les personnes âgées, voire retraitées ont largement démontré qu'ils répondaient amplement à ces critères par la solidarité qu'ils ont manifesté dans le projet des coopératives d'habitation.

La participation, voire l'implication sociale des personnes âgées dans les secteurs du bénévolat et des associations volontaires n'est plus affaire comme,

les grands-parents bénévoles, les personnes retraitées dans les garderies ou agissant comme tuteurs auprès de jeunes écoliers ou d'adolescents, les échanges de services entre voisins dans une rue ou quartier démontrent que même les personnes les plus handicapées par l'âge peuvent participer à des échanges plutôt que d'être confinées au rôle passif de bénéficiaires (retraités) (Brault et St-Jean, 1990: 127).

Dans cet exemple de la redéfinition du rôle de la personne âgée et/ou retraitée on y retrouve plusieurs éléments tels l'entraide, la participation, l'échange, l'autonomie, la solidarité, etc. s'infiltrant très bien à la philosophie d'action des "Amis du coin" et de l'idéologie de l'ensemble des auteurs consultés dans ce texte. Ceci indique que si les communautés modernes le veulent, la solidarité sociale peut faire partie intégrante des valeurs contemporaines.

A première vue, dans une société comme la nôtre axée sur l'individualité, revendiquer des responsabilités et une participation à la vie sociale peut paraître quelque peu utopique. Par contre, des organismes comme "Les amis du coin" et les regroupement de personnes âgées et/ou retraitées sont là pour nous démontrer que cette logique est possible. L'important dans l'établissement de tels programmes c'est de choisir un milieu approprié aux personnes qui devront s'en servir et y participer. Comme exemple, la solution de gardiennage pour enfants ne pourrait prévaloir dans un vieux

quartier rural. Ce qui est bon de retenir de l'étude de l'organisme "Les amis du coin" ce n'est pas de savoir vers qui est dirigé son objectif, mais plutôt de prendre comme exemple la volonté générale du vouloir-vivre ensemble régnant chez les membres de celui-ci. Plus les gens seront sensibilisés par des organismes comme "Les amis du coin" et par le regroupement des personnes âgées et/ou retraitées, plus la crise de l'État-providence sera infime.

**CHAPITRE VI**

**CONCLUSION**

## CONCLUSION

L'appel à la notion d'un communautaire renouvelé par l'entremise d'une participation plus accrue de la part de la population d'une communauté semble être une revendication extrêmement légitime et lié à la nécessité de donner un:

sens à l'action sociale, de redonner une valeur aux rapports personnels directs, à la communication interpersonnelle, de ne pas transformer les moyens en fins, de pratiquer effectivement la fraternité (la solidarité) et l'égalité (Busino, 1985: 251).

Dans cette logique, le communautaire peut servir à limiter la trop grande présence de l'État et/ou de tout autre organisme au processus de développement des communautés modernes. Ce nouveau communautaire permet de vivre de nouvelles valeurs "de façon autonome et volontaire, de favoriser la naissance d'une créativité individuelle" (Busino, 1985: 251), créativité dont le système bureaucratique, voire principalement étatique, avait au fil des dernières décennies, privé l'individu contemporain. Par contre, en bout de ligne tous les bienfaits que semble présager ce renouvellement communautaire nous amène à nous demander si le communautaire peut à lui seul résoudre la crise (d'État-providence) causée par la naissance de la société industrielle, voire capitaliste?

Dans le texte ci-dessus, lorsque nous avançons que la participation se veut une alternative acceptable à la crise de l'État-providence c'est que, dans la logique de la démocratie directe, nous croyons que tout individu peut participer au développement et au contrôle populaire économique et social de la collectivité à laquelle il appartient.

Même si nous avons pu constater que la participation était mise de l'avant dans les deux différents types de démocratie étudiés au chapitre IV, nous devons reconnaître que le modèle de participation véhiculé par la démocratie directe est, sans aucun doute, le choix le plus logique pour l'harmonisation des solidarités sociales. Ce type de démocratie favorise et véhicule une participation croissante, et non minimale, des individus au développement de la communauté. Par la même occasion, l'implication des individus par leur participation ne peut pas faire autrement que d'accentuer une solidarité sociale. A partir de ce principe, un respect mutuel doit s'établir entre les gens d'une même collectivité si chacun d'entre-eux veut que sa différence soit reconnue dans l'ensemble de la communauté.

Justement, comme d'autres auteurs l'ont déjà fait remarquer, nous croyons que l'affaiblissement du tissu social est lié à l'exclusion des gens de la base des questions politiques et sociales en rapport avec le développement de leur

collectivité. Cette exclusion est certainement liée au caractère passif de la citoyenneté dans la démocratie représentative. C'est ce que Meister nomme "l'apathie de la majorité silencieuse" (Meister, 1972: 194). Autrement dit, nous estimons que la non-participation préconisée par certains régimes politiques et/ou la minime participation qu'accorde la démocratie représentative à certains de leurs membres, ne favorisent en rien l'épanouissement de liens sociaux entre des gens vivant dans une même collectivité.

Comme nous l'avons vu, la démocratie représentative a, d'autre part, fait émerger un système bureaucratique qui participe à déresponsabiliser et à dépersonnaliser l'être humain. En d'autres termes, les institutions bureaucratiques instaurées par ce genre de démocratie ont favorisé la concentration du pouvoir décisionnel entre les mains de gens qui ne sont pas, dans la majorité des cas, directement concernés par les décisions qu'ils ont à prendre. Par exemple, les personnes développant des programmes de réhabilitation pour une sous-culture quelconque, comme les ex-détenus, mettent généralement plus d'emphasis sur le plan administratif et économique du programme que sur les besoins réels de ces groupes. Nous ne voulons pas éliminer les bureaucrates, voire les professionnels des processus de réhabilitation pour une sous-culture donnée. Par contre, nous voulons démontrer qu'une consultation, voire une plus grande participation de la part

de ces sous-cultures aux programmes élaborés pour eux, apporterait probablement un plus haut taux de réussite à ces programmes. Ici on veut faire ressortir que le système mis en vigueur par la démocratie représentative, système qui permet à des bureaucrates de remplacer les membres d'une collectivité est loin d'être un gage de succès. Il nous apparaît que rien ne vaut la participation à part égale pour arriver à une médiation, voire à une alliance entre deux groupes aux intérêts divergents.

Ainsi, la démocratie directe par sa volonté d'accroître la participation des individus permet autant aux gens de la base qu'aux élites, d'accéder à la prise de décision concernant le développement de leur collectivité. Les partisans de la démocratie directe, dont Godbout, Pateman, etc., sont unanimes pour prétendre qu'elle facilite des rapports sociaux plus intimes et plus égalitaires entre les membres de la collectivité qui la pratique. Par contre, ces mêmes penseurs admettent que ce modèle de démocratie a certaines limites car il ne peut s'appliquer que dans de petites collectivités. Nous ne sommes pas tout à fait d'accord avec eux. Nous croyons, avec Goutcharoff, que la participation ne doit pas se résumer par un seul critère "d'espace", mais également par une "volonté de vivre ensemble" (Goutcharoff, 1985: 120). Autrement dit, peu importe la taille d'une collectivité, si les gens qui y vivent ne sentent pas un sentiment d'appartenance,

voire d'identité culturelle envers cette dernière, la signification de leur participation à l'extension de leur collectivité ne veut plus rien dire. D'après nous, la participation des membres d'une collectivité doit se mesurer à partir de leur détermination à vouloir cohabiter ensemble.

Avant de conclure trop rapidement sur la possibilité d'une notion de communautaire comme remplacement à une notion d'État-providence, analysons quel rôle "l'espace" joue entre un mouvement communautaire participatif et le pouvoir étatique. On sait que face à la gestion étatique du social, au cours de la dernière décennie, des mouvements associatifs principalement communautaires tels les femmes, les retraités, les environmentalistes, etc. ont été amenés à défendre, voire à revendiquer un "espace social" d'autonomie et de solidarité leur permettant de pouvoir participer au développement de leur avenir communal. Par leurs revendications ces groupes tendent à encourager l'apparition de nouveaux espaces publics leur fournissant le pouvoir tant recherché pour atteindre une certaine liberté d'action (Maheu "dans" Brault et St-Jean, 1990: 48). Dans l'ensemble, ces revendications désignent une mutation flagrante de la "frontière entre le privée et le public" (Ollivier, 1990: 54). En d'autre termes, la majorité des luttes sociales dirigées par des regroupements souvent considérés comme marginaux remettant en question le pouvoir et le fonctionnement des appareils étatiques, contribuent

automatiquement à la création de nouveaux lieux favorisant l'élargissement des cadres de la démocratie représentative pour en arriver à une démocratie plus participative. Par ailleurs, notons que cette accentuation de "l'espace public" par la prolifération de regroupements sociaux peut affaiblir "l'espace privé" que les individus ont acquis dans la contemporanéité.

En guise de conclusion, reconnaissons que dans l'établissement d'un communautaire renouvelé remplaçant le système étatique en place, privilégiant l'épaississement de la communauté par un affaiblissement de "l'espace privé" au profit de "nouveaux espaces sociaux" et promulguant une redéfinition du travail et du non-travail dans une société capitaliste, peut paraître quelque peu utopique. Par contre, selon nous, ce cheminement se veut très logique et fort crédible car nous ne voyons pas comment la crise de l'État-providence pourrait se résoudre sans adhérer à la notion de solidarité sociale véhiculée ainsi que nous serons tentés de la définir.

Les embûches que pourrait rencontrer un communautaire renouvelé sont liées au fait que la démocratie participative à laquelle nous nous sommes référé tout au long de ce dernier empiète trop ardemment dans "l'espace privé" des individus, reproduisant ainsi les structures pratiquées par le régime politique contemporain établi sur un concept d'État-providence. Cette éventualité n'est pas inévitable. Et nous

croyons que l'analyse que nous avons faite du concept de communauté nous permet de nous en éloigner.

## **ANNEXE 1**

QUESTIONNAIRE D'ENTREVUE

NOM DE L'ORGANISME:

ADRESSE:

RESPONSABLE DE L'ORGANISME:

1- But de l'organisme:

2- Comment sa fondation a-t-elle débuté?

3- a) Nombres de membres dans votre organisme:

b) Quels sont les critères pour devenir membre de votre organisme?

4- Quels sont le ou les modes de financement de votre organisme?

5- Quels sont les avantages d'un organisme comme le vôtre?

6- Vous percevez-vous comme un organisme communautaire?

OUI \_\_\_\_\_ NON \_\_\_\_\_

Pourquoi?

7- Comment voyez-vous l'implication de vos membres?

8- Votre organisme emploie-t-il la publicité pour se faire connaître?

9- a) Faites-vous partie d'un regroupement quelconque?

b) Connaissez-vous d'autres organismes qui ont les mêmes fonctions que vous?

10- Recevez-vous un aide gouvernementale (municipale, provinciale, fédérale)?

- Aimerez-vous ajouter d'autres commentaires:

## BIBLIOGRAPHIE

### LIVRES:

Bergeron, Gérard et Réjean Pelletier.

1980                    L'État du Québec en devenir. Montréal:  
Boréal Express.

Bourdon, J.C., J.M. Pointier et J.C. Ricci.

1988                    Lexique de politique. Paris: Dalloz,  
pp. 160-161.

Bowles, S. et H. Gintis.

1982                    "La crise du capitalisme démocratique  
libéral aux États-Unis", Les temps  
modernes, nos 430-431, (1981), pp. 2011-  
2033 et 2133-2181.

Brémond, Janine et Alain Geledan.

1981                    Dictionnaire économique et social.  
Paris: Hatier.

Brault, Marie-Marthe T. et Lise St-Jean.

1990                    Entraide et Associations. Québec:  
Institut québécoise de recherche sur la  
culture.

Buci-Glucksann, C. et G. Therborn.

1981                    Le défi social-démocrate. Paris:  
François Maspero.

Busino, Giovanni.

1985"

Critique du concept sociologique de "communauté", Revue européenne des sciences sociales (cahiers Vilfredo Pareto). Du politique au social Jean Meynaud toujours vivant. Tome XXIII, no 71: 239-255.

Cole, G.D.H.

1938

Étude du statut de la production et du rôle du capital. Bruxelles: Institut de sociologie Solvay.

Cole, Richard L.

1974

Citizen Participation and the Urban Policy Process. Toronto: D.C. Heath and Co.

Constant, Benjamin.

1980

De la liberté chez les modernes (1819). Collection Pluriel. "De la liberté des anciens comparée à celle des modernes". Paris: Hachette, pp. 491-515.

Donzelot, Jacques.

1984

L'invention du social. Paris: Fayard.

Durocher, R., Linteau, P.A., Robert, J.C. et Ricard, F.

1986

Histoire du Québec contemporain. Le Québec depuis 1930. Montréal: Boréal.

Ewald, François.

1986

L'État-Providence. Paris: Grasset.

Godbout, Jacques.

1988 "Des grandes solutions pour des petits problèmes... A propos de la décentralisation", Revue internationale d'action communautaire, 20 / 60, automne, p.139-142.

1983 La participation contre la démocratie. Montréal: Édition Albert St-Martin.

Gorz, André.

1980 Adieux au prolétariat: Au delà du socialisme. Paris: Galilée.

Goutcharoff, G.

1985 "La démocratie locale en question". Revue internationale d'action communautaire, 13 / 53, p.119-123.

Hamel, Pierre.

1988 "Repenser les solidarités étatiques", Revue internationale d'action communautaire, 19 / 59, printemps.

Harvey, Julien.

1986 "Qui a tué l'État-providence", Relation, Vol. 46, no 520, mai, pp. 101-102.

Houle, François.

1990 "Renouveau économique et politiques sociales", Science Politique, Université d'Ottawa.

Illich, Ivan.

1973 La convivialité. Paris: Le Seuil.

Jalbert, L. et L. Beaudry.

1987 Les métamorphoses de la pensée libérale:  
Sur le néo-libéralisme actuel. Sillery:  
P.U.Q.

Jalbert, L. et L. Lepage.

1986 Néo-Conservatisme et restructuration de  
l'État. Sillery: P.U.Q.

Leemans, Victor.

1933 F. Toennies et la sociologie  
contemporaine en Allemagne. Paris:  
Librairie Félix Alcan.

Lefort, Claude.

1985 "Les droits de l'homme et l'État-  
providence", Esprit, vol. 106-109, no  
11, nov., pp. 65-79.

1983 "La question de la démocratie", pp.17-  
30 et "Permanence du théologico-  
politique", pp. 251-300, Essais sur le  
politique. Paris: Le Seuil.

Le Goff, J.

1987 "L'État-providence au passé présent",  
Esprit, vol. 128-130, nos 8-9, août-  
sept., pp. 95-103.

Leif, J.

1946 La sociologie de Tönnies. Paris:  
P.U.F.

Lepage, Henri.

1980

Demain le libéralisme. Paris: Librairie Générale Française.

Lesemann, F. et al.

1988

"Des recompositions du social éclaté. Du social géré: la recomposition du politique, Revue internationale d'action communautaire, 20 / 60, automne.

Levasseur, Roger.

1990

De la sociabilité: Spécification et Mutation. Montréal: Édition Boréal.

Malépart, J.C.

1989

Les combats de Jean-Claude Malépart. Montréal: Éditions du Méridien.

Meister, Albert.

1974

La participation dans les associations. Paris: Les Éditions Ouvrières.

1972

Vers une sociologie des associations. Paris: Les Éditions Ouvrières.

Michels, Robert.

1971

Les partis politiques. trad. de S. Jankelevitch. Paris: Flammarion.

Migué, J.L.

1988 "L'avenir de l'État-providence",  
L'analyste, no 21, printemps, pp.30-33.

Mill, J.S.

1987 De la liberté (1859). Dans Textes  
Choisis. Paris: Dalloz.

Ministère des Finances du Canada.

1985 Discours du budget, 23 mai, p.11.

Morin, Edgar.

1970 Journal de Californie. Paris: Le Seuil.

Moscovitch, A. et J. Albert.

1987 The Benevolent State: The growth of  
welfare in Canada. Toronto: Éd.  
Garamond Press.

Nozick, Robert.

1988 Anarchie, Etat et utopie. Trad. par  
Evelyne D'Auzac De Larmartine. Paris:  
P.U.F.

Ollivier, Nicole.

1990 "Individualisme et mouvements sociaux",  
Nouvelles pratiques sociales, vol. 3,  
no. 1, Printemps, pp. 53-60.

Pateman, Carole.

1970 Participation and democratic theory.  
London: Cambridge University Press.

Polanyi, Karl.

1983 La grande transformation: Aux origines politiques et économiques de notre temps. Trad. Catherine Malamond.  
Paris: Gallimard.

Rawls, John.

1988 "La théorie de la justice comme équité: une théorie politique et non métaphysique". Individu et justice sociale: autour de John Rawls. Paris: Le seuil, pp.279-317.

Rocher, François.

1984 La crise de l'État-providence: Éléments d'un débat théorique. Département de Science politique Université de Montréal. no.14, mai 1984.

Rocher, Guy.

1968 Introduction à la sociologie générale (tome 2). Montréal: Ed. HMH.

Rousseau, J.J.

1966 Du contrat social. Paris: Flammarion.

Rosanvallon, Pierre.

1981 La crise de l'État-providence. Paris:  
Le Seuil.

1985 Le moment Guizot. Paris: Gallimard.

Sartori, Giovanni.

1965 Théorie de la démocratie. Trad. de  
Christiane Hurtig. Paris: Armand  
Collin.

Schumpeter, Joseph

1943 Capitalism, Socialism and Democracy.  
New York: Harper Torchbook.

Sennett, Richard.

1981 Autorité. Trad. de Ferial Drosso et  
Claude Roquin. Paris: Fayard.

1979 Les tyrannies de l'intimité. Trad. de  
Antoine Berman et Rebecca Folkman.  
Paris: Le Seuil.

Service de Communication de la ville de St-Hubert.

1989 Historique 1701 - 1987.  
Situation géographique.  
Situation Démographique.  
Situation Financière.

Sfèz, L.

1984

Leçon sur l'égalité. Paris: Presses de la Fondation nationale des Sciences politiques.

Shugarman, David.

1989

"Democratisation not privatisation: Towards a Welfare Society", Political Science, York University.

Statistiques Canada

1988

Divisions et subdivisions de recensement Québec. "Québec". Québec, cahier 94-110, p. 3-9.

Statistiques Canada

1988

Divisions et subdivisions de recensement Québec. "Montréal". St-Hubert, cahier 95-129, p. 2-37 à 2-41; cahier 95-130, p.2-61 à 2-69.

Thucydide.

1958

La guerre du Péloponnèse; Oraison funèbre de Péricles, nos 34-47.

Tönnie, Ferdinand.

1944

Communauté et Société. Paris: P.U.F.

Turner, Bryan.

1989 "The welfare and the politics of resentment: Towards a general theory of the welfare process", Faculty of Social Science, Utrecht University.

Vaillancourt, Yves.

1988 L'évolution des politiques sociales au Québec de 1940-1960. Montréal: P.U.M.

Vigne, Eric.

1986 "Le souci des autres", Magazine Littéraire, no 228, mars, pp.79-80.

**ARTICLE DE JOURNAUX:**

"Le ministre de l'Industrie du Canada"

1985 Toronto Star, 3 octobre, p.1.

Turbide, Mathieu.

1990 "Il y a encore trop de chômeur". Le Droit, 6 octobre, p.15.

**ARTICLES D'ENCYCLOPEDIES:**

Encyclopadia Universalis.

1968 "Communauté", vol. 4, p. 758.

**THESE:**

Paradis, Sylvain.

1987

"Mouvements sociaux, réseaux de pouvoir démocratique". Thèse de M.A., Université d'Ottawa. 154 pp.

**CONFERENCES:**

Hegedus, Zsuzsa.

1990

Démocratie et mouvements sociaux à l'est à l'ouest. Université d'Ottawa, 9 avril.

Mouffe, Chantale.

1990

Justice sociale, Communauté, Liberté et la Statut de la philosophie politique. Université d'Ottawa, 16 janvier.