

INFORMATION TO USERS

This manuscript has been reproduced from the microfilm master. UMI films the text directly from the original or copy submitted. Thus, some thesis and dissertation copies are in typewriter face, while others may be from any type of computer printer.

The quality of this reproduction is dependent upon the quality of the copy submitted. Broken or indistinct print, colored or poor quality illustrations and photographs, print bleedthrough, substandard margins, and improper alignment can adversely affect reproduction.

In the unlikely event that the author did not send UMI a complete manuscript and there are missing pages, these will be noted. Also, if unauthorized copyright material had to be removed, a note will indicate the deletion.

Oversize materials (e.g., maps, drawings, charts) are reproduced by sectioning the original, beginning at the upper left-hand corner and continuing from left to right in equal sections with small overlaps.

Photographs included in the original manuscript have been reproduced xerographically in this copy. Higher quality 6" x 9" black and white photographic prints are available for any photographs or illustrations appearing in this copy for an additional charge. Contact UMI directly to order.

**ProQuest Information and Learning
300 North Zeeb Road, Ann Arbor, MI 48106-1346 USA
800-521-0600**

UMI[®]



Université d'Ottawa • University of Ottawa

La rationalisation de la subjectivité moderne

par

Pascal Harvey

**Thèse de maîtrise rédigée sous la direction du
professeur Roberto Miguelez**

**Soumise au Département de Sociologie
en vue de combler exigences du cours SOC 7999
et pour l'obtention du grade
M. A. Sociologie**

**Université d'Ottawa
Ottawa, Ontario
janvier 2001**

**©Copyright
2001, Pascal Harvey**



**National Library
of Canada**

**Acquisitions and
Bibliographic Services**

**395 Wellington Street
Ottawa ON K1A 0N4
Canada**

**Bibliothèque nationale
du Canada**

**Acquisitions et
services bibliographiques**

**395, rue Wellington
Ottawa ON K1A 0N4
Canada**

Your file Votre référence

Our file Notre référence

The author has granted a non-exclusive licence allowing the National Library of Canada to reproduce, loan, distribute or sell copies of this thesis in microform, paper or electronic formats.

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

L'auteur a accordé une licence non exclusive permettant à la Bibliothèque nationale du Canada de reproduire, prêter, distribuer ou vendre des copies de cette thèse sous la forme de microfiche/film, de reproduction sur papier ou sur format électronique.

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

0-612-66047-8

Canada

Résumé

Cette analyse propose d'envisager deux temps de l'organisation de la socialité à la lumière des enjeux qui entourent la subjectivité moderne. Il est avancé que la subjectivité moderne a parmi ses effets sociologiques importants l'individualisme. L'individualisme, alors qu'il recouvrait une dimension morale dans l'optique d'une conception supra-individuelle du Tout social au XVIIIe et XIXe siècles, ne s'inscrit plus, dans le monde contemporain, que dans les limites d'un lien social procédural et formel. Cette forme nouvelle du lien social, dont la domination technocratique de la société est partie prenante, s'inscrit dans les processus de rationalisation du monde moderne. Or, il est avancé que la subjectivité moderne prend part elle aussi à un processus de rationalisation. Aussi, en appréhendant l'organisation technocratique de la socialité contemporaine à partir du nouvel individualisme que la rationalisation de la subjectivité fait naître, il est possible de constater un changement des visées subjectives qui conduisent à des formes nouvelles d'autonomie.

Remerciements

L'accomplissement de ce qui suit est le résultat de trop de choses, de trop de coïncidences et de contingences, pour les synthétiser en quelques lignes. Tout en reconnaissant cela, je m'en voudrait toutefois de ne pas mentionner quelques personnes. D'abord, je remercie Koula Mellos et Victor Armony pour leur travail d'évaluation rigoureux. Roberto Miguelez, en m'ayant fait l'honneur d'accepter d'être mon directeur, s'est acquitté de cette tâche sous la forme d'un interlocuteur des plus éclairant, comme toujours. C'est à lui que je dois mon amour de la sociologie. Ensuite mes parents, Jacques Harvey et Éliane Martel, et ma soeur, Marie-Christine Harvey, qui, malgré le fait qu'ils se promènent entre Kingston et Stuttgart, n'ont jamais cessé d'être près de moi et de m'apporter le même support que j'aurais eu si nous avions été voisins. Je m'ennui d'eux. Des amis précieux comme Roch, Christian, Jean-Sébastien, Guillaume et Karl n'ont pas leur pareils pour bien aroser une existence. Valérie de Courville Nicol, quant à elle, ne s'est pas contenté de m'aimer et de me laisser l'aimer, elle m'a aussi permis de devenir un meilleur sociologue en m'ouvrant à des univers théoriques nouveaux. Merci beaucoup. Enfin, un mot pour mon texte qui a su lui-même me révéler les moyens pour que je puisse l'achever quand j'étais désarmé. C'est peut-être à Éleucippe Harvey que je dois ces révélations.

Table des matières

Introduction	5
Chapitre 1 : Premiers abords : appropriations conceptuelles et méthodologiques	13
1. 1. Le sujet et la subjectivité	13
1. 2. L'individu et l'individualisme : où, quand et comment ?	16
1. 3. Le politique à partir du sujet	23
Chapitre 2 : Enquêter la modernité vers un portrait du sujet en tant qu'individu	28
2. 1. Des grandes dimensions morales de la subjectivité moderne	30
2. 2. Le sujet moderne comme sujet du sens	33
2. 3. La question de soi et d'autrui dans la subjectivité moderne	39
2. 4. La convergence de l'éthique et de la morale : l'incarnation subjective	42
Chapitre 3 : L'individualisme moral des XVIIIe et XIXe siècles	55
3. 1. La liberté individuelle et l'humanisme comme fondements moraux	57
3. 2. L'individualisme entre la modernité et la tradition : l'approche scientifique	62
3. 3. La société et le progrès comme condition morale de l'individualisme	67
3. 4. Pourquoi un individualisme « moral » ?	73
Chapitre 4 : La rationalisation moderne : foyer du nouvel individualisme	77
4. 1. L'émergence d'une nouvelle socialité : le lieu du nouvel individualisme	78
4. 2. Les contours d'une nouvelle subjectivité idéale typique	81
4. 3. La rationalisation des conduites	86
4. 4. La rationalisation des techniques	93
Chapitre 5 : La dissolution de la solidarité et l'autonomie subjective	103
5. 1. La rationalisation de la société contemporaine en technique	106
5. 2. La domination technocratique et l'autonomie subjective	112
Conclusion	127
Bibliographie et références	134

Introduction

L'individualisme est un terme qui révèle une certaine ambiguïté conceptuelle. Confondu avec l'égoïsme parfois, avec l'autonomie ailleurs, ou encore envisagé comme état d'aliénation et comme liberté absolue il laisse perplexe, tant sur le terrain de son appréhension politique, qu'éthico-morale ou médiatique. Ces polémiques l'accompagnent depuis sa naissance comme concept, au début du XIXe siècle. Son apparition conceptuelle en des termes péjoratifs est l'œuvre de ses détracteurs mais le mot individualisme sera aussi adopté par ses supporteurs pour nommer le même phénomène. S'il en est ainsi, c'est qu'au-delà de sa portée doctrinaire, il suppose un caractère sociologique indéniable, un fait social.

Qu'il ait le visage de la domination ou de l'émancipation aux yeux de certains ne fait pas moins de lui la synthétisation conceptuelle d'un phénomène complexe qui, depuis l'émergence des idées humanistes, s'impose comme condition objective de la subjectivité. Autrement dit, l'individualisme est un terme privilégié pour la compréhension de l'acteur social dans sa spécificité moderne. L'acteur social moderne est le lieu de l'investissement de cadres subjectifs qui font signifier son existence à partir de son caractère individuel et distinct. Cela ne signifie en rien toutefois que l'individualisme ait eu le même visage depuis son émergence comme phénomène sociologique. Cela révèle plutôt que les points de repères de la légitimation du vivre-ensemble, de l'éthique ou de la morale prennent des assises dans l'individu, avec la naissance de ce que nous appelons le sujet humaniste.

L'individualisme correspond donc à une subjectivité particulière; un

façonnement particulier du contenu indéfini qu'est l'acteur social. Or, son existence se déploie sur un terrain particulier. Si l'on pouvait en quelques mots synthétiser les changements socio-historiques depuis la modernité, le thème de l'individualisme, aux côtés du capitalisme et de la rationalisation, seraient certainement des candidats en lice comme indicateurs principaux. Conjecture farfelue, certes, car ces trois thèmes ne peuvent certainement pas résumer le cheminement du monde moderne jusqu'au monde contemporain et rien, en bout de ligne, n'est en mesure de le faire. Or il est possible de proposer des scénarios vraisemblables qui puissent être en mesure de fournir des éclairages sur des parcelles de compréhension des transformations de la société et de certains de ses phénomènes. C'est donc principalement à travers ces trois thèmes que cette analyse sillonnera. Les développements de l'individualisme, depuis le monde moderne, sont de très près liés aux impératifs de la rationalisation moderne et au lieu de sa réalisation : le mode de production capitaliste.

Notre objectif final est une exploration de la société contemporaine à partir du sujet, c'est-à-dire une tentative de sonder, à partir d'une typification idéale de l'appréhension du monde de l'acteur social, ce qui se présente comme la société si ses phénomènes constitutifs sont considérés dans leur ensemble. En soi, cela présente un défi méthodologique dans la mesure où nous ne cherchons surtout pas à nous cantonner dans une analyse qui exclue de ses paramètres les effets objectivants de la société — les institutions, la domination ou même la subjectivité. Plus précisément, c'est la question du politique qui nous intéresse dans cette analyse. À savoir les bases de la légitimation de l'organisation de la société et de la domination — au sens wébérien de la

domination charismatique, traditionnelle ou rationnelle-légale. La question du pouvoir reste central dans l'appréhension du politique mais elle ne fera pas l'objet de nos développements ici. C'est à travers une lecture de l'individualisme que nous tenterons de déterminer l'existence de deux temps différents, couplés à deux modalités différentes, de l'ambiance dans lequel le sujet humaniste se constitue et se réalise.

L'individualisme, en tant que produit de la subjectivité humaniste, est un phénomène qui confère à l'acteur social une vision du monde qui s'articule autour de l'idée de l'autonomie. Cela constitue une spécificité de l'acteur social moderne. Non pas que les acteurs sociaux pré-modernes sont par définition aliénés. Il s'agit plutôt de dire que leur existence, de façon générale, n'est justement pas envisagée subjectivement en terme d'aliénation, d'hétéronomie ou d'autonomie. Ces concepts ont une pertinence beaucoup plus grande pour l'analyse du monde moderne qu'ailleurs car on ne peut traiter de l'autonomie que dans la mesure où elle existe dans un espace de compréhension subjective. Or leur mise en place et leur appréhension par les individus dans le cadre des grandes tendances socio-historiques des sociétés modernes n'est pas la même partout. Elle diffère particulièrement si l'on prend la société contemporaine, dont nous fixons l'existence entre le milieu du vingtième siècle et aujourd'hui, pour la comparer à la société moderne des XVIIIe et XIXe siècle qui est en plein dans l'effervescence et les bouleversements des révolutions bourgeoises et démocratiques.

Notre thèse principale est que l'individualisme se manifeste de façon différente durant ces deux moments de l'histoire. Si nous regroupons

ensemble les XVIII^e et XIX^e siècles, c'est parce qu'ils dévoilent un individualisme moral. Nous tenterons de démontrer qu'à cette époque l'autonomie est comprise dans une conception morale de l'individu-citoyen qui fait appel à des principes supra-individuels, dont le progrès. Dans cette perspective l'individualisme à une existence légitimée par la morale. Par ailleurs nous avancerons l'idée selon laquelle l'individualisme contemporain ne réside plus dans une conception de la solidarité à l'intérieur de principes moraux universellement partagés. Nous postulerons qu'il réside plutôt dans une désubstantialisation des valeurs humanistes qui ont contribué à le créer. C'est-à-dire que le visage des valeurs constitutives de l'individualisme n'est dès lors plus que celui de la procédure, de la consistance, de la stabilité et de la performance. Nous allons proposer une lecture de ce changement qui s'inscrit dans les développements de la rationalisation du monde moderne. Ainsi, nous croyons que la conjonction des effets de la rationalisation des conduites et des techniques, sur le terrain du capitalisme, ont conduit d'une part à la dissipation de la morale pour laisser place à la gestion des moralités et d'autre part, à des formes nouvelles d'autonomie que l'on peut découvrir sous le visage *a priori* désenchantant et aliénant de la domination technocratique contemporaine. Le politique, sous le jour de la rationalisation de la subjectivité moderne, prend une allure nouvelle.

Le premier chapitre de l'analyse fera l'objet de clarifications conceptuelles et méthodologiques. Nous nous attarderons d'abord à donner les points de repères sommaires de ce que nous entendons par le sujet et la subjectivité car ces deux thèmes sont au centre de notre analyse de l'individualisme en tant qu'il émane d'une subjectivité particulière et qu'il façonne un sujet particulier.

La définition de ce que nous entendons par l'individu et l'individualisme fera l'objet de la partie suivante. Nous chercherons à situer ces thèmes dans le contexte du rapport inusité qu'ils instituent entre le sujet et le monde qui les entoure. La partie finale du chapitre constitue une clarification méthodologique et épistémologique de notre appréhension du politique à partir du sujet. Celle-ci est importante à faire dans la mesure où nous voulons garder nos réserves quant aux prétentions de cette analyse à pouvoir saisir le politique à partir de la subjectivité. Nous verrons qu'une telle entreprise n'est possible que dans le cadre de types-idéaux qui envisagent une lecture parmi d'autres de la société.

Le second chapitre sera quant à lui entièrement consacré à délimiter les contours de la subjectivité moderne. Il constituera aussi par ailleurs une discussion plus approfondie sur une phénoménologie de la subjectivité, particulièrement de la subjectivité moderne. À la suite d'une discussion d'une partie des travaux de Charles Taylor dans *Les sources du moi* (1998), nous tenterons d'explicitier les implications des valeurs humanistes dans la constitution du sujet moderne. Nous nous attarderons en premier lieu aux fondements moraux de cette subjectivité. Ce sera le rapport du sujet moderne à l'égard de lui-même, contenu dans l'impératif du sens et de la dignité, et à l'égard des autres, contenu dans les paramètres de la dignité et du respect d'autrui, qui feront l'objet des parties suivantes du chapitre. Nous clorons le chapitre avec une discussion de la question de la subjectivité dans son rapport à l'éthique et la morale. Cette partie du chapitre consiste aussi en une discussion sur la question de l'aliénation dont les conclusions portent sur l'idée de l'incarnation subjective. Ce chapitre est indispensable dans la mesure où il

permet au reste de l'analyse d'entrer dans des développements nécessitant un certain bagage conceptuel et théorique précis.

Le chapitre suivant sera consacré à brosser le portrait de l'individualisme moral des XVIII^e et XIX^e siècles. Ce sera surtout à travers des courants de pensée importants de la modernité que nous ferons ce portrait. C'est que la pensée théorique de cette époque est un indicateur important des angoisses et des préoccupations qui traversent la société civile révolutionnaire et la société industrielle naissante. Les thèses principales des contractualistes et de leur successeur dans la lignée des droits naturels, Emmanuel Kant, feront l'objet de la première partie du chapitre. Nous y délimiterons les grandes lignes d'une pensée qui fait de l'humanisme et de la liberté individuelle les fondements moraux de l'ordre individualiste au XVIII^e siècle. Nous verrons ensuite comment l'approche scientifique vient contribuer au débat de l'ordre moral des nouvelles sociétés démocratiques et capitalistes au XIX^e siècle. Nous situons l'émergence de la sociologie dans une réflexion socio-politique qui s'impose en Europe à cause des tensions idéologiques et des angoisses quant à la nécessité d'instituer un ordre social. Cette dernière partie servira entre autres à introduire le contexte de l'émergence de la pensée d'Émile Durkheim qui fait reposer la légitimité de l'individualisme moral sur les notions de progrès et d'industrialisation. Finalement, nous terminerons le chapitre par une courte réflexion quant à la question de l'individualisme moral qui aura comme objet de nous acheminer vers nos deux derniers chapitres.

Le quatrième chapitre sera destiné à proposer une trame compréhensive de la transition de l'individualisme moral vers un individualisme dont le

degré de rationalisation et de sécularisation sont inédits. C'est à travers le thème de la rationalisation du monde moderne que nous effectuerons cette lecture. De même, il cherchera à tracer les grandes lignes de l'individualisme contemporain : du nouvel individualisme. C'est d'abord en situant le monde contemporain dans son contexte socio-historique que nous entâmerons ce chapitre. Nous proposerons ensuite une esquisse du nouvel individualisme qui aura comme fonction principale de révéler les hypothèses sous-jacentes aux développements subséquents de l'analyse. Les deux dernières parties seront une lecture de la rationalisation du monde moderne dans deux de ses modalités, soit au niveau des conduites et au niveau des techniques. Cette partie du travail s'articulera beaucoup autour des travaux de Max Weber et de ses interprètes. Nous proposons dans ces deux parties que l'individualisme contemporain est le fruit de rationalisations qui prennent place au niveau des conduites et des techniques pour créer une atmosphère propice à une socialité dont la forme est différente de celle des XVIIIe et XIXe siècles qui auront fait l'objet du chapitre précédent.

Le chapitre final s'attardera d'abord à faire la lumière sur la question de la technocratie — sur les effets concrets de la rationalisation contemporaine des techniques. Nous y proposons, de façon générale, une société dont les impératifs d'organisation (politiques) tournent autour de la technique et dont le positionnement subjectif se déplace d'un rapport substantiel au collectif pour se cantonner dans un rapport de nature technique et procédural. Enfin, nous discuterons de l'autonomie subjective des sujets dans une société de la sorte. Alors que Weber croyait que la domination rationnelle-légale signifiait la fin de l'autonomie subjective, nous croyons que la société contemporaine nous offre

des pistes de réflexion qui ne vont pas en ce sens de façon univoque.

Chapitre 1 : Premiers abords : appropriations conceptuelles et méthodologiques

Avant d'entrer dans l'analyse proprement dit, il sera bénéfique de se lancer dans quelques remarques propédeutiques. Le premier point d'ancrage de notre analyse est le sujet contemporain. Il est donc fondamental d'introduire d'emblée les paramètres qui nous permettront de faire comprendre ce que nous entendons par le sujet contemporain. Des clarifications sur ce que nous entendons par l'individu et l'individualisme constitueront la seconde partie du chapitre. Notre appréhension de la question du politique, ou de l'organisation de la société, ainsi que la façon dont nous envisageons son rapport avec la subjectivité, pour les fins de cette analyse, nécessitera aussi quelques clarifications méthodologiques.

1. 1. Le sujet et la subjectivité

Le sujet contemporain est un sujet moderne. Il est donc un sujet issu et constitué de par l'émergence socio-historique et philosophique de la modernité. Le sujet moderne est aussi une constitution de l'agent humain en tant qu'individu. Il ne s'agit donc pas d'un individu comme entité organique; l'individu ainsi entendu ne serait pas particulier à la modernité. Nous entendons plutôt par « individu » le lieu de phénomènes sociaux nouveaux qui vont impliquer un nouveau rapport de l'agent humain vis-à-vis lui-même, vis-à-vis les autres et le monde en général. L'individu moderne est le lieu de l'investissement, dans un agent humain unique, de la possibilité d'être au centre de son appréhension du monde. Deux éléments importants de la modernité viendront rendre possible cette nouvelle réalité : la pensée rationnelle et scientifique, ainsi que la dignité — qui est au centre de ce que

nous appellerons la pensée morale humaniste au chapitre suivant — qui peuvent tous deux être rattachés de façon plus générale à l'humanisme et à la pensée politique moderne.

La notion de sujet émerge avec l'humanisme et fait référence à ce nouvel investissement, dans l'agent humain, de « la double capacité 1) d'être conscient de lui-même (l'auto-réflexion), et 2) de fonder son propre destin (la liberté comme auto-fondation). » (Renaut, 1995, p. 30) Ces deux notions font appel au rationalisme et à la dignité. La transparence du sujet vis-à-vis lui-même est une conception qui tire son explication de la tradition du rationalisme classique (pensons au *cogito* cartésien). Dans la perspective humaniste, elle est inséparable de la question de la liberté comme auto-fondation. Cette dernière fait référence à l'égalité naturelle de tous les êtres humains, conséquemment également dignes, comme agents déterminants de leur condition; de leur destin. La notion humaniste du sujet émerge en opposition à une conception de l'agent humain comme « objet » de la tradition ou d'une partie du Tout, pour reprendre les mots de Renaut. Ce sujet toutefois n'est pas celui auquel nous nous référons lorsque nous parlons du sujet contemporain.

Nous voulons distinguer trois conceptions du sujet qui se rapportent à l'agent humain, car si le terme « sujet » pour désigner l'agent humain émerge durant la modernité, pour nous, son existence est sociologiquement transculturelle — le sujet est une condition *sine qua non* de la socialité.

1) Le sujet humaniste. C'est lui qui fait l'objet de la description sommaire ci-haut. Au sens du second sujet que nous voulons distinguer toutefois, le sujet humaniste n'est qu'un type de sujet; il constitue une

subjectivité particulière.

2) **Le sujet sociologique.** Lorsque nous parlons du « sujet contemporain », du « sujet moderne » ou du « sujet » tout court, nous voulons signifier un sujet sociologique qui existe dans un contexte précis. Il est le propre de l'agent humain social dans la mesure où il est le sujet — c'est-à-dire constitué et façonné — de processus de socialisation. Par « subjectivité », on entend ainsi la constitution de l'agent humain comme sujet de la socialisation. Nous verrons que le sujet humaniste, l'archétype philosophique du sujet moderne, est au fondement de la subjectivité contemporaine de l'individu.

3) **Le sujet du pouvoir.** C'est le sujet en tant qu'agent humain soumis ou asservi à une quelconque hiérarchie, ou à une quelconque relation de pouvoir. Il s'agit d'une domination lorsque l'effet de ce pouvoir donne lieu à un sentiment d'aliénation et/ou d'impuissance.

Restons-en aux deux premiers sujets que nous avons distingués. Si le sujet contemporain est moderne, c'est parce qu'il puise les sources de sa subjectivité dans la conception humaniste de l'agent humain. L'individu doit son émergence au sujet humaniste car, en instituant d'une part l'idée de l'agent humain comme transparent à lui-même, et d'autre part, l'idée de son égale dignité par rapport aux autres, il fallait « que le réel fût conçu comme ensemble d'individualités; mais il était surtout requis que l'individu apparût comme *princeps* et que la totalité, conçue désormais exclusivement à partir de l'individualité ou à travers elle, lui fût subordonnée. » (Renaut, 1995, p. 28) Le sujet humaniste, en effet, a donné lieu à l'individu; soit la fragmentation du social en la somme des individus qui se perçoivent comme autonomes par

rapport à une totalité quelconque. Mais comme le précise Renault, il a aussi donné lieu à l'individualisme.

1. 2. L'individu et l'individualisme : où, quand et comment ?

L'individualisme est un concept auquel on peut prêter plusieurs significations. Il peut être compris au sens d'une première distinction établie par Pierre Birnbaum et Jean Leca. « L'individualisme peut être un élément d'un processus de *caractérisation* des institutions et des comportements sociaux. C'est en ce sens que l'on parle d'individualisme sociologique, d'individualisme économique ou d'individualisme juridique. » (Birnbaum et Leca, 1986, p. 13) Dans cette lecture de l'individualisme, ce sont les conditions objectives de la société qui sont au cœur de l'explication du phénomène. C'est-à-dire que les structures institutionnelles (la famille, l'école, le droit, l'économie, etc.) de la société fonctionnent selon une conception de l'agent humain comme individu. Or, les mêmes auteurs vont d'une seconde distinction.

Il peut aussi s'inscrire dans un processus intentionnel de *légitimation* plus ou moins systématique (« doctrinale ») des institutions et des normes et valeurs, notamment politiques [...] L'individualisme éthique et, dans une moindre mesure, l'individualisme « philosophique » entrent dans ce débat ainsi que l'individualisme « politique » si, par exemple, on pose que le « contractualisme » est la seule base rationnelle logiquement concevable de la justification de l'autorité politique, ou que l'agrégation des préférences individuelles est le moyen le moins coûteux (pour la raison et l'éthique) de parvenir à des choix collectifs (Ibid., 1986, p. 13).

Toutefois, cette seconde distinction des auteurs n'est pas étrangère à la première. Car si les conditions objectives favorables à l'existence d'un individualisme sociologique se sont instituées dans la modernité, c'est en partie

à cause de l'émergence d'idées « individualistes » sur le droit, la société, le politique, les institutions ou la subjectivité. Il faut certes distinguer, à l'instar de Birnbaum et Leca, la prise de position « pour » un individualisme politique ou éthique du fait de l'existence sociologique de l'individualisme. « Il est en effet tout autant un mode de vie courante, pas le moins du monde théorisé, pratiqué marginalement ou par toute une société — qu'une doctrine intellectuelle très élaborée fixant les principes d'organisation globale de la société ou n'ayant que valeur d'éthique personnelle. » (Laurent, 1993, p. 8) Mais le chercheur doit garder à l'esprit le fait que le constat sociologique de l'individualisme n'est rendu possible que parce que des conditions sociales, historiques, politiques, économiques, juridiques, toutes ancrées dans la subjectivité — qui ne sont donc pas à l'abri de la « doctrine » — , ont permis l'institutionnalisation de l'individualisme et par conséquent, son existence sociologique.

Ainsi, le second individualisme distingué par Birnbaum et Leca relève d'un caractère sociologique plus important qu'ils ne le laissent l'entendre dans la mesure où le premier n'est envisageable que si l'on peut saisir toute la portée du second. Quand nous proposons plus tôt, à la suite de Renaut, que le sujet humaniste donne lieu à l'individu mais aussi à l'individualisme, nous envisagions ce dernier comme un phénomène objectif des conditions de la socialité moderne qui s'inscrit dans une histoire du politique, de l'économique, du juridique, bref, qui est ancré dans la subjectivité, les idées, l'idéologie, la doctrine.

Nous tenterons de montrer, dans les chapitres ultérieurs, comment

l'individu et l'individualisme émergent avec la modernité et l'humanisme mais que le déploiement de l'individualisme, de par des phénomènes sociaux précis, changera pour donner lieu à une socialité nouvelle que nous appelons la société contemporaine. Pour nous, cette socialité, dans ses structures institutionnelles et la subjectivité qui l'accompagne, est de plus en plus marquée par l'existence de l'individu comme *princeps*.

Par société contemporaine nous entendons les sociétés occidentales de l'après deuxième guerre mondiale qui seront éventuellement marquées par la chute des grandes idéologies comme la désacralisation du marxisme surtout, par l'ébranlement des valeurs traditionnelles, par le déploiement de la démocratie, du libéralisme économique, de la société de consommation et de la gestion techno-scientifique du social. La deuxième guerre mondiale marque un point décisif des transformations importantes de la société, mais nous pouvons dire que les changements sociaux significatifs culmineront dans les années soixante¹. Cette société, dans son appellation, fait l'objet d'un débat vieux de plus de vingt ans. Pour les uns, elle marque une rupture définitive avec la modernité, entrant dans un stade postmoderne, alors que pour d'autres la société contemporaine reste moderne. Notre appellation de « société contemporaine » est pratique pour éviter ces considérations épistémologiquement lourdes de conséquences. Néanmoins, nous croyons qu'il n'est pas possible de comprendre cette société sans scruter les conditions

1. En ce qui concerne l'individualisme contemporain, nous verrons que de façon plus générale, l'Amérique du Nord se démarque considérablement de ce qui eût lieu en Europe. Quoique nous puissions postuler que dans les années 1980 les deux continents vivaient des situations similaires sur le plan de l'individualisme, l'Amérique du Nord a été beaucoup plus précoce à développer ce que l'on a appelé le « nouvel individualisme ». Il n'en demeure pas moins toutefois que ce fût en Europe et en Amérique du Nord, dans les années soixante, que les conditions objectives du développement de la société et de la subjectivité contemporaines se sont instituées.

d'émergence de la modernité. De même que le terme de postmodernité est équivoque comme le signale Gilles Lipovetsky, un tenant de l'école postmoderniste (Lipovetsky, 1993, p. 113), postuler que nous sommes toujours dans la modernité sans accompagner cela d'explications théoriques solides, le serait tout autant. Qu'il soit question de société contemporaine, de société de consommation, de société postindustrielle ou postmoderne, la modernité reste incontournable pour comprendre sociologiquement ce moment de l'histoire et c'est ce à quoi nous voulons nous en tenir.

Si l'individu contemporain est moderne on ne peut toutefois pas le comprendre, dans sa manifestation spécifique, comme calque de celui qui émerge à l'époque des Lumières et qui va se consolider lors des Révolutions bourgeoises d'Europe et des États-Unis. Si les fondements de la subjectivité de l'individu contemporain sont modernes, les siècles qui séparent son émergence de sa condition actuelle ont provoqué des changements fondamentaux sur ce que l'on pouvait constater de l'individu auparavant, et sur ce qu'on peut constater aujourd'hui. Nous chercherons à soutenir la thèse selon laquelle la grande transformation historique de l'individualisme moderne, jusqu'à aujourd'hui, réside dans le fait que le sujet contemporain, contrairement au sujet moderne, n'existe pas dans un espace où la moralité a des référents sur la collectivité, la solidarité et les visions d'avenir.

Mais même si ce phénomène caractérise la société contemporaine, les constatations sociologiques sur l'individualisation croissante ne datent pas d'hier. Alexis de Tocqueville, au XIXe siècle, dans un chapitre de *De la démocratie en Amérique* (1961) intitulé *Influence de la démocratie sur les*

sentiments des Américains, fait part de ses craintes par rapport au cantonnement des individus dans des « petites sociétés à leur usage » (Tocqueville, 1961, t. 2, p. 143). La crainte de Tocqueville sur le repli sur soi à l'âge démocratique était liée aux effets de la liberté politique, amenée par l'égalité des conditions, qui reposait sur une certaine homogénéité éthique et morale (le puritanisme) des colons américains. Si l'on assiste à cette époque à un mouvement d'individualisation croissant et à un repli sur soi des individus, ce n'est toutefois pas sans que la population partage les mêmes valeurs morales et entretienne un esprit de solidarité. Qui plus est, ce n'est pas non plus sans qu'ils participent activement aux délibérations politiques. Or, le monde contemporain est porteur d'un individualisme qui se manifeste par un repli sur soi mais parallèlement, il témoigne d'une explosion des différences individuelles, à l'évanouissement de l'idée de collectivité et au désengagement politique.

Ainsi, on peut tenter de comprendre le monde contemporain comme celui du temps des tribus (Michel Maffesoli, *Le temps des tribus* (1998)), de « petites sociétés ». On ne peut pas réfuter la place importante du communautaire, des groupes et des sous-cultures diverses dans la société contemporaine; soient-elles axées sur l'ethnie, la culture, le mode de vie, la religion, le quartier de résidence, les intérêts de lobby ou la consommation. Il n'en demeure pas moins toutefois qu'il faille à cet effet retenir au moins trois choses.

D'abord, que ces groupes ne font plus l'objet d'une allégeance² « éternelle » ou complètement traditionnelle (comme dans le cas des religions par exemple) de la part des individus. Ces derniers étant très versatiles, on ne peut plus dire des groupes qu'ils composent, qu'ils sont à même de renouveler, avec le même degré de cohérence, le caractère holiste retrouvé dans les sociétés traditionnelles. L'autre argument est que les sociétés occidentales et démocratiques, structurellement et institutionnellement, évaluent toutes choses en termes individuels; les grandes institutions, comme les lois, n'en ont que pour l'individu. Les diverses revendications des groupes sont évaluées par la magistrature, les médias, bref, par le discours et les institutions des sociétés occidentales, en termes de droits individuels. Si par ailleurs, c'est le groupe qui est visé par des mesures répressives ou émancipatrices du système institutionnel, l'argument juridique tournera toujours autour de la liberté individuelle. La troisième chose à retenir est que l'individualité est aujourd'hui non seulement objectivement incontournable, mais aussi subjectivement incontournable, dans la mesure où l'individu idéal-typique ne peut que difficilement échapper à la socialisation du moi. S'il fait partie d'un groupe, on peut postuler que c'est autour de la compréhension qu'il a de ce groupe que ce dernier trouve sa pertinence.

Dans ces circonstances, et en dépit de toute allégeance au groupe, l'acteur social contemporain est, en vertu des conditions objectives de la société, un individu avant tout. Nous retrouvons un fondement symbolique de cet état de choses dans la première phrase de La Déclaration universelle des Droits de

2. Nous disons « allégeance » mais l'on pourrait remettre en cause, comme nous l'aborderons au chapitre suivant, le fait que les religions comme cosmologie des sociétés traditionnelles, constituaient des choix ou des allégeances.

l'homme de 1948 : « Tous les êtres humains naissent libres et égaux en dignité et en droits. »³ Celle-ci implique non seulement la liberté individuelle mais aussi l'évaluation juridique des choses en termes individuels. Les structures dont se sont dotées les sociétés occidentales — celle du Droit tout particulièrement — reposent sur une perspective individualisée de la société. L'individualisation est certes ancrée dans la socialisation des acteurs sociaux contemporains, mais elle est aussi une condition objective de ces mêmes sociétés; une condition qui se situe dans ses institutions et dans ses propres limites.

À cet effet, nous verrons que l'individualisme contemporain peut être compris comme une contrainte si on l'appréhende d'un certain angle, mais qu'il peut aussi être compris comme faisant partie d'un processus de rationalisation ancré dans la subjectivité. Autrement dit, nous croyons possible d'envisager les transformations de la société moderne comme un phénomène subjectif. Si l'expression wébérienne de « cage de fer » peut être employée sans qu'elle soit imprégnée de jugements péjoratifs sur la contrainte, nous pourrions dire que l'individualisme contemporain est une cage de fer — vu les conditions objectives de la société — mais que cela ne constitue pas nécessairement la vision du sujet sur son (incontournable ?) individualité. Nous postulons que les transformations de la subjectivité moderne peuvent être comprises comme étant au fondement des transformations de l'appareil institutionnel de la société contemporaine et notamment, du changement du statut de la morale dans l'appréhension sociologique du politique. Nous entendons le politique comme organisation de la collectivité et comme une

3. Cette phrase, tirée de la Révolution française, est intéressante dans sa version onusienne dans la mesure où elle survient après la deuxième-guerre mondiale et qu'elle tente d'embrasser comme fait accompli cette valeur pour toute la Terre.

forme de domination — la domination étant entendu au sens wébérien de la domination charismatique, traditionnelle ou rationnelle-légale.

1. 3. Le politique à partir du sujet

Alain Renaut postule avec justesse que « c'est incontestablement dans le registre de la pensée politique des Modernes que l'affirmation de l'individu comme valeur a laissé apparaître ses véritables contours. » (Renaut, 1995, p. 28) Nous verrons, de fait, que l'individu dépend de conditions objectives favorables à son existence et à l'instar de Renaut, nous croyons que c'est à travers la pensée politique moderne que la constitution d'une subjectivité de l'individu se révèle le mieux. Même si nous voulons appréhender la question du politique à partir du sujet, nous devons quand même prendre en considération le fait que le sujet contemporain n'existe pas *ex nihilo*. Autrement dit, c'est en grande partie dans l'horizon d'une conception particulière de la justice et du politique que l'individu a pu prendre forme dans la modernité.

Ce qui nous permet toutefois de détacher l'individu d'un éventuel « déterminisme politique » est que le phénomène de l'individu, dans sa version humaniste, implique une liberté (dont la révélation la plus importante est l'autonomie) individuelle ancrée dans la subjectivité et vécue (typiquement) comme telle par les acteurs sociaux; une autonomie subjective. Ainsi, l'appréhension de la question du politique — ou de la légitimation de l'organisation de la société — à partir des visées des sujets, paradoxalement constitués originellement en grande partie par et dans le politique, est plus

facilement concevable avec la modernité comme toile de fond. Dans cette perspective, nous croyons que l'organisation politique (scientifisée et technocratisée) qui caractérise le monde contemporain ne peut être réduite à une stratégie de domination en vue d'aliéner « les masses », mais qu'elle répond à des besoins subjectifs qui ont su trouver leur voie dans les transformations de la société moderne. Cela mérite quelques clarifications méthodologiques et épistémologiques.

La subjectivité contemporaine est en grande partie celle de l'individualité — la manifestation phénoménologique de l'individu —, ce qui résulte en des différences dans les façons de penser, d'agir, de juger, etc. En dernière instance, c'est l'individu, dans le monde moderne et contemporain, qui accorde une cohérence à sa vision du monde. C'est lui qui est l'agent principal du sens de sa vie. Comme le postule Renaut, l'émergence du sujet humaniste amène des conditions où la réalité ne peut être conçue qu'à partir de l'individualité. Est-ce à dire que pour faire un portrait du sujet en tant qu'individu, il faille scruter l'intentionnalité des acteurs sociaux dans sa multitude ?

Dans le quotidien — le monde de la société en général — les activités sociales et les jugements qui y sont liés sont intuitifs. Ils se manifestent en vertu d'une connaissance non médiatisée, non intellectualisée, des phénomènes qui se posent devant les acteurs sociaux. Les activités sociales se réalisent généralement sous fond d'un *world as taken for granted*, pour employer la terminologie schützienne. Il est vrai toutefois, comme le démontre une tradition sociologique qui prend racine chez Max Weber, que

dans les sociétés modernes, l'accès au monde est de moins en moins spontané. Dans le monde moderne il y a plus de choix éthiques et moraux posés devant l'acteur social, dans la mesure où son destin n'est pas prédéterminé par la tradition ou la cosmologie. Ainsi l'individu est aux prises avec des décisions fondamentales qu'il doit rationaliser. Mais cette rationalisation se fait sous fond d'un horizon cognitif familier et reste intuitive, même si elle n'est pas spontanée. Ses choix éthiques et moraux, quoiqu'ils peuvent être calculés et pondérés, ne se font pas pour autant à l'extérieur d'éléments de choix immédiatement accessibles à l'intuition.

Nous voulons ancrer nos définitions de la morale et de l'éthique ailleurs que dans des distinctions qualitatives — celles-ci appartenant plutôt au monde de la subjectivité qu'à celui de la sociologie. Ainsi, nous entendons par éthique les enjeux entourant la conduite des agents humains ou, au sens plus large, leurs façons d'être. La morale quant à elle constitue les jugements qui orientent ou sous-tendent les actions éthiques. Nous tâcherons de démontrer que dans le monde moderne, en vertu de la subjectivité humaniste naissante, la morale comme code substantiel et conventionnel qui auréole de façon plutôt uniforme les intuitions, l'éthique, les façons d'être et les activités des sujets, reste pertinente dans l'analyse sociologique. C'est ainsi que les puritains américains qui font l'objet des études de Tocqueville existent dans une atmosphère politique où l'individualisme est moral. Par ailleurs, notre cheminement sociologique dans l'histoire de l'individualisme et de la pensée politique nous amènera à postuler que le monde contemporain devient un terrain d'activités sociales dont la portée morale s'estompe pour faire place à une dimension plutôt instrumentale. Il en résulte, parmi d'autres conséquences, une

différenciation de plus en plus grande entre les individus, une explosion des moralités au sein d'un système procédural.

Mais notre objectif n'est pas de saisir les tableaux particuliers des intuitions des acteurs sociaux, ni leurs intentionalités multiples. Nous voulons voir comment la modernité a façonné et constitué un sujet particulier (contemporain) et comment ce qui est une subjectivité généralisée de l'individu, en dépit des différences individuelles — justement issues de cette subjectivité —, peut être comprise. Notre intention n'est donc pas de comprendre ce qui apparaît aux yeux du sujet comme relevant de l'éthique ou de la morale par exemple. Nos définitions de ces termes ne vont pas, d'ailleurs, dans le sens d'une distinction qualitative de l'un et l'autre, mais plutôt d'une distinction conceptuelle qui nous permettra de mieux se rapprocher de notre objectif sociologique : comprendre le sujet contemporain en tant qu'individu et son rapport au politique, à la domination.

Le sociologue est un peu laissé au dépourvu quant il s'agit de donner un verdict objectif et vrai de l'activité sociale. À cet effet, le travail de Max Weber sur la sociologie compréhensive est révélateur. Dans l'optique webérienne, l'activité sociale n'est saisissable que dans la mesure où on l'évalue par rapport à des types idéaux — constructions théoriques du chercheur qui viennent proposer une explication plus vraisemblable que vraie. Ainsi, la connaissance vraie de ce qui concerne l'activité sociale est réduite à sa compréhension dans le cadre d'intellectualisations idéales-typiques. Le travail d'Alfred Schütz, lui aussi, va en ce sens; il faut typifier les activités pour pouvoir les saisir. Mais ce n'est que de façon typique qu'elles peuvent être saisies. Nous voulons inscrire

notre entreprise de traiter du sujet moderne dans une telle perspective. Nous n'avons pas l'intention de traiter de tous les phénomènes sociaux modernes et contemporains qui tournent autour de l'individu. Nous voulons plutôt dresser un portrait vraisemblable du sujet en tant qu'individu qui saura nous être utile et révélateur dans l'appréhension de notre objet d'étude.

Chapitre 2 : Enquêter la modernité vers un portrait du sujet en tant qu'individu

Si ce chapitre sillonnera presque exclusivement dans la pensée théorique de Charles Taylor, c'est parce que le travail qu'il a entrepris au niveau de la compréhension de la subjectivité moderne, surtout dans *Les sources du moi* (1998), est à même de donner un constat qui nous semble assez juste des éléments fondamentaux qui la constitue. Certes, nous n'entreprenons pas dans ce chapitre de résumer les thèses de Taylor; certaines seront omises, d'autres nuancées, d'autres discutées, d'autre sociologisées. Il n'en demeure pas moins que le travail de Taylor a été une inspiration pour l'objet de ce chapitre — fondamental pour le reste de notre analyse — tout comme le moyen de saisir les grands enjeux qui concernent le sujet moderne et, nous le verrons, le sujet contemporain.

Aussi, la perspective adoptée par Taylor se rapproche beaucoup de la façon dont nous cherchons à envisager le sujet moderne. Il nous semble qu'en ayant une perspective de la subjectivité moderne non médiatisée *a priori* par le politique, nous serons à même de mieux saisir par la suite les enjeux du politique. Or, Taylor offre la possibilité d'initier une réflexion de ce genre. Ce chapitre aboutira à une réflexion autour des thèmes de l'éthique et de la morale et nous permettra d'approfondir la définition provisoire du sujet que nous avons élaboré au dernier chapitre. Nos définitions de l'éthique et de la morale, essentielles au développement de ce chapitre, sont d'ailleurs fortement inspirées du travail de Taylor, conceptions à leur tour fortement influencées par une perspective qui prend comme point de départ le sujet.

Jürgen Habermas propose qu'il faille établir une différenciation cognitive

et ontologique entre la morale et l'éthique. On doit selon lui distinguer l'éthique de la morale dans la mesure où l'éthique relève de la vie bonne, alors que la moralité relève d'une justice universellement valide. Ainsi, pour Habermas, il est possible de reconnaître — essentiellement par voie de la communication rationnelle — ce qui ne relève que du bien (éthique) et ce qui relève d'une justice universellement valide (morale). Pour Taylor, la dichotomie théorique habermasienne d'association entre le bien et l'éthique d'une part, et la justice et la moralité d'une autre, est questionnable :

Cette philosophie morale [contemporaine] a eu tendance à se pencher sur ce qu'il est juste de faire plutôt que sur ce qu'il est bon d'être, à définir le contenu de l'obligation plutôt que la nature de la vie bonne; en outre, elle n'a concédé aucun espace conceptuel à une notion du bien en tant qu'objet d'amour ou d'allégeance [...] (Taylor, 1988, p. 15).

Il n'y a pas, selon Taylor, de distinction théorique forte qui puisse être envisagée entre vie morale et vie éthique. Il y a plutôt une convergence des deux termes en une seule et même manifestation⁴ et son projet est en partie de réhabiliter cette conception dans la compréhension de l'acteur social. « Il se trouve que le moi et le bien, autrement dit, le moi et la morale, s'entremêlent de façon inextricable. » (Ibid., p. 15) L'éthique individuelle pour Taylor est inextricablement morale. De là émerge notre postulat de la conjonction inévitable entre les conduites (éthique) et les jugements (morale). Ainsi la moralité pour Taylor, contrairement à ce que laisse supposer la thèse habermasienne — où la morale est un critère de justice, donc de régulation de la réciprocité —, dépasse les seuls impératifs de respect de son prochain ou d'entente sur la justesse morale ou normative des rapports qu'il est permis ou

4. Il est à noter toutefois que Taylor emploie le terme éthique quand il est question de traiter d'une façon d'être, de la question des conduites; le « comment devrions-nous vivre ? » (Taylor, 1998, p. 80) Cela ne compromet en rien le fait qu'il considère cette éthique comme étant inextricablement morale.

non d'entretenir avec autrui. Pour Taylor donc, le jugement moral, qu'il envisage dans l'appellation de « discriminations qualitatives fortes », est impliqué dans le juste autant que dans le bien : le moi cherchant à orienter sa vie vers un bien l'oriente inévitablement vers des « discriminations qualitatives fortes ». La morale ainsi entendue embrasse en une seule considération l'éthique et la morale habermassienne. Il écrit : « Pour comprendre notre univers moral, nous devons comprendre quelles idées et quelles images fondent notre sens du respect d'autrui, mais aussi quelles idées et quelles images sous-tendent nos conceptions d'une vie pleine. [...] celles-ci ne constituent pas deux ordres complètement séparés. » (Ibid., p. 29 - 30)

L'entreprise de ce chapitre est de clarifier les implications de cette proposition théorique importante sur une conception idéale-typique du sujet en tant qu'il se constitue dans la modernité comme individu.

2. 1. Des grandes dimensions morales de la subjectivité moderne

Taylor postule que la vie humaine ne peut être envisagée par des scissions ontologiques entre une sphère morale et une sphère éthique qui opéreraient (sinon immédiatement, du moins potentiellement) à différents niveaux de l'appréhension du monde du sujet. Il identifie « trois axes de la pensée morale ». Selon lui, les trois axes sont le lieu privilégié de la manifestation du jugement qualitatif de la vie humaine, et par extension, trois axes privilégiés de la vie humaine tout court. Nous nous appliquerons à les présenter d'abord. Nous verrons toutefois que ces catégories ne sont pas sans poser quelques problèmes que nous tâcherons d'identifier. Elles sont; le respect d'autrui; la plénitude de la vie; et la dignité. Pour lui ces trois axes sont moraux

mais contribuent à une orientation éthique de la vie.

Le premier renvoie à la question de la réciprocité, donc à la façon d'envisager autrui en général. C'est ce qui constitue le fait que nous croyons avoir certains devoirs à l'égard d'autrui, ou du moins, certains droits à lui concéder. Le second renvoie à la notion de la vie bonne; viser la plénitude de la vie c'est viser une vie bonne. Le troisième axe identifié par Taylor, la dignité, renvoie quant à lui à l'image que nous nous forçons de nous-même en fonction d'autrui. Cela peut être compris à partir de l'attitude respectueuse ou non que nous croyons susciter auprès des autres. La dignité est donc selon Taylor « [...] le sentiment que nous avons de nous-mêmes en tant que nous imposons le respect (d'attitude). » (Ibid., p. 30) La dignité est un respect qui est plus substantiel que le simple respect relatif à la réciprocité dans la mesure où il fait référence à plus qu'un simple respect formel mais bien à des valeurs relatives à toute la complexité de notre pensée morale : « Elle peut traduire notre pouvoir, le sentiment que nous avons de dominer l'espace public; notre immunité au pouvoir; ou notre indépendance envers lui, parce que notre vie possède son propre centre; ou l'affection et l'attention que nous portent les autres. » (Ibid., p. 31)

Ainsi, pour Taylor, sont aussi morales les unes que les autres les questions de notre respect envers les autres, les bases sur lesquelles on juge bien ou mal d'interagir avec autrui de certaines façons; notre façon de concevoir que notre vie est vécue pleinement ou non; ou encore le sentiment que nous avons de susciter le respect de ce que nous sommes dans notre entièreté, dans notre façon d'être; la dignité. Nous reviendrons plus loin sur ce qui fait de ces

dimensions des dimensions morales. De ces trois axes que nous propose Taylor, on doit toutefois s'interroger sur certaines choses. On doit remettre en cause la validité du postulat selon lequel : « Ces trois axes existent peu ou prou dans toutes les cultures. » (Ibid., p. 31) Nous verrons que ces catégories puisent toutes leur pertinence dans la modernité plutôt que dans l'universalité.

Dans *La politique de reconnaissance* (1994), tout comme dans *Grandeur et misère de la modernité* (1991), Charles Taylor insiste sur une distinction fondamentale à faire entre les sociétés modernes et les sociétés pré-modernes. Les premières fonctionnent sur le mode de la reconnaissance de la dignité de tout un chacun, un corollaire de la notion moderne (politique) de l'égalité. Les secondes quant à elles fonctionnent d'après le mode de l'honneur, qui justifie les inégalités et qui rend légitime le pouvoir (aristocratique, monarchique, féodal, ecclésiastique, esclavagiste, etc.). Pour Taylor, de toute évidence, la notion de dignité ainsi comprise n'est pas tout à fait similaire à celle de la « dignité de la pensée morale » retrouvée dans *Les sources du moi*. La première est plutôt objective, faisant référence à un changement survenu dans les structures sociales; un passage de l'honneur à la dignité dans le discours et les institutions sociales. L'autre, quant à elle, est un besoin transcendant de l'humanité : la recherche du respect d'attitude serait, dans la perspective taylorienne, un besoin humain vital et universel. Pour Taylor, une société fondée sur l'honneur n'exclut pas le besoin, voire l'exigence, qu'est la dignité, pour chacun de ses membres. Le « respect d'attitude » devient en quelque sorte un besoin de reconnaissance universel.

Nous voulons garder la notion de dignité comprise en tant que

contrepartie à l'honneur : nous n'abondons pas dans le sens du double emploi du terme que laisse supposer Taylor. Nous croyons que la dignité — non le mot, qui date du XI^e siècle, mais sa compréhension théorique contemporaine que Taylor éclaire bien, soit la reconnaissance, le respect d'attitude que l'on cherche à obtenir — prend racine dans la modernité et dans le sujet humaniste et dans leur conséquente valorisation de l'individu. Selon nous, une conception de la dignité qui se manifesterait comme une quête quelconque n'est possible que si l'agent humain a l'espace nécessaire pour le faire. Nous tenterons de démontrer que le respect d'autrui, la vie bonne et la dignité sont trois catégories de la pensée morale spécifiquement moderne et qu'elles existent toutes trois en fonction de la même exigence « épicienne » qui permet le développement d'un espace nécessaire à leur existence : la constitution du sujet moderne. La vie bonne a selon nous une étroite relation avec la question du sens, spécifique à la modernité, et est manifestement liée au développement du besoin de reconnaissance moderne. Par ailleurs, nous croyons que la question du respect d'autrui est un thème résolument moderne qui puise ses sources dans la pensée politique et qui révèle aussi les contours de la reconnaissance, de la dignité.

2. 2. Le sujet moderne comme sujet du sens

Selon Taylor, les questions de la vie bonne et pleine sont transculturelles. Pour lui, « la renommée transmise par la mémoire et le chant de la tribu, l'appel de Dieu qu'explicite la révélation, ou, pour prendre un autre exemple, l'ordre hiérarchique de l'être dans l'univers », sont toutes des façons dans l'histoire et dans les cultures par lesquelles « on évalue sa vie et on

mesure, pour ainsi dire, sa plénitude ou son vide. » (Ibid., p. 32)

À cet effet, peut-on assurément postuler que toute vie est évaluée par son sujet en terme de vide ou de plénitude ? Selon nous, un tel postulat, quoiqu'intuitivement vraisemblable, n'est pas à même de saisir toute la portée de la spécificité sociologique de la subjectivité moderne. Si d'ailleurs, intuitivement, nous sommes capables d'envisager cette possibilité, c'est parce que nous nous situons à une époque où la thématization de la vie bonne au quotidien, par tout un chacun, est centrale; nous sommes traversés, et en partie constitués, par cette préoccupation angoissante, comme Christopher Lasch le dépeint dans *The culture of Narcissism* (1979). Nous tenterons de démontrer que les questions qui portent sur la plénitude de la vie sont inséparables de la problématisation du sens de la vie. Taylor fait la remarque selon laquelle l'impératif du sens dans la modernité est une modalité nouvelle de la plénitude de la vie. Pour nous, l'un et l'autre n'ont pas d'existence indépendante et ne sont concevables que pris ensemble.

L'une des manières les plus nettes par laquelle notre époque tranche avec les époques antérieures concerne le deuxième axe. Tout un ensemble de questions ont du sens pour nous aujourd'hui, qui ont trait à la signification de la vie, qu'on n'aurait pas pu comprendre auparavant. Il arrive souvent aux modernes de se demander avec anxiété si la vie a un sens et en quoi il consiste (Ibid., p. 31 - 32).

Taylor semble postuler que notre époque tranche d'avec les autres par la forme que prend le second axe. Selon nous, cette soi-disant « forme moderne du second axe » — le sens de la vie — est intrinsèquement liée à la question de la vie bonne. Taylor a raison de postuler que c'est dans la modernité que la question du sens de la vie émerge. Cela fait en sorte qu'elle constitue l'essentiel

des interrogations — implicites ou explicites — sur la vie bonne. Mais surtout, l'émergence du sens de la vie pose les conditions de la possibilité d'une interrogation sur la vie bonne. Donner un sens à sa vie et l'évaluer en terme de vide ou de plénitude, n'était pas un problème, ni même une possibilité, pour un membre d'une société traditionnelle.

Dans ces sociétés, la question du sens n'était pas présente à cause surtout d'une absence subjective de transparence à soi et de réflexivité. Ce qui était présent — mais qui ne se faisait pas sentir comme le sens se fait sentir chez les modernes — était une cosmologie unique et toute-puissante qui n'impliquait aucun questionnement. Il ne s'agit pas de dire que tout allait toujours bien. Il s'agit plutôt de dire que les événements de la vie étaient tributaires — « malheureux » comme « heureux » — d'une intégration à quelque chose qui les dépassait et qui dispensait le sujet de l'investir lui-même d'un sens quelconque. Les préoccupations sur le sens et sur la vie bonne n'étaient pas, comme dans la modernité, au centre des activités sociales. Dans ces circonstances le questionnement sur la vie bonne, tout comme celui sur le sens, n'a pas de pertinence sociologique — c'est-à-dire comme facteur déterminant de la socialité — à l'extérieur du monde moderne. Quoique le thème de la vie bonne ait été thématiqué dès l'âge classique, sa portée ubiquiste comme préoccupation surtout quotidienne est spécifiquement moderne.

Si Weber postule que les sociétés pré-modernes bénéficiaient d'un enchantement du monde c'était à cause de la cohérence cosmologique dont elles étaient tributaires. Nous pouvons postuler que d'évaluer cela en terme d'enchantement est typiquement moderne, parce que symptomatique de

l'incertitude et du questionnement que constitue l'existence d'un individu confronté au sens de la vie et à sa plénitude. On peut mettre en doute le postulat selon lequel le chant de la tribu, l'appel de Dieu ou l'ordre hiérarchique de l'être dans l'univers, pour reprendre les exemples de Taylor, étaient enchantants et vécus comme tels : ils étaient des façons incontournables d'envisager le monde, ils étaient des nécessités structurelles et institutionnelles de la société. Pour le sujet moderne toutefois — et c'est de plus en plus vrai aujourd'hui —, confronté à l'incertitude, au scepticisme, à une multitude de choix, une telle chose peut apparaître comme un état d'enchantement.

Pour conceptualiser l'idée du sens de la vie, il faut nécessairement comprendre l'éventualité du non sens et dans nos sociétés, nous y sommes tous confrontés : c'est ainsi que le sens fait sentir sa lourde présence. Dans cette perspective, l'individu moderne est un sujet du sens. Pour prendre l'exemple du Québec de la dernière décennie où le taux de chômage et de suicide élevé chez les jeunes sont parmi les grands thèmes médiatiques : dans la façon dont elles sont traitées, ces questions font immédiatement référence, implicitement ou explicitement, à une crise de sens (d'identité⁵). Quand ce malaise social est médiatisé ou discuté, il trouve son point d'ancrage principal dans un questionnement sur le sens. Dans les sociétés contemporaines, on parle de perte de sens, de crise de sens, de trouver un sens et ce que cela révèle est la présence incontournable du sens comme enjeu individuel, communautaire, ou social.

5. Dans les médias c'est plus souvent d'identité dont il est question. Notons qu'elle est immédiatement rattachée à la question du sens car c'est elle qui la révèle : en faisant manifester son identité, on parle du sens de sa vie.

Si pour Taylor la vie bonne en tant que second axe de la pensée morale n'est rattachée au sens de la vie que dans la modernité, pour nous l'un et l'autre, la vie bonne et le sens, doivent nécessairement s'accompagner. Autrement dit, on ne peut prétendre à l'existence d'une préoccupation sur la vie bonne et pleine sans que la question du sens soit en son centre. Ainsi, le second axe de Taylor est typiquement moderne. L'individu comme phénomène sociologique est une chose moderne. Or, il a rendu possible l'existence d'une conscience particulière de l'agent humain à l'égard de lui-même. Il s'agit du moi moderne, imprégné des valeurs humanistes de transparence à soi, de la rationalité comme source de l'entendement humain et par conséquent comme « donneur de sens ». Ainsi, la révolution moderne de la façon d'appréhender le monde — une révolution humaniste et scientifique qui a mis au centre de l'appréhension du monde l'agent humain et son entendement en faisant table rase du cosmos et de la divinité — a aussi mis en place les conditions qui allaient faire de l'individu le donneur de sens du monde, de « son » monde.

C'est aussi en grande partie dans le fait que le quotidien, au lendemain de l'ébranlement de la dimension sacrée de la socialité divine ou cosmologique, s'est vu investi d'une importance fondamentale pour les modernes, que la nécessité de donner du sens à pris de l'importance. Dans ces circonstances, la question du sens a imposé sa présence au centre du moi moderne. Mais le non-sens et l'absurde aussi ont émergé à cause de l'impératif de l'explication scientifique et du rejet des explications cosmologiques qui pouvaient intégrer tous les phénomènes de la vie; de là les thèses du désenchantement et l'enjeu fondamental qu'est le sens.

Les thèses de Max Weber sur la rationalisation sont révélatrices sur ce thème. En effet, pour lui les rationalisations du monde antérieures à la modernité se sont distinguées dans leur façon de freiner un plus grand développement de la rationalisation par le recours à la divinité ou au cosmos : tout faisait l'objet d'une intégration cosmologique. La modernité, en abolissant ces freins, est entrée dans une rationalisation poussée à son paroxysme : il parle de la rationalisation moderne comme d'une intellectualisation, c'est-à-dire l'instrumentalisation et la désacralisation de l'appréhension du monde. En proposant une appréhension du monde (scientifique) qui saisirait son sens réel et positif, la modernité se bute au paradoxe des conséquences : un désenchantement du monde qui va puiser ses sources dans un excès (parce que non-stop et sans limites) de sens (rationnel) attribué aux choses. La thèse de Weber abonde implicitement dans notre direction. Elle implique que la question du sens ne soit possible et envisageable que dans la modernité où le sens côtoie le non-sens.

Émile Durkheim faisait une grande distinction quant à l'individualisation qui sous-tend l'indépendance de l'individu à l'égard du groupe dans les sociétés modernes et la faible individualisation des sociétés traditionnelles. Ces dernières n'existaient que dans la mesure où le « moi » et autrui étaient confondus dans une cosmologie englobante de tous les phénomènes du monde de la vie. L'émergence de l'individualisation est ce qui a permis au moi moderne et au sens d'émerger, tout comme à l'idée de la vie bonne comme un bien. Aussi, la question du sens et de la vie bonne n'est pas étrangère à celle de la dignité. Dans le contexte moderne, l'importance grandissante que prend le sens au centre de la vie des individus, tout

particulièrement dans le quotidien, est relié à la question de la dignité. Ainsi l'individu moderne puise-t-il sa dignité dans ses aspirations, ses valeurs, son statut, bref, ce qui à ses yeux constitue la plénitude et le sens de sa vie.

Les répercussions de cette subjectivité d'origine typiquement moderne sur le monde contemporain sont évidentes. Le pluralisme des sociétés occidentales n'est envisageable que si l'on peut comprendre les fondements socio-historiques et philosophiques qui ont permis à l'individu de devenir l'élément déterminant du sens de sa vie et de sa quête d'authenticité et de reconnaissance en tant que moi particulier. Mais si le monde contemporain se caractérise justement par une grande individualisation, ou par ce que certains définissent comme un repli sur soi, il n'en demeure pas moins que la nature du rapport à autrui a lui aussi été l'objet de transformations. Si la dignité et la vie bonne ont des conséquences importantes sur l'univers personnel et quotidien du sujet contemporain, l'existence de cette nouvelle subjectivité dépend aussi de l'institution d'un nouveau rapport à l'autre.

2. 3. La question de soi et d'autrui dans la subjectivité moderne

La dignité concerne d'une part, le rapport du moi à l'égard de lui-même : le sens et la vie pleine, dans le monde moderne, sont une affaire individuelle, tout comme l'impression de dignité (ou d'authenticité et de reconnaissance subjective) qui s'en dégage. Mais par ailleurs, la dignité moderne ne peut être sans un rapport avec les enjeux qui relèvent d'autrui : c'est à partir du premier axe de la pensée morale moderne, le respect d'autrui, que l'on peut comprendre cet autre aspect de la dignité.

Aucune idéologie, aucune prise de position sur le monde, depuis la modernité, ne peut être cohérente sans une justification qui relève du respect d'autrui et de la dignité tant ils sont institutionnellement forts et ancrés dans la subjectivité. Le racisme est un bon exemple. Le fait qu'il puisse bénéficier d'une légitimité relève d'un discours qui place certaines personnes dans une situation « objective » d'indignité. Ainsi, la question du respect d'autrui ne se pose pas : c'est en partie pourquoi le racisme n'est jamais sans fondements « scientifiques » ou « empiriques » (soient-elles reliés à la « race » ou à des explications conservatrices sur la santé économique de l'État, par exemple).

La dignité est l'image que nous nous faisons de nous-même. Si elle est aussi ce que l'on croit représenter aux yeux des autres, il n'en demeure pas moins qu'elle part de nos principes et de nos préférences, car nous ne sommes pas en quête de respect de la part de ceux que l'on répudie. Ainsi, la dignité joue un rôle fondamental dans la reconnaissance du statut égalitaire ou non d'autrui. Ce rapport entre dignité et égalité est caractéristique de la façon moderne d'appréhender autrui. Il s'inscrit dans la distinction entre l'honneur et la dignité que nous avons brièvement rapporté plus haut, dans la mesure où il présuppose tout un chacun comme étant égaux. Il est difficile de séparer cette conception morale d'avec celle de la dignité faisant le pont entre la valorisation de l'individu « comme chose » (le respect d'autrui) et du moi « comme lieu » (avec un droit à la vie bonne). Dans cette perspective, il y a lieu de comprendre les trois axes de la pensée morale que nous avons rapportés comme les piliers de la subjectivité moderne, et nous le verrons, contemporaine. Ces trois dimensions s'articulent et se consolident les unes et les autres.

Les sociétés occidentales issues de la modernité, c'est-à-dire les sociétés de droit, comportent implicitement en leur sein les idées de respect d'autrui, de vie bonne et de dignité. Ainsi, les « droits naturels » accordent à tout un chacun une égalité légale leur permettant de mettre à jour une individualité. Or, cela n'a de sens que si l'on postule que tout un chacun est digne de bénéficier de ce respect. Comme nous le disions plus tôt, et à l'instar de Renaut, c'est effectivement dans le registre de la pensée politique moderne que le dévoilement de la valorisation de l'individu prend son sens. L'idée des droits naturels et celle de la dignité sont des critères moraux certes, mais des critères moraux institués d'abord et avant tout comme critères politiques, d'organisation des rapports formels entre les individus. Et dans la logique de cette rationalisation séculière du monde, le droit à la mise en valeur de l'individualité devait être aussi acquis : la création de l'individu créait le lieu d'épanouissement d'une culture individualiste.

Il est intéressant de regarder les fameux principes de la Révolution française énoncés dans la Déclaration des droits de l'Homme, *Liberté, Égalité, Fraternité*, qui « ramasse tout l'héritage européen des Lumières » (Laurent, 1993, p. 42), pour tenter de les mettre en parallèle avec les trois catégories de la pensée morale moderne. L'égalité fait penser au respect formel d'autrui, soit ses droits et le devoir que nous avons de ne pas les entraver; la liberté fait penser à la possibilité pour l'individu de mettre à jour son individualité; la fraternité quant à elle peut renvoyer à la dignité, dans la mesure où elle met de l'avant l'idée selon laquelle nous sommes tous différents mais également dignes de respect parce que fondamentalement humains. Cette interprétation est très littéraire mais on ne peut rejeter le parallèle entre ce grand principe

politique moderne et libéral et les trois axes de la pensée morale moderne. À cet effet Laurent écrit que « [...] l'individualisme libéral ne se conçoit pas sans la forte adhésion à une éthique exigeante de la liberté, fondée sur les vertus d'initiative et de responsabilité individuelle, de confiance en soi et de respect tolérant des autres. » (Ibid., p. 50)

Il va sans dire que les catégories tayloriennes sont révélatrices d'une subjectivité proprement moderne et que c'est là qu'elles puisent toute leur pertinence : autour de chacun des axes de Taylor les questions du moi, de l'individualisme et des droits naturels sont inévitables. Or, ces dimensions ne sont saisissables que dans l'horizon de l'émergence philosophique et socio-historique de la modernité. Nous sommes à même de constater avec ces axes de la pensée morale les fondations du sujet moderne et elles nous permettent de comprendre les changements de cette subjectivité dans le cadre de la société contemporaine. Toutefois, ce thème de la transformation de la société moderne, puisque nous cherchons à l'aborder dans l'optique de la subjectivité, doit être précédé d'une meilleure compréhension de la question du sujet.

2. 4. La convergence de l'éthique et de la morale : l'incarnation subjective

La reconnaissance de l'égalité de dignité de tous les hommes dans la vie sociale — que traduit, dans la vie politique, le principe de citoyenneté — me paraît le seul fondement légitime, à la fois moralement et politiquement, de la vie collective [...]. Je suis consciente du fait que cette conviction est liée à mon destin particulier dans une société particulière et à l'intériorisation des valeurs démocratiques.

Dominique Schnapper, La relation à l'Autre, p. 28

En dépit de nos interrogations sur les catégories tayloriennes qui remettraient en cause leur valeur ontologique et transculturelle pour les

ramener sur un terrain sociologique et localisé, ces dernières restent très pertinentes dans l'horizon du monde moderne et contemporain. Elles constituent des types idéaux révélateurs de la subjectivité socio-historique qui nous intéresse. Mais il y a autre chose à laquelle s'attarde Taylor pour faire avancer son entreprise et qui, cette fois, bénéficie selon nous d'une existence ontologique; ce sont les cadres. Qui plus est, ce que révèle ce concept est indéniable dans la mesure où l'on veut se positionner sociologiquement. Les cadres, tels que Taylor les définit et les explique, sont ce à quoi la sociologie fait référence pour tenter de comprendre l'activité sociale, la manifestation du social. Les cadres sont aussi ce qui fait de nous, sociologiquement, des sujets; c'est-à-dire des agents proprement sociaux dont la détermination est issue des mécanismes de socialisation. Les cadres orientent donc les modalités particulières de la subjectivation en tant que dénominateur commun de la vie humaine proprement sociale. Dans ce passage de Taylor nous reconnaissons une définition générale des cadres en fonction de la subjectivité moderne idéale-typique que nous avons mise de l'avant plus haut.

Les cadres fournissent le contexte, explicite ou implicite, de nos intuitions, réactions ou jugements moraux [...]. Définir un cadre, c'est expliciter ce qui donne un sens à nos réactions morales. Autrement dit, lorsque nous essayons d'expliquer ce que nous présupposons quand nous jugeons qu'il vaut vraiment la peine de mener une certaine forme de vie, lorsque nous attachons notre dignité à une certaine réussite ou à un certain statut ou lorsque nous définissons nos obligations morales d'une certaine façon, nous nous trouvons à expliciter entre autres choses ce que j'ai appelé des « cadres » (Taylor, 1998, p. 44).

Les cadres sont inévitables puisqu'il est impossible pour un agent humain social — agissant, jugeant, vivant — de s'en passer : l'acteur social, puisqu'il est un sujet, n'est possible que dans l'horizon de cadres quelconques. Pour le sujet moderne, les cadres sont à l'origine d'une « subjectivité de

l'individu » dont une des modalités est essentiellement la conscience d'être un individu bénéficiant d'une liberté relative parmi d'autres individus et d'un pouvoir d'introspection quant aux modalités de son existence; le moi. Nous avons vu aussi trois axes idéaux-typiques de la pensée morale moderne — corollaire à la subjectivité particulière du moi moderne — qui ont leur ancrage dans le discours philosophique, social et juridico-politique et qui accompagnent l'émergence socio-historique de l'individu dans l'Occident moderne.

Les trois axes — mais le second et le troisième plus spécifiquement —, contribuent aux impératifs qui entourent la question du sens : l'individu, en tant que moi, oriente sa vie en fonction d'un sens qui représente pour lui un bien-être (vie bonne) et qui lui fait bénéficier d'une reconnaissance (dignité) à ses yeux. Dans le monde moderne, les cadres sont donc les assises générales de l'individu qui se comprend comme tel mais aussi, à un autre niveau, les assises individualisées du sens que prend son individualité (la manifestation pragmatique de l'individu). Mais si l'individu moderne a émergé, c'est conjointement à la conscience (et au respect) de l'existence d'autrui (d'autres moi). L'axe premier de la pensée morale moderne, l'axe du respect d'autrui donc, dans la forme qu'il prend depuis la modernité (droits naturels et rationnels), est une condition idéale et matérielle de l'émergence du moi moderne. Si le sujet moderne est libre de donner un sens à sa vie (en vertu de cadres individualisés ancrés dans la famille, la religion, l'éducation, etc.), il n'en demeure pas moins qu'il partage, collectivement, une subjectivité du moi qui a ses fondations légitimantes dans le respect d'autrui et la dignité — la dignité, nous l'avons vu, qui renvoie aussi bien à soi qu'à l'autre. Aussi le moi moderne est-il une subjectivité dont l'existence repose sur l'autonomie du

sujet.

Il est important de souligner toutefois que cette compréhension de la subjectivité moderne et contemporaine est un type idéal. Rien n'exclut la possibilité d'une communauté — ou d'un groupe, ou d'une personne — qui serait complètement en dehors de ce type de subjectivité. Toutefois, la réalité institutionnelle, discursive, légale, politique et sociale de l'Occident, voire même du monde entier aujourd'hui, nous confronte tous à ce « modèle » en vertu de « conditions objectives ». Ne serait-ce que la façon d'envisager les litiges sur les droits de certains groupes sociaux : ces derniers sont traités en fonction d'une compréhension de l'individu libre, mais soumis aux impératifs de la collectivité dans l'esprit des droits naturels et rationnels issus de la modernité. Légalement, le groupe est *une* personne morale et ce n'est qu'en vertu des individualités qui le composent et qui l'entourent qu'on lui concède ou non des droits.

D'un point de vue donné donc, les conditions objectives de la société moderne et contemporaine surtout — puisque la gestion rationnelle-légale de la société se consolide, comme nous le verrons au quatrième et cinquième chapitres — confrontent nécessairement l'acteur social à l'individualité. Nous verrons que dans le cas de la modernité, c'est plutôt une moralité politique et collective qui vient légitimer l'individualisme, alors que dans le cas de la société contemporaine, c'est la performativité et la consistance du système qui jouent ce rôle. Dans les deux cas, l'individu et ce qui s'y rattache est une contrainte institutionnelle et structurelle inévitable. Or, cela laisse-t-il droit de cité au concept de l'aliénation comme phénomène objectif ? À savoir que les

institutions priveraient l'acteur social de quelque chose qui lui revient par nature, comme l'autonomie ? Ou, par ailleurs, ces deux conditions socio-politiques sont-elles plutôt des cadres institutionnels différents dont les sujets se sont prévalus pour la mise à jour de leur autonomie ? À savoir une autonomie qui n'existe que dans les limites de la subjectivité ? Cette interrogation est importante dans la mesure où nous tentons de réfléchir l'organisation des rapports sociaux à partir de leur appréhension subjective. Les thèses tayloriennes sur les cadres peuvent nous fournir des pistes de réflexion à cet effet.

Les conceptions de la moralité qui la définissent comme une justice universellement valide présupposent implicitement la possibilité d'une aliénation objective du sujet, soit une aliénation indépendante de sa reconnaissance subjective. Dans le cadre des catégories morales modernes, cette aliénation serait définie par le manque d'autonomie. Dans l'optique toutefois d'une conception de la morale comme véhicule subjectif des jugements accompagnant toutes les activités sociales, une telle conception de l'aliénation semble plus difficile à soutenir. Aussi l'autonomie du sujet que cette conception de la morale présuppose prend un visage différent : c'est le moi moderne et le sens individualisé qui devient le lieu unique de l'autonomie.

Les cadres, dans l'optique taylorienne, sont au fondement de toutes nos intuitions sur le monde. Ces intuitions ne peuvent être comprises que dans l'optique de la moralité, c'est-à-dire que nos intuitions, qui régissent notre appréhension et notre compréhension du monde, sont des « discriminations qualitatives fortes ». Que ce soit une question de justice ou une question de

préférence esthétique qui concerne les jugements ou les actions des acteurs sociaux, les deux se situent, selon Taylor, dans un horizon de moralité, de jugement qualitatif. L'éthique individuelle, le bien pour soi, selon Taylor, ne peut pas exister à l'extérieur ou indépendamment de l'espace moral. Toute prétention à pouvoir le faire faillirait à reconnaître la réalité sociologique des sujets, mais aussi à reconnaître que l'éthique est empreinte d'un cadre, c'est-à-dire qu'elle constitue une subjectivité particulière.

Pour Taylor, les cadres impliquent que les moralités sont ontologiques. Autrement dit, les assises (cadres) sur lesquelles sont fondés les jugements moraux des acteurs ne relèvent pas d'une fiction⁶, d'un sens de la vie compris comme tel ou même envisagé comme tel, mais d'un sens de la vie qui, pour eux — c'est-à-dire dans leur incontournable subjectivité —, bénéficie du critère de réalité, de fait. Or, cette réalité aux yeux du sujet est ontologique dans la mesure où la vérité sur le monde ne peut être que celle qui est reconnue comme telle par les sujets : l'histoire et l'existence de la société étant inextricablement liées à l'histoire de la subjectivité et de la socialisation. C'est-à-dire qu'il n'existe pas de réalité objective et transculturelle qui transcenderait les différences puisqu'elle impliquerait la désincarnation de la subjectivité. Or, l'impératif de la socialisation, pour ce qui est de l'existence de l'agent proprement social, et toute la charge incontournable de subjectivation qu'elle implique, ne permet pas d'envisager l'existence d'un agent social non-sujet. Les propos de Taylor l'emmènent à postuler que toute appréhension du monde est

6. Les cadres sont peut-être des fictions, ou du moins sont-ils des fruits de l'imaginaire social des cultures, des civilisations, des individus. Si Taylor postule qu'ils ne sont pas des fictions c'est parce qu'ils n'ont pas de contrepartie « réalité ». La pensée morale qui est issue des cadres est donc ontologique, d'après lui, dans la mesure où tout ce qui relève des activités, des intuitions, des perceptions ou des jugements sociaux des sujets trouve dans les cadres une réalité à leurs yeux.

empreinte inévitablement de « discriminations qualitatives fortes », puisque l'existence de l'acteur social, de ses jugements et de ses actions — et, par extension, de toute formation sociale — reste inextricablement ancrée dans la subjectivité.

C'est dans cette optique que Taylor adresse une critique importante aux thèses naturalistes et réductrices, comme celles qui dédoublent le sujet en une part rationnelle et universelle et une autre part, culturelle, subjective et localisée. Selon Taylor, les thèses naturalistes et réductrices résistent à l'idée de reconnaître la valeur ontologique des moralités en prétendant « [...] que le problème du sens est une pseudo-question et [en soutenant] que les divers cadres à l'intérieur desquels ils (les sujets) trouvent une réponse sont de pures fictions » (Ibid., p. 35) et aussi en se voulant de « rejeter toute distinction qualitative et d'interpréter tous les objectifs de l'homme sur un même plan, de considérer qu'ils sont susceptibles par conséquent de quantification et de calcul selon une quelconque « unité commune de compte ». » (Ibid., p. 39)

Ainsi, toute perspective projetée sur le monde est une perspective soumise à des cadres quelconques — celle de sujets donc — et ne peut bénéficier du statut de supérieur, de vérité ou d'universel qu'aux yeux du sujet lui-même (c'est-à-dire en tant que « discrimination qualitative forte ») et non en vertu d'une rationalité qui trouverait des fondements transcendants dans la nature des humains ou de la société (une unité commune de compte). C'est dans cette perspective que Taylor n'appuie pas la thèse de la séparation théorique de la moralité et de l'éthique, notamment.

D'abord, cette séparation fait implicitement référence à une part naturelle et rationnelle et à une part culturelle d'un sujet dédoublé qui renverraient respectivement à la justice (universelle) et au bien (culturel). Ensuite, elle n'est pas en mesure de rendre compte de la réalité ontologique des acteurs sociaux : c'est-à-dire que le monde tel qu'envisagé par les sujets n'est pas fictif mais bien ontologique puisqu'il est le seul véhicule d'interprétation du monde possible. Dans cette perspective, la dichotomie entre éthique et moralité est soumise elle-même à des impératifs de subjectivité issue de cadres et constitue une « discrimination qualitative forte » projetée sur le monde. Pour Taylor, la question des cadres ne peut être évitée et on ne peut même pas supposer un sujet qui en serait « libéré ».

En outre, cela (les cadres) ne s'entend pas seulement comme une contingence de la psychologie humaine, qui pourrait s'avérer, un jour, sans pertinence pour un individu exceptionnel ou pour un homme d'un type nouveau, surhomme de l'objectivation désengagée. Je soutiens au contraire que vivre à l'intérieur de tels horizons fortement déterminés constitue une des caractéristiques de l'agent humain, que transgresser ces limites reviendrait à transgresser les limites de ce que nous reconnaissons comme personne humaine intégrale, c'est-à-dire non aliénée (Ibid., p. 45).

Or, le fait de supposer que les cadres (ce qui fait de l'humain un sujet donc) sont inaliénables de l'existence humaine ne fait-elle pas de la question traditionnelle de l'aliénation une interrogation inutile ? Dans la conception moderne et humaniste de l'individu rationnel et autonome, c'est-à-dire non aliéné, c'est justement de l'émancipation des cadres dont il est question par la mise de l'avant d'une conception d'un « surhomme de l'objectivation désengagée » ; une conception, de surcroît, à tendance naturalisante. Donc, dans l'optique taylorienne, l'aliénation de l'individu vis-à-vis une certaine nature qui lui serait immanente est renvoyée au rancart, confinant la condition de

l'individu à celle d'un sujet de la socialisation « toujours et en tous lieux ». L'aliénation ne peut plus prendre dès lors de sens que dans la mesure où nous parlons de conditions matérielles de domination ou d'injustice⁷ qu'il revient toutefois au sujet de reconnaître comme telles⁸. C'est là que le troisième type de sujet que nous avons proposé devient pertinent pour l'analyse sociologique : le sujet du pouvoir.

Ainsi pour Taylor, une vision naturaliste qui tenterait de réduire l'humanité à une « unité commune de compte », comme l'autonomie en vertu d'un entendement « rationnel » intrinsèque aux individus, verse dans ce qu'elle dénonce — l'existence des cadres — en fondant des « discriminations qualitatives fortes » à partir de la validité prétendument scientifique de ses postulats. C'est d'ailleurs dans leur caractère scientifique que se situe toute la conviction des thèses selon lesquelles les cadres sont de pures fictions. En ce sens, les « discriminations qualitatives fortes » des tenants de cette école ne le sont pas puisqu'elles bénéficient du statut de vérité. Taylor fait une critique épistémologique de ce point de vue en observant des critères de validité de la connaissance scientifique pour les mesurer aux impératifs de l'appréhension du moi.

Selon lui, (1) on ne peut observer un moi « dans l'absolu », en vertu de

7. Il y a chez Marx un empiètement entre ces « deux types d'aliénation ». L'aliénation des prolétaires de leur travail est une domination matérielle : dépossession du fruit du travail. Mais elle est aussi une contrainte à un état de justice qui trouverait ses fondements dans la positivité de la raison.

8. Le sujet, en effet, doit être celui qui reconnaît sa propre domination (son assujettissement par le pouvoir) si l'on veut s'affranchir de l'idée d'une aliénation naturalisante. Définir objectivement ce qu'est une situation de domination revient à transporter sur les conduites et les situations des jugements et pourrait constituer en soi une domination (pensons à l'Inquisition). D'un côté plus pragmatique, cela ne devrait pas exclure l'interrogation sur ce qui semble inacceptable...

critères d'objectivité indépendants de la signification que le moi revêt pour un sujet; conséquemment, (2) le moi ne peut rester indépendant d'une description ou d'une interprétation subjective (Ibid., p. 54). D'autre part, (3) on ne peut donner une description parfaitement explicite des interprétations du moi (Ibid., p. 55) — ni même d'un objet de science — en vertu des limites sémantiques du langage. De même qu'il n'est pas possible de (4) comprendre le moi sans référence à son environnement (nous en avons longuement traité avec la question des cadres, de la socialisation et de la subjectivation). Si certains courants à tendance scientificisante ont cherché ou cherchent à mettre au point une moralité qui n'est pas subjective mais objective — ce qui revient à faire de la moralité substantive une pure illusion —, selon Ross Poole, ils faillissent à la tâche.

Where science provides the standard of objective knowledge, morality can only be a self-deluding subjectivity. But there it (morality) has had its revenge : the pretensions of science to secure objective truth are themselves exposed to reveal the same subjectivity as had been revealed in morality and religion (Poole, 1991, p. 69).

Pour Taylor, les obstacles à l'appréhension objective du moi (dans le cas du sujet moderne), relèvent de l'incontournable modalité de sujet sociologique des acteurs sociaux. En dépit de types-idéaux que l'on peut construire et mettre de l'avant afin de comprendre sociologiquement l'acteur social, en dernière analyse, sa « vraie réalité » se constitue à travers une subjectivité qui lui est propre. Pour l'acteur social moderne, cela est d'autant plus vrai que la typification idéale de l'action sociale se bute à des différenciations individuelles multiples et justement, à l'avènement du moi.

Ce que je suis en tant que moi, mon identité, se définit essentiellement par la manière dont les choses ont une signification pour moi. [...] ces choses ont du sens pour moi, et le problème de mon identité prend

forme seulement grâce à un langage d'interprétation que j'ai fini par accepter comme formulation valable de ces problèmes (Taylor, 1998, p. 54).

C'est surtout en vertu de cette problématique importante, qui pourrait nous faire sombrer dans un relativisme futile, que notre troisième partie du premier chapitre a voulu mettre en garde le lecteur. Sans que nous ayons la prétention de saisir le monde moderne, mais surtout contemporain, dans sa vérité totale, nous nous proposons, comme c'est l'objet de la sociologie de le faire, de former des types-idéaux d'une socialité que l'on pourrait généraliser comme tendance dominante du monde moderne et contemporain. Le monde moderne fera l'objet de notre troisième chapitre, alors que la société contemporaine sera explorée aux chapitres quatre et cinq.

Parmi les conséquences les plus importantes et les plus discutées du moi moderne, est celle de l'individualisme — doctrinaire, comme sociologique. Le sujet moderne humaniste a contribué à façonner un acteur social qui se comprend comme unique, parmi d'autres individus uniques, et qui exerce une réflexivité sur sa condition : il vise notamment l'autonomie par cette réflexivité. C'est à travers l'individualisme que nous voulons continuer notre cheminement, maintenant que nous avons bien établi les bases de notre analyse.

Nous avons circonscrit dans ce chapitre les catégories morales qui caractérisaient la subjectivité moderne, le respect d'autrui, la vie bonne, et la dignité et nous avons cherché à révéler quels étaient les liens qui les unissaient et comment ils se légitimaient les uns et les autres. En dernière partie, notre

objet a été de scruter les dessous de la subjectivité, et de la subjectivité moderne plus spécifiquement. Ce que nous avons appelé l'incarnation subjective tend vers une critique à l'égard de « l'aliénation objective ». Dans nos vues, l'aliénation ne peut être comprise que dans le cadre de ce que nous avons appelé au chapitre précédent le « sujet du pouvoir », soit d'une reconnaissance subjective de quelque chose « d'aliénant ». Nous avons aussi postulé que le visage de l'autonomie, une valeur profondément ancrée dans la subjectivité moderne et humaniste, ne pouvait être « objectif » puisque l'activité social ne peut jamais échapper à la subjectivité.

Cela n'empêche en rien toutefois le fait que l'individu moderne ne peut être compris à l'extérieur d'un certain projet philosophique et juridico-politique d'une collectivité unie et ordonnée par la morale, ce sera notre dessein de le démontrer au chapitre troisième. Ainsi l'individualisme aux XVIIIe et XIXe siècles relève d'une conception morale partagée par les citoyens en vue d'une meilleure citoyenneté, de plus d'autonomie, d'une plus grande justice, d'une solidarité sociale et d'une vision de progrès. La moralité moderne n'est pas complètement « atomisée » et une conception forte du collectif demeure au centre de la socialité. Mais la légitimation de l'ordre social dans l'arène de la subjectivité humaniste moderne doit provenir « du bas » parce que le sujet humaniste est intrinsèquement lié à la reconnaissance subjective de son autonomie. Nous croyons donc que si l'organisation politique moderne est morale c'est qu'elle répond aux exigences subjectives de la population dans des conditions historiques bien précises que nous tâcherons d'éclairer dès le chapitre troisième.

Cela nous amènera à constater que la société contemporaine est le terrain d'un individualisme qui se consolide sur les bases de la performativité, plutôt que de la morale, cela, en fonction du type de rationalisation propre aux sociétés modernes. Autrement dit, que les conditions objectives de la société contemporaines sont en grande partie le fruit de la rationalisation des visées subjectives des acteurs sociaux contemporains. Nous élaborerons cette thèse plus spécifique à partir des développements du quatrième chapitre qui porteront sur la rationalisation.

Chapitre 3 : L'individualisme moral des XVIIIe et XIXe siècles

Dans le schéma conceptuel qui s'est imposé au XIXe siècle [...] une valeur était reconnue comme bonne, et l'objectif de l'intellectuel était de faire en sorte que cet universel devienne force de loi. C'est cela la perspective politico-morale.

Michel Maffesoli, Le temps des tribus, p. 233

Alors que l'humanisme allait déposer chez les acteurs sociaux le germe de l'individualisme, le moi moderne, il n'en demeure pas moins que la modernité, dans sa conception de l'individu autonome et rationnel, ne plaçait pas l'individu dans un vide. Autrement dit, la modernité institue de toute évidence une rupture d'avec les grands ensembles divins et cosmologiques mais ne se dissocie pas elle-même de l'idée d'une unité fondée toutefois sur la transparence et la raison. De partie du Tout, l'individu devenait plutôt membre et acteur rationnel du Tout. Les théories politiques modernes en témoignent; de Rousseau, en passant par Kant et Durkheim, jusqu'à Habermas⁹.

L'articulation de la solidarité avec l'individualisme (ou de la liberté individuelle et de l'autonomie) n'est pas chose impossible dans le registre de la pensée politique moderne. Au contraire, la solidarité permet la liberté individuelle dans la mesure où la raison (les théoriciens du contrat et Kant), la société (Durkheim) ou la communication (Habermas) sont capables de fournir les critères vrais et justes de la solidarité, garants de l'autonomie du sujet. La solidarité est donc plus qu'accessible à l'individu, elle y est ancrée : il est doté du bagage nécessaire pour l'assimiler, mais c'est un bagage toutefois qui repose sur une capacité de son entendement (les théoriciens du contrat et Kant), du fait de

9. Le cas de Habermas s'avère très singulier. Par le fait d'abord, qu'il se situe à l'époque contemporaine et que l'on peut le rattacher sans l'ombre d'un doute, de l'aveu même de ses allégeances, à l'humanisme moderne. Mais c'est chez Habermas une tentative fort intéressante de rallier certains faits sur la subjectivité contemporaine avec les développements de la pensée morale moderne (ce que nous nous proposerons d'observer ici) qui constitue le plus grand intérêt pour nous.

son existence proprement sociale (Durkheim), ou des deux (Habermas). Dans cette perspective, l'individu moderne n'est pas largué dans le vide; il est plutôt institué et envisagé dans un nouvel ordre de l'ensemble social. L'individualisme, de ce point de vue, répond à des critères de moralité.

Nous voulons retracer cette perspective moderne à travers deux paradigmes. Le premier à une teneur politique et cherche à promouvoir la liberté individuelle en la faisant reposer sur une entente entre des individus naturellement libres et rationnels et ayant des droits naturels. La moralité trouve donc son compte dans le caractère rationnel de l'individu libre. Nous comprendrons que dans ce modèle, ce n'est pas l'individualisme qui est problématisé (l'emploi du mot date du XIXe siècle), mais bien la liberté du sujet humaniste dans le cadre d'une réflexion sur la solidarité (morale) d'individus libres, égaux et rationnels. Enfin, le deuxième paradigme que nous proposons de regarder se détache de l'autre du fait que la raison n'est pas en son centre. Il s'agit d'une sociologisation du caractère moral de l'individualisme et on peut attribuer sa différence profonde du « déterminisme de la raison » à l'émergence des sciences humaines.

Ainsi, le premier paradigme peut être associé à des penseurs qui précèdent l'avènement des sciences humaines, aux heures de gloire des Lumières. Leurs grands représentants sont les théoriciens du contrat et Emmanuel Kant. Le second paradigme quant à lui, a son plus remarquable représentant en Émile Durkheim. Ils sont différents, certes, mais ils contribuent tous à renforcer l'aspect moral de l'individualisme moderne.

3. 1. La liberté individuelle et l'humanisme comme fondements moraux

Il y a des différences entre tous les théoriciens que l'on dit être « du contrat ». Or, ils ont en commun le fait qu'ils entourent de près, les ayant inspirés, les premiers balbutiements de l'institutionnalisation de l'humanisme; soit les sociétés issues de révolutions bourgeoises. On ne peut toutefois pas placer à tous les égards Rousseau, Hobbes, Locke et Beccaria (pour ne nommer que certains des principaux) dans le même panier. On peut toutefois les rapprocher, de manière très générale, sur le thème de ce que nous avons appelé l'individualisme moral. Ce rapprochement est d'abord possible du fait que chacun d'entre eux cherche à faire reposer leur théorie politique sur des conjectures anthropologiques dont l'un des effets est de poser les exigences morales nécessaires pour que l'homme puisse vivre le plus librement possible en société, la clé se trouvant dans l'exercice du politique selon des motivations rationnelles qui trouvent leurs sources dans l'individu. Des exigences morales qui tournent autour de l'institutionnalisation par les individus de l'État, organe politique à qui l'on cède certains droits (ceux de la répression surtout) pour optimiser la possibilité d'être libre dans un état social inéluctable et permettre la sécurité et la liberté individuelle.

L'association politique, dans sa version hobbesienne, exige la sublimation rationnelle et stratégique des pulsions naturelles du primitif en nous et ce, par la voie de la rationalité stratégique qui mène à une organisation politique solidaire et morale. La version rousseauiste quant à elle est moins « contre-nature », dans la mesure où la volonté générale a des fondements rationnels émancipateurs plutôt que stratégiques. Les deux façons d'envisager

le contrat font néanmoins référence au dépassement d'un ordre primitif pour le substituer à un ordre civilisé et moral. Dans le *Soupçon gothique* (1999), Valérie de Courville Nicol pose le dédoublement d'un sujet qui se gouverne de l'intérieur par la peur de sa propre nature barbare comme une condition nécessaire de la mise en place d'un ordre politique contractuel permettant à la liberté individuelle et à l'égalité d'être mises à jour. À la nature égoïste et violente (ou chez Rousseau, naïve et peureuse) de l'homme pré-politique s'élève donc rationnellement ou stratégiquement l'individu moral.

La solidarité politique chez les contractualistes propose un État dont la légitimité n'est ni divine ni naturelle mais rationnelle, en vertu de l'entendement stratégique et/ou rationnel d'individus désirant optimiser la possibilité de mettre à jour leur liberté individuelle dans un climat de sécurité. Les conjectures de l'état de nature ou de guerre, chez les contractualistes, constituent des mises en garde à l'égard du peuple voulant s'émanciper du pouvoir autoritaire et terrorisant de la monarchie. Pour entrer dans une ère rationnelle de justice, d'égalité et de liberté — pour s'émanciper de sa condition de sujet du pouvoir et devenir un citoyen-individu libre et autonome — il ne suffit pas de mettre à terre l'ancien régime. Pour être un individu civilisé, l'individu révolutionnaire de l'Europe doit être un individu moral qui sait se gouverner pour ses propres bienfaits. Bienfaits individuels qui renvoient, dans la logique du premier axe de la pensée morale moderne vu au chapitre second, aux bienfaits d'autrui.

D'être civilisé, c'est donc d'être à la fois sujet qui gouverne et objet gouverné. L'individu, être humain, est à la fois le sujet qui connaît la chose [la nature de l'humain¹⁰] et cette chose elle-même, le sujet qui maîtrise et l'objet sujet à la maîtrise. La rationalisation de la conduite

10. Notre ajout.

politique, ce qui la rend d'ailleurs pensable, aura comme effet de déplacer le site du pouvoir pour qu'il soit intérieur à lui-même. Le sujet moderne en sera le producteur et le produit, un produit de lui-même (de Courville Nicol, 1999, p. 169).

Ainsi l'État, garant de la liberté et de la sécurité individuelle, de même que les individus qui en sont tributaires, après l'avoir institué rationnellement et librement, reposent sur certaines exigences morales qui permettent à l'autonomie individuelle d'être effective. Fût-elle plus conservatrice, comme chez Hobbes, ou plutôt révolutionnaire comme chez Rousseau, il n'en demeure pas moins que les théories contractualistes mettent au centre de leur analyse une détermination rationnelle du politique qui puise ses sources dans la liberté et l'autonomie individuelle humanistes et le caractère moral de la civilité. Il est aussi important de retenir que c'est dans l'individu et sa raison que réside la possibilité du contrat et que c'est lui qui donne naissance à l'État.

Kant poursuivra dans la lignée des penseurs du droit naturel et du contrat social. Il y apportera toutefois des changements importants. De façon générale, on peut dire qu'une dimension plutôt métaphysique et philosophique de l'individualisme moral et des droits naturels est proposée par Kant à la place d'une dimension plus politique et utilitariste comme chez les contractualistes. À la notion du droit est ajoutée, par Kant, celles de la vertu et du devoir. Il renforce du coup la conception de l'individualisme moral qui situe la moralité dans l'individu, plutôt que dans le politique ou le droit — chose qui est tout de même déjà perceptible chez les contractualistes qui posent comme condition de la sécurité et de la paix le gouvernement de soi par soi avant le gouvernement politique.

Faut-il [...] rappeler à quel point à été forte à la fin du XVIIIe siècle la contribution de Kant à la promotion d'un individualisme rationnel et humaniste. Non seulement dans la *Critique de la raison pratique* il pose l'homme en sujet radicalement rendu indépendant par sa raison propre, source de « l'autonomie de la volonté » qui l'élève individuellement à la dignité de « fin en soi » dont personne ne peut disposer comme « moyen » — mais il développe dans la *Doctrine du droit* (1790) des thèses légitimant l'interprétation individualiste du droit naturel. (Laurent, 1993, p. 44).

Chez les contractualistes donc, l'autonomie et l'individualisme — le gouvernement de soi-même par soi-même et la liberté individuelle — sont garantis par la raison dans le cadre d'un exercice politique visant à protéger les individus (les droits naturels) et à les émanciper (du pouvoir arbitraire et de leur nature barbare). Chez Kant, les mêmes thèmes sont centraux dans son impératif catégorique qui inspire toute sa conception du droit mais qui indique aussi le lieu transcendantal de la moralité humaine (« Agis selon une maxime, qui puisse valoir en même temps comme une loi universelle. »). L'autonomie et la liberté sont accessibles chez Kant par la raison, mais alors que les contractualistes les font reposer sur une exigence politique et utilitariste, Kant les fait reposer sur un discours monologique de l'individu rationnel et moral ayant en arrière-pensée son semblable. Dans la même lignée que le droit naturel des contractualistes donc, la doctrine kantienne a cela de particulier qu'elle situe les fondements du droit naturel encore plus définitivement dans l'entendement des individus.

La théorie kantienne du droit se veut purement rationnelle, « métaphysique », édiflée toute a priori : alors que l'École du Droit Naturel, quelle pût être sa tendance au rationalisme, cherchait encore un point d'appui pour ses constructions dans un reliquat d'expérience, une expérience d'ailleurs réduite à l'observation prétendue de la « nature de l'homme » isolé, abstrait de son contexte social (Villey, 1971, p. 10).

Ce qu'il importe de retenir dans les perspectives des contractualistes et de Kant est d'abord le fait qu'elles fondent la liberté individuelle sur le caractère moral de l'entendement rationnel de l'humain. Mais c'est aussi le fait que ces idées du XVIIIe siècle qui ont précédé ou suivi de peu la Révolution française ont contribué à rendre à l'individualisme naissant sa dimension morale dans la perception de la population. L'individualisme moral s'oppose aux régimes tyraniques et est une condition, en vertu de son caractère rationnel, de l'autonomie et de la liberté individuelle. C'est ainsi que le citoyen des nouveaux États bourgeois vit son individualisme. C'est dans le partage commun de certaines valeurs morales de solidarité qu'il peut se différencier des autres et forger son identité personnelle, comme il était nécessaire pour les citoyens américains de Tocqueville d'être placés sur des bases communes au niveau des valeurs collectives (le puritanisme et l'*entrepreneurship*) pour devenir individualistes (un individualisme donc, qui n'était pas sans dimension morale).

Qui plus est, l'individualisme rationnel caractéristique des États bourgeois, démocratiques et libéraux devient, dans l'absolu, un mode supérieur d'existence, favorisant la liberté et l'autonomie, fût-il le seul moyen de contrer la bête en nous ou tout simplement, fût-il le fait de la raison.

Le XVIIIe siècle voit d'autant plus l'Europe occidentale (sauf la péninsule ibérique) s'organiser en « société des individus » (N. Elias) que les interactions du changement culturel et de l'intériorisation psychique étendent les effets du procès d'individualisation au cœur même de l'affectivité et au niveau de la perception que chacun a de lui-même et des autres. La répression des pulsions se renforce tout en se diffusant au-delà de ses premières minorités concernées. Elle provient désormais moins du contrôle social extérieur que d'un contrôle de soi plus rigoureux, issu de la raison personnelle et qui tend à devenir la nouvelle norme auto-déterminante du comportement (*inner-directed*, selon

l'expression du sociologue David Riesman). L'individualisme se forge et s'approfondit dans ce sentiment d'exister au-dedans et à distance de soi mais aussi en se différenciant d'avantage des autres, en s'affirmant dans une identité singulière (Laurent, 1993, p. 39).

Suivra donc au XIXe siècle une montée fulgurante de l'individualisme bourgeois et libéral qui permettra au capitalisme de se consolider et à la Révolution industrielle de voir le jour. Les craintes du XVIIIe siècle sur le pouvoir arbitraire s'estompent en même temps que le pouvoir séculier prend de plus en plus de place. Mais l'individualisme est l'objet de nouvelles réflexions parce que si est célébré l'individualisme humaniste théorique qui émerge durant les Lumières et qui inspire la solidarité dans les élans révolutionnaires et réformistes du XVIIIe siècle, l'effectivité de nouvelles éthiques individualistes est tout de même troublante.

Face à cette révolution existentielle des modes de vie courants et à la crise de décomposition/recomposition dans laquelle est engagée la société européenne, tous les penseurs prennent conscience — au-delà des évaluations divergentes qu'ils en font — de l'irruption triomphante du nouveau paradigme individualiste et du conflit qui l'oppose à l'ancien (holiste) dans la représentation de la relation entre l'individu et la société (Ibid., p. 47).

3. 2. L'individualisme entre la modernité et la tradition : l'approche scientifique

C'est dans la montée de la sociologie et des sciences humaines en général que les réponses les plus importantes seront apportées au questionnement du rapport entre l'individu et la société. Déjà, à la fin du XVIIIe siècle Adam Smith apportait des arguments pour l'individualisme qui rompent avec le rationalisme transcendant des contractualistes et de Kant pour situer l'impératif de l'individualisme dans des phénomènes matériels et empiriques. Les

individus ne pouvant dépasser leur nature égoïste, c'est dans la société, économiquement naturalisée, qu'il faut trouver la légitimité de l'individualisme. L'individualisme, dans cette perspective, est donc toujours moral mais la cause est socio-économique et non transcendente.

L'émergence d'explications scientifiques de la légitimité morale de l'individualisme est peut-être l'effet du climat social du XIXe siècle sur la question de l'individualisme. À cette époque la critique du rationalisme était importante et la quête d'un savoir plus objectif et empirique se faisait sentir. Mais aussi, la nostalgie et les craintes de certains par rapport à un désordre et une anarchie entraînés par de grands bouleversements sociaux (notamment, les révolutions bourgeoises et les résistances ouvrières qui s'en suivent), à un moment où l'individualisme et la démocratie s'incrustent de plus en plus solidement dans les mœurs, a certainement suscité la nécessité d'explications scientifiques axées sur le progrès pour légitimer un nouveau rapport entre individu et société.

Mais même ces explications « objectives » subiront l'effet des tensions entre le libéralisme et l'individualisme d'un côté et l'ordre et la tradition de l'autre. C'est du moins ce que nous pousse à conclure l'analyse des conflits entre Herbert Spencer et Auguste Comte, tous deux positivistes et organicistes mais dans des contextes bien différents. Ou encore l'équilibre très subtile qu'Émile Durkheim tente de mettre au point entre le pouvoir quasi-absolue masqué de l'État et la liberté et l'autonomie individuelles. Une chose toutefois est commune dans toutes ces rationalisations du nouvel ordre à venir. Durkheim, nous le verrons, saura le remarquer explicitement.

L'individualisme semble être reconnu comme un fait imposant qu'il est nécessaire de légitimer au sein d'un ordre moral nouveau.

L'émergence et la montée de l'individualisme ne s'est donc pas faite sans crainte de voir ses excès éventuels décomposer la société et abolir l'ordre. C'est pourquoi des écrivains européens populaires comme Horace Walpole, après la révolution anglaise, Ann Radcliffe et Matthew « Monk » Lewis tard au XVIIIe siècle et Mary Shelley au XIXe siècle, feront part au public de ces craintes. Leur littérature gothique — un genre littéraire très populaire qui reflétait les peurs de plusieurs sur l'éventualité de la déchéance d'un individualisme sans régulation morale ou d'une société purgée de toutes traditions (chez Walpole et Shelley plus particulièrement) — fera fureur à cette époque et aura même des visées éducatives (de Courville Nicol, 2000).

Cette conjonction problématique entre les thèmes de l'individualisme, du libéralisme, du capitalisme et de la tradition n'est pas non plus étrangère au cas des États-Unis, même si là-bas l'individualisme n'y a jamais trouvé d'opposition sérieuse. Au XIXe siècle, comme Alexis de Tocqueville le rapporte si bien, les émigrants puritains anglais des nouvelles colonies cohabitent dans un environnement individualiste d'entrepreneurs mais en vertu d'une stricte observation des lois religieuses qui les unit. Toutefois, à la différence de l'Europe — et Tocqueville a su le prédire avec perspicacité — l'individualisme américain tardera beaucoup moins à s'implanter de façon incontestablement hégémonique. L'histoire jeune et « individualiste dès ses débuts » des colonies facilitera le passage d'un individualisme moral à un individualisme rationalisé, thèse qui sera l'objet des prochains chapitres.

Il est historiquement probable que le fait du développement des sciences sociales en Europe plutôt qu'en Amérique soit lié aux tensions d'un continent à cheval sur des régimes différents mais présents avec autant d'intensité. Même dans le développement des sciences sociales, les contextes nationaux et les idéologies des penseurs font foi de cette tension, ce qui permet de comprendre que les sciences sociales, et la sociologie tout particulièrement, se préoccupent de l'organisation du rapport entre individu et société. L'organicisme du milieu du XIXe siècle en France et en Angleterre, ceux de Comte et de Spencer donc, auront des portées fort différentes. Alors que Comte écrit en France, où la révolution bourgeoise date de moins d'un siècle et où elle a subi des rebondissements, Spencer écrit dans une Angleterre qui a fait sa révolution il y a déjà près de deux cent ans. Une Angleterre qui restera le géant industriel, capitaliste et bourgeois du monde jusqu'au début du XXe siècle, lorsque les Américains prendront le dessus.

Roberto Miguelez, dans *L'émergence de la sociologie* (1993), fait ressortir très clairement la différence entre les organicismes de Comte et de Spencer. Le premier reflète l'état d'une société qui n'a pas encore su intégrer les tensions entre la bourgeoisie et les masses ouvrières. Mais aussi, supposons-nous, qui n'a pas encore résolu sa rupture avec un régime traditionnel, ce qui expliquerait une insistance sur la dimension de l'ordre et de la force comme deux facteurs nécessaires à l'équilibre social¹¹. Le second organicisme quant à lui, est teinté de démocratisme et d'individualisme, ainsi que d'une doctrine de non-

11. Nous connaissons les événements post-révolutionnaires reliés à l'Empire en France qui n'ont pas optimisé les chances de l'institution de la démocratie et par conséquent, du capitalisme libre et de l'individualisme. Quoique la monarchie en Angleterre, jusqu'à ce jour, reste en place, nul ne doute de son importance politique et économique décroissante tout comme de sa collaboration, depuis le XVIIIe siècle, avec le pouvoir séculier et l'entreprise capitaliste et démocratique de l'Angleterre.

interventionnisme étatique qui le rapproche plus de l'économie politique de Smith, comme l'avance Miguelez.

En d'autres termes, ils (l'individualisme et le démocratisme de Spencer) supposent que, par certains côtés, le « superorganisme social » ne ressemble pas à un organisme biologique. Nous connaissons ses deux différences. D'une part, dans les sociétés, les parties ne sont pas, selon Spencer, dépendants du tout comme c'est le cas dans un organisme biologique mais au contraire, elles sont « libres, discrètes », et la société est à leur service. Puisque les individus constituent les parties d'une société, faire des individus les éléments libres et premiers de la sociologie revient à assumer une position idéologique individualiste. D'autre part, dans les sociétés la conscience ne se trouve pas, selon Spencer, concentrée dans une partie de l'organisme comme dans le cas des organismes biologiques mais, au contraire, elle se trouve dispersée dans tous ses membres, c'est-à-dire dans tous les individus. Il s'agit d'un postulat démocratique puisque tous les individus sont censés être égaux au niveau fondamental de leur conscience (Miguelez, 1993, p. 75).

Nous croyons qu'il est d'autant plus intéressant de faire une lecture de Durkheim et de son individualisme moral à la lumière des déchirements idéologiques qui sévissent en Europe sur le rapport entre individu et société à l'aube de l'hégémonie montante de la bourgeoisie, du capitalisme et de la démocratie. Durkheim voudra s'approprier la méthode scientifique pour tenter de résoudre les conflits qui opposaient les vues théoriques des transcendentaux et des libéraux, tout en affirmant le fait de l'individualisme en rassurant les conservateurs qui y voyaient le pire; soit en ne dépossédant pas l'individu de ses capacités réflexives, autonomes et libres, tout en leur posant des limites naturelles — naturelles parce que sociales.

3. 3. La société et le progrès comme condition morale de l'individualisme

Malgré la lettre de notre code moral, les vieilles habitudes survivent plus que nous ne le voudrions. C'est que, pour instituer une morale individualiste, il ne suffit pas de l'affirmer, de la traduire en beaux systèmes, il faut que la société soit arrangée de manière à rendre possible et durable cette constitution. Autrement elle reste à l'état diffus et doctrinaire.

Émile Durkheim, Leçons de sociologie, p. 95

Les *Leçons de sociologie : Physique des mœurs et du droit* (1950) d'Émile Durkheim sont mises au point à un moment où le pouvoir bourgeois, le règne capitaliste et le régime démocratique ne peuvent qu'être reconnus comme la voie à venir des sociétés occidentales modernes. Il en va de même de l'individualisme : « On ne peut pas faire que l'individu ne soit pas devenu ce qu'il est, c'est-à-dire un foyer autonome d'activité, un système imposant de forces personnelles dont l'énergie ne peut pas plus être détruite que celle des forces cosmiques. » (Durkheim, 1950, p. 93) Cela n'échappe pas à l'œil du sociologue français. Il reste qu'il n'est pas satisfait des réponses apportées par ceux qu'il appelle les individualistes — « Spencer et les économistes d'une part, par Kant, Rousseau et les spiritualistes de l'autre » (Ibid., p. 88) — quant à la nature véritable du rapport entre société et individu dans les sociétés modernes.

Pour Durkheim, l'individualisme est un fait inéluctable de l'évolution de la société et constitue donc un fait moral dans les sociétés modernes de la fin du XIXe siècle. Toutefois, les contractualistes et Kant situent le lieu de l'autonomie et de la liberté de l'individu dans les sphères transcendantes de sa raison. En Angleterre, Smith et Spencer élèvent l'individu au niveau d'unité centrale et finale d'analyse pour contribuer à l'idéologie libérale de l'individu

égoïste motivé en dernière analyse par la réalisation de désirs qui ne doivent pas être frustrés par l'intervention étatique. Durkheim condamnera les contractualistes, Kant et les libéraux comme Smith et Spencer¹² pour leur réduction de la « morale civique » à l'individu.

Fût-il transcendentalement rationnel ou intrinsèquement égoïste, l'individu comme facteur déterminant de la morale et de l'organisation sociale est rejeté par Durkheim. Sans partager l'apparent pessimisme de Comte sur l'autonomie individuelle, pour qui la force (et la religion positiviste) est nécessaire afin de maintenir l'ordre, il diminuera quand-même l'importance de l'individu comme facteur déterminant de l'ordre social individualiste moderne pour en investir en grande partie la cause dans la société. Mais l'État sera moins l'organe négatif de la force, comme chez Comte, ou de la surveillance, comme chez les libéraux et les contractualistes, que celui de la conscience collective, positive, partagée par des individus autonomes et libres parce qu'ayant intégré les exigences morales de la solidarité sociale.

L'individualisme moral dans la perspective durkheimienne n'a aucunement sa source dans l'individu mais bien dans la société. Si individualisme il y a, selon lui, c'est en vertu des conditions du progrès posées par la société elle-même et dont l'État se fait le véhicule idéationnel. «Et pourtant, ils [les individus] ne sont pas, comme le veut l'école individualiste utilitaire, ou l'école kantienne, des touts qui se suffisent à eux-mêmes, et que

12. Chez Smith et Spencer il est toutefois important de préciser que la société est quand-même thématifiée de façon importante et que l'individu n'est pas la seule unité d'analyse valide. Au contraire, la société est le lieu privilégié de l'activité individuelle et elle a un intérêt productif qui lui est inhérent et qui rejoint — plutôt que de dépasser, comme chez Durkheim — les intérêts individuels.

l'État doit se borner à respecter, puisque c'est par l'État et par lui seul qu'ils existent moralement. » (Ibid. p. 99) Durkheim a voulu théoriquement équilibrer le déchirement de l'individualisme entre la modernité et la tradition mais aussi légitimer, paradoxalement, les notions de liberté et d'autonomie, au sein de limites bien précises posées comme scientifiquement valides; à savoir le progrès et la supériorité de la société sur ses parties.

L'approche comparative en sociologie, dont Durkheim est l'un des pionniers avec les organicistes, l'amène à tirer des conclusions sur la supériorité (évolutive et non morale) des corps sociaux dont la division du travail est à l'image de l'organisme vivant complexe, c'est-à-dire très différencié et très individualisé, point de vue partagé, *grosso modo*, avec Comte et Spencer. Il est dans la nature d'un organisme vivant qu'une solidarité soit entretenue entre ses parties afin de survivre. C'est par une analogie de l'évolution des sociétés avec l'évolution des organismes vivants que Durkheim arrive au constat positiviste selon lequel les sociétés dont le travail social est très peu divisé — tout comme les organismes vivants primitifs — et dont la production est limitée et moins efficace, sont moins évoluées que les sociétés complexes — les sociétés industrielles et modernes avec une grande division du travail social.

Or, ce fait du progrès des sociétés dont la production est plus efficace parce que plus complexe et plus systématisée ne relève en rien de la morale. La morale, chez Durkheim, est toute relative aux besoins de la société. Elle permet à la société de perdurer et ne constitue pas un fait déterminant mais bien une conséquence de la survivance naturelle de la société. Tout comme l'organisme

vivant, la société est un tout supérieur à la somme de ses parties — ces dernières, en bout de ligne, n'ayant pour objet que de contribuer à la santé du tout. Ainsi l'individualisation croissante des sociétés industrielles et modernes — autant dans les fonctions productives que dans les consciences et les éthiques — constitue selon Durkheim un fait moral parce qu'il répond aux exigences du progrès posées par la société elle-même en tant que cette dernière a une vie en soi, qui est objet d'analyse factuelle et scientifique. Dans ces circonstances, « le domaine de la vie vraiment morale ne commence que là où commence le domaine de la vie collective, ou, en d'autres termes, [...] nous ne sommes des êtres moraux que dans la mesure où nous sommes des êtres sociaux. » (Durkheim, 1963, p. 55)

Durkheim pose donc de nouvelles conditions à l'individualisme moral, le situant non pas dans l'individu en soi, mais dans la solidarité et la coopération entre individus en vertu des exigences intrinsèques de la société et du progrès. Qui plus est, cette coopération et cette solidarité, orchestrée par les règles morales et collectives énoncées par l'État est, d'après le sociologue, le moyen le plus efficace de mettre à jour l'individualisme. Pour que la société ne se transforme pas en des sous-groupes (professionnels, familiaux, religieux, etc.) indépendants de la grande société qui empêcheraient dès lors toute forme de liberté individuelle, l'État doit pénétrer partout.

Mais selon Durkheim l'individu n'est pas que le simple outil de la société, ou de l'État. « Les individus peuvent, sans se contredire, se faire les instruments de l'État, puisque c'est à les réaliser que tend l'action de l'État. » (Durkheim, 1950. p. 104) Si l'organe de la pensée de la société est l'État, sa

nature, nous dit Durkheim, n'est pas sacrée ou transcendante comme elle pu l'être dans les sociétés moins évoluées. Au temps de l'individualisation des pensées, des croyances et des sentiments, l'État interagit avec la masse des gens au moyen de groupes corporatifs, d'associations professionnelles et de l'éducation morale. L'État peut ainsi connaître les doléances individuelles pour dicter le bien commun et assurer le progrès de la société (et par conséquent la liberté des individus). La démocratie pour Durkheim ne réside donc pas dans le gouvernement de tous sur les affaires de l'État mais bien sur l'étroite collaboration de l'État avec les individus par la voie des associations professionnelles. L'individualisation s'imposant comme fait moral de la société avec le progrès par la division du travail social, c'est à pouvoir optimiser cette condition de l'individualisme moral que l'État, organe délibératif et éclairé, travaille en fonction des intérêts des individus. La relation de l'État avec les individus est en fait pour Durkheim l'exercice d'une conscience *sui generis*, la conscience collective, essentielle et vitale à la survie et à l'évolution de l'organisme social (Ibid., p. 110 - 118). Mais c'est aussi en vertu de leur autonomie que les individus sont capables, selon Durkheim, de concilier leur individualité avec les intérêts du collectif.

Dans *L'éducation morale* (1963), Durkheim postule que l'autonomie n'est pas quelque chose qui se trouve naturellement chez l'être humain. Kant, dit-il, postule que l'autonomie est source de moralité en vertu du caractère intrinsèquement rationnel de l'humain. Durkheim lui oppose le caractère rationnel mais à la fois sensible et insatiable de l'humain qui le conduit, laissé à lui seul, à être irrationnel et immoral (Durkheim, 1963, p. 95). Selon Durkheim, l'autonomie trouve sa source à l'extérieur de l'humain, soit dans la

science et l'éducation. La sociologie par exemple, est à même de révéler les lois morales de la société de par sa capacité scientifique de saisir les faits sociaux. Par son entendement, l'humain peut s'approprier cette compréhension empirique des lois morales et devenir autonome. Ainsi l'autonomie consiste en le respect et l'obéissance aux lois en vertu de la reconnaissance de leur validité. C'est l'adéquation durkheimienne du caractère moral de ce qui est social.

En ces temps démocratiques donc, les individus de plus en plus libres sont aussi de plus en plus éclairés et quoique différents entre eux et libres d'orienter leurs pensées, leurs croyances et leurs sentiments, ils sont en mesure de percevoir, de comprendre, de vouloir et d'accepter ce qui consitue le bien-fondé de la collectivité et de la solidarité, soit-elle réduite, au temps de l'individualisme, à de moins en moins de choses. C'est dans cette mesure que Durkheim postule l'autonomie de l'individu dans sa relation d'obéissance avec l'organe de la pensée sociale qu'est l'État. On peut comprendre que l'argumentation de Durkheim revient à dire que les individus de l'âge démocratique (ce qu'il entend, lui, par démocratie) sont plus autonomes et plus libres que n'importe quels autres en vertu notamment, de l'avancement des sciences. C'est de cette façon que Durkheim tente de concilier une approche conservatrice de l'individualisme qui ne met pas en péril les concepts de liberté et d'autonomie.

Être autonome, c'est, pour l'homme, comprendre les nécessités auxquelles il doit se plier et les accepter en connaissance de cause. Nous ne pouvons pas faire que les lois de choses soient autrement qu'elles ne sont; mais nous nous en libérons en les pensant, c'est-à-dire en les faisant nôtres par la pensée. C'est là ce qui fait la supériorité morale de la démocratie. Parce qu'elle est le régime de la réflexion, elle permet au citoyen d'accepter les lois de son pays avec plus d'intelligence, partant

avec moins de passivité. Parce qu'il y a des communications constantes entre eux et l'État, l'État n'est plus pour les individus comme une force extérieure qui leur imprime une pulsion toute mécanique. Grâce aux échanges constants qui se font entre eux et lui, sa vie se rattache à la leur, comme la leur se rattache à la sienne (Durkheim, 1950, p. 124 - 125).

3. 4. Pourquoi un individualisme « moral » ?

Les XVIIIe et XIXe siècles marquent une effervescence au niveau politique en Europe. Les changements sociaux révolutionnaires, le capitalisme et les idées nouvelles sur la nature autonome et libre de l'être humain, issus de l'humanisme et des Lumières et de penseurs comme Kant et les contractualistes, pressent le besoin de légitimer et de délimiter les frontières de la nature d'un rapport entre individu et société. C'est que l'individualisme semble s'insinuer, malgré toutes oppositions, en vertu des forces et des pouvoirs politiques, structurels, institutionnels et technologiques de la société que développe le capitalisme. Ainsi, le nouveau rapport entre individu et société est à plusieurs égards contenu dans le capitalisme, le libéralisme et la démocratie qui s'imposent de plus en plus comme des faits sociaux plutôt que des idées. L'individualisme qui se dessine de plus en plus comme un fait sociologique donc, doit reposer sur une conception subjectivement reconnue de l'autonomie. Les travaux des penseurs politiques de l'époque s'attardent à cette problématique et ils la thématiseront au sein d'une conception morale de la citoyenneté individualiste et d'une scientificisation de la morale.

Alors que les contractualistes et Kant écrivent au moment où la redéfinition de l'être humain en sujet humaniste atteint son point culminant,

c'est au milieu de la « confusion démocratique »¹³ que Durkheim propose ses thèses sur l'individualisme moral. Que les motifs de cette entreprise furent plutôt conservateurs, chez Durkheim, plutôt idéalistes, chez Kant, ou plutôt libéraux, chez Spencer, il n'en demeure pas moins qu'il y a là un témoignage de l'effervescence intellectuelle, politique et populaire qui entoure la question de l'individu et par extension, d'une organisation nouvelle de la société. Bien entendu, il est difficile de détacher cette préoccupation du libéralisme et du capitalisme montant. Une approche matérialiste du problème nous apprend que si discussion sur l'individualisme il y eût, c'est en raison des implications du mode de production capitaliste qui ne cesse de prendre de l'ampleur et de faire ressentir ses effets sociaux, dont l'individualisation. Il n'en demeure pas moins toutefois que les citoyens, produits de ces nouvelles idées et de ces nouveaux rapports sociaux, sont les principaux concernés par la légitimation, surtout dans la mesure où la justification de l'ordre nouveau qui se dessine repose sur leur autonomie et leur réflexivité et doit donc provenir « du bas ».

Nous supposons que si la légitimation de l'individualisme dans les sociétés du XVIIIe et XIXe siècles se fait à travers son caractère moral, c'est peut-être en partie parce que les valeurs qu'apportent avec eux le capitalisme, le libéralisme et la démocratie peuvent encore se mesurer aux anciens régimes. L'ordre social de cette époque, vu qu'il ne repose plus dans les mains de la divinité et de la tradition, entre dans une ère de sécularisation puisque c'est la

13. Tocqueville écrit à propos des révolutions démocratiques dans un État aristocratique, que les conflits entre anciennes classes se prolongent. « Ces passions survivent à la victoire, et l'on peut en suivre la trace au milieu de la confusion démocratique qui lui succède (Tocqueville, 1961, t. 2, p. 147). » Cela expliquerait les oppositions à l'individualisme en Europe dans une perspective tocquevillienne. Dans la même perspective on peut expliquer la presque absence d'oppositions à l'individualisme aux États-Unis : « Le grand avantage des Américains est d'être arrivés à la démocratie sans avoir à souffrir de révolutions démocratiques, et d'être nés égaux au lieu de le devenir (Ibid., p. 147) ».

raison, la science ou la société qui viennent prendre le flambeau de la légitimation. Mais le climat révolutionnaire et parfois instable qui persiste en Europe à cette époque favorise selon nous l'appréhension subjective de l'individualisme sur les bases d'une nouvelle conception moralisante du citoyen dans les limites de grands récits légitimateurs. Nous supposons que si l'individualisme est entouré d'un caractère moral fort, c'est parce que l'approche humaniste de l'être humain représente, au sortir du féodalisme, une source d'émancipation, de valeur morale supérieure, de progrès et de justice qui bénéficie d'un effet d'engouement.

Même aux États-Unis où l'individualisme n'a jamais trouvé de grandes oppositions, son effectivité aux XVIIIe et XIXe siècles repose sur des fondements moraux. Tocqueville a su bien démontrer que l'esprit d'entrepreneur des Américains, leurs principes démocratiques et leur égalité tant aimée trouvaient leur ancrage dans les mœurs, et notamment dans la morale puritaine. Il s'agit d'une thèse que reprendra Max Weber de manière plus systématique dans son œuvre *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*. Mais d'autres thèses de Weber, notamment celles sur la rationalisation, sont à même de venir appuyer nos propositions. Le fait qu'aux XVIIIe et XIXe siècles l'ordre repose sur des critères de moralité nous permet de supposer que la rationalisation de la sécularisation du politique est encore en développement et que cette dernière trouve un état, non pas d'achèvement, mais de développement sans pareil dans la société contemporaine. D'une source de légitimation extramondaine dans le monde moderne — comme le progrès ou la justice universelle — la source de légitimation de l'individualisme contemporain prend des allures intramondaines — comme le quotidien, le soi, la performance.

L'humanisme et la pensée morale qui s'y rattache fait pénétrer le rapport au monde des sujets dans un moment plus rationalisé. Le moi et sa capacité réflexive transforme les enjeux sociaux qui entourent les sujets et ces derniers cherchent à quérir du sens et une autonomie. Ce sens et cette autonomie, dans les deux siècles précédents, s'articulent autour de conceptions morales partagées et entretenues par ce que Jean-François Lyotard appelle , dans *La condition postmoderne* (1979), des grands récits. Le progrès et la justice par exemple, deviennent des enjeux de solidarité au sein d'une conception morale de l'individualisme et de la citoyenneté. En ce sens le citoyen-individu prend une place au sein d'un ensemble dont la cohérence et l'unité repose sur la morale. La société contemporaine, selon nous, représente une rupture d'avec ce modèle en vertu d'une rationalisation du monde. À défaut de pouvoir fournir une explication moins hypothétique des causes socio-historiques de l'individualisme moral, nous pouvons toutefois avancer que l'individualisme, dans le monde contemporain, prend un visage différent — l'objet d'étude de ce qui va suivre est de tenter de comprendre comment se manifeste ce nouvel individualisme du point de vue du sujet pour proposer une compréhension de la nature de l'organisation du collectif.

Chapitre 4 : La rationalisation moderne : foyer du nouvel individualisme

Dans les chapitres précédents, notre attention a été portée sur l'époque des révolutions bourgeoises et démocratiques car, pour pouvoir accéder à sa compréhension, le monde contemporain doit être envisagé dans sa « modernité », comme dans sa spécificité contemporaine. Nous avons d'abord cherché à faire un portrait général de l'individu moderne en scrutant quelques dimensions importantes de la fondation de sa subjectivité, une subjectivité étroitement liée moralement à la dignité, à la vie bonne et au droit moderne. De façon générale, nous avons cherché à caractériser cette subjectivité « du moi » comme un phénomène individualiste qui mettait au centre des préoccupations subjectives et politiques la question de l'autonomie. Le troisième chapitre a été consacré à faire la lumière sur la nature de l'individualisme aux siècles des révolutions bourgeoises jusqu'à la Révolution industrielle. L'individualisme aux XVIIIe et XIXe siècles, surtout en Europe, nous a laissé voir des contours dont la légitimation était soutenue par des bases morales.

Le chapitre présent cherchera à souligner les conditions socio-historiques d'une nouvelle forme idéale-typique de l'individualisme. Il fera aussi l'objet d'une analyse des cadres subjectifs liés à la spécificité de la rationalisation moderne et ayant contribué à la transformation de l'individualisme. Cela nous permettra de mieux saisir, subséquemment, ce que nous proposerons comme étant la désagrégation du caractère moral de l'individualisme. Toutefois, si nous réfléchissons l'époque contemporaine en fonction de l'époque moderne ce n'est pas dans le but de saisir un mouvement de l'histoire qui serait uniforme dans tous les pays ou qui se serait manifesté de la même façon partout. Notre

objectif n'est pas de constater la trame de la « transformation » de l'individualisme mais la présence de forces socio-historiques spécifiques — la rationalisation du monde moderne — ayant contribué à l'émergence d'un individualisme nouveau. Si l'inspiration du troisième chapitre portait plus spécifiquement sur l'Europe, le reste de notre analyse sera surtout inspiré par les États-Unis et l'Amérique du Nord, dans la mesure où le nouvel individualisme y voit le jour.

4. 1. L'émergence d'une nouvelle socialité : le lieu du nouvel individualisme

C'est après la deuxième guerre mondiale que l'Occident va subir des transformations suffisamment importantes pour qu'elles soient symptomatiques d'un débat sur l'appellation de la société dans la littérature sociologique. C'est que ce moment historique marque le début d'une transformation assez importante de la socialité et de la subjectivité pour qu'on postule l'idée de l'émergence d'une formation sociale de nouvelle nature. Or cette société, aussi nouvelle soit-elle, n'est pas révolutionnaire par rapport au monde moderne. C'est-à-dire qu'elle ne se constitue pas, de façon générale, en une coupure radicale d'avec les structures sociales et le discours légitimateur moderne. Les valeurs humanistes des droits naturels, de la dignité et de la vie bonne — le fondement des sociétés de droit — restent, et se consolident même. La naissance des Nations Unies, les indépendances coloniales, la consolidation de l'État providence, la démocratisation de tout l'Occident dans des sociétés de droit ou l'avènement de la société de consommation sont des phénomènes qui perpétuent, à leurs façons, les valeurs humanistes. Ces phénomènes perpétuent ces valeurs mais, comme nous le verrons, ils manifestent leur rationalisation.

Or, c'est l'Amérique qui est le premier foyer de cette nouvelle société.

D'ailleurs, jusqu'après la deuxième guerre mondiale, en Europe, le destin de l'individualisme comme facteur apparemment irréversible de la société et à tout le moins sociologiquement difficile à ne pas constater, était loin d'être garanti. Alain Laurent, dans le quatrième chapitre de son *Histoire de l'individualisme* (1993), nous le fait savoir. Qu'elles furent réactionnaires ou progressistes, les oppositions à l'individualisme faisaient légion. Des oppositions qui, selon Laurent, auront une de leurs plus grandes manifestations avec les fascismes allemand et italien qui voulaient subordonner l'individu à une nation « organique ». Pour Laurent, ce n'est que dans les années 1980 — avec les révélations de dissidents du bloc de l'Est entre autres — que l'individualisme abolira toute opposition intellectuelle substantielle en Europe pour s'installer plus confortablement dans les mœurs et cohabiter avec des structures sociales libérales — des structures déjà relativement individualistes donc¹⁴.

Mais alors qu'en Europe les oppositions persistent, en Amérique du Nord, foyer de la société de consommation nouvelle et avec l'Angleterre, des premiers balbutiements de l'entrepreneurship rationnel, la ferveur individualiste inspirée par des individus comme la romancière Ayn Rand, continue de battre son plein, redouble d'efforts même, allant jusqu'à critiquer

14. Les sociétés individualistes peuvent donner lieu à des paradoxes de ce genre en vertu notamment de leur cadre institutionnel rationnel-légal puissant (nous l'aborderons plus loin), ou tout simplement en vertu du moi qui est toujours inévitablement individualiste. Laurent écrit : « [...] on peut professer une idéologie anti-individualiste virulente... tout en menant une existence fort individualiste (non-conformiste); ou décider individuellement de vivre d'une manière communautaire; ou se trouver amené à vivre une existence de type individualiste subie et non-voulue; ou enfin reproduire les modèles les plus conformistes dans une vie (privée) formellement individuelle. » (Laurent, 1993, p. 8)

les mesures sociales-démocrates du *New Deal* et du *Welfare State*. C'est donc en Amérique du Nord que la nouvelle société de l'après-guerre qui se dessine, que nous appelons contemporaine, trouve ses plus grandes assises historiques.

Si les valeurs inaliénables des sociétés de droit se consolident après la deuxième guerre mondiale, on peut l'expliquer en réaction idéologique, peut-être, aux horreurs du nazisme, cristallisées par certains intellectuels comme les apories de la modernité et perçues, dans l'histoire américaine surtout, comme la preuve de la supériorité morale du modèle libéral de la société. Les « horreurs » totalitaires se poursuivront avec le stalinisme et cela va donner lieu à un renforcement des valeurs démocratiques des sociétés de droit, mais du libéralisme économique aussi, contrepartie économique et politique, juste et égalitaire, du communisme totalitaire. Mais à ces hypothétiques causes « idéologiques » du changement social contemporain, on peut faire concorder des causes économiques et culturelles.

D'autres changements significatifs vont survenir : une époque de prospérité économique pour l'Occident ainsi qu'un boom démographique important vont avoir lieu après la seconde guerre mondiale. Cela permettra à un point culminant du changement social d'après-guerre d'être atteint dans les années soixante : ce sont entre autres, la Révolution tranquille qui s'achève au Québec, mai 1968 en Europe, les mouvements sociaux aux États-Unis, dont ceux des Noirs et des Femmes surtout; des phénomènes qui vont même se répercuter dans les sociétés totalitaires avec les mouvements des étudiants tchèques et chinois. Ce sont des phénomènes qui ne sont pas nécessairement orientés directement vers des revendications individualistes mais qui

réclament certainement une plus grande autonomie, qui contestent la légitimité de la tradition et de l'autorité et qui contribueront en bout de ligne à implanter une atmosphère propice au façonnement d'une société nouvelle.

Nous ne supposons pas que les mouvements contestataires ou de résistance sont nouveaux. Au contraire, ils ne le sont pas. Les mouvements des suffragettes ou des prolétaires, par exemple, ont de beaucoup précédé cette époque. Toutefois, les années de l'après-guerre marquent un point tournant dans la mesure où les mouvements sociaux se transforment en acquis sociaux. Ou du moins s'y rapprochent-ils de plus en plus en ayant le droit légitime de contester et en occupant une tribune de plus en plus importante avec les médias de masse. Les forces de la tradition, ou ce qu'il en reste, croulent de plus en plus devant les revendications à la liberté et à l'autonomie de plusieurs mouvements identitaires.

4. 2. Les contours d'une nouvelle subjectivité idéale-typique

Il y a une affinité historique entre les événements du milieu du siècle, une transformation de la subjectivité et, comme nous chercherons à le démontrer, une nouvelle façon subjective d'envisager l'organisation de la socialité. Il y aurait aussi plusieurs façons d'expliquer et de tenter de comprendre les changements de la socialité qui mèneront à la société contemporaine. Et le portrait n'est pas homogène; comme les différences entre l'Europe et l'Amérique que nous avons souligné nous l'apprennent. De même, il existe plusieurs lectures possibles de ce changement de socialité, soit des manifestations particulières qui la caractérisent. Un intérêt particulier pourrait

être centré sur l'économique, le politique ou l'institutionnel, qui sont autant de points de vue qui offrent pour le sociologue des avenues de compréhension particulière de la société contemporaine. Notre intérêt se portera au niveau du sujet, sans négliger toutefois le fait que ce dernier ne peut pas être compris si on l'isole de la totalité de la mouvance sociale contemporaine, soit des dimensions que nous avons mentionnées plus haut. Ce que nous tenterons de souligner ici, quant à la mouvance nouvelle de la société qui écloso entre les années 1950 et 1970, et qui se poursuit dès lors, concerne les nouveaux rapports rationalisés entretenus par les individus à l'égard de l'organisation structurelle et institutionnelle de la société.

Nous poursuivons donc l'objectif de nos chapitres précédents, mais dans l'optique de la société contemporaine cette fois. Nous avancerons la thèse selon laquelle la version moralisante de l'individualisme subit une rationalisation dans le contexte contemporain. Nous voulons aussi proposer que l'individualisme contemporain subit les effets d'une rationalisation qui est intrinsèque à l'émergence du sujet humaniste. Cela nous amènera plus loin à proposer que l'individualisme, dans sa façon d'être vécu par les sujets contemporains, est vidé de tout sens de solidarité et de devoir à l'égard de la société, du Tout social.

Il ne s'agira pas de prétendre que le discours moral — ou politique, ou juridique, ou économique — sur les vertus émancipatrices du libéralisme, de la liberté et de l'indépendance individuelle n'est plus, mais plutôt de dire qu'il s'est rationalisé avec des conséquences particulières sur le rapport entre individu et société. En fait, la persistance des catégories morales du droit

naturel moderne, vues au chapitre précédent, reposent maintenant, nous supposons, dans les « fers » de leur rationalisation. À nos yeux toutefois cela ne constitue pas nécessairement une aliénation ou même un désenchantement du monde comme le laissent supposer parfois les thèses wébériennes ou la sociologie critique post-marxienne des années soixante. La société de consommation, comme l'exprime Herbert Marcuse dans *L'homme unidimensionnel* (1968), peut être appréhendée comme une société dont l'acquisition de biens tournent autour de « faux besoins ». Or, il est selon nous possible de regarder la transformation de la société et de ses phénomènes principaux, dont la consommation, comme une nouvelle appropriation subjective de l'autonomie des individus. Une nouvelle autonomie qui se dessinerait sur les bases de l'ébranlement de la légitimation morale de la modernité et des rationalisations qu'elle portait en elle.

Depuis les thèses de Jean-François Lyotard, avancées dans *La condition postmoderne* (1979), le monde intellectuel en général, sans nécessairement postuler l'existence d'une rupture du tissu social spécifiquement moderne par l'anéantissement de ses grands récits légitimateurs, s'accorde du moins sur une crise qui sévit au niveau de ces derniers. Dans la perspective postmoderne, les absolus qu'ont pu représenter la raison ou la société, pour accéder à des vérités universelles sur la justice et la morale, n'auraient plus la capacité de rassembler tout un chacun, sous fond de vérité et dans des idéaux partagés. Lyotard parle en ce sens d'une délégitimation des grands récits spéculatifs et émancipateurs, issus de la science, et de leur capacité à faire concorder les postulats de vérité et de preuve à la justesse normative et morale. Ce phénomène social peut selon nous faire l'objet d'une analyse en fonction d'un accroissement contemporain

de la rationalisation moderne du monde et d'un nouveau positionnement subjectif qui s'en suit, où le moi prend des points de repères inédits dans l'histoire. De façon générale, le moi contemporain est un sujet de la personnalisation et du sens plus que jamais.

Si par ailleurs, des intellectuels d'allégeance moderne comme Jürgen Habermas et Karl-Otto Apel tentent de réhabiliter l'objectif d'un fondement cognitif de la vérité morale, ce n'est pas sans prendre en considération l'ébranlement des repères traditionnels de la modernité et la transformation de la subjectivité des individus. Le fait que ce soit la communication que Habermas et Apel privilégient comme lieu du consensus et de la vérité morale est significatif de l'importance de plus en plus grande du moi dans l'analyse sociologique. Quoique l'on puisse trouver d'après cette école de pensée, une transcendance qui se situerait à l'extérieur des sujets¹⁵, le véhicule n'en demeure pas moins l'individu et son moi. On peut donc voir chez les modernes comme chez les postmodernes le constat selon lequel les repères qui ont contribué à fonder notre société et notre subjectivité ont perdu leur portée d'antan. Le rapport entre individu et société s'est transformé. Nous sommes d'avis que les grands récits modernes se butent au nouvel individualisme contemporain et à une logique le sous-tendant qui institue la société comme moyen plutôt que comme finalité, ébranlant dès lors la conception de l'individualisme à l'intérieur d'un cadre moral.

Aujourd'hui, l'individu et la société n'ont pas une existence sociologique

15. Habermas (1996, § III) cherche à se détacher de l'aspect transcendantal de la sémiotique telle qu'Apel l'envisage (1987), c'est-à-dire comme fondation ultime de la raison. Mais il postule tout de même que la disposition de sujets à l'intercompréhension orientée en fonction de prétentions à la validité est « quasi transcendantale » (Habermas, 1992, p. 24). Or ce postulat est équivoque.

auréolée d'une idée ou d'un principe méta-fondateur ou légitimateur. Ni même l'individu, en dépit des impressions que certains pourraient avoir, ne constitue ce principe, cette idée ou cette fin en soi. Comme Christopher Lasch l'a fait remarquer dans *The Culture of Narcissism* (1979), le narcissisme contemporain est bien moins une célébration de soi que la manifestation d'un état d'angoisse où l'individu est confronté de plus en plus au problème troublant du sens (ce qui le centre sur lui-même). Ou ne serait-ce son indifférence à l'égard du sens, comme le postule Gilles Lipovetsky ? Il n'en demeure pas moins que le sens — soit-il au centre de la subjectivité moderne ou encore mis en veilleuse — ne fait plus l'objet d'une formulation qui relève d'un moule commun à tous comme celui auquel le citoyen-individu moral des XVIII^e et XIX^e siècles était confronté. Dans les perspectives d'une quête de sens personnalisée toujours renforcée ou d'une éthique nihiliste du présent, le fait de l'effritement de l'individualisme moral demeure. Ce n'est pas pour rien non plus que Lipovetsky appelle son recueil d'essais sur l'individualisme contemporain, *L'ère du vide* (1983). Il y adresse d'ailleurs le problème d'une « deuxième révolution individualiste »; comme celle « d'un mode de socialisation et d'individualisation inédit, en rupture avec celui institué depuis les XVII^e et XVIII^e siècles. » (Lipovetsky, 1983, p. 9 - 10)

C'est le Tout, dans ce deuxième temps de l'individualisme, qui se dissipe de l'horizon des acteurs sociaux, non parce qu'il s'éclipse de la socialité — celle-ci reste un tout avec un ordre et des modes de gouvernance qui lui sont propres — mais parce que l'objet du sens moderne s'est déplacé d'un rapport de type moi-communauté ou moi-politique très actif vers un moi dont le rapport au communautaire et au politique s'est régularisé, autonomisé et automatisé. Le

sujet humaniste semble donc dériver. Dans l'optique du monde contemporain, il quitte son rapport originel au collectif pour se rapprocher de plus en plus vers lui-même, laissant tomber du même coup une compréhension de son autonomie qui reposerait sur la collectivité.

L'individualisme moderne a pu s'installer dans les mœurs en vertu de principes collectifs de solidarité pour un projet de société meilleure. Aussi, il a pu s'insinuer assez solidement dans le tissu social dès le XVIII^e siècle parce qu'il contrait l'injustice du pouvoir traditionnel. En Europe, où les oppositions à l'individualisme sont virulentes, surtout de la part des progressistes qui y voient l'outil des bourgeois et des inégalités sociales, c'est parmi les masses populaires que l'individualisme s'installe, pouvant rassembler tout un chacun dans des idéaux de liberté et d'autonomie (Laurent, 1993, p. 56). Mais le lien entre individualisme et collectivité, unis par la morale, va s'évanouir tranquillement surtout à partir de la moitié du XX^e siècle en perdant sa substance pour gagner de la consistance. Le type de rationalisation propre à la modernité a eu une incidence de premier plan sur la manifestation d'un nouvel individualisme et d'une subjectivité humaniste transformée. La rationalisation du monde moderne a permis à la société de se transformer. C'est aussi à deux niveaux fondamentaux que ses effets doivent être reconnus; celui des conduites et celui des techniques.

4. 3. La rationalisation des conduites

Deux caractéristiques du processus de rationalisation peuvent être rattachées à la transformation de l'individualisme. La première renvoie à la

forme de la rationalisation spécifique à la modernité en tant qu'elle cherche par la voie d'une rationalité séculière à abolir la domination traditionnelle et l'hétéronomie. La subjectivité moderne et le droit moderne qui en est issu consistent en une critique des formes traditionnelles de la domination qui privent l'individu de son autonomie et de son auto-fondation. Ainsi vise-t-elle une égalité accrue — qui se manifeste dans le monde contemporain en luttes pour la reconnaissance — entre individus qui cherchent à être les agents déterminants de leur propre existence. C'est d'abord dans l'optique de la consolidation de cette rationalité dans le monde contemporain que nous voulons envisager la rationalisation de la subjectivité humaniste et individualiste.

Les restes de la tradition que la société moderne transportait avec elle (comme le patriarcat, le racisme institutionnalisé ou tout autre mode de citoyenneté exclusif) sont dorénavant l'objet de la critique de sujets qui veulent acquérir une plus grande autonomie. Ces acquisitions de reconnaissance — qu'on ne peut envisager de cesser d'exister puisque la société cache toujours des formes de domination¹⁶ — ne se manifestent plus toutefois dans un cadre moral toujours renouvelé et agrandi qui inclurait les nouveaux « membres à part entière de la société ». La notion du citoyen-individu soutenue dans une perspective morale disparaît et est remplacée par un

individualisme dont la source de l'autonomie se situe ailleurs. C'est un

16. Max Weber faisait une critique importante du communisme sur la base du fait qu'il reposait sur la fin de la domination de l'homme sur l'homme (Weber, 1995a, p. 256). Pour Weber, la domination est toujours présente. Les critiques contemporaines de la tradition ne signifient en rien que la domination traditionnelle y est disparue et que des attitudes et des phénomènes sociaux subtils ou ouverts ne perpétuent pas des modèles de domination de type traditionnel ou n'en élabore pas de nouveaux. L'idée générale que nous voulons mettre de l'avant dans notre argumentation est que la déconstruction de ces processus de discrimination sont maintenant plus facilement atteignables en vertu de la subjectivité des individus dans le cadre d'un accroissement de la rationalisation moderne des conduites.

ailleurs dont nous avons déjà effleuré le lieu à la section précédente et qui fera l'objet principal du dernier chapitre.

En attendant, disons que ce premier effet de rationalisation repose sur une deuxième facette de la rationalisation du monde qui vient combler ses besoins matériels. La « démocratisation » du monde repose en fait sur des processus institutionnels et structurels qui lui correspondent et c'est là que nous chercherons à identifier, dans la partie suivante de l'analyse, une deuxième facette de la rationalisation. La rationalisation des exigences matérielles entourant l'accentuation des égalités et la reconnaissance des individus soulève la question de la raison instrumentale et de ses manifestations objectives et subjectives sur l'économique et le politique. On peut donc comprendre ces deux caractéristiques de la rationalisation dans le cadre de ce que Julien Freund appelle un double artifice; l'un[e] externe qui porte sur les objets ou les moyens matériels, l'autre interne qui concerne la conduite de la vie (Freund, 1990, p. 75).

Max Weber n'a pas postulé que la particularité du monde moderne et occidental se situait dans le processus de la rationalisation. Dans l'optique wébérienne, le processus de rationalisation est universel car tous les regroupements humains y ont recours pour organiser un monde dont la manifestation non rationalisée est un « chaos de sensations » (*Ibid.*, p. 73). Toutefois, le monde moderne s'est institué autour d'une modalité de la rationalisation qui lui est exclusive et qui est inédite si on la compare à celle qui prévalait dans les sociétés qui le précèdent. Alors que dans les sociétés pré-modernes, la rationalisation du monde avait des limites institutionnalisées,

comme la religion, la magie ou la tradition (*Ibid.*, p. 74), le monde moderne a repoussé toute forme de limites de par la nature de sa rationalisation séculière. Ainsi est-elle plus en mesure de croître et de s'étendre à tous les phénomènes de la vie d'une part, mais d'autre part de renforcer sa propre cohérence (*Ibid.*, p. 73).

C'est que l'organisation du monde moderne, plutôt que de reposer sur un mysticisme permettant d'apporter des réponses cohérentes à certains phénomènes du monde, comme les hiérarchies et les désastres par exemple, repose sur l'idée d'une rationalité dont l'accessibilité non-médiatisée se fait par l'être humain — par le sujet. C'est ainsi, nous l'avons vu, que le doute, le choix, la remise en cause, le non-sens ou l'angoisse sont des phénomènes qui ont une place privilégiée dans la subjectivité moderne. C'est ce que Weber thématise sous le thème du désenchantement du monde. Dans la mesure où l'individu, avec sa raison, est le principal véhicule de la rationalisation du monde, plutôt que l'autorité mystique traditionnelle, magique ou religieuse, les conditions objectives pour que la vérité se transforme toujours en doute ou en opinion sont présentes. C'est par cette compréhension de la « rationalisation interne » moderne que la transformation du sujet moderne « uniformément moral » en un sujet dont la moralité est de plus en plus individualisée et personnalisée (et dont les référents au collectif n'ont plus de bases morales) peut être comprise. Le monde contemporain est un moment exponentiel de la rationalisation du monde moderne.

Alors que des civilisations ont pu durer plus de mille ans, la modernité, dans la deuxième moitié du XXe siècle et après trois à quatre cent ans

d'existence à peu près, fait déjà l'objet d'un doute quant à sa survivance en tant que « paradigme » d'organisation du social¹⁷. Il est difficile pour le sociologue de nier le caractère auto-critique de la société moderne qui est issu de son type de rationalisation. Le thème de l'individualisme — et de la subjectivité humaniste qui le sous-tend — n'est pas étranger à ce phénomène et on peut faire la lecture de sa rationalisation à travers son rapport des siècles passés avec la moralité. Ross Poole soutient dans l'introduction de *Morality and Modernity* (1991) que de par sa nature, la modernité, quoiqu'elle ait eu besoin de la morale — envisagée ici, non pas comme jugement et discrimination qualitative quotidienne, mais comme principes transcendants de la société — pour s'instituer, la rend impossible. « Modernity both needs morality, and makes it impossible. » (Poole, 1991, p. ix)

C'est l'individu autonome et libre en tant que membre d'un tout social moral qui prévaut activement dans la conception de l'individualisme aux XVIII^e et XIX^e siècles. Mais cette conception de l'individu au sein d'un ensemble moral sanctionnait inévitablement — par extension de ses prémisses sur l'autonomie, la liberté et la raison comme véhicule collectif (mais à la fois individuel) d'accès à la vérité — la volonté individuelle, la réflexion individuelle, bref, le détachement de l'individu d'avec l'ensemble dont il était issu dans l'appréhension originelle de l'individualisme. Ce détachement peut être compris comme une conséquence de la délégitimation des grands récits modernes et du rôle de la science comme fournisseur de vérités morales. Dans

17. C'est une question que nous cherchons à éviter avec le terme « société contemporaine ». Ce débat lourd de conséquences épistémologiques ne fait pas l'objet de cette analyse. Mais par ailleurs, nous croyons qu'il est impossible de comprendre le temps présent de la société sans le rapporter à la modernité « classique ». Cela est admis par les tenants de la modernité comme par ceux de la postmodernité. Par conséquent notre emploi d'auteurs des deux allégeances n'est basée que sur la perspicacité et la pertinence de leurs propos pour les thèses que nous défendons.

la perspective de la rationalisation interne du monde et de sa conjonction avec la chute des grands récits modernes, une conception morale de l'individualisme qui freine le développement de l'auto-détermination subjective est sujet à une virulente critique. Si la conception morale de l'individualisme s'est dissipée c'est parce qu'elle reposait sur une rationalisation du monde qui contenait le germe de son ébranlement.

Quoique Durkheim, par exemple, ait en quelque sorte tenté de faire de l'État le frein de la rationalisation moderne, si l'on peut s'exprimer ainsi, sa conception de l'autonomie et de la liberté individuelles ne concordait pas bien avec l'obéissance « éclairée » à l'organe étatique qu'il proposait. Si le sujet humaniste a une première version de lui-même dans l'individu comme membre et acteur du Tout, il porte en lui le germe de l'individu comme *princeps*, comme nous l'avons souligné au premier chapitre. Dans la logique de la rationalisation du monde moderne et de ses prémisses sur la raison et le jugement individuel, l'individu comme sujet à une morale collective qui a une source extérieure à lui-même est sérieusement ébranlé.

Modernity has called into play a dominant conception of what it is to have reason to act: this conception has the consequence that the dictates of morality have little purchase on the motivations of those whom they are addressed. Modernity has constructed a conception of knowledge which excludes the possibility of moral knowledge; morality becomes, not a matter of rational belief, but subjective opinion. In a world which is antithetical to faith and dogma, morality can only survive as a matter of personal faith or dogmatic conviction. In neither case can morality retain the authority it needs to play its role in social and individual life (Poole, 1991, p. ix).

La grande faculté critique de la société moderne — issue donc, de la subjectivité humaniste et rationnelle qui fait naître l'individu comme *princeps*

— a joué un rôle important dans la transformation de l'individualisme et dans la déconstruction de la subjectivité moderne originelle. Les mouvements sociaux des années soixante en sont un bel exemple, ainsi que la plus claire des manifestations, dans la mesure où ils prônaient une rupture d'avec les restes de la tradition que la modernité avait traînée avec elle. La chute rapide du marxisme aux États-Unis — idéologisé par les intellectuels au début du siècle et par l'URSS durant près de 45 ans — comme la voie privilégiée de la critique, peut aussi être compris dans la même mouvance que les revendications des Femmes ou des Noirs. C'est-à-dire comme une déconstruction de rapports ou de phénomènes sociaux institutionnalisés qui échappaient à l'accès immédiat de l'individu par sa volonté et sa raison. Dans l'optique de la spécificité de la rationalisation moderne du monde, la soumission impuissante de certains aux Hommes, aux Blancs, ou au Parti, n'avait de sens.

La grande difficulté pour une morale-rationnelle comme vérité universellement valide de se maintenir en vertu du type de rationalisation du monde moderne y est pour beaucoup dans l'avènement de ces mouvements de résistance et de contestation populaires. Mais cela ne constitue qu'un versant de la rationalisation du monde moderne et ne peut suffire à rendre compte d'une subjectivité rationalisée qui se dessine. À la rationalisation des attitudes et des conduites correspond aussi une rationalisation du monde matériel. Alors que Max Weber la reconnaît, dans le monde moderne, sous l'emblème de la bureaucratie, sa prolongation contemporaine est celle de la technocratie, ou de la gestion techno-scientifique du social et du politique. Si le monde contemporain marque une rupture sociologique dans l'organisation du tissu social, c'est parce qu'à la rationalisation interne du monde correspond une

rationalisation externe. Le nouveau visage de la subjectivité ne peut être compris sans les deux dimensions de la rationalisation que nous voulons souligner.

4. 4. La rationalisation des techniques

Un mouvement important de désinstitutionnalisation se met donc en branle au milieu de ce siècle pour secouer la dimension morale de la solidarité de la collectivité par la critique du patriarcat, du racisme, ou de l'autorité. Parallèlement à cet effet de la rationalisation moderne, un autre effet dont la manifestation à certains égards peut sembler contradictoire avec celle du premier, peut être constaté. C'est que l'on peut aussi lire le mouvement de rationalisation et de radicalisation de l'individualisme à travers la question de la raison instrumentale, qui constitue la source hégémonique de la gouvernance des sociétés occidentales. Si un grand mouvement de désinstitutionnalisation de certains rapports sociaux se met en branle à une certaine époque, c'est au même moment que l'institutionnalisation de l'individualisme et de son habitat social-historique — le libéralisme économique — se consolide au moyen de la technocratie. Mais il est important, avant d'aller plus loin, d'élucider le rapport entre le monde moderne et contemporain et l'activité de type rationnelle et instrumentale.

Weber a fait remarquer tout au cours de son œuvre que c'est la rationalité instrumentale qui est le type de rationalité engagée dans l'activité la plus importante dans le monde moderne. L'adéquation des moyens disponibles aux fins visées en fonction des conséquences impliquées dans une

activité se distingue d'une activité dont la rationalité est orientée en définitive par une valeur. Dans cette dernière ce sont des valeurs qui dictent les fins à atteindre sans que les moyens disponibles ou les conséquences probables du geste prennent une place de premier plan. Dans le cas de l'activité orientée en finalité, c'est l'aspect du calcul froid et instrumental qui est dominant. On peut tenter d'expliquer la domination moderne et contemporaine de ce type de rationalité à partir de son altérité avec la tradition et de sa tendance à la sécularisation. Elle vise une rationalité accrue des rapports entre individus fondés sur la consistance (bureaucratie/technocratie) et l'efficacité (capitalisme).

Pour ce qui est de la première caractéristique du processus de rationalisation du monde moderne que nous avons voulu mettre en évidence, la question de la rationalité instrumentale est moins au centre de son explication que le rejet de l'activité rationnelle orientée en valeur en fonction d'une rationalisation des conduites. C'est beaucoup moins le fait que la rationalisation du monde moderne incite positivement à adopter une rationalité de type instrumentale, qu'elle incite le rejet de la domination traditionnelle — qui est déjà mis en branle à l'époque des révolutions bourgeoises d'Europe et d'Amérique — qui fait en sorte justement que les attitudes des individus changent à l'égard de l'autorité traditionnelle.

Toutefois, le rejet des récits légitimateurs traditionnels, sous fond d'une subjectivité individualiste et humaniste, s'effectue nécessairement en conjonction avec une transformation de la forme que prend la société dans son ensemble. Par exemple, la Révolution tranquille au Québec n'a pas été qu'un simple changement des attitudes privées des individus, elle a aussi déversé ses

effets sur le fonctionnement global de la société québécoise; en passant par l'économique, jusque dans chacune de ses institutions. C'est que les exigences matérielles d'organisation du monde s'imposent toujours. Le deuxième aspect de la rationalisation moderne que nous tentons d'élucider — celui qui concerne la question des exigences matérielles et techniques de la société — doit être compris à la lumière de la transformation des attitudes à l'égard de la tradition, conjointement au rôle de l'activité rationnelle en finalité dans le processus d'appropriation rationnelle et libre des individus de la gestion du social et de l'économique. Cette appropriation peut être cristallisée dans l'hégémonie d'activités dont la rationalité est instrumentale et qui prennent place sur le terrain de l'activité économique capitaliste, sous fond d'une gestion bureaucratisée de la société.

C'est dans l'optique de l'accroissement de cette rationalisation que le monde contemporain se voit dépourvu d'un référent commun qui transcenderait l'individualité. Aussi le sujet qui tente de s'émanciper de l'emprise d'un individualisme moralisant va-t-il quérir ailleurs que dans le collectif son épanouissement. La consommation, depuis les années cinquante, (ou aujourd'hui la petite entreprise) est à cet effet un des lieux privilégié de la mise à jour de la liberté individuelle et subjective. On verra que la rationalisation du monde moderne est indissociable de l'autonomisation du mode de production capitaliste et de la bureaucratie. Nous supposerons par ailleurs que leur autonomisation entre dans la logique de la transformation contemporaine de la subjectivité. Mais avant de s'attarder à ces préoccupations, il faudrait éclairer la logique de la rationalisation moderne des techniques, surtout dans son rapport étroit au capitalisme et à la bureaucratie.

Dans les analyses de Marx, le fait des révolutions bourgeoises en Europe et des valeurs juridiques, politiques et idéologiques qui y sont associées est déterminé en dernière analyse par les impératifs de l'économie de marché capitaliste. Dans cette perspective, l'appareil institutionnel et idéologique de la société sert la domination capitaliste du monde. Chez Durkheim par ailleurs, c'est dans l'ordre industriel (dont le rapport avec le capitalisme est sociologiquement inévitable) — qui donne naissance à l'individualisme par la division du travail et la division subséquente des consciences — qu'étaient envisagés les fondements de la supériorité évolutive de la société moderne. Ainsi, comme nous l'avons vu, l'individualisme devenait, à cause de l'ordre industriel, un aspect moral de la société. De façon différente et avec des implications politiques séparées par tout un monde, ces deux sociologues n'ont pu éviter de constater, à leur façon, la conjonction entre le capitalisme et les valeurs de l'Europe révolutionnaire. Sans entrer dans le débat du degré d'incidence du libéralisme économique sur la subjectivité humaniste, et vice-versa, leur existence respective ne peut être comprise à l'extérieur d'un cadre commun.

Weber, quant à lui, est loin de réfuter la richesse explicative de la vraisemblable équation entre modernité et capitalisme. Toutefois, à la différence de Marx, il évite de réduire le capitalisme en cause unique de l'émergence du visage socio-juridique qui caractérise les sociétés modernes occidentales. Il propose d'ailleurs, un peu à l'instar de Tocqueville, mais de façon plus systématique, dans *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, un type idéal du développement du capitalisme qui repose sur l'influence de la culture, des idées, des valeurs et de la religion, plutôt que l'inverse. Pour

Weber, le changement social véritable se situe à l'intérieur de la subjectivité et il doit relever d'une force charismatique ou extramondaine — il identifie le charisme comme force créative révolutionnaire de l'histoire (Weber, 1995, p. 232). Dans l'optique wébérienne, si le capitalisme est le mode de production privilégié de l'époque moderne, c'est en vertu de son affinité avec la subjectivité que cette époque et ses contingences historiques produit. Autrement dit, il n'y a pas de relations causales déterministes, il n'y a que des probabilités causales d'affinité.

Mais si la domination charismatique est révolutionnaire, les besoins quotidiens (l'économie), la planification et la stabilité (la gestion) finissent par s'imposer sur l'aspect extramondain de la socialité et ce sont des formes rationalisées des valeurs créatives et révolutionnaires qui s'imposent sur le monde. La tradition (comme le patriarcat moderne) ou la bureaucratie (la technocratie, dans sa version contemporaine) jouent le rôle d'une rationalisation intramondaine des valeurs révolutionnaires et substantielles qui s'ancrent dans l'économie et la gestion du social. « The economy, as an permanent organised system of transactions for the purpose of planned provision for the satisfaction of material needs, is the specific home of the structure of the patriarchal structure of domination, and of the bureaucratic structure as it becomes increasingly rationalised to the level of 'enterprise'. » (Ibid., p. 233) Ainsi, dans le monde moderne, l'habitat de la rationalisation est le capitalisme.

Ainsi, la force de la rationalisation matérielle s'impose en vertu de la nécessité de satisfaire efficacement aux besoins quotidiens. Dans la mesure où

l'on peut lire Weber dans l'optique d'un déterminisme idéationnel (le charisme comme force révolutionnaire), les forces de la rationalisation font renverser ce rapport car elles contraignent l'individu à s'adapter aux rationalisations techniques du monde. C'est d'ailleurs à la rationalisation des motivations extramondaines des puritains anglais dans l'accumulation de capital que Weber fait référence quand il postule que si le puritain voulait travailler, nous sommes maintenant forcés de le faire¹⁸. Aussi le monde moderne est-il le théâtre d'un renforcement de la domination bureaucratique dans la mesure où, la rationalisation des conduites s'accroissant, la rationalisation des techniques rationnelles-légales de gestion du social elle aussi s'accroît. Si par ailleurs la bureaucratie peut sembler révolutionnaire par rapport à la tradition, ses effets sur le changement social n'ont, selon Weber, pas la portée des changements sociaux liés au charisme et se transforment même en contraintes externes.

As we saw, bureaucratic rationalisation can also be, and often has been, a revolutionary force of the first order in its relation to tradition. But its revolution is carried out by *technical* means, basically 'from the outside' (as is especially true of all economic reorganisation); first it revolutionises things and organisations, and then in consequences, it changes people, in the sense that it alters the conditions to which they must adapt and in some case increases their chances of adapting to the external world by rational determination of means and ends. The power of charisma, by contrast, depends on beliefs in revelation and heroism [...] or judicial wisdom or magical or other favors. Such belief revolutionises men 'from within' and seeks to shape things and organisations in accordance with its revolutionary will (*Ibid.*, p. 231).

18. L'éthique protestante dans son rapport à l'esprit du capitalisme constitue un bel exemple d'une rationalisation intramondaine vers la tradition. Mais il constitue aussi un exemple privilégié d'une rationalisation de la tradition vers la bureaucratie. Toute la place accordée à la divinité dans l'accumulation capitaliste des biens chez les puritains de l'Angleterre, ou même des États-Unis, est disparue du capitalisme et est remplacée par la domination rationnelle-légale qui caractérise nos sociétés. La bureaucratie, comme l'écrit Weber, est une force révolutionnaire dans son rapport à la tradition. En soi toutefois, elle contribue à renforcer certains ordres, sans perpétuer un enchantement, d'où le fait que nous soyons maintenant « forcés de travailler ». Si Weber emploie le verbe « forcer » c'est justement parce que le désenchantement moderne nous le fait apparaître sous ce jour.

Ainsi la bureaucratie constitue-t-elle une force révolutionnaire par rapport à la tradition dans la mesure où elle tente de préserver et de consolider une sécularisation des conduites. Mais alors que la tradition est en mesure de préserver un caractère enchantant sur le monde, la bureaucratie, l'entreprise rationnelle et la rationalité instrumentale qui la sous-tend, consistent essentiellement à faire des adaptations des moyens aux fins dans le cadre d'une rationalité instrumentale visant soit la performance (économique) ou la consistance (rationnelle-légale). Dans l'optique wébérienne, il s'agit d'un drame dans la mesure où le pouvoir appartient dit-il à des « spécialistes sans âme ni vision et de voluptueux sans cœur. » (Mongardini, 1975, p. 102) De fait, le monde contemporain plus que jamais, est le lieu de la fin des visions.

Une des grandes différences entre le patriarcat et la bureaucratie comme pourvoyeurs des besoins quotidiens réside dans le type de rationalité qui sous-tend leur légitimité respective. La légitimation moderne ne s'exerce plus en soi à partir d'un ordre supra-individuel, comme dans le cas du patriarcat, qui dicte les modalités de l'organisation de la socialité : même les principes moraux de l'individu-citoyen des XVIII^e et XIX^e siècles sont ancrés dans une autonomie subjective et une légitimité qui provient « du bas ». La légitimité du fonctionnement de la société, dans la modernité, devient tributaire de sa rationalisation fondée sur l'individu comme *princeps*. Les individus, leur raison et leurs valeurs humanistes deviennent le cœur du processus de la légitimité de l'ordre capitaliste et bureaucratique.

On peut donc comprendre comment ils adoptent, dans leur vie privée, une culture rationnelle et instrumentale qui correspond aux exigences de la

performance au sein d'une économie de marché et comment ils rendent légitime un système de gestion global de la société qui se veut objectif, parce que dépersonnalisé et rationnel en fonction d'une adéquation des moyens aux fins à atteindre. Si ce modèle persiste dans le cadre de la modernité classique, dans une atmosphère d'enchantement révolutionnaire, de progrès et de justice universelle quasi extramondain, la délégitimation contemporaine des discours modernes dominants change néanmoins ce portrait.

L'univers qui entoure l'individualisme, dès lors, n'est plus moral, mais plutôt fonctionnel et adapté aux besoins quotidiens des individus qui agissent dans un espace social partagé, sans nécessairement qu'il relève de l'idée d'une solidarité sociale. Weber, au début du vingtième siècle, entrevoyait déjà cette désaffection du « dieu » qu'étaient les valeurs humanistes pour aller vers leur autonomisation et leur technicisation.

Dans les vues wébériennes, la bureaucratisation du monde et la consolidation de l'activité économique rationnelle ne sont pas nécessairement le gage de l'émancipation. D'une dimension supra-individuelle et extramondaine, les valeurs humanistes d'égalité, de liberté, de dignité se sont vidées de leur caractère moral pour ancrer leur pertinence dans les structures du quotidien, de l'efficacité et de la performance capitaliste et bureaucratique avec des effets dévastateurs, comme le postule un interprète de Weber :

Le « désenchantement du monde » apporte de nouvelles conditions d'émancipation à l'homme moderne, mais finit par nier l'humanité elle-même. Elle conduit à la substitution des règles religieuses ou morales par des impératifs abstraits de type rationnel-légal, mais nie à l'homme moderne ces « dieux » sur lesquels se fondaient la coexistence et la durée du lien social (*Ibid.*, p. 97).

Ainsi la rationalité instrumentale est l'attitude à l'égard du monde vouée à croître le plus dans la modernité, autant dans les lieux de la gestion et de l'économique que dans celui de la subjectivité. Comme Philippe Raynaud le rapporte, le constat wébérien de l'autonomisation de la bureaucratie qui accompagne la rationalisation émancipatrice moderne envisage des conséquences désastreuses et paradoxales sur l'autonomie des individus. Elle les enfermerait dans une « cage de fer » et trahirait la rationalisation émancipatrice moderne des conduites :

Le développement du système économique moderne se traduit donc à la fois par le renversement de l'émancipation en asservissement, par l'intégration des besoins économiques (« souci des biens extérieurs ») dans un système autonome qu'ils [les hommes] ne dominent pas mais dont, au contraire, ils sont dépendants et, enfin, par le risque radical d'une perte de sens et d'une fin de l'autonomie subjective (Raynaud, 1987, p. 185).

Anthony Giddens quant à lui fait remarquer que chez Weber l'institutionnalisation de la bureaucratie est irrationnelle dans la mesure où elle fait entrave à certaines des valeurs fondamentales du monde moderne. Elle subordonne l'individu, et Weber, comme le précise le sociologue anglais, n'est pas confiant pour l'avenir de la société moderne :

Weber [...] perceives a primary irrationality within capitalism. The formal rationality of bureaucracy, while it makes possible the technical implementation of large-scale administrative tasks, substantively contravenes some of the most distinctive values of western civilisations, subordinating individuality and spontaneity. But there is no rational way of overcoming this : this is ' the fate of the times ', to live in a society characterised by ' mechanised petrification ' (Giddens, 1971, p. 217).

Le monde contemporain est le lieu d'une accentuation de la double face de la rationalisation. S'il est le théâtre d'une remise en cause radicale de certaines attitudes traditionnelles (dont Weber n'a pas connu l'envergure) de la

part de certains groupes identitaires qui s'organisent politiquement, le monde contemporain se voit aussi se consolider une domination rationnelle-légale technocratique d'inspiration libérale, caractérisée plus que jamais par une « désubstantialisation » et par la « routinisation » de la pensée morale humaniste. D'un point de vue donné, cela consacre un changement radical dans la nature du politique, si ce n'est sa disparition. Il y a en effet une domination de l'ordre rationnel-légal qui s'étend de l'économique, en passant par la gestion entière de la cité, et Weber a raison de le faire remarquer. À savoir toutefois si cette domination est plus tyrannique que n'importe laquelle, nous en doutons. D'une part, nous ne croyons pas qu'elle consiste en l'anéantissement de l'autonomie subjective. D'autre part, si elle peut s'inscrire dans des stratégies de pouvoir politique de la part de dominants, nous pouvons aussi la lire dans une transformation structurelle de la société correspondant à de nouvelles visées subjectives. Dans cet ordre de pensée, l'expression popularisée de Michel Foucault, « stratégie sans stratège » est tout à fait à propos.

Chapitre 5 : La dissolution de la solidarité et l'autonomie subjective

Nous avons tenté de voir, à la section précédente, comment la désagrégation du caractère moral — que nous n'avons pas pleinement abordé encore — de l'individualisme dans le monde contemporain peut être rendu possible par les modalités particulières de la rationalisation et de la subjectivité et des techniques modernes. Nous avons postulé d'une part que la rationalisation sans limite de l'appréhension du monde moderne compromet les récits explicatifs traditionnels du monde. Nous avons supposé par ailleurs qu'une rationalité de type instrumentale, c'est-à-dire qui adapte les moyens disponibles et les conséquences probables d'une action aux fins visées, était devenu le moyen privilégié pour les individus de contrer les effets de la domination traditionnelle afin d'ancrer leur volonté et leur autonomie dans le quotidien. Nous avons aussi mis de l'avant la thèse selon laquelle le nouvel ancrage moderne des individus dans le quotidien, en remplacement de la forme traditionnelle de production/consommation, est essentiellement circonscrit dans la bureaucratie et l'économie de marché.

La bureaucratie d'une part, parce qu'elle représente une révolution « plus » rationnelle et « plus » juste du modèle de gestion traditionnel de la société qui correspond mieux aux visées d'auto-fondation des individus modernes. Elle implique une foule de recours universaux fondés sur des critères objectifs, rationnels-légaux, raison pour laquelle elle est révolutionnaire par rapport à la tradition. L'économie de marché d'autre part, car elle constitue le lieu privilégié de la production des biens de la modernité, mais parce qu'elle constitue aussi un espace d'activité économique dont la légitimité est le libre-agent et la volonté individuelle. Comment toutefois cela

équivalent-il à la dissolution de l'individualisme avec une dimension morale et solidaire en vue d'un projet social partagé, tel qu'il existait aux XVIIIe et XIXe siècles ?

Le politique et l'économique sont aujourd'hui plus que jamais techniques. On assiste à une autonomisation du marché et à une automatisation des décisions politiques (technicisées et « expertisées ») en fonction des impératifs de la performance économique. Dans *Les conséquences de la modernité* (1994), Anthony Giddens affirme que « l'économie est complètement distincte, ou « isolée » des autres arènes sociales, et particulièrement des institutions politiques. » (Giddens, 1994, p. 62) Cette isolation signifie que l'économique est à l'abri du politique et du social et que par conséquent, « les relations économiques ont une emprise considérable sur les autres institutions. » (*Ibid.*, p. 62) Ainsi « l'autonomie de l'État est conditionnée, et non déterminée, par sa dépendance à l'accumulation du capital, sur laquelle son contrôle est loin d'être complet. » (*Ibid.*, p. 63) Le politique épouse plus que jamais les formes des impératifs économiques dans un cadre de décisions de plus en plus expertes et de moins en moins « politiques ».

Le politique et la gestion du monde contemporain reposent sur ce que Giddens appelle une dé-localisation des processus ou des systèmes. Pour le sujet contemporain cela se manifeste par une certaine foi (issue d'un peu de savoir induit) en le bon fonctionnement de l'ensemble social technicisé. Cette confiance en les systèmes experts (comme la justice) ou en les gages symboliques (comme l'argent) prend aussi forme dans l'appréhension de

l'autre, c'est l'inattention polie. La confiance révèle donc le visage anonyme des interactions sociales qui reposent sous fond d'une confiance partagée en le respect d'autrui ou en la confiance en la stabilité du système. De façon générale, elle relève aussi d'une routinisation du fonctionnement de la société et d'une acceptation tacite de circonstances qui laissent peu de choix (Ibid., p. 96). Aussi ces systèmes abstraits qui caractérisent le monde contemporain sont-ils plus que jamais difficilement accessibles à la fuite du sujet, « [...] personne ne peut complètement échapper aux systèmes abstraits des institutions modernes. » (Ibid., p. 90) De façon générale, la société, comme le lien social, sont technicisés et la solidarité est contenue dans des formes procédurales et désubstantialisées. « La technique postmoderne, produit de la rationalité moderne, est devenue le pivot de l'être-ensemble, c'est-à-dire le type mécanique de solidarité dont le pivot est constitué par l'organisation. La solidarité technique multiplie les contacts entre l'organisation et les organisés, mais aussi entre les organisés. » (Jacques Zylberberg IN Boisvert, 1995, p. 31)

Le visage de la domination rationnelle-légale contemporaine prend *grosso modo* cette allure. La solidarité est remplacée par un lien abstrait et technique entre les individus et le lieu de l'épanouissement subjectif n'est plus relié à la sphère publique. Le sujet contemporain est d'une part détaché du fonctionnement global de la société et il est par ailleurs conditionné et « forcé »¹⁹ par cette domination. Est-ce que cela signifie que le sujet moderne n'est que le produit d'une domination rationnelle-légale dont la portée lui échappe définitivement, comme Weber le laisse supposer ? Peut-il être envisagé comme un élément ayant conditionné cette nouvelle socialité,

19. Par « forcé », nous faisons référence au sens weberien de cet emploi du terme dans le postulat selon lequel nous sommes forcés de travailler.

comme ayant conditionné son cantonnement dans un individualisme rationalisé, un agent de la consommation et un chercheur de sens au quotidien ? Par ailleurs le sujet est-il relégué à une confrontation perpétuelle à l'aliénation subjective ou est-il au contraire le sujet d'une autonomie nouvelle ?

5. 1. La rationalisation de la société contemporaine en technique

Des phénomènes importants sont au centre de l'explication de notre postulat de la rationalisation de l'individualisme. Un point de départ fertile est celui de la science et de la technique dans leur rapport au politique et à l'économique. Dans sa version technicisée, la science, sous son emblème dorénavant performative (Lyotard, 1979), est graduellement devenue le véhicule de la gestion de la société en remplacement de la tradition — et des traditions qui persistaient dans la modernité « classique ». Dans un monde où la rationalité stratégique est le moyen inévitable de l'ancrage des sujets dans le monde des besoins quotidiens (la nécessité de gagner sa vie, notamment), la techno-science devient la forme hégémonique de la planification du social, ce dernier étant dorénavant envisagé comme système dont le but est la fonctionnalité ou la performativité. Parmi les causes vraisemblables de ce phénomène, qui ne peut selon nous se résumer à des stratégies de domination, se trouve le cantonnement des quêtes de sens des individus dans leur quotidien et dans un monde économique qui leur est immédiatement accessible. Autrement dit, nous supposons que si la domination rationnelle-légale se consolide au point d'atteindre une dimension strictement technique dans le monde contemporain, ce ne peut être sans que des visées subjectives

nouvelles émergent. Il y a une affinité historique de causalité — plutôt qu'une détermination — qui peut expliquer l'émergence de la domination technocratique et de la subjectivité contemporaine.

L'individu contemporain laisse le destin de la solidarité et de la collectivité entre les mains d'institutions et de spécialités. Aussi, la moralité de l'ensemble social contemporain est supplanté par sa fonctionnalité comme finalité — surtout économique. Par ailleurs, l'individualisme, tout en restant chargé d'un bagage culturel et moral issu de l'humanisme — en façonnant des sujets qui valorisent l'autonomie, la liberté et la dignité et qui se frayent une voie dans le monde selon ces valeurs —, prend une forme de plus en plus objective et de moins en moins subjective. Les catégories morales modernes se posent moins en valeurs politiques qu'en faits sociaux institutionnalisés. Le cantonnement de la subjectivité dans l'activité économique et le quotidien pour quérir du sens a donné lieu à une organisation de la société qui est axée sur son automatisation et sa stabilité institutionnalisée, ce qui explique en partie des phénomènes comme l'apathie de l'électorat. Dans cette optique, les structures institutionnelles — qui instituent des conditions objectives nouvelles — de la société contemporaine, de façon générale, rendent l'individualité et l'individualisme des questions dont la portée morale est symbolique.

Certaines thèses de Jürgen Habermas, élaborées dans les années 1960 à la suite des travaux de Herbert Marcuse dans *L'homme unidimensionnel*, constituent une source de premier plan pour l'explication de la légitimation techno-scientifique du cadre institutionnel du monde contemporain.

Toutefois, alors que les deux semblent aller dans une direction laissant supposer la mise en œuvre d'une stratégie concertée en vue de la domination des masses par les puissants de ce monde, nous croyons plutôt que le processus de rationalisation de la société vers une légitimation techno-scientifique de l'ordre est le fait de la conjonction des effets objectifs de la rationalisation des techniques et des effets subjectifs de la rationalisation des conduites. C'est beaucoup moins, en notre sens, la quête de certains de pouvoir absolu, que la quête subjective d'ancrage dans la stabilité et le sens — qui, dans sa forme moderne, trouve son foyer dans le quotidien et l'activité économique libérale — qui est à même de fournir l'explication la moins naïve et la moins réductionniste du cantonnement du politique, des valeurs morales modernes et de l'individualisme dans la fonctionnalité du système sous fond d'une légitimation techno-scientifique. C'est donc aussi beaucoup moins une « illusion » ou de la « programmation », comme le propose Habermas, que le fait de l'incarnation subjective des acteurs sociaux dans une forme rationalisée et « détraditionalisée » du social.

Dans *La technique et la science comme « idéologie »*, Habermas s'intéresse à la question de la légitimation dans les sociétés capitalistes avancées. Il postule que la rationalité instrumentale qui sous-tend l'activité socio-économique moderne permet graduellement, en visant la stabilité et la fonctionnalité, à la technicisation de la science, dans les champs de la politique, de l'économie et du social, de devenir la plaque tournante de la légitimité de l'ordre social. Habermas met de l'avant un argument semblable au nôtre en ce qui concerne l'investissement des sujets dans le quotidien — dans l'activité économique de marché plus spécifiquement — en vue d'obtenir de la stabilité.

À l'origine, la légitimité de l'activité économique de marché, selon Habermas, repose sur le fait que c'est « du bas » (des acteurs sociaux) qu'elle provient avant tout. C'est parce qu'il correspond aux catégories morales de la subjectivité individualiste et humaniste que le capitalisme peut exister. Le fait que des libres-agents en interaction soient au centre des transactions, des rapports de production et des échanges sur la scène du marché remplace la légitimité de la domination politique légitimée par la tradition et la rend, dès lors, impossible.

Mais alors que la domination traditionnelle était à proprement parler politique — parce qu'elle légitimait l'ordre social, les classes sociales, les rapports de production, bref, le cadre institutionnel de la société, strictement en fonction de la sphère du politique —, la domination rationnelle-légale de la société moderne est ancrée ailleurs que dans la stricte politique. Si par exemple, la rationalisation du charisme se transforme en tradition patriarcale, la légitimité du cadre institutionnel social reste politique. D'un autre côté, la rationalisation de la subjectivité moderne en une attitude orientée vers l'activité économique rationnelle a des conséquences tout à fait différentes. Nous l'avons fait remarquer plus haut; la question de l'économique est au cœur de la question politique.

Ce n'est qu'avec le mode de production capitaliste que la légitimation du cadre institutionnel peut être directement lié au système du travail social. C'est seulement alors que le statut de la propriété, de *rapport politique* qu'il était devient un *rapport de production*, car il trouve sa légitimation dans la rationalité du marché, dans l'idéologie de la société de l'échange et non plus dans un statut de domination légitime en soi. C'est bien plutôt le système de domination qui peut être justifié en invoquant la légitimité des rapports de production : et tel est le véritable sens de la rationalité du droit naturel de Locke à Kant. Le cadre institutionnel de la société n'est que médiatement politique; immédiatement il est économique (l'État constitutionnel bourgeois comme « superstructure ») (Habermas, 1973, p. 31).

C'est donc un système de domination rationnel-légal, sous fond d'un déterminisme de l'activité économique de marché, comme lieu de la mise à jour de l'autonomie, de la volonté et de la liberté des acteurs sociaux qui s'impose comme cadre institutionnel de la société moderne. Immédiatement économique, le cadre institutionnel bourgeois n'est que médiatement politique en tant qu'il cherche à ajuster sa légitimité avec les exigences du libre-marché.

Mais le capitalisme moderne repose encore sur une dimension politique et morale afin de légitimer son existence et de contrer les résistances, comme nous l'avons fait remarquer au chapitre troisième. Le calcul rationnel de la finalité fonctionnelle du système s'imposera graduellement pour remplacer la forme politico-morale de la légitimité, ce fût l'objet du quatrième chapitre d'y déceler les principaux mécanismes. C'est la science, au service de la technique, qui s'imposera éventuellement comme moyen le plus efficace de maintenir en place ce système et de le garder fonctionnel. Toutefois, ce n'est pas avant que le système économique capitaliste se soit presque écroulé, ni sans instituer des mesures sociales-démocrates que son autonomisation en tant que système de production/consommation presque naturel, apolitique et amoral, soit engendré.

Selon Habermas, le rôle légitimateur de la science et de la technique dans la domination rationnelle-légale et capitaliste de la société contemporaine naissante se consolide après les expériences des crises économiques. C'est donc vers les années de l'après-guerre que se solidifie l'aspect fonctionnel, amoral et apolitique de l'hégémonie rationnelle-légale. Dans le but de mettre le système à l'abri des défaillances d'une activité économique non-régularisée et non-

régulée, la science et la technique deviennent les outils de la transformation de la société en un lieu fonctionnel d'activité, mais aussi la source de légitimation des mesures politiques, économiques et sociales du cadre institutionnel qui prend une forme de plus en plus rationnelle. Ces nouvelles mesures, ce « *new deal* », ce seront surtout l'interventionnisme de l'État dans des programmes sociaux et dans l'activité économique.

Or, il s'agit en quelque sorte d'un retour du politique, si on le compare au libéralisme pur, écrit Habermas, dans la mesure où on ne peut plus entièrement faire reposer les cadres institutionnels sur l'économie et ses lois internes. Mais c'est une politique négative, de « guidage » technique et instrumental, plutôt qu'une politique positive, morale et « solidariste » qui est mise en place, écrit-il. C'est la science, au service de la technique, qui prend les commandes de la gouvernance et qui représente la nouvelle légitimité du cadre institutionnel. Dans ces circonstances, le contenu de l'ordre de la vie bonne et des finalités morales de la politique est substitué par des finalités d'ordre techniques et fonctionnelles reliées surtout à la stabilité et au maintien du système économique²⁰. Le politique, dans ces circonstances, devient de plus en plus l'affaire de spécialistes qui font plus souvent qu'à leur tour le pont entre leur domaine d'expertise et la santé économique de l'État.

Ainsi, parmi les implications de cette domination techno-scientifique de la gestion socio-économique se trouve ce que Habermas appelle, dans un autre texte de la même époque, la « scientificisation de la politique ». La

scientificisation de la politique contribue à la démoralisation de

20. Ce qui revient à dire que le politique se dénature, si on se fie à la proposition de Habermas selon laquelle le politique, en dernière instance, n'aurait pas de fondements rationnels mais serait plutôt ancré dans le domaine des valeurs (Habermas, 1973b, p. 99).

l'individualisme et à l'évanouissement de la politique en tant que sphère de débat sur les valeurs et les visions de solidarité que la société comme ensemble devrait adopter. D'abord, parce qu'elle réduit de plus en plus en plus la sphère du politique à des questions d'ordre technique pour une finalité qui est la performativité du système (économique surtout), ce qui réduit la valeur révolutionnaire de l'individualisme libéral pour l'ancrer dans la stabilité et le quotidien. Mais aussi, parce que la scientification du politique effectue un clivage. Il y a un récif entre le politique dorénavant soumis au règne de spécialités (plutôt que des spécialistes) qui gèrent l'ensemble de la société et les individus qui performant leur autonomie autour du sens dans la vie quotidienne et qui font des projets à des échelles de plus en plus réduites, c'est-à-dire de plus en plus personnelles et de moins en moins sociales.

Mais il ne faut pas réduire cette démoralisation et dépolitisation de la population à une stratégie bourgeoise, comme Habermas et Marcuse semblent vouloir le laisser entendre. À la perspective de l'opposition entre une classe de dominants, aidée d'une technocratie, mettant à leur service des masses aliénées, nous préférons celle d'une dynamique globale d'une société qui s'organise autour d'exigences subjectives et dont les conséquences varient, selon le point de vue duquel on les aborde. C'est en ce sens que nous empruntons plus haut l'expression foucauldienne de « stratégie sans stratège ».

5. 2. La domination technocratique et l'autonomie subjective

Ainsi l'hyper-rationalisation contemporaine et ses conséquences sur le politique comme gestion du social technocratisée ne sont peut-être pas si

étrangères à la façon pour le sujet contemporain, qui émerge au XXe siècle, d'appréhender son environnement social. On peut lire le désistement généralisé du politique dans le monde contemporain à travers la lunette d'une aliénation dues aux forces de la rationalisation et de la domination technocratique rendant l'accès au politique impossible. Ou encore peut-on lire ce désistement à travers la lunette de la subjectivité. La première possibilité nous apprend que le sujet est objectivement impuissant et la deuxième nous propose un sujet dont les enjeux existentiels ne se jouent pas au niveau du politique et qui s'approprie un système objectivant, voire qui participe à sa création. Nous supposons que dans le monde contemporain, si le sujet revendique plus son droit à l'égalité et à l'équité, il ne cherche pas à joindre une grande communauté de citoyens, mais plutôt à accéder à son quotidien en toute liberté. Nous supposons aussi, par ailleurs, que si les conditions objectives de la domination contemporaine peuvent être explicatives de cette nouvelle attitude — en tant qu'elle circonscrirait le sujet dans des lieux bien précis d'activités —, il n'en demeure pas moins qu'une appropriation subjective de ce terrain social par les acteurs sociaux — vers des formes nouvelles d'autonomie — ne permet pas d'exclure de l'analyse de la société contemporaine le rôle créateur des visées subjectives contemporaines.

À travers le caractère automatique et routinier du politique, l'autonomisation de l'économique, la spécialisation et la technicisation des prises de décisions et des débats, le caractère auparavant moral de la solidarité fait place à son institution dans un cadre formel et fonctionnel qui érige la société en système qui vise la consistance et la fonctionnalité plutôt que l'entretien d'un discours sur le progrès ou la justice universelle. Or, cela n'a

rien d'étranger à une autonomie subjective dont le lieu se dessine dorénavant ailleurs que dans le collectif. Michel Maffesoli fait remarquer l'opposition diamétrale entre le monde moderne pré-contemporain (qu'il appelle le bourgeoisisme) et le monde contemporain en ce qui à trait aux orientations éthiques et l'attitude à l'égard du politique :

Il est intéressant de noter qu'en général cette rétion quant à l'investissement public, va de pair avec une « dépense » dans l'ordre existentiel (jouissance, hédonisme, *carpe diem*, corps, soleil). Alors que dans le bourgeoisisme c'est le contraire que l'on peut observer : frilosité, économie de (et dans) l'existence, et dépense énergétique dans l'ordre public (économie, service public, grandes idéologies motivantes...) qui lui est triomphant (Maffesoli, 1988, p. 76).

Toutefois, si pour Maffesoli cette rétion de l'investissement dans la sphère publique se manifeste essentiellement par la fin de l'individualisme vers une dépense dans l'ordre existentiel hédoniste, mais tribaliste — car l'individualisme serait le propre du politico-moral moderne : l'individu que l'on cherche à protéger de la communauté²¹ (*Ibid.*, p. 100) — nous croyons qu'il inaugure au contraire un individualisme dont la forme est nouvelle par rapport à la modernité « classique ». Tribalisme il y a, certes — de *la* morale, c'est de plus en plus *les* morales qui remplissent le paysage éthique de la société —, mais l'individualité est, du point de vue objectif (institutionnel) incontournable, et sa version doctrinaire libérale²² — morale donc — reste au fondement de la société contemporaine, aussi rationalisée soit-elle. Autrement dit, le tribalisme contemporain n'a rien à voir avec la fin de l'individualisme, il

21. Nous ne sommes pas en désaccord avec cette proposition. L'individualisme moral a en effet tout à voir avec la protection de l'individualité et de sa propriété des dangers de la communauté, surtout chez les contractualistes. Toutefois, nous ne croyons pas que l'on puisse réduire l'existence de l'individualisme à cette stricte manifestation. Cela revient à nier le caractère de plus en plus sociologique (objectif) de l'individualisme contemporain — dont l'existence ne peut être détachée de l'individualisme doctrinaire — que Anthony Giddens, entre autres, contribue à éclairer.

22. Nous avons fait allusion au premier chapitre à la difficulté de détacher complètement l'individualisme sociologique de l'individualisme doctrinaire.

s'agit plutôt d'une forme nouvelle de manifestation de l'individualisme dans un monde rationalisé, où l'individu plus que jamais, devient le *princeps*.

Si les individus s'organisent en tribus, ce n'est pas pour le bien-être de la tribu, mais pour le bien-être individuel : on fait et défait les tribus et les groupes comme bon nous semble (Maffesoli le fait remarquer d'ailleurs). Qui plus est, on choisit d'en faire partie — exclusivité socio-historique moderne qui se renforce définitivement dans le monde contemporain. « La réflexivité de la vie sociale moderne, c'est l'examen et la révision constantes des pratiques sociales, à la lumière des informations nouvelles concernant ces pratiques mêmes, ce qui altère ainsi constitutivement leur caractère. Toutes les formes de vie sociales sont partiellement constituées par la connaissance qu'en ont ses acteurs. » (Giddens, 1994, p. 45) Cette dernière phrase est particulièrement vraie du monde contemporain où les référents moraux et éthiques s'individualisent de plus en plus. Qui plus est, le moi moderne et une certaine dose de réflexivité sont rendues inaliénables de la subjectivité, car constitutives de la création de tout acteur social contemporain (moderne). Qu'on le veuille ou non, paradoxalement !

Giddens traite de façon éclairée, dans ce passage, du statut de la tradition (que l'on peut étendre au tribalisme) dans la société contemporaine en vertu d'une individualité institutionnellement mais aussi subjectivement incontournable.

Approuver une pratique parce qu'elle est traditionnelle ne suffit pas; on peut justifier la tradition, mais uniquement à la lumière d'un savoir qui n'est pas lui-même authentifié par la tradition. Si l'on ajoute à cela l'inertie résultant de l'habitude, cela veut dire que même dans la plus modernisée des sociétés modernes, la tradition continue de jouer un

rôle. Mais ce rôle est généralement bien moins signifiant que ne le supposent les auteurs s'intéressant à l'intégration de la tradition à la modernité dans le monde contemporain. Car la tradition légitimée n'est qu'une parodie de tradition, et ne tire son identité que de la réflexivité moderne (*Ibid.*, p. 44-45).

Cette réflexivité moderne prend une place de plus en plus personnalisée dans le monde contemporain. Elle ne s'inscrit pas dans une évaluation morale (de dignité et de vie bonne) de soi par rapport au tout social ou à une communauté virtuelle de citoyens-individus semblables. Elle trouve plutôt son foyer dans l'individualité et la personnalité. L'aspect substantiel et moral qui a motivé les révolutions bourgeoises et démocratiques modernes s'est rationalisé, s'est circonscrit dans le cadre de principes procéduraux et fonctionnels. À la limite pourrions-nous dire que c'est la première catégorie morale de la subjectivité humaniste — le respect d'autrui — qui se circonscrit dans la procédure (l'innatention polie, les cours de justices), rendant dès lors possible l'appréhension subjective de la dignité et de la vie bonne dans des paramètres de plus en plus personnalisés et dans un climat de sécurité.

Pour Weber, l'effet technique de cette transformation (qui n'a jamais atteint de son temps son envergure actuelle) est une menace directe à la possibilité de l'autonomie subjective par la confrontation à une absence totale de sens et un effet d'aliénation et de subordination à l'appareil bureaucratique — gestionnaire des procédures d'une société complètement intellectualisée, désenchantée et désenchantante. Si ce point de vue est vraisemblable, le théâtre du monde contemporain peut dévoiler un portrait qui ne soit pas aussi fataliste du point de vue de la subjectivité, comme nous l'avons déjà suggéré. Qui plus est, on peut lire la rationalisation croissante de la société

contemporaine à travers les visées subjectives des acteurs sociaux, à travers un enchantement dont la modalité ne doit plus nécessairement reposer sur le collectif et la solidarité. Dans la perspective du collectif, la société est plus que désenchantée, on peut même douter de son existence comme tout. Dans la perspective du sujet toutefois, la société contemporaine rationalisée et technocratique apparaît sous un nouveau jour²³.

Le fait que ce soit la technocratie qui organise, qui régit et qui gouverne ne signifie pas qu'elle aliène. Elle a au contraire une existence légitime dans l'œil du sujet contemporain justement parce qu'elle est conditionnelle à son existence retirée de la sphère publique et ancrée dans le quotidien et l'intimité. Cette légitimité ne peut donc pas être réduite à l'objet d'une programmation démagogique des masses dans la mesure où elle correspond aux moyens nouveaux d'atteindre l'autonomie subjective. De ses moyens, la consommation est certainement parmi les plus importants. « Dans cette perspective, la consommation vise d'abord et avant tout le bien-être des individus; elle se veut la voie idéale pour atteindre le plaisir. Elle engendre [et est le produit aussi²⁴] donc un individualisme pur, débarrassé des anciennes valeurs métaphysiques. » (Boisvert, 1995, p. 30)

C'est un peu dans la même optique de Michel de Certeau que nous considérons l'appréhension de la consommation; à la fois comme « produit

objectif », mais aussi comme « moyen subjectif ». Sans tenter de faire une

23. Il est intéressant de constater que chez Max Weber ou chez Charles Taylor (dans *Grandeur et misère de la modernité*(1992)) la hantise de la dissipation du collectif et de la solidarité les pousse à considérer une société dont l'enchantement ne reposant pas sur le collectif, offre peu de perspectives pour les individus. L'analyse sociologique que nous mettons de l'avant dans cette analyse tente de réfléchir à ce problème de façon différente, en tentant le moins possible de la teinter de politique.

24. Notre ajout.

analyse atomiste de l'individu, il propose une appréhension de la société contemporaine, et de la société de consommation plus précisément, qui puisse tenir compte de l'appropriation subjective des individus dominés — « ce qui ne veut pas dire passif ou dociles » (de Certeau, 1990, p. xxxvi) — par la rationalisation technologique et par la consommation. Dans cette perspective, la domination capitaliste et rationnelle-légale reste une domination mais ne constitue pas nécessairement la fin de l'autonomie.

À une production rationalisée, expansionniste autant que centralisée, bruyante et spectaculaire, correspond une *autre* production, qualifiée de « consommation » : celle-ci est rusée, elle est dispersée, mais elle s'insinue partout, silencieuse et quasi invisible, puisqu'elle ne se signale pas en produits propres mais en *manières d'employer* les produits imposés par un ordre économique dominant (*Ibid.*, p. xxxvii).

Dans la continuation de la logique humaniste et révolutionnaire des Lumières, la prise en charge de la dimension du quotidien revient à l'individu. Si la consommation est l'un des lieux privilégiés de cette prise en charge, « l'esprit du capitalisme » comme phénomène généralisé de l'appréhension des besoins quotidiens est aussi important à souligner. L'individualisme nouveau, émancipé, s'est réalisé dans l'arène de l'économie de marché et c'est l'esprit d'entreprise et la raison instrumentale qui sont nécessaires pour accomplir cette tâche sur un terrain de la sorte; l'activité rationnelle en finalité est typiquement celle du capitalisme.

D'un autre côté, la gestion technocratique de la société est la contrepartie idéale de la gestion traditionnelle du monde et elle repose elle aussi sur une appréhension instrumentale du monde en vue de pouvoir d'abord traiter tout un chacun de façon juste, équitable et égalitaire, mais aussi de fournir de la stabilité. Aussi, si les deux constituent les pôles de la figure de la domination

du monde contemporain, à savoir une domination rationnelle-légale et capitaliste, cela n'élimine pas la possibilité de réfléchir à ce phénomène dans la perspective des lieux nouveaux d'autonomie subjective, ni même de créations sociales-historiques de la part du sujet. En sillonnant un peu dans le raisonnement toquevillien sur l'avènement « prophétique » de l'État tutélaire et de son « despotisme doux », nous voulons proposer la thèse selon laquelle cette technicisation politique est ancrée dans la culture individualiste rationalisée.

Tocqueville faisait remarquer dans *De la démocratie en Amérique*, l'éventualité de deux phénomènes qui pouvaient advenir dans les sociétés capitalistes et démocratiques. D'abord, la disparition de l'ordre et ensuite, l'avènement d'un État tutélaire et la fin des grandes révolutions. Dans la même optique, nous avons proposé que la rationalisation du monde moderne consiste en un double mouvement : l'un de critique de la tradition par la rationalisation des conduites, et l'autre consistant dans l'ancrage des sujets dans le quotidien et la stabilité, surtout par la voie de la rationalité instrumentale — qui, dans le monde moderne s'avère être la forme dominante et croissante de la rationalisation des techniques. Tocqueville avait su se rendre compte, à sa façon, de ces deux pôles relativement aux conséquences de l'égalité, qui, selon lui, était poussée vers deux tendances dont « [...] l'une mène directement les hommes à l'indépendance et peut les pousser tout à coup jusqu'à l'anarchie, [et] l'autre les conduit, par un chemin plus long, plus secret, mais plus sûr, vers la servitude. » (Tocqueville, 1961, t. 2, p. 396,)

Si l'égalité moderne et l'individualisme, issus de l'humanisme, peuvent

entraîner d'une part une abolition de l'ordre dans son ensemble par une révision critique du tout, il y a par ailleurs un danger plus insidieux et moins prévisible qui guetterait l'individu moderne et qui le mettrait dans un état de servitude; l'État tutélaire. Tocqueville qualifie l'État tutélaire d'état de servitude. Mais dans l'approche tocquevillienne, il semble que ce soit moins l'État qui prend les individus sous tutelle, que les individus qui, de par leur culture et leur subjectivité, instituent les conditions favorables à la mise en place d'un État tutélaire.

Parce que les hommes de la démocratie paraissent toujours émus, incertains, haletants, prêts à changer de volonté et de place, on se figure qu'ils vont abolir tout à coups leurs lois, adopter de nouvelles croyances et prendre de nouvelles mœurs. On ne songe point que, si l'égalité porte les hommes aux changements, elle leur suggère des intérêts et des goûts qui ont besoin de la stabilité pour se satisfaire; elle les pousse, et, en même temps, elle les arrête, elle les aiguillonne et les attache à la terre; elle enflamme leurs désirs et limite leurs forces (*Ibid.*, t. 2, p. 360).

Tocqueville voit clair lorsqu'il postule que la souveraineté individuelle est le principe qui est au centre de l'organisation sociale et de la morale américaine : il parle du patriotisme des Américains comme d'une extension de leur individualisme. Mais cette dimension souveraine de la subjectivité américaine est indissociable de la question de l'entrepreneuriat. « Les passions qui agitent le plus profondément les Américains sont des passions commerciales et non des passions politiques, ou plutôt ils transportent dans le politique des habitudes du négoce. » (*Ibid.*, t. 1, p. 423) Nous avons tenté de l'insinuer plus haut; le type idéal du sujet de la rationalisation du monde moderne incite le développement de l'autonomie de l'individu dans les sphères de l'économie de marché. Et quoiqu'il persiste une dimension morale

de l'individualisme aux États-Unis à cette époque²⁵, les conditions de sa rationalisation sont beaucoup plus avancées qu'ailleurs à cause de la providence qui a fait naître une nation avec des individus « égaux *a priori* » sans qu'il y ait d'opposition farouche à l'individualisme.

Dans cette perspective, la politique américaine n'est déjà plus une fin en soi dans l'esprit des gens (si on la compare à ce qui se passe dans la France révolutionnaire du XIXe siècle), elle est un moyen, voire même un « mal nécessaire » et elle prend déjà l'apparence d'une organisation technique pouvant assurer la fonctionnalité du système et prévenir les débordements. L'individu américain « obéit à la société, parce que l'union avec ses semblables lui paraît utile et qu'il sait que cette union ne peut exister sans un pouvoir régulateur. » (*Ibid.*, t. 1, p. 118) Une allusion au pouvoir régulateur qui se rapproche des systèmes de confiance dont parle Giddens : objets de résignation mais aussi de confiance.

Dans cette optique, l'État tutélaire tocquevillien qui prend la destinée du quotidien et la stabilité socio-politique en charge, et qui s'apparente, par ses effets, à la scientificisation de la politique et à la gestion technicisée et instrumentale de la société, ne peut être réduit à une stratégie démagogique visant à asservir les individus. L'État tutélaire s'inscrit dans la mouvance de la

rationalisation propre au monde moderne et aux visées subjectives des

25. En fonction du puritanisme protestant, dont les mœurs et les valeurs sont partagées par la plupart des citoyens et qui constitue une des grandes bases de l'ordre social américain. Mais aussi en fonction de la doctrine de l'intérêt bien entendu, valeur morale unanimement admise chez les Américains, selon Tocqueville, qui permet de faire concorder les intérêts individuels avec ceux de la collectivité (chapitre VIII, tome 2). Dans cette perspective, la stricte fonctionnalité du système a une valeur morale. À l'époque contemporaine, quoique les finalités soient les mêmes, soit la fonctionnalité du système, nous supposons que sa dimension morale se soit dissipée parce qu'elle est définitivement vidée de toute doctrine, contrairement à l'intérêt bien entendu qui reste substantiel, doctrinaire et moral.

individus, celle de l'ancrage du sens de leur vie dans la stabilité du quotidien, dans le respect de leur intégrité et de leur dignité. Or, c'est un quotidien auréolé de la gestion rationnelle-légale de la société dans son ensemble, et dont les pôles d'activité sont situés entre l'activité économique, dont la consommation et l'entrepreneuriat surtout, et une multitudes d'autres phénomènes dont les répercussions sont à des échelles réduites et personnalisées.

Aussi, les éthiques et les esthétiques individuelles se multiplient et cohabitent sans que le visage global de la société ne change. Les relations à autrui se limitent à une reconnaissance formelle de sa différence et sont contenues dans le paradigme de la performativité du système. Ce n'est plus le politique qui prend en charge la destinée et l'intégration de groupes revendicateurs, mais une instance rationnelle de gestion des litiges et de la moralité : la justice. Autrui fait l'objet de nos communications, de nos relations et de nos jugements mais peut tout aussi bien faire l'objet de l'indifférence. Les relations contemporaines sont laissées au bon vouloir des participants dans la mesure où il leur appartient de déterminer le lieu de leur épanouissement. La confrontation de points de vue moraux entre des groupes de citoyens aux allégeances contradictoires n'est même plus l'objet des délibérations qui ont lieu dans les instances politique. Ce sont des instances bureaucratiques, les cours de justice, qui prennent en charge la résolution de ces conflits. Les injustices du système ne sont plus dénoncées en fonction d'une justice universelle mais en fonction de contraintes locales et les doléances visent, en dernière analyse, l'intégration où l'accroissement de l'efficacité du système pour laisser libre cours aux visées subjectives individualisées. Nonobstant des influences multiples du politique sur les nominations des

magistrats ou sur l'orientation des décisions, les citoyens occidentaux contemporains s'en remettent à ces instances fonctionnelles pour faire valoir leurs différends.

Certes, l'insurrection contre l'injustice existe toujours, mais elle prend moins la forme d'une prise en charge de la collectivité pour le bien-être de tout un chacun dans l'optique d'une vision idéale de la société que de luttes pour la reconnaissance localisées et personnalisées qui visent l'intégration. Par ailleurs, si certains individus supportent des causes ou des luttes sociales précises au nom de la justice, on peut supposer que l'espace entre ce support abstrait et une intervention concrète peut être très éloigné; on s'en remet généralement en la confiance aux recours légaux et à la rationalité du système.

Excursus. La question des droits « des homosexuels » est très intéressante à l'effet de son rapport avec les deux caractéristiques de la rationalisation — celle des conduites, critique et interne, et celle des techniques, fonctionnelle et externe — et de la remarque que nous venons de faire sur les visées personnelles de l'organisation identitaire et/ou en groupe. À savoir, deux attitudes parallèles du sujet à l'égard du monde : la critique des formes traditionnelles de légitimité en tant que contestation et résistance; et la consolidation d'une attitude instrumentale à l'égard du monde en général qui a comme fondement l'individualisme.

La lutte de ce groupe pour la reconnaissance est toujours en cours à l'aube du XXI^e siècle et ce n'est que tout récemment, au Canada, que leur ont été accordés des droits civils similaires à ceux des hétérosexuels en ce qui concerne

le transfert des pensions aux conjoints. Cette décision de la plus haute instance judiciaire canadienne est d'une importance sans pareille dans les efforts de certains individus à être reconnus comme des citoyens à part entière et constitue un signe de l'effondrement de certaines attitudes traditionnelles et discriminatoires qui sont institutionnalisées à leur égard. Toutefois, on ne peut pas dire des homosexuels qu'ils constituent un groupe révolutionnaire, et encore moins anti-individualiste. Ils vont à contre-courant de certaines attitudes traditionnelles mais leurs visées²⁶ sont au niveau de l'intégration de la société telle qu'elle est, dans sa fonctionnalité rationnelle-légale et capitaliste. Dans cette perspective, ce mouvement correspond aux deux manifestations de la rationalisation de l'individualisme. Sous fond d'arguments sur la liberté, la dignité et le droit, ce groupe fait une critique virulente de la tradition mais il cherche aussi à ce que l'individualité et l'autonomie de ses membres puisse s'exercer sur le terrain fonctionnel de la société bureaucratique et capitaliste contemporaine. Or, de façon générale, les résistances à l'égard de leurs doléances sont circonscrites dans des poches de groupes de droite et de façon générale font l'objet, sinon de la sympathie, de l'indifférence²⁷.

26. Nous ne supposons surtout pas que les visées « des homosexuels » soient toutes les mêmes. Ni encore que la catégorisation du groupe « homosexuels » constitue une catégorie en soi — ce qui constitue un autre ordre d'analyse. L'image médiatisée du groupe de pression caractérisé comme « les homosexuels » reflète toutefois l'image de ce que nous mettons de l'avant : un contre-mouvement de la tradition conformiste quant à l'ordre rationnel-légal contemporain.

27. Stockwell Day, le chef de la droite canadienne — qui prend des allures de plus en plus Républicaines (au sens américain) et de moins en moins conservatrices (au sens canadien) — malgré ses oppositions personnelles morales à l'homosexualité — il est d'allégeance chrétienne traditionnelle — a postulé qu'il n'entâmerait pas de lutte politique contre les droits qu'auraient acquis les homosexuels. Cela révèle selon nous le fait que la politique se joue de moins en moins sur une dimension morale. Par ailleurs, cela révèle que la rationalisation de la morale humaniste d'intégration, de justice, d'égalité et d'équité est à toute fin pratique difficile à déloger et pourrait avoir des conséquences désastreuses sur le plan politique d'un candidat. On pourrait supposer que la dimension morale de la justice sociale contemporaine ne réapparaîtrait que si elle était compromise pour l'ensemble de la population. En attendant, son caractère moral est latent et n'a de visage que dans son appréhension fonctionnelle et procédurale.

Ainsi, l'individualisme, dans sa forme contemporaine, est immédiatement influencée par les catégories morales de la subjectivité humaniste, mais sa manifestation concrète et les bases sur lesquelles elle repose ne sont pas morales. Les catégories morales des Lumières se sont rationalisées et ont été intégrées à une logique de la performativité et de la fonctionnalité. La moralité humaniste s'est sédimentée et s'est transformée en contenant de moralités et, à l'occasions des litiges, en gestionnaire des moralités. Ce passage de *L'ère du vide* de Gilles Lipovetsky illustre bien le virage local et personnel que l'individualisme contemporain a pris en fonction de ce que nous avons présenté comme la dynamique de la rationalisation de la subjectivité humaniste.

L'individualisme disciplinaire et militant, héroïque et moralisant a été relayé par un individualisme *à la carte*, hédoniste et psychologique, faisant de l'accomplissement intime la fin principale des existences. Déroute des grands projets de société, érosion des identités sociales et des normes coercitives, culte de libre disposition de soi-même dans la famille, la religion, la sexualité, le sport, la mode, l'adhésion politique et syndicale, la seconde révolution individualiste est celle qui a concrétisé, dans la vie quotidienne, l'idéal libéral de l'autogouvernement de soi, là où autrefois les valeurs et institutions travaillaient à en conjurer le déploiement. La coupure historique néo-individualiste signifiait au plus profond la généralisation et l'explosion des aspirations à l'autonomie subjective dans toutes les couches sociales, dans les diverses catégories d'âge et de sexe. S'est ainsi imposée la figure d'un individualisme post-moderne dégagé de l'emprise des idéaux collectifs autant que du rigorisme éducatif, familialiste, sexuel (Lipovetsky, 1993, p. 316).

L'individualisme ne subsiste donc plus comme une valeur morale partagée dans des visées collectives de progrès et de solidarité. Par les effets de la rationalisation de la quête subjective d'accès à l'autonomie et à la liberté, il se manifeste dans le monde contemporain comme condition objective d'une société dont les fondements sont contenus dans les limites d'un espace

stratégiquement préservé en système fonctionnel. Mais si l'individualisme n'est plus un choix, en fonction des impératifs institutionnels des sociétés et des États occidentaux, il n'en demeure pas moins que cette imposition n'a pas le visage de la tyrannie. Au contraire, c'est dans la mouvance des quêtes subjectives d'autonomie, de liberté et d'accès au sens et à la dignité — étroitement liées à l'existence réflexive du moi — que la domination rationnelle-légale et capitaliste de la société peut s'instituer et que la valeur morale de l'individualisme peut estomper légitimement. Dans cette perspective, le politique tel qu'il était traditionnellement appréhendé par les acteurs sociaux, comme par les intellectuels, fait l'objet de grandes transformations. La société elle aussi, puisque la nature de ce qui la définit et la constitue, le lien social, prend dans le monde contemporain une forme inédite dans l'histoire. En fait, la nature du lien social contemporain semble n'exister justement, que dans une forme.

Conclusion

Pour être menée à terme cette analyse devait silloner à travers des thèmes variés. Nombreuses sont les contributions, dans la littérature sociologique, aux questions de l'individualisme, de la subjectivité, de la rationalisation ou de la société contemporaine. Or, les développements de cette analyse ne prétendent surtout pas les avoir directement ou indirectement toutes adressées. Dans cette optique, la portée de cette analyse est limitée et laisse plusieurs portes entrouvertes pour des précisions et des discussions ultérieures. Elle propose toutefois une lecture différente des thèmes qu'elle aborde en vertu de leur agencement dans une méthode particulière à la lumière de points d'intérêts spécifiques; à savoir l'appréhension par le sujet du caractère formel et procédural du lien social contemporain par rapport au lien moral l'ayant précédé.

Notre lecture de la subjectivité, surtout constituée à partir d'une discussion des thèses de Charles Taylor, fut à la base de nos développements. Le sujet moderne, par l'existence de son moi et par sa quête de sens et de dignité individualisée dans le but d'atteindre l'autonomie subjective, est le lieu ultime de la détermination des jugements qu'il porte sur le monde. La thèse d'inspiration taylorienne sur la conjonction de la morale et de l'éthique dans le cadre phénoménologique des activités sociales a été le point d'ancrage du contraste que nous avons cherché à soulever entre la société moderne des XVIIIe et XIXe siècles et son héritière contemporaine. Aussi, ce chapitre nous a permis d'avancer des thèses sur l'autonomie et l'aliénation qui situaient leur lieu d'existence dans la subjectivité en vertu de ce que nous avons appelé l'incarnation subjective. De ce point de vue, nous pouvions mieux être en

mesure de comprendre le rapport entre l'individu et la société à partir de la subjectivité. Selon nous, le jugement moral contemporain n'a plus de visée (subjective) et encore moins d'effet (en vertu des conditions objectives), dans un espace qui comprend la collectivité, le Tout social.

Alors que dans les grandes tendances sociales historiques de l'organisation du collectif antérieures au monde contemporain, le rapport à l'autre est circonscrit dans une série de jugements substantiels (sur le bon citoyen, sur la race, sur le sexe, sur la famille), dans la version contemporaine du lien social, ce rapport n'est presque plus imprégné de jugements. S'il l'est, sa portée n'a toutefois pas de répercussions énormes au niveau du collectif, dans la mesure où le rapport à l'autre est circonscrit dans des procédures rationalisées qui bénéficient d'une autonomie propre. Le jugement moral dont la visée est collective, s'il en est, dans le monde contemporain, se frappe à l'écueil que constituent les systèmes experts et la gestion technocratique de la socialité.

C'est dans la mesure où le rapport à l'autre n'est plus immédiatement²⁸ circonscrit dans un rapport de jugement substantiel, mais plutôt formel et procédural (dans une logique technicisée autonomisée) que nous avons postulé que l'individualisme contemporain n'est plus contenu dans une conception morale de l'individu-citoyen. Or, nous avons cherché à appréhender cette problématique à partir d'une subjectivité idéale-typique dont nous avons inscrit le développement au sein du processus de rationalisation de la modernité.

Nous cherchions à cet effet à nous interroger sur la nature subjective de la
28. Nous écrivons « immédiatement » à la lumière d'une remarque que nous avons précédemment faite dans une autre note. Nous y mettons de l'avant l'hypothèse selon laquelle le jugement moral du monde contemporain, dans le rapport à l'autre, était latent.

disparition du caractère moral de l'individualisme.

Au premier regard, la domination technocratique contemporaine peut sembler se limiter à une cage de fer. Elle se révèle en effet en condition objective incontournable du système qui accapare l'espace d'intervention subjectif de contraintes externes. La technocratie, les systèmes experts délocalisés et le caractère individualisant des institutions contemporaines émettent sur les sujets des cadres objectifs presque incontournables. Il est difficile de nier ce fait sociologique. Or, une lecture de ce phénomène structurel et institutionnel qui explique sa provenance dans les limites du pouvoir politique et capitaliste — par la programmation des masses ou la démagogie des discours — n'était pas selon nous en mesure de saisir un portrait juste de la subjectivité contemporaine et de la manifestation de son individualisme. Nous pensions plutôt que la rationalisation contemporaine des techniques s'était mise en branle en conjonction avec une rationalisation de la subjectivité concordante.

Ce qui apparaissait au yeux de Max Weber comme une aliénation en vertu du désenchantement issu de l'autonomisation des techniques de gestion rationnelles de la socialité, pouvait apparaître, sous un jour nouveau, comme un glissement des lieux d'acquisition d'autonomie subjective. Or, nous avons proposé que cette nouvelle forme d'autonomie se réalisait dans les cadres structurels de la domination technocratique contemporaine. Dans nos vues, cette domination pouvait être comprise non seulement comme la cause d'une subjectivité nouvelle qui se dessine — qui dans ces strictes limites prend des allures d'aliénation objective — mais aussi comme l'effet de cette dernière —

nous permettant de la réfléchir plus facilement en fonction de l'autonomie subjective. La domination de la société technocratique, dans nos vues, prend moins le visage de la tyrannie que celui de l'affinité sociale-historique entre des visées subjectives transformées et l'hyper-rationalisation technocratique de la domination rationnelle-légale moderne.

Ainsi, la disparition de la légitimation du lien social sur la base de jugements moraux intersubjectivement partagés peut être compris comme l'effet d'une rationalisation de la subjectivité. Le sujet contemporain, plus hédoniste et très axé sur son quotidien, s'approprie les effets de domination de la consommation, de l'entrepreneuriat et des systèmes experts en vue de se réaliser dans un espace dont les autres ne doivent pas nécessairement être partie prenante. Qui plus est, comme nous avons tenté de le démontrer dans notre chapitre sur la rationalisation, de même que dans nos interprétations des thèses de Tocqueville entre autres, on ne peut exclure le fait que cette appropriation subjective des effets de la domination contemporaine ne soit aussi une création subjective de conditions sociales favorables à une réalisation subjective différente.

Dans l'optique de la mise de côté graduelle des grands récits supra-individuels de la légitimation du lien social au moment des révolutions culturelles du milieu du XXe siècle, le lieu de l'enchantement contemporain passe du collectif au moi, ou à la communauté tribale²⁹. Des trois catégories morales du sujet humaniste, le respect d'autrui est dès lors contenu dans des procédures, alors que la vie bonne et la dignité n'ont de référents que dans les

29. Et encore faut-il noter, comme nous l'avons fait, le caractère très individualiste de l'association tribale contemporaine.

limites de ce que le sujet reconnaît lui-même comme étant valide. Moralité post-conventionnelle ? Le terme est équivoque dans la mesure où, justement, l'idée du dépassement de la convention fait référence à une organisation politique qui se dessine non pas dans les sphères d'une conception morale du monde, mais d'une conception rationnelle et instrumentale ayant sa logique propre et qui est indépendante de tous jugements qualitatifs subjectifs.

Le monde moderne pré-contemporain est le théâtre d'une délocalisation de la morale en tant qu'elle régit les rapports intersubjectifs des individus à travers des jugements sur la valeur de l'autre, sa dignité, la conduite de sa vie, etc. La morale, de par le rôle qu'elle joue à ce moment de l'histoire, peut donc être comprise comme ayant une valeur universelle. On peut dans cette optique la comprendre séparément de l'éthique dans la mesure où elle la régit sous des termes semblables et subjectivement incarnés, pour tout un chacun. L'éthique moderne pré-contemporaine est celle qu'Émile Durkheim reconnaissait dans les associations professionnelles et les divers sous-groupes, toujours subordonnés à la conscience collective. Mais elle n'est ainsi que parce que conscience collective il y a.

Dans cette perspective, la dichotomie habermassienne de la morale et de l'éthique tient. Or, elle ne tient que dans un contexte social-historique précis. Dans une perspective ontologique cela ne révèle en rien une vérité sur le statut de la morale comme transcendance de l'éthique, mais plutôt une subjectivité différente, en l'occurrence rationalisée. La morale contemporaine est localisée, hyper-localisée, et elle se multiplie en moralités dans la mesure où ses référents ne sont plus à l'égard d'autrui et du Tout social mais d'individualités. La

personnalisation de la morale implique une explosion des identités qui se manifestent par leur désir de reconnaissance. Or cette quête de reconnaissance n'est pas évaluée par le système sur des fondements moraux mais à travers une logique procédurale autonomisée. Toute approche moralisante et universalisante, dans le monde contemporain, est engloutie dans et par les systèmes experts et les procédures rationnelles-légales désubstantialisées et délocalisées.

Cette analyse s'est limitée à vouloir faire un constat sociologique. Elle a cherché volontairement à ne pas s'aventurer au niveau politique. Le point de vue politique peut poser problème dans l'approche sociologique. C'est d'ailleurs une préoccupation qui revient toujours comme hantise de l'analyse sociologique; celui que Max Weber avait soulevé entre le jugement de fait et le jugement de valeur. Mais c'est peut-être au niveau du politique que la société contemporaine peut donner lieu à une situation angoissante. Les conjectures sur le futur sont très délicates. Néanmoins, il semble que le monde contemporain entre graduellement et plus que jamais dans une ère de stabilité où, comme Tocqueville avait su le remarquer, les grandes révolutions risquent de se faire rares.

La nature du lien social contemporain n'a d'ailleurs rien de révolutionnaire par rapport à celle du monde moderne. En laissant de plus en plus de place à l'intégration et à l'individualité, le mode de production n'en reste pas moins capitaliste et la science, quoiqu'elle ne joue plus le rôle de la légitimation morale du Tout social, est quand même plus que jamais, dans sa version technologique et technocratique, au centre du politique. Le visage de la

société contemporaine est en fait celui de la rationalisation dans la mesure où l'on peut comprendre et expliquer vraisemblablement ses différences par rapport aux époques qui le précèdent en fonction d'un raffinement inédit, entre autres, des techniques et des conduites. Le premier par la technocratie et le second à travers la venue d'un individu qui existe de plus en plus comme *princeps*. Or, c'est en vertu de la stabilité, de la performance et de la consistance dans un cadre procédural et rationnel-légal mise au monde par cette socialité que les paramètres de l'interrogation politique sur le monde deviennent ambigus et angoissantes. On dirait que ni les structures sociales ni la subjectivité contemporaine ne sont en mesure d'être compatibles avec une réorientation³⁰ proprement politique du monde; son orientation étant déjà contenue dans une logique qui ne lui appartient pas. Dans ces circonstances, il semble que parmi les candidats les plus sérieux comme causes du changement social, la catastrophe écologique ou nucléaire font bonne figure.

30. Vers où ? La question reste ouverte et appartient justement au domaine du politique.

Bibliographie et références

Apel, Karl-Otto, *La sémiotique transcendantale et les paradigmes de la Prima philosophia* IN « Revue de métaphysique et de Morale », 92, 2, 1987, p. 147 - 163.

Birnbaum, Pierre et Leca, Jean, *Présentation* IN « Sur l'individualisme », Birnbaum, Pierre et Leca, Jean (dir.), Paris, Presses de la Fondation nationale des sciences politiques, 1986, p. 11 - 24.

Boisvert, Yves, *Le postmodernisme*, Canada, Boréal, 1995.

de Certeau, Michel, *L'invention du quotidien : 1. arts de faire*, Paris, Gallimard, 1990.

de Courville Nicol, Valérie,

— *La production de « l'homme » moderne : le passage de la peur à l'intérieur*, Manuscrit, 2000.

— *Le soupçon gothique*, Thèse de Doctorat, Ottawa, Université Carleton, 1999.

de Tocqueville, Alexis, *De la démocratie en Amérique*, tomes 1 et 2, Paris, Gallimard, 1961.

Durkheim, Émile,

— *L'éducation morale*, Paris, Presses universitaires de France, 1963.

— *Leçons de sociologie : Physique des mœurs et du droit*, Paris, Presses universitaires de France, 1950.

Freund, Julien, *Études sur Max Weber*, Genève-Paris, Librairie Droz, 1990.

Giddens, Anthony,

— *Les conséquences de la modernité*, Paris, L'Harmattan, 1994.

— *Capitalism and Modern Social Theory*, Cambridge, Cambridge University Press, 1971.

Habermas, Jürgen,

- *Notes programmatique pour fonder en raison une éthique de la discussion* IN « *Morale et communication* », Paris, Éditions du Cerf, 1996, p. 63 - 130.
- *De l'Éthique de la discussion*, Paris, Les Éditions du Cerf, 1992.
- *La technique et la science comme « idéologie »* IN « *La technique et la science comme « idéologie »* », Paris, Gallimard, 1973, p. 1 - 74.
- *La scientificisation de la politique et opinion publique* IN « *La technique et la science comme « idéologie »* », Paris, Gallimard, 1973a, p. 97 - 132.

Lasch, Christopher, *The Culture of Narcissism*, New-York, Warner Books Edition, 1979.

Laurent, Alain, *Histoire de l'individualisme*, Paris, Presses universitaires de France, 1993.

Lipovetsky, Gilles, *L'ère du vide : Essais sur l'individualisme contemporain*, Paris, Gallimard, 1983 (1993 pour la postface).

Lyotard, Jean-François, *La condition postmoderne*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1979.

Maffesoli, Michel, *Le temps des tribus : Le déclin de l'individualisme dans les sociétés de masse*, France, Librairie des Méridiens, 1988.

Marcuse, Herbert, *L'homme unidimensionnel*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1968.

Migueluez, Roberto, *L'émergence de la sociologie*, Ottawa, Presses de l'Université d'Ottawa, 1993.

Mongardini, Carlo, *Max Weber et les contradictions de la modernité* IN « *Max Weber et le destin des sociétés modernes* », Pierre million (dir.), Grenoble, recherches sur la philosophie du langage, 1975, p. 89 - 103.

Poole, Ross, *Morality and Modernity*, London-New-York, Routledge, 1991.

Raynaud, Philippe, *Max Weber et les dilemmes de la raison moderne*, Paris, Presses universitaires de France, 1987.

Renaut, Alain, *L'avènement de l'individu comme dissolution du sujet* IN « Individualismes et individualités », Côté, Jean-François (dir.), Sillery, Les éditions du Septentrion, 1995, p. 27 - 56.

Schnapper, Dominique, *La relation à l'autre : Au cœur de la pensée sociologique*, Paris, Gallimard, 1998.

Taylor, Charles,

— *Les sources du moi : La formation de l'identité moderne*, Canada, Boréal, 1998.

— *Multiculturalisme : différence et démocratie*, Paris, Aubier, 1994.

— *Grandeur et misère de la modernité*, Canada, Bellarmin, 1992.

Villey, Michel, *Préface : La doctrine du droit dans l'histoire de la science juridique* IN Emmanuel Kant, « Métaphysique des mœurs », Première partie : Doctrine du droit, Paris, Vrin, 1971, p. 7 - 26.

Weber, Max,

— *The Nature of Charismatic Domination* IN « Weber : Selections in Translations », W. G. Runciman (dir.), Cambridge, Cambridge University Press, 1995, p. 226 - 250.

— *Socialism* IN « Weber : Selections in Translations », W. G. Runciman (dir.), Cambridge, Cambridge University Press, 1995a, p. 251 - 262.