

Joseph Yvon THÉRIAULT  
Sociologue, professeur associé, département de sociologie, UQAM

(1991)

“Démocratie et communauté :  
la double origine  
de la société civile.”

Colloque de l'ACSALF 1989

**LES CLASSIQUES DES SCIENCES SOCIALES**  
CHICOUTIMI, QUÉBEC  
<http://classiques.uqac.ca/>



<http://classiques.uqac.ca/>

*Les Classiques des sciences sociales* est une bibliothèque numérique en libre accès, fondée au Cégep de Chicoutimi en 1993 et développée en partenariat avec l'Université du Québec à Chicoutimi (UQÀC) depuis 2000.

UQAC

<http://bibliotheque.uqac.ca/>

En 2018, Les Classiques des sciences sociales fêteront leur 25<sup>e</sup> anniversaire de fondation. Une belle initiative citoyenne.

## Politique d'utilisation de la bibliothèque des Classiques

Toute reproduction et rediffusion de nos fichiers est interdite, même avec la mention de leur provenance, sans l’autorisation formelle, écrite, du fondateur des Classiques des sciences sociales, Jean-Marie Tremblay, sociologue.

Les fichiers des Classiques des sciences sociales ne peuvent sans autorisation formelle:

- être hébergés (en fichier ou page web, en totalité ou en partie) sur un serveur autre que celui des Classiques.
- servir de base de travail à un autre fichier modifié ensuite par tout autre moyen (couleur, police, mise en page, extraits, support, etc...),

Les fichiers (.html, .doc, .pdf, .rtf, .jpg, .gif) disponibles sur le site Les Classiques des sciences sociales sont la propriété des **Classiques des sciences sociales**, un organisme à but non lucratif composé exclusivement de bénévoles.

Ils sont disponibles pour une utilisation intellectuelle et personnelle et, en aucun cas, commerciale. Toute utilisation à des fins commerciales des fichiers sur ce site est strictement interdite et toute rediffusion est également strictement interdite.

**L'accès à notre travail est libre et gratuit à tous les utilisateurs.  
C'est notre mission.**

Jean-Marie Tremblay, sociologue  
Fondateur et Président-directeur général,  
**LES CLASSIQUES DES SCIENCES SOCIALES.**

Un document produit en version numérique par Réjeanne Toussaint, bénévole,  
Chomedey, Ville Laval, Qc. courriel: [rtoussaint@aei.ca](mailto:rtoussaint@aei.ca).

[Page web](#) dans Les Classiques des sciences sociales :

[http://classiques.uqac.ca/inter/benevoles\\_equipe/liste\\_toussaint\\_rejeanne.html](http://classiques.uqac.ca/inter/benevoles_equipe/liste_toussaint_rejeanne.html)

à partir du texte de :

Joseph Yvon THÉRIAULT

***“Démocratie et communauté : la double origine de la société civile”***

Un texte publié dans l’ouvrage sous la direction de Jocelyne Lamoureux, *Droits, liberté, démocratie*. Actes du colloque annuel de l’ACSALF 1989, pp. 105-120. Montréal : ACFAS, 1991. Les cahiers scientifiques, no 75, 308 pp.

La présidente de l’ACSALF, Mme Marguerite Soulière, nous a accordé le 20 août 2018 l’autorisation de diffuser en accès libre à tous ce livre dans Les Classiques des sciences sociales.



Courriels : Joseph Yvon Thériault, [theriault.joseph\\_yvon@uqam.ca](mailto:theriault.joseph_yvon@uqam.ca)

La présidente de l’ACSALF, Marguerite Soulière : professeure, École de Service sociale, Université d’Ottawa : [marguerite.souliere@uOttawa.ca](mailto:marguerite.souliere@uOttawa.ca)

Police de caractères utilisés :

Pour le texte: Times New Roman, 14 points.

Pour les notes de bas de page : Times New Roman, 12 points.

Édition électronique réalisée avec le traitement de textes Microsoft Word 2008 pour Macintosh.

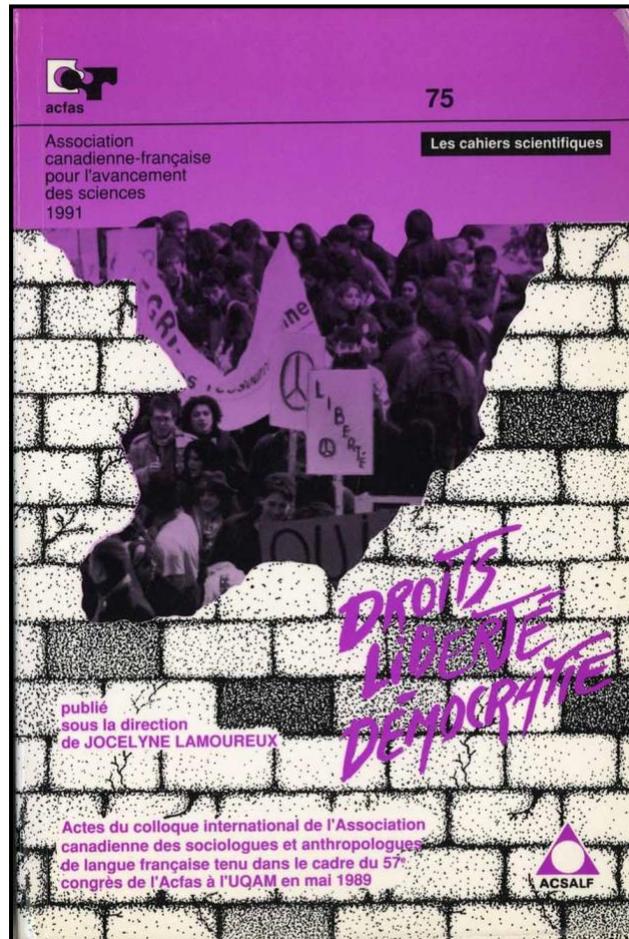
Mise en page sur papier format : LETTRE US, 8.5” x 11”.

Édition numérique réalisée le 16 janvier 2021 à Chicoutimi, Québec.



Joseph Yvon THÉRIAULT  
Sociologue, professeur associé, département de sociologie, UQÀM

“Démocratie et communauté :  
la double origine de la société civile”



Un texte publié dans l'ouvrage sous la direction de Jocelyne Lamoureux, *Droits, liberté, démocratie*. Actes du colloque annuel de l'ACSALF 1989, pp. 105-120. Montréal : ACFAS, 1991. Les cahiers scientifiques, no 75, 308 pp.



La présidente de l'ACSALF, Mme Marguerite Soulière, nous a accordé le 20 août 2018 l'autorisation de diffuser en accès libre à tous ce livre dans Les Classiques des sciences sociales.



Courriel :

La présidente de l'ACSALF, Marguerite Soulière : professeure, École de Service sociale, Université d'Ottawa : [marguerite.souliere@uOttawa.ca](mailto:marguerite.souliere@uOttawa.ca)

**Note pour la version numérique :** La numérotation entre crochets [] correspond à la pagination, en début de page, de l'édition d'origine numérisée. JMT.

Par exemple, [1] correspond au début de la page 1 de l'édition papier numérisée.

[105]

## **PREMIÈRE PARTIE**

Formes juridiques et raison politique  
dans les mutations sociétales

### **7**

---

# “Démocratie et communauté : la double origine de la société civile.”

**Par Joseph Yvon THÉRIAULT**

Université d'Ottawa

"Toutes les tentatives de fondation ultime où  
persistent les intentions de la philosophie de l'origine se  
sont soldées par un échec" (Habermas, 1987a, t.1 : 18).

## **RETOUR DU SUJET ET OUBLI DE LA COMMUNAUTÉ**

Dans un ouvrage paru au début des années soixante, *Community and Power*, le sociologue américain Robert Nisbet (1962 :17) disait : "Je crois que la communauté est le contexte essentiel à travers lequel l'aliénation moderne doit être considérée" (trad.). On sait que ce même auteur dans *La tradition sociologique* (1984), fait de la notion de communauté l'une des idées maîtresses de la sociologie naissante, discipline selon lui essentiellement réactive au rationalisme des lumières. L'opinion selon laquelle la référence communautaire a agi dans la modernité comme contre-modèle critique à la rationalisation de nos sociétés est d'ailleurs exprimée par plusieurs. Ainsi, après avoir balisé les contours du concept de communauté, J.R. Gusfield (1975) et

G. Busino (1985) concluront que si le concept de communauté est scientifiquement ambigu il fut néanmoins, comme mythe du paradis perdu, un puissant instrument imaginaire de lutte contre l'aliénation du monde moderne.

Au milieu des années soixante, la plupart des penseurs en sciences sociales, comme la majorité des activistes politiques, partageaient ce jugement positif sur la référence communautaire. Qui plus est, plusieurs d'entre eux voulaient en faire un fondement. Contre la civilisation mécanique, contre la science pure, il s'agissait de rétablir le monde dans sa vérité qui était communautaire. L'époque célébrait en effet "le vrai", contre "l'artificier, la récupération de pulsions aliénées, contre la marchandisation de nos vies. Pour ce faire on faisait appel indifféremment à la sexualité, à la nation, à la vie locale, à la convivialité : ensemble de références se rapportant à notre condition d'êtres grégaires. L'appel communautaire ne reposait donc pas uniquement sur la forme nostalgique d'un paradis perdu, il reposait tout autant sur un sociologisme, un véritable vitalisme social qui définissait l'émancipation comme [106] un retour au fondement de notre subjectivité communautaire <sup>1</sup>. Le mouvement communal ou encore la vague nationalitaire qui déferla alors sur l'Occident industrialisé sont des exemples de la préférence de l'époque pour l'organique sur le construit.

Il y a des références, et ce qu'elles comportent, qui disparaissent rapidement des réflexions socio-politiques. Ainsi en est-il de l'appel communautaire. Le retour de l'individu, du sujet, ou de l'acteur, à de rares exceptions près, l'a complètement effacé des débats théoriques actuels <sup>2</sup>. La réflexion salutaire sur la démocratie, sur l'individualisme ou sur le caractère fondateur de notre modernité politique que sont les droits de la personne a complètement déplacé le débat vers la dimension politique du lien social. La solidarité organique a cédé sa place à la

---

<sup>1</sup> Le grand théoricien de l'appel communautaire demeure Ivan ILLICH, voir en particulier *La convivialité* (1973). Comme celle de l'époque, son œuvre est marquée par une valorisation excessive des formes organiques de la communauté et une faible théorisation de la dimension démocratique.

<sup>2</sup> Le récent ouvrage de A. GORZ (1988), *Métamorphose du travail* et celui de M. MAFFESOLI (1988), *Le temps des tribus* sont des exceptions qui maintiennent, dans le champ socio-politique d'expression française, un intérêt pour la dimension communautaire.

solidarité contractualiste ou argumentative ; la représentation de type sociologique (représentative d'intérêts sociaux) est de plus en plus remplacée par une représentation de type politique (fondée sur une construction discursive des points de vue) (Rosanvallon, 1988). Les références à "l'enracinement", aux "spécificités culturelles" sont devenues suspectes face au retour en force de l'individu rationnel et de son universalisme.

Je ne voudrais pas dans cette brève communication effectuer le chemin inverse. L'ouverture (ou le retour) de la pensée et de la pratique politiques vers la question du sujet m'apparaît une avancée théorique et politique certaine. Mais, pour réintroduire le sujet, fallait-il absolument, sinon postuler "la fin du social", du moins oublier son existence comme instance pertinente. Pour le dire autrement, la reconnaissance que nous sommes des êtres sociaux façonnés par des communautés, n'aura-t-elle été qu'un bref intermède romantique de l'histoire de la modernité, une période s'échelonnant de "l'invention du social" au siècle dernier, jusqu'aux événements du milieu des années soixante qui annoncent "la fin du social" <sup>3</sup>.

La question qui nous intéresse ici pourrait se formuler ainsi ; comment peut-on concilier, d'une part, l'obligation démocratique de la reconnaissance du sujet, de son propre espace tant théorique que pratique, obligation qui doit admettre l'autonomie du politique et critiquer le principe de la détermination [107] sociologique et, d'autre part, l'appartenance à des "communautés", qui si elle est effective, ne peut fonctionner sans déterminer ce même sujet et soumettre ainsi le politique aux lois ou subjectivités des appartenances sociales ?

Je me propose moins de répondre à cette question que de démontrer sa centralité dans la compréhension du rapport entre le politique et le social. Plus précisément, en m'intéressant tant à la conceptualisation actuelle qu'à l'histoire du concept de société civile, j'aimerais essayer de dresser le contour d'une analyse qui puisse interroger simultanément la permanence de la communauté et l'exigence démocratique.

---

<sup>3</sup> Les expressions "invention du social" et "fin du social" sont respectivement empruntées à J. DONZELOT (1984) et J. BAUDRILLARD (1983).

## ***LA SOCIÉTÉ CIVILE***

Parce que son utilisation courante se réfère la plupart du temps indifféremment à ces deux notions, le concept de société civile s'avère particulièrement intéressant pour pénétrer ce questionnement. En effet, la société civile c'est, d'une part, pour certains, l'espace où se meuvent les sujets du droit moderne et où ils s'unissent pour former une société. Concept hérité de la philosophie politique, il est donc indissociable d'une conception contractualiste de la démocratie. L'intérêt pour celui-ci d'ailleurs coïncide actuellement avec le renouveau d'intérêt pour la démocratie. D'autre part, pour d'autres, la société civile est conçue comme la réalité substantive qui donne consistance au droit et au politique. L'opposition société civile/État s'entend habituellement de cette façon. C'est ainsi que A. Gorz (1983 : 146) l'utilise quand il dit : "En théorie, la source du droit ne peut être que la société civile, c'est-à-dire le tissu des rapports sociaux réels et vivants". La société civile se rapporte ici à une définition sociologique. L'intérêt pour la chose grandit lorsque l'on veut transférer aux "rapports sociaux réels et vivants, c'est-à-dire aux communautés, des pouvoirs actuellement dévolus à l'État.

Nous reviendrons sur l'utilisation différenciée du concept. Avant, toutefois, il nous faut préciser la différence elle-même. Elle s'avère d'ailleurs une différence ontologique, une double origine qui coïncide avec deux moments de l'histoire de la pensée : le moment de la philosophie politique, le moment sociologique. En précisant ces deux moments et en analysant le passage de l'un à l'autre, le difficile rapport entre démocratie et communauté s'imposera avec plus de clarté.

[108]

### ***LE MOMENT DE LA PHILOSOPHIE POLITIQUE***

La première conceptualisation moderne de la société civile accompagne la naissance de la conception moderne du politique et de la démocratie <sup>4</sup>. Elle est fille de la philosophie du droit naturel et de sa conception essentiellement contractualiste du lien social. La société civile est dans cette tradition ce qui relève de la nature volontaire du lien social, par opposition à tout l'espace rejeté dans l'état de nature. C'est bien pourquoi l'opposition fondamentale n'est pas alors **société civile/État** mais **état de nature/société civile**.

L'utilisation du concept de société civile, dans la tradition de la philosophie politique, vise donc à bien préciser une perception nouvelle du corps social, un être ensemble perçu comme association volontaire, comme espace où les individus de l'état de nature transforment leur monadisme originaire en forme organisationnelle. La société civile et l'État expriment deux instances de cette forme associative. Au contraire de s'opposer, la société civile et l'État tendent à se confondre comme deux configurations essentiellement mondaines advenues à travers le passage de l'état de nature à la civilisation.

C'est ce sens qu'en donnera Diderot dans l'article "Société civile" de l'*Encyclopédie*, texte selon J.P. Lefebvre (1975 : 55) "que l'on peut considérer comme caractéristique d'une "idée reçue" dans la pensée du XVIII<sup>e</sup> siècle". "Société civile, dira Diderot, s'entend du corps politique que les hommes d'une même nation, d'un même État, d'une même ville ou d'un autre lieu, forment ensemble et des liens politiques qui les attachent les uns aux autres ; c'est le commerce civil du monde, les liaisons que les hommes ont ensemble, comme sujets aux mêmes lois et participants aux droits et privilèges qui sont communs à tous ceux qui composent cette même société" (Diderot cité par J.P. Lefebvre 1975 : 55). John Locke (1977), dans le *Second traité du gouvernement civil*, associera aussi la société politique et la société civile (voir

---

<sup>4</sup> Cette reconstruction de la place du concept de société civile dans la tradition de la philosophie politique est développée plus longuement dans J.Y. THÉRIAULT (1985), [\*La société civile\*](#).

chapitre 6 : "La société politique ou civile"). Il regroupera sous ce vaste espace l'ensemble des liens qui naissent du contrat de sortie de l'état de nature. Enfin, la dimension juridique ou construite de lien social dans la société civile est toujours attestée par Kant. Dans *Critique de la faculté de juger*, il voit la société civile comme la constitution "d'un tout" par la "puissance légale", "condition formelle", dira-t-il, pour réaliser "la fin dernière de la nature" (Kant, 1965 : 242). Ainsi la société civile apparaît, non pas simplement synonyme de lien politique, mais comme la réalisation volontaire d'une idée éthique : celle d'associer sous l'égalité de la loi les "êtres humains".

On connaît la portée politique de cette conception contractualiste du lien social. En Occident, l'État de droit en vient à condenser l'essentiel de la [109] légitimité du pouvoir. La souveraineté fut lentement transférée aux individus définis comme les contractants de l'état de nature. Au niveau non étatique, la conception moderne (politique) du lien social qu'exprime le concept de société civile est aussi visible. L'édification d'une sphère publique, dans le sens habermassien du terme, accompagne l'émergence de cette idée. Cet espace public se forme selon lui (Habermas, 1978) dès le Haut-Age et, à travers l'usage public de la raison institue une forme discursive de légitimité. A.W. Gouldner (1980 : 361) parlera pour sa part d'une effervescence de créativité organisationnelle ayant accompagné le déclin de la féodalité et ayant créé les conditions d'émergence du monde bourgeois. Cette nouvelle forme organisationnelle repose, pour Gouldner, sur un principe nouveau de légitimité, soit l'auto-organisation.

Qu'il soit discursif comme chez Habermas, ou lié à la capacité d'auto-organisation des sujets (autonomie) comme chez Gouldner, l'espace public non éthique identifié par ces auteurs confirme l'existence sociale d'une forme nouvelle de lien social correspondant aux notions "volontaristes" et "contractualistes" de la philosophie politique. L'idée d'une société civile comme effet d'un moment politique trouve sa confirmation empirique. La communauté dans cette perspective est artefact.

## ***LE MOMENT SOCIOLOGIQUE***

C'est au tournant du XVIII<sup>e</sup> siècle et du XIX<sup>e</sup> siècle, suite à plusieurs revirements, que le concept de société civile subira sa première reconceptualisation (Rosanvallon, 1979 ; Dumont, 1977 ; Bobbio, 1979 ; Ferry, 1989). Cette reconceptualisation accompagne globalement le passage de la prédominance de la philosophie politique dans l'interprétation du lien social à la prédominance de la sociologie. Ainsi, le concept sera dorénavant associé à une compréhension nettement plus orientée vers la dimension sociale de la chose. Autrement dit, la définition volontaire ou contractuelle du lien social fondé à travers la société civile sera abandonnée, celle-ci pouvant maintenant se lire "comme tissu en lui-même consistant" (Ferry, 1989). La société civile comme espace politique instituant le social (comme le percevait toujours Kant) en arrive donc à être comprise dans un rapport complètement inversé : un espace social instituant le politique.

Ce premier revirement en implique un autre. L'idée d'une société civile qui se confond avec la société politique ("La société civile ou politique" de Locke) ne peut être maintenue face à une interprétation sociologique de celle-ci. Comme on le verra, c'est le politique comme constructeur (ciment) du lien social (le politique comme idée éthique) qu'on évacue ainsi. Et, dès lors que la société civile n'est plus comprise dans son moment politique, elle pourra se poser en altérité à l'État. N. Bobbio (1979) rappelle comment, au tournant du XIX<sup>e</sup> siècle, la vieille dichotomie **état de nature/société civile ou État** [110] disparaît pour être remplacée par la nouvelle dichotomie **société civile/État**. Dans cet échange de parabole, poursuivra-t-il, il deviendra de plus en plus admis qu'inévitablement la société civile (maintenant identifiée au tissu social) présidera au dépérissement de l'État ou du politique.

Sans que l'ensemble des développements que nous venons de souligner y soient présents, il est convenu de voir dans *La philosophie du droit* de Hegel la formulation qui préside au passage de la conception philosophique à la conception sociologique de la société civile. Cette affirmation est partiellement vraie, car Hegel fonde sa conception de la société civile non uniquement sur la tradition de la philosophie politique mais aussi à partir des travaux de l'économie politique anglaise. Et, que ce soit à travers l'opposition mandevillienne des "vices

privés" et du "bien public", présente dans *La fable des abeilles* (1714), ou encore à travers la conception empirique de la chose esquissée par l'écosais A. Ferguson dans *An Essay on the History of Civil Society* (1767), cette tradition avait tracé la voie à une distinction société civile/État et à l'abandon de tout moment politique dans la société civile.

Néanmoins, Hegel est éclairant pour comprendre la double origine du concept et le sens qu'il prendra après lui. Chez lui, pour une première fois dans la tradition philosophique, est établie une distinction claire entre la société civile et l'État. Il fera de celle-ci (la société civile) une réalité empirique désencastrée de toute forme de vie éthique. Espace du "déferlement des passions" et des "intérêts particuliers", il la présentera comme ce lieu "qui offre dans ses oppositions et leur enchevêtrement aussi bien le spectacle du luxe et de l'excès de jouissance que celui de la misère et de la corruption politique et éthique communes à chacun de ses états" (1975 : 60). On comprendra facilement alors pourquoi la société civile ne possède pas son propre principe de communalisation : "elle présuppose l'État ; elle doit l'avoir devant comme quelque chose d'autonome pour pouvoir exister", dira-t-il. Pour cette raison aussi, la reconnaissance chez lui de la société civile comme sphère séparée du politique ne le conduit pas à placer en celle-ci, comme le feront ses successeurs, le lieu de la détermination.

La conception hégélienne de la société civile doit être perçue comme une critique de la conception volontariste du lien social. Elle est une critique de l'hypothèse que la communauté naît de l'usage individuel de la raison ou de l'action rationnelle des individus, hypothèse comme on l'a vu, soit propre à la philosophie politique, soit propre à l'économie politique naissante. Pour lui un principe de communalisation doit être premier. Et, ce principe est effectivement présent dans l'État, communauté réalisant la Raison universelle et traversant en la cimentant une société civile atomisée.

Hegel reconnaît le caractère empirique, ainsi que distinct du politique, de la société civile mais loge du côté de l'État le principe de la communalisation du monde bourgeois. Hegel croit encore que le lien social moderne est le résultat [111] d'une intention conduite par la raison. Le renversement de cette perspective, qui s'opérera à sa suite, vise justement à rejeter cette prétention au nom d'une société civile mue essentiellement par ses propres lois. Marx (1977 : 2) dira qu'il faut

chercher dans "l'anatomie de la société civile" les forces explicatives des conduites humaines. En disant cela Marx rompt avec ce qui restait de constructivisme chez Hegel et rejoint son siècle dans une conception positiviste du lien social. D'ailleurs, et c'est à cela que nous arrêterons brièvement, les trois grandes familles théorico-politiques du XIX<sup>e</sup> siècle : le libéralisme, le conservatisme, le socialisme croiront, chacune à leur manière, avoir trouvé la clef explicative qui permet le lien social sans médiation politique.

**Le libéralisme** : Ainsi les libéraux du début du XIX<sup>e</sup> siècle tenteront de se dissocier du libéralisme métaphysique du siècle précédent. Poursuivant la réflexion amorcée à travers l'économie politique, ils croiront trouver, comme chez Bentham par exemple dans l'utilité, le principe articulatoire de la société civile<sup>5</sup>. La liberté des modernes, c'est-à-dire l'individualisme comme valeur centrale de la modernité selon Constant, est elle aussi inséparable d'une inversion du rapport entre le politique et le social. Cette inversion, pour utiliser la terminologie de Gauchet (1980 : 57), nous fera passer d'un État producteur de la société à un État produit par la société civile. "Le législateur, dira Constant, est pour l'ordre social ce que le physicien est pour la nature. Newton lui-même n'a pu que l'observer et non déclarer les lois qu'il reconnaissait ou croyait reconnaître. Il ne s'imaginait pas sans doute qu'il fut le créateur de ces lois" (cité par Gauchet 1980 : 58). Bref, la communauté n'a pas à être construite, elle est contenue dans les lois qui s'établissent spontanément dès qu'il y a des relations entre des hommes.

**Le conservatisme** : Les conservateurs aussi clameront encore avec plus de netteté une consistance du lien social et sa réalité première en rapport au moment politique. Le pouvoir dira Bonald dans une formule célèbre est "préexistant à la société, puisque le pouvoir constitue la société". E. Burke avant lui voulait réhabiliter les "préjugés" auxquels il attribuait la fonction d'habiller la "raison nue" des philosophes. Les "préjugés", selon Burke, participent au développement des "prescriptions", véritables lois de l'histoire, des "jugements de la race

---

<sup>5</sup> La Préface de Marcel GAUCHET (1980), au livre de B. CONSTANT, *De la liberté chez les Modernes*, "Benjamin Constant: l'illusion lucide du libéralisme" est une fine analyse, pour le libéralisme, du renversement que nous étudions ici.

humaine" (Burke, 1983 : 125) "construits avec bien plus d'intelligence, dira-t-il, qu'une seule génération peut fournir" (p. 282). En Allemagne, au même moment, sous l'impulsion de l'ouvrage *Une autre philosophie de l'histoire* de J.G. Herder (1776), l'idée d'une communauté culturelle (Volk), matrice du monde, tendra à se substituer au rationalisme individualiste en politique. Pour Herder, l'État des droits est une réalité "non naturelle et irréaliste, un simple concept... sur papier" (cité par Barnard 1965 : 99). Il lui préférera l'État ethnique, l'État culturel (Kulturstaat) sorte de [112] "gouvernement naturel", véritable instrument au service du seul lieu de cohésion effective du lien social : le peuple. Que ce soit par les prescriptions historiques de Burke ou par les matrices culturelles de Herder, s'élaborait à travers la réaction conservatrice l'idée d'une communauté consistante en elle-même et nettement plus significative et complexe que l'arrangement pouvant naître de la délibération entre égaux. C'est d'ailleurs la reconnaissance de la permanence de ce rapport communautaire qui fera du conservatisme le premier grand mouvement critique de la modernité.

**Le socialisme** : Enfin, les socialistes, malgré l'utopisme qui les associe au camp des constructivistes à la Rousseau, "veulent, comme le rappelle J. Donzelot (1984 : 53) réunir les hommes sur la base de leurs harmonies concrètes plutôt que d'un principe abstrait tel que la souveraineté, les associer par un pacte positif et non pas autour d'une fiction symbolique". Saint-Simon rêve d'abolir le politique à partir de l'ordre industriel". Sa formule célèbre "l'administration des choses remplacera celle des hommes", demeure la formule la mieux réussie pour exprimer la croyance du XIX<sup>e</sup> siècle en l'harmonie spontanée des intérêts. Proudhon veut assurer "l'autonomie des groupes sociaux dans la société". C'est en faisant "surgir des profondeurs du travail" le sens du lien social qu'il veut réaliser son projet. Grand penseur de la société civile contre l'État il refusera lui aussi la politique. "La réforme sociale ne sortira jamais de la réforme politique"<sup>6</sup>.

Marx aussi, à l'encontre d'Hegel, voit dans la société civile bourgeoise l'existence de médiations non politiques (le travail, le capital) assurant le lien social. Lui aussi, plus que les autres d'ailleurs,

---

<sup>6</sup> On retrouvera chez BERGOUNIAUX et MANIN (1979: 19 et ss.) la présentation des conceptions du socialisme du XVIII<sup>e</sup> siècle face à la démocratie.

voit dans le politique une "illusion" qu'il dira bourgeoise et, dans l'État une simple superstructure de la société civile. Il dénonce certes la distinction libérale privé/public comme le principe du monde bourgeois. Non seulement ne conteste-t-il pas que cette distinction soit effective, mais toute son œuvre tend à démontrer que toujours et partout le privé (c'est-à-dire ici le social) fut la force de l'histoire. Dans *L'idéologie allemande* il dira : "Le terme *burgeliche Gesellschaft*, 'société civile', apparut au XVIII<sup>e</sup> siècle, quand les rapports de propriétés s'étaient déjà dégagés de la communauté antique et médiévale. La société bourgeoise comme telle ne se développe qu'avec la bourgeoisie : cependant l'organisation sociale issue directement de la production et du commerce et qui, à toutes les époques, forme la base de l'État comme de toute autre superstructure idéaliste, a été continuellement désignée par le même terme" (Marx, 1982 : 1068). Toutefois, Marx ne pourra moralement accepter la médiation essentiellement économique ainsi identifiée. Et, c'est pourquoi, son utopie communiste fondera le lien social sur une harmonie complète entre l'individu et la communauté, bref sur un communautarisme intégral (Rosanvallon, 1979 : 201 et ss).

[113]

Autant donc chez les libéraux, chez les conservateurs que chez les socialistes, la découverte d'une société civile contenant la substance empirique des médiations régissant la communalisation passe, au XIX<sup>e</sup> siècle, par l'éclipse du politique. Pourtant, cette reconnaissance de l'autonomie de la société civile par rapport à l'État, comme la découverte en son sein du principe instituant l'ensemble du lien social, ne conduisent pas à l'approfondissement théorique du concept. Au contraire, tout s'est passé comme si la victoire (du moins théorique) de la société civile contre l'État avait présidé à la mort de l'idée de la société civile. Chez les libéraux ce sera le principe de l'utilité ou du marché qui sera opposé comme substance du social à l'État ; chez les romantiques et les conservateurs la communauté et l'histoire seront extirpées comme les fondements vrais de l'organisation sociale ; chez les socialistes lorsque ce ne sera pas les lois de l'histoire, l'harmonie des intérêts débarrassés des rapports de domination sera présentée comme la face cachée, mais seule authentique, du social. La société civile, comme idée, disparaît du vocabulaire du XIX<sup>e</sup> siècle en même temps qu'est précisée sa substance.

Ce paradoxe a une explication. La pensée socio-politique du XIX<sup>e</sup> siècle est régie par une "anthropologie pessimiste du sujet" (Stame, 1984 : 8). Si celui-ci réalise l'histoire, c'est de façon inconsciente, propulsé par les forces sous-jacentes du social (les lois sociales). Cette pensée veut combattre les effets délétères sur le lien social d'un processus d'individualisation, recomposé seulement dans l'imaginaire du siècle précédent, par la volonté des contractants d'entrer en société. Contre le volontarisme des théories contractuelles (et le concept de société civile demeurerait associé à celles-ci) on opposera les déterminations liées à notre état grégaire. En fait, comme le souligne A. Gouldner (1980), pour qui la société civile est la forme organisationnelle de la société bourgeoise, le XIX<sup>e</sup> siècle à travers la sociologie fera de la société civile son objet principal d'analyse. Cette discipline en effet se crée sur la question de la possibilité du lien social dans une société de plus en plus atomisée. Seulement, de Comte à Durkheim, on est convaincu du caractère illusoire de la médiation politique telle que conçue à travers l'idée de société civile et c'est pourquoi on y substituera la pesanteur des lois de l'histoire et de la communauté.

### ***L'ARGUMENTATION DE LA TRADITION COMMUNAUTAIRE***

Les deux moments de la société civile que nous venons d'identifier sont des moments forts de la conception moderne du politique. Nous les avons rappelés parce que nous croyons, avons-nous dit, qu'ils sont tous deux compris dans les tentatives récentes de reconceptualiser la société civile.

La référence actuelle au concept en effet recoupe, d'une part, un intérêt pour une conception volontariste du lien social. Elle participe à la réconciliation [114] tardive d'une grande partie de l'intelligentsia de gauche occidentale avec les fondements modernes de la démocratie et du politique.

Jean Cohen (1989 :10), par exemple, inscrit le contour d'une "*politics of self-limitating radicalism*" comme celui de l'élargissement de la société civile comprise à travers quatre moments : le

développement du **pluralisme**, d'un espace public **communicationnel**, d'une sphère liée à **l'autonomie individuelle** (*privacy*), d'un **cadre juridique formel**. Conséquemment, soulignera-t-elle, les deux ensembles de droits fondamentaux nécessaires à l'existence d'une société civile pleinement développée sont ceux qui assurent l'intégrité de la personne (*privacy*) et ceux liés à une communication libre. On reconnaîtra ici les fondements d'une conception volontariste de la société civile (voir Cohen, 1982 ; Cohen et Arato, 1986). Dans une démarche similaire J. Kean (1988a : 22), dans *Democracy and Civil Society*, rappelle que si le développement d'une société civile "socialiste" implique l'idée de la multiplication des sphères d'activités (le pluralisme) hors-État, il signifie aussi l'inscription d'une telle réalité sous l'égide d'une démocratie formelle, c'est-à-dire un État de droit et un espace public (communicationnel) fort.

D'autre part, ces auteurs, par la référence au pluralisme de la société civile, nous ramènent nécessairement à l'idée d'une myriade de contextes normatifs au fondement de l'organisation politique de la cité. Car, qui dit pluralisme, comme le rappelle ailleurs J. Kean (1984 : 112), parle d'actions orientées par des valeurs, par une rationalité substantive, qui à la différence de la rationalité formelle, fonde des actions sur des valeurs irréconciliables. D'ailleurs, et c'est une préoccupation que nous partageons, Kean, dans le même texte, critique la conception habermassienne de l'espace public pour son abstractionnisme qui l'empêche d'être sensible aux formes de rationalités pratiques toujours présentes dans nos sociétés. Une théorie socialiste de l'espace public, dit-il, "devra s'appuyer sur les stratégies théoriques contenues dans les interrogations immanentes aux protestations, résistances et solidarités des traditions vivantes (...). Une telle théorie trouvera plus facilement le nouveau monde à travers la critique du vieux" (notre traduction, Kean, 1984 : 112) <sup>7</sup>.

Si l'analyse de Kean est juste, au moins deux leçons doivent être tirées en ce qui regarde l'interrogation sur la société civile comme terrain de prédilection de la démocratie. Premièrement, toute théorie de la démocratie doit accepter que des éléments de la société civile soient à jamais fondés sur les relations qui ne participent pas du paradigme

---

<sup>7</sup> John KEAN (1989b) a aussi édité *Civil Society and the State*, recueil qui regroupe plusieurs textes sur le concept de société civile.

contractualiste. A. Gorz (1983 : 132) me semble bien exprimer ce problème lorsqu'il dit : "Bref, l'existence sociale comporte inévitablement une part d'aliénation parce que la société n'a pas été et ne peut être produite et reconnue par chacun comme l'œuvre qu'il a créée librement en coopération volontaire avec tous les autres". Autrement dit, l'idée [115] d'un lien social essentiellement volontaire (sur base contractuelle ou discursive, peu importe ici) est une négation trop radicale de la socialité pour ne pas être une utopie dangereuse. Soulignons-le, ce que Gorz appelle l'aliénation nécessaire à notre existence sociale, est bien la reconnaissance du caractère communautaire du vivre ensemble.

Deuxièmement, la réintroduction de la dimension communautaire ramenée par Kean à travers la référence aux "protestations, résistances et solidarités des traditions vivantes" n'a pas comme unique fonction de nous rappeler la pesanteur du social. Elle vise aussi à affirmer que les questions d'ordre pratique ne pourront jamais être totalement fondées sur une vérité produite à travers "l'agir communicationnel". Les motivations des acteurs reposeront toujours, en partie du moins, sur une hiérarchie de valeurs héritées de notre participation à différentes communautés historiques.

Une telle conclusion est lourde de conséquences. Pour en préciser le sens, j'aimerais me référer à un récent article de J. Whitebook (1985) dans *Telos*, s'intitulant *The Politics of Redemption*. Ce texte rappelle comment la pensée critique (principalement le marxisme occidental) s'est construite sur la condamnation radicale d'une modernité jugée complètement rationalisée ou instrumentalisée. C'est en faisant appel à une véritable politique de "rédemption", au nom des valeurs chassées par la modernité (les traditions vivantes pour employer le mot de Kean), qu'on crut pouvoir, souligne-t-il, extirper le mal. Pour Whitebook des "figures rédemptives" persistent aujourd'hui chez tous ceux qui refusent de soumettre les questions d'ordre pratique au tribunal de la rationalité démocratique.

"With respect to practical philosophy, I believed the universal notions of humanity and personhood are the only tenable normative conceptions in a post-metaphysical world. The temptation to rehabilitate a substantive doctrine of the good life is certainly understandable in a world which seems adrift because of a lack of compelling values. However as Heller has argued,

ail such notions must ultimately have recourse to an hierarchical ontology and metaphysically ordained System which are theoretically and pratically unacceptable " (Whitebook 1985 :167).

Mais alors, comment envisager la prise en compte de la dimension substantive du vivre ensemble et de la hiérarchie des valeurs qu'elle présuppose (l'idée de la communauté), en même temps que celle de l'universalisme abstrait de toute pensée qui reconnaît le sujet individuel au fondement social (l'idée de démocratie) ? Bref, comment introduire la communauté dans la démocratie sans qu'elle préside, comme ce fut le cas au XIX<sup>e</sup> siècle, au nom d'une politique comme "rédemption", à l'éclipse du politique comme questionnement éthique sur le vivre ensemble ?

[116]

Cette question on le sait est celle qui habite l'œuvre de Habermas. Celui-ci veut en effet réintroduire l'intersubjectivité à l'intérieur d'une modernité où le monde vécu a été complètement colonisé par les médiations de la rationalité instrumentale. Il refuse, comme ce fut le cas pour plusieurs tentatives au cours de ce siècle, de reconnaître "le tribunal de la tradition historique" (Ferry 1987 : 127) comme le matériau pouvant servir à reconstruire cette intersubjectivité brisée. C'est par une reformulation du projet démocratique moderne (du contractualisme à la raison argumentative) qu'il vise à démontrer que "les questions d'ordre pratique sont susceptibles de vérité" (*ibid.*). Une telle approche concilie démocratie et communauté en postulant que cette dernière peut devenir une réalité communicationnelle fondée sur une rationalité dialogique. Ces prétentions d'ailleurs, on l'a souligné en référence au travail de J. Kean, sont critiquées pour leur incapacité à tenir compte de la permanence des réalités substantives et pour leur formalisme, c'est-à-dire la volonté de faire reposer le monde vécu sur un fondement ultime, un principe de vérité, et de trouver ce fondement ultime dans la raison communicationnelle qui est Une.

Dans les dernières pages de Théories de l'agir communicationnel, J. Habermas (1987b : T. 2) confirme la prétention de la théorie de l'agir communicationnel à viser une légitimation universelle au niveau du monde vécu tout en contestant qu'il se rend ainsi "coupable de prétention fondamentaliste" (p.440) "La théorie de l'agir

communicationnel, dit-il, vise en effet ce moment d'inconditionné qui, avec les prétentions de validités critiquables, marque les conditions du processus de formation d'un consensus - car, en tant que prétentions, elles transcendent toutes les limitations spatiales et temporelles, toutes les limites locales de tout contexte donné” (p. 439).

Toutefois, dit-il deux "arguments de méthode" empêchent une telle théorie d'être fondamentaliste. Le premier est qu'en conformité avec l'obligation de complémentarité entre les théories, la théorie de l'agir communicationnel doit vérifier ses prétentions universelles avec les connaissances produites par d'autres théories, en l'occurrence ici les sciences sociales. Seulement s'il était possible d'éclaircir, à la lumière de la théorie de l'agir communicationnel, toutes "les figures opaques de la pensée mythique, d'expliquer les expressions bizarres des cultures étrangères" et ainsi de "prendre conscience de ce que nous avons désappris au cours de nos processus d'apprentissage" (Habermas, 1987b : 440, t.2), seulement alors la théorie de l'agir communicationnel pourrait-elle définitivement être considérée vraie. Comme cette possibilité est et demeurera une hypothèse, la prétention universelle du consensus argumentatif "ne peut exclure a priori, dit-il, cette possibilité de l'oubli". Autrement dit, il est toujours possible, et la vérité argumentative doit en tenir compte, que les traditions historiques contiennent des savoirs historiques qui ne nous sont pas accessibles par la raison discursive.

[117]

En plus de "l'oubli" Habermas avance aussi le savoir "de derrière" comme argument méthodologique limitant les "errements fondamentalistes" de l'agir communicationnel. Le théoricien comme le profane, dit-il, est doté "d'une précompréhension et de connaissances intuitives" (la pratique courante) ..."savoir qui contraste originellement avec le cas d'espèce constitué par le savoir explicite de quelque chose" (...). C'est seulement sous la pression, dans telle ou telle situation d'un problème qui surgit pour nous que des éléments pertinents d'un tel savoir de derrière sont arrachés à leur présence familière". Alors, ces éléments se transforment, "parcelle par parcelle en possibilité de savoir explicite". Ainsi aucune théorie ne peut jamais prétendre que le monde vécu lui soit complètement ouvert. Qui plus est, il n'est pas du domaine du savoir explicite de connaître quelle parcelle du "savoir de derrière" est disponible à la vérité argumentative. Autrement dit, la théorie de

l'agir communicationnel sera toujours limitée par l'inachèvement de l'ébranlement des évidences.

Sans avoir pour la tradition, selon l'expression de J.L. Ferry, un "intérêt antique", il me semble que Habermas reconnaît l'inscription communautaire ainsi que sa pertinence et sa permanence. S'il le fait timidement et d'une façon encore insuffisante, il nous dirige toutefois vers un questionnement riche sur le rapport entre démocratie et communauté. Il ne s'agit pas d'évacuer toute "intersubjectivité communautaire" au profit d'une "intersubjectivité communicationnelle", il ne s'agit pas de nier la communauté sociologique, au profit de la communauté née de la libre discussion entre égaux. Il s'agit bien plutôt de soumettre à l'épreuve de la prétention universelle de la vérité argumentative nos réserves de traditions, tout en limitant cette même prétention par l'hypothèse de la possibilité de "l'oubli" et des "savoirs de derrière". La recherche d'une vérité intersubjective est donc à jamais une tâche infinie où s'affrontent des modalités d'intégration sociale : démocratie et communauté.

Pour construire un monde démocratique, nous n'aurions donc pas à faire, comme le prétendait Burke, "table rase du passé". Mais, pour Habermas, il faut néanmoins que les traditions que nous conservons soient soumises à l'argumentation critique. Et, dans une telle perspective, malgré la reconnaissance d'une intersubjectivité communautaire, les prétentions universelles de la vérité argumentative demeureront l'ultime étalon de la théorie et de la pratique. "Le désenchantement du monde" comme conséquence possible de l'argumentation de la tradition reste à l'ordre du jour. Alors, si l'on accepte une telle analyse, il serait vrai, "comme l'a affirmé Agnès Heller, que la possibilité d'une certaine banalisation de la culture soit le risque à prendre pour la réalisation d'une éthique supérieure, c'est-à-dire l'institutionnalisation de la liberté subjective que Hegel considérait la réalisation majeure du monde moderne"(cité par Whitebook, trad., 1985 : 159). La démocratie ne peut dialoguer d'égal à égal avec la communauté.

[118]

## **BIBLIOGRAPHIE**

BAUDRILLARD, J. (1983) : *Les stratégies fatales*, Paris, Grasset.

BERGOUNIAUX, A. et MANIN M. (1979) : "Socialisme et démocratie : une rencontre difficile", in *La social-démocratie ou le compromis*, Paris, P.U.F : 19- 49.

BOBBIO, N. (1979) : "Gramsci and The Conception of Civil Society" in C. MOUFFE (ed.), *Gramsci and Marxist Theory*, London, N.L.B. : 21-47.

BURKE, E. (1983) : *Reflections on the Revolution in France*, (1790), London, Penguin Books.

BUSINO, G. (1985) : "Critique du concept sociologique de communauté", *Revue européenne des sciences sociales*, Tome XXIII, 75 : 239-255.

COHEN, J. (1982a) : *Class and Civil Society : The Limits of Marxian Critical Theory*, Amherst, University of Massachusetts Press.

COHEN, J. et ARATO A. (1986) : "Civil Society and Social Theory", *Deuxième colloque international sur l'État*, Manuscrit, Montréal/Bishop, 44p.

COHEN, J. (1989) : "Civil Society and The Problem of Sovereignty : The Politics of Self-Limiting Radicalism", Texte d'une communication présentée au Colloque : *État-Providence et société civile*, Ottawa, Janvier 1989.

DONZELOT, J. (1984) : *L'invention du social. Essai sur le déclin des passions politiques*, Paris, Fayard.

DUMONT, L. (1977) : *Homo aequalis*, Paris, Gallimard.

FERRY, J.M. (1987) : *Habermas, l'éthique de la communication*, Paris, P.U.F.

FERRY, L. (1989). "La naissance de la société civile", Texte d'une communication présentée au Colloque *État-Providence et société civile*, Ottawa, Janvier 1989.

GAUCHET, M. (1980) : "Préface : Benjamin Constant : l'illusion lucide du libéralisme" in, B. CONSTANT, *De la liberté chez les modernes (Ecrits politiques)*, Paris, Le livre de Poche, Collection Pluriel : 11-91.

GORZ, A. (1983) : *Les chemins du paradis*, Paris, Galilée.

GORZ, A. (1988) : *Métamorphoses du travail, Quête du sens*, Paris, Galilée.

[119]

GOULDNER, A.W. (1980) : *The Two Marxisms*, MacMillan, London, chapitre 12, "Civil Society in Capitalism and Socialism" : 355-373.

GUSFIELD, J.R. (1975) : *Community. A Critical Response*, Oxford, Blackwell.

HABERMAS, J. (1987a) : *Théorie de l'agir communicationnel*, Tome I, *Rationalité de l'agir et rationalisation de la société*, Paris, Fayard.

HABERMAS, J. (1987b) : *Théorie de l'agir communicationnel*, Tome 2. *Pour une critique de la raison fonctionnaliste*, Paris, Fayard.

HEGEL, G.W.F. (1975) : *La société civile bourgeoise*, (1821), Paris, Maspero.

ILLICH, I. (1973) : *La convivialité*, Paris, Seuil, 1973.

KANT, E. (1965) : *Critique de la faculté de juger* (1790), traduction par A. Philonenko, Paris, J. Urin.

KEAN, J. (1988a) : *Democracy and Civil Society*, London, Verso.

KEAN, J. (1988b) : *Civil Society and The State*, London, Verso.

KEAN, J. (1984) : *Public Life and Late Capitalism*, Cambridge, Cambridge University Press.

LEFEBVRE, J.P. (1975) : "Présentation", in, G.W.F. Hegel, *La société civile bourgeoise*, Paris, Maspero : 8-29.

LOCKE, J. (1977) : *Deuxième traité du gouvernement civil* (1689), présentation de B. Gilson, Paris, J. Vrin.

MAFFESOLI, M. (1988) : *Le temps des tribus, le déclin de l'individualisme dans les sociétés de masse*, Paris, Méridiens, Klincksieck.

MANNHEIM, K. (1971) : "Conservative Thought", *From Karl Mannheim*, ed. K.H. Wolff, New York, Oxford University Press : 132-222.

MARX, K. (1977) : *Contribution à la critique de l'économie politique* (1857), Paris, Editions Sociales.

MARX, K. (1982) : *Oeuvres, III, Philosophie*, Paris, Bibliothèque La Pléiade.

NISBET, R. (1962) : *Community and Power*.

NISBET, R. (1984) : *La tradition sociologique*, Paris, P.U.F.

[120]

ROSANVALLON, P. (1988) : *La question syndicale*, Paris, Calman-Levy.

ROSANVALLON, P. (1979) : *Le capitalisme utopique : critique de l'idéologie économique*, Paris, Seuil.

STAMA, F. (1984) : "The Crisis of the Left and the New Social Identities", *Telos*, 60 : 3-14.

THÉRIAULT, J.Y. (1985) : [\*La société civile, ou la chimère insaisissable\*](#), Montréal, Québec-Amérique.

THÉRIAULT, J.Y. (1988) : "La première crise de la raison", in, *Politique et Raison, Figures de la modernité*, Ottawa, P.U.O : 49-64.

WHITEBOOK, J. (1985) : "The Politics of Redemption", *Telos*, 63 :156-167.