



MANUEL DA SILVA E COSTA
MARIA ENGRÁCIA LEANDRO
(ORGANIZADORES)



Participação, Saúde e Solidariedade

Riscos e Desafios

UNIVERSIDADE DO MINHO
INSTITUTO DE CIÊNCIAS SOCIAIS

BRAGA • 2006

CITOYENNETÉ OU SOCIALITÉ?

JEAN-MARTIN RABOT

Universidade do Minho



Resumo

Nesta comunicação pretendemos mostrar que, na pós-modernidade, o factor de agregação das pessoas e, por conseguinte, de integração das mesmas no seio dos grupos sociais e da sociedade global, é mais tributário da «socialidade» que resulta de uma fusão que se faz na base de uma identificação afectiva, do que do princípio da cidadania que procede a uma reconstrução do social na base de um designio racional ou de um projecto normativo. Por outras palavras, temos que compreender a estruturação social a partir da expressão dos sentimentos e das paixões, e não a partir de princípios abstractos e universais que ignoram por completo o politeísmo dos valores que caracteriza a vivência pós-moderna.

Un philosophe rationaliste, J.-M. Ferry, soutient l'idée d'une corrélation entre «la perte de socialité et la perte de citoyenneté» (*cf.*: 19). Cette association est monnaie courante chez ceux qui craignent un regain de communautarisme et une déliquescence de l'ordre social en conséquence d'une perte conjointe de transcendance, que ce soit celle de la volonté divine ou de la nature des choses, et de l'idée d'un ordre universel de la raison humaine s'incarnant dans la volonté des individus.

Nous tenterons précisément de démontrer le contraire, à savoir que la socialité se développe justement à un moment où la citoyenneté est en perte de vitesse, en partant de l'assertion suivante de M. Maffesoli: «si la socialité peut ponctuellement se structurer dans des institutions ou des mouvements politiques précis, elle les transcende tous» (Maffesoli, 1988: 80). C'est donc la perspective de la communauté que nous mettrons en avant, dans la mesure où celle-ci «dépassé l'aspect utilitariste et fonctionnaliste qui prévaut dans l'économisme ambiant» (*ibid.*: 102).

1. LE PARADIGME ECONOMIQUE DE LA SOCIABILITE

Pour une juste compréhension du thème qui nous préoccupe présentement, l'adoption d'une lecture plurielle du monde que seule autorise cette épistémologie doublée d'une éthique du pluralisme, réclamées par G. Durand, M. Maffesoli, J. Freund, et fondées sur la reconnaissance du principe de la *coincidentia oppositorum*, nous semble nécessaire.

Le questionnement fondamental de la sociologie, pour reprendre une formule de Simmel, a trait à la nature du lien social et à la possibilité de la coexistence humaine. Les réponses apportées à cette interrogation divergent en fonction de l'humeur de ceux qui l'ont posée ou de la tribu intellectuelle à laquelle ils s'identifient. Si l'on cherchait à tout prix à procéder à une classification, on pourrait dire que les éclaircissements apportés aussi bien par les sociologues, que par les philosophes, les anthropologues, les historiens, les économistes, les politologues, s'ordonnent selon deux types: une conception holiste et une conception individualiste, si l'on veut bien suivre la distinction de L. Dumont.

La première réduit le tout social à la somme des membres qui le composent et entend expliquer la forme et le contenu des relations sociales à partir d'individus isolés conçus dès l'abord comme autonomes, volontaires et rationnels. En effet, il n'est nullement exagéré d'affirmer que la modernité philosophique a vu le jour avec l'invention kantienne de l'autonomie de la volonté, c'est-à-dire d'un individu à la fois créateur de la législation et soumis à la loi morale. Le philosophe Jérôme Schneewind a remarquablement saisi toutes les implications de ce changement pour ce qui concerne la conception de la sociabilité humaine. «Au cours du XVII^e et du XVIII^e siècle, les conceptions établies de la morale comme obéissance furent de plus en plus remises en cause par des conceptions nouvelles de la morale comme gouvernement de soi-même. Dans la conception ancienne, la morale doit être comprise plus profondément comme un aspect de l'obéissance que nous devons à Dieu. En outre, nous sommes, pour la plupart d'entre nous, dans une position morale où nous devons obéir à d'autres êtres humains. (...) La nouvelle perspective qui apparut vers la fin du XVIII^e siècle, s'organisa autour de la croyance que tous les individus normaux peuvent également vivre ensemble selon une morale du gouvernement de soi. D'après cette conception des choses, nous avons tous une égale capacité à concevoir pour nous-mêmes ce que la morale exige et sommes en principe également capables de nous pousser à agir en conséquence, sans nous soucier de menaces ou de récompenses d'autrui» (cf.: 16). La nouvelle manière de concevoir l'union des hommes, que l'on peut taxer d'individualiste, se retrouve dans la pensée contractuelle des premiers philosophes libéraux, dans la conception marxiste de la fédération des prolétaires luttant contre l'ordre capitaliste, dans la pensée de Rawls et dans celle des communautariens, à l'instar de Michael Walzer, ou encore dans la pensée de Habermas.

La seconde perspective met l'accent sur la consistance intrinsèque du tout, indépendamment des manifestations de la volonté des particuliers, sur la dépendance des actions individuelles à l'égard des déterminations du groupe, sur une conception de l'ordre qui s'intéresse plus à la viscosité de l'être-ensemble qu'à l'homogénéité des intérêts. Cette perspective a été embrassée par Comte qui rattache les progrès et les avancées scientifiques à la notion d'ordre; par Durkheim qui soumet les consciences particulières à l'existence d'une conscience collective; par Freund qui soumet «l'ordre impératif», c'est-à-dire «l'ordre aléatoire et sans cesse modifiable que l'homme a créé et qu'il continue de créer au cours de l'histoire du fait qu'il modifie son environnement par ses activités politique, économique, technique, scientifique, juridique et autres, de sorte qu'il essaie d'y adapter son comportement grâce à de nouvelles règles, de nouvelles structures et de nouvelles organisations ou associations» à «l'ordre impérieux», en tant qu'«ordre nécessaire, irrésistible et inévitable des choses» qui s'impose à lui, que cet ordre soit d'essence

biologique ou sociale (*cf.*: 65); par Maffesoli pour qui l'harmonie du tout ne peut être que différentielle ou conflictuelle.

Selon que l'on se place du point de vue individualiste ou du point de vue holiste, on aura une conception totalement différente de la société. Aussi, faut-il distinguer la définition que Rawls ou Walzer donnent de la société de celle qu'en proposent Braudel ou Maffesoli. Il faut bien comprendre que la théorie libérale qui est celle de Rawls se fonde sur une acceptation du pluralisme, en l'occurrence du pluralisme des conceptions du bien. Mais il s'agit là d'un pluralisme dont on est sûr qu'il puisse être domestiqué et surmonté. Il suffit pour cela de trouver «un accord suffisamment consistant autour des règles du droit», à savoir un accord «sur les valeurs formelles du juste» (Renaut, 1999: 27). Le pluralisme est accepté dans la mesure où on le juge a priori raisonnable, c'est-à-dire incapable de mettre en péril la société dans son ensemble. «Le libéralisme plaide pour une structuration forte de la société civile, consacrant l'autonomie d'entités sociales (sous formes d'associations, comités de quartiers, activités solidaires, syndicats, groupements) capables de s'accorder par négociations et compromis et qui fassent lien entre l'individu et la communauté. Les communautés peuvent y avoir leur place à condition de ne pas menacer de dissoudre, en aucune façon, la communauté globale» (Canto-Sperber: 297). La conception procédurale du libéralisme chère à Rawls implique que la conception d'une vie bonne n'est pas à chercher du côté de la société, mais bien du côté des individus qui s'associent en société. Celle-ci n'existe que pour faciliter la coexistence et l'ajustement d'une multiplicité de conceptions spécifiques du bien en fonction du critère de l'égalité, et plus spécifiquement de l'égalité des opportunités. Cette dernière serait fortement compromise si la société prétendait se substituer aux individus dans la détermination d'une vie bonne. Dans ce cas, la discrimination sociale deviendrait la règle et l'État opèrerait une distinction entre citoyens de première et de seconde zone. Comme le constate Charles Taylor: «L'éthique centrale de la société libérale est une éthique du juste plutôt que du bien» (*cf.*: 95).

La pensée communautarienne ne diffère de la pensée libérale que dans la mesure où elle repose sur la croyance en «un accord substantiel sur le Bien ou, si l'on préfère, sur les fins» (Renaut, 1999: 27). Or si le Bien dispose d'une préséance par rapport au Juste, ce n'est plus tant l'individu abstrait qui sera mis en avant que le groupe d'appartenance de l'individu, tenu comme l'authentique sujet de droit. La société incarne donc «une communauté de valeurs et de traditions qui, aux yeux des communautariens et d'une partie des néorépublicains, est irréductible à l'État de droit» (Renaut, 2004: 37). Autrement dit, les principes de justice ne peuvent être au fondement de la sociabilité que s'ils consacrent des droits spécifiques qui concernent des communautés concrètes, à l'instar des groupes culturels ou ethniques, des groupes de genre ou d'âge.

Dans les deux cas de figure (libérale et communautarienne), la question de la constitution plurielle de la société est mise sous le boisseau. En guise d'exemple, il suffit de mentionner et d'explicitier les définitions que les deux courants proposent de la société. Pour ce qui est du libéralisme, il conviendrait de spécifier que celui-ci n'est pas nécessairement représentatif d'un individualisme strict. De nombreux auteurs ont tenu à nous le rappeler. S'il est vrai qu'«il est incorrect d'identifier le libéralisme à l'individuation» (Seidman: 28), ne serait-ce que d'une part parce que «l'individualisme peut revêtir diver-

ses formes, parfois tout à fait illibérales comme, par exemple, l'individualisme corporatif de l'idéalisme allemand» (*ibid.*) et que d'autre part les libéraux actuels ne conçoivent plus l'ensemble social comme la simple juxtaposition d'individus rationnels unis par des intérêts communs et motivés exclusivement par la recherche d'avantages, comme c'est le cas chez Aristote ou Hobbes, il est non moins vrai qu'un «accord partiel sur des règles générales» (Demeulenaere: 41) constitue le fond de commerce de la sensibilité libérale. Cet accord peut revêtir des formes différentes et contradictoires: le respect et la stabilité de la propriété chez Hume et Locke, la «*mutualité des services*» chez Bastiat (*cf.*: 191), le service étant défini comme «l'effort dans un homme, tandis que le *besoin* et la *satisfaction* sont dans un autre» (*ibid.*: 47). D'ailleurs, Bastiat ne se cachait pas de voir dans l'échange «la plus belle, la plus vaste des associations» (*ibid.*: 82). On pourra également se référer au concept de bonheur général mis en avant par la théorie utilitariste. Aux sources de la réflexion de Mill sur la socialisation, on peut repérer deux idées: d'une part, que la société implique l'existence d'intérêts et, d'autre part, que la coexistence d'intérêts personnels renforce le sentiment du bien des autres. «Non seulement tout renforcement des liens sociaux, tout développement normal de la société, donne à chaque individu un intérêt personnel plus grand à tenir compte pratiquement du bien-être des autres, mais aussi l'individu sera amené à donner de plus en plus comme objet à ses *sentiments* le bien des autres, ou tout au moins à le prendre de plus en plus en considération dans la pratique. Il en arrive, comme instinctivement, à se considérer lui-même comme un être qui se préoccupe *naturellement* des autres» (Mill: 95).

D'autres auteurs ont, à juste titre, contesté l'association du libéralisme à l'individualisme. A l'encontre de Louis Dumont qui associe l'individualisme de la société moderne à un artificialisme, J.-P. Dupuy montre que le courant de l'«économie politique», qu'il envisage comme une tradition qui «consiste à faire de la société un automate, un "ordre spontané" qu'aucune volonté ni conscience n'a voulu ni conçu» (*cf.*: 12), favorise en vérité la reconnaissance de l'autonomie du social. «De Fregusson à Hayek, ses tenants [de l'économie politique] n'ont cessé de le répéter: les deux catégories de nature et d'artifice ne suffisent pas, il en faut une troisième pour penser le type d'ordre que les hommes engendrent par leurs actions, mais non par leurs desseins. Volonté, conscience, raison, force et pouvoir, ne sont pas les prédicats de l'individu de l'«économie politique»» (*ibid.*: 21).

M. Sandel procède à un raisonnement analogue, en montrant notamment que le questionnement rawlsien sur la société juste ou sur la société en tant que communauté ne peut se faire en «référence aux sentiments et aux désirs des seuls participants de cette société» (*cf.*: 251). En d'autres termes, c'est à partir de la société et non pas des membres qui la composent que l'on peut dire qu'une société est juste ou qu'elle constitue plus qu'un agrégat d'individus, c'est-à-dire une communauté. «Pour qu'une société soit juste, en ce sens fort, il faut que la justice soit constitutive de sa structure fondamentale, et non pas simplement qu'elle soit l'attribut des projets de vie adoptés par certains de ses membres. (...) Pour qu'une société soit une communauté au sens fort, la communauté doit être un élément constitutif de la manière commune dont les membres de cette société se comprennent eux-mêmes, et elle doit s'incarner dans ses dispositions institutionnelles;

elle ne doit pas simplement être un attribut des projets de vie de certains de ses membres» (*ibid.*: 252).

En dépit de tout ce qui peut séparer les tenants de la philosophie du contrat (Rousseau, Hobbes) et les penseurs de l'École écossaise (Smith, Hume, Fergusson), en dépit de tout ce qui oppose l'idée d'une prise en charge de l'autre, présente dans la pensée de Smith, et l'idée d'une automatisation du social que l'on retrouve dans la théorie de Bastiat, qui conçoit l'harmonie comme le résultat d'une simple confrontation des intérêts ou encore dans la théorie de l'équilibre général de Walras qui stipule les conditions d'une concurrence parfaite, c'est-à-dire harmonieuse, sous l'égide du mécanisme impersonnel et neutre des prix, en dépit de tout ce qui distingue la conception d'un ordre spontané selon laquelle les structures sociales résultent toujours des interactions humaines et celle d'un constructivisme rationaliste saisissant la sociabilité dans le cadre d'un ordre social fabriqué, artificiel, exogène, un constructivisme que Hayek définit comme «une doctrine selon laquelle toutes les institutions humaines qui ont porté profit à l'humanité furent inventées dans le passé et que par conséquent elles devront également être inventées dans le futur, en ayant pleinement conscience des effets désirables qu'elle produisent» (Hayek, 1967: 85), à savoir tous les projets rationnels de construction et de reformulation de la société représentatifs de la pensée de Platon, du rationalisme de Descartes qui «ne s'écarte pas seulement de la tradition, mais déclare que la raison pure peut directement servir nos désirs sans intermédiaire et peut construire par ses propres moyens un nouveau monde, une nouvelle moralité, un nouveau droit, voire même un nouveau langage épuré» (Hayek, 1993: 69), du positivisme de Comte qui stipule «l'indiscutable supériorité de la morale démontrée sur la morale révélée» (Hayek, 1978: 14), de l'utilitarisme qui présuppose que «chaque décision personnelle doit être fondée sur la compréhension de l'utilité sociale de ses effets singuliers» (*ibid.*), du socialisme qui cherche «à remplacer l'ordre spontané du marché par la poursuite de fins particulières» (*ibid.*: 15), du positivisme juridique de Hobbes pour lequel «chaque règle de la loi doit être dérivée d'un acte conscient de législation» (*ibid.*) et de la jurisprudence de Kelsen selon laquelle la loi «est une construction délibérée qui sert des intérêts particuliers connus» (*ibid.*: 18), en dépit de toutes ces notables différences, il convient cependant d'admettre avec l'anthropologue français Louis Dumont, dont le dessein intellectuel a consisté à spécifier «le lieu de l'économie dans la configuration économique générale» (*cf.*, 1976: 222), que le développement économique moderne s'est opéré contre l'organicité sociale, privilégiant l'individu au détriment de l'ensemble, encensant en particulier «cette liberté grâce à laquelle chaque être humain a cessé d'être la simple pièce d'un mécanisme social pour devenir une personne, dotée de souveraineté, capable de prendre des décisions et de se constituer en un être autonome, créateur de lui-même, plus divers et plus riche que ce que coordonnées sociales ou leurs collectivistes – religion, nation culture, profession, idéologie, et cætera – peuvent raconter sur son identité» (Vargas Llosa: 110).

Avec clarté et discernement, Dumont a mis en exergue le trait distinctif de notre modernité: le passage d'une relation entre les hommes à une relation entre les choses, le passage d'une «vue centrée sur la subordination» à une «vue centrée sur la propriété» (*cf.*, 1976: 71), culminant dans la philosophie de Locke. Mais ce passage a dû faire l'objet de compensations, ne serait-ce que parce que la vie n'a jamais cessé, ni ne pouvait cesser

d'être sociale, étant donné «que la configuration moderne, tout en s'opposant à la configuration traditionnelle, est pourtant encore située en elle: le modèle moderne est une variante exceptionnelle du modèle général et demeure enchâssé, ou englobé, à l'intérieur de ce modèle» (Dumont, 1983: 259). Les systèmes politico-économiques du XX^e siècle constituent donc une reconstruction du holisme à l'intérieur de sociétés profondément marquées par l'individualisme. Le succès de cette reconstruction a été plutôt mitigé, si l'on tient compte du fait que les régimes libéraux et socialistes ont vu émerger en leur sein des formes nouvelles d'inégalité, alors que les systèmes totalitaires ont conduit aux génocides que l'on sait.

En tout état de cause, cette reconstruction implique une domestication de ce que Leibniz nommait le mal, Hume les passions, Smith la malveillance ou Mandeville les vices. La matière de cette domestication ne portera plus sur les finalités dont se dote l'homme, puisque en écrivant qu'«il n'est pas contraire à la raison de préférer la destruction du monde entier à une égratignure de mon doigt» (Hume cité par Demeulenaere: 43), Hume déniait à la raison toute aptitude à décider des fins ultimes. Cette domestication portera avant tout sur la réciprocité des intérêts. Qu'on le veuille ou non, cette réciprocité constitue la pierre de touche de l'édifice libéral. C'est à juste titre que Karl Polanyi a montré que le système de marché inversait la relation de dépendance de l'économie par rapport à l'organisation sociale en remarquant «que la société est gérée en tant qu'auxiliaire du marché. Au lieu que l'économie soit encadrée dans les relations sociales, ce sont les relations sociales qui sont encadrées dans le système économique» (cf.: 88).

En somme, pour la pensée économique, libérale ou communautarienne, la communauté n'est pas une donnée première, elle constitue un appendice de la société. Chez Rawls, il s'agit de l'harmonisation de projets de vie sur la base d'expectations que l'on est en droit d'attendre des autres en vertu de l'adhésion à des règles communes comme par exemple les principes de justice. Chez Walzer, il s'agit, par le truchement d'une participation directe de l'État dans la définition du Bien, de la recherche permanente «à l'intérieur même de ces valeurs [libérales], de signes, d'indices de communauté» (Walzer, 1997: 325), à même de «d'expliquer et de soutenir la mobilisation et la solidarité démocratique» (Walzer, 2003: 9).

2. LE PARADIGME POLITIQUE DE LA SOCIABILITE

Certains systèmes de pensée ont adopté une voie similaire, s'attachant à reconstruire artificiellement, par la voie de la pensée rationnelle l'unité sociale perdue. Il suffit, en prenant, en guise d'exemple, la pensée de Rawls, celle de Walzer et celle de Habermas, que tout semble pourtant opposer, de montrer que ceux-ci attachent une importance cruciale aux notions cardinales d'État de droit, de démocratie, de citoyenneté. Dans une certaine mesure, les trois auteurs se rapportent au modèle économique en présupposant un individu rationnel qui ne recherche que des biens ou des avantages.

À partir de là, il s'avère facile d'imaginer un groupement politique qui soit à même de ceinturer les conceptions et convictions divergentes qui peuvent émerger au sujet des fins que les individus poursuivent, car celles-là ne font qu'exprimer l'existence de

«doctrines compréhensibles raisonnables» qui sont «l'œuvre de la raison pratique libre dans le cadre d'institutions libres» (Rawls, 1995: 62). Ce groupement est la démocratie, qui permet l'unification de la société non pas à partir de convictions doctrinaires particulières (religieuses, philosophiques ou morales), à l'instar de la religion catholique au Moyen-âge, des idées de l'Illuminisme au XVIII^e siècle ou de l'utilitarisme de Mill au XIX^e siècle, mais à partir d'une conception politique de la justice. «Il nous faut concevoir l'unité sociale d'une autre façon, c'est-à-dire comme la conséquence d'un consensus par recoupement sur la conception politique de la justice. Comme nous l'avons vu, dans un tel consensus, cette conception politique est affirmée par les citoyens qui sont attachés à des doctrines différentes et opposées, et ils l'affirment à partir du contenu de leurs propres positions distinctes» (Rawls, 2003: 269). En effet, l'idée même d'un fondement de la communauté politique résidant dans l'adhésion à une doctrine unique impliquerait le recours à l'usage tyrannique du pouvoir de l'État. Seul peut lui contrevenir, en servant de garant à l'existence d'une société bien ordonnée, un «pluralisme raisonnable» (Rawls, 1995: 4).

En fait, la théorie de Rawls se propose de désancrer la société politique, comprise comme le paradigme de toute société, des amarres qui lui sont spécifiques, à savoir les innombrables corps de doctrines qui impliquent toujours la personnalisation du pouvoir. D'ailleurs, il faut bien reconnaître que le thème de l'obéissance à des lois et non à des hommes constitue le cheval de bataille de toute la pensée libérale. «Le libéralisme politique considère que les doctrines exhaustives n'ont qu'une place restreinte dans la vie politique des démocraties libérales dans le sens suivant: les questions constitutionnelles fondamentales et celles qui concernent les droits et les libertés de base doivent être réglées par une conception politique publique de la justice, comme par exemple les conceptions politiques libérales, et non pas par ces doctrines plus larges. Étant donné le pluralisme des sociétés démocratiques – un pluralisme qui est compris au mieux comme le résultat de l'exercice de la raison humaine au sein d'institutions libres ne pouvant être enfreint que par l'utilisation oppressive du pouvoir étatique –, l'affirmation d'une telle conception publique et des institutions politiques fondamentales qui la réalisent est le fondement le plus raisonnable de l'unité sociale dont nous disposons» (Rawls, 1998: 111-112).

En se limitant à des questions purement formelles de liberté individuelle et de justice sociale, le libéralisme de Rawls s'interdit de prendre en charge le droit des minorités fondé sur l'appartenance à des groupes spécifiques. Il faut dire que la plupart des libéraux ont affiché une certaine frilosité devant la menace que constitue la reconnaissance de droits spécifiques pour l'identité civique. En ne reconnaissant qu'un seul type de citoyenneté, le libéralisme rawlsien fait l'impasse sur ce que Iris Young nommait la «citoyenneté différenciée» (cité par Kymlicka: 45), c'est-à-dire la coexistence au sein d'une même nation d'une multiplicité de communautés ethniques. Will Kymlicka a montré, au contraire de Rawls, que dans le cadre d'une société multiculturelle, la question du droit des minorités ne ressortissait pas uniquement à des exigences de liberté et de justice, mais qu'elle concernait la possibilité d'une compatibilité entre l'identité ethnique, culturelle et religieuse et la formation d'une identité civique commune. L'enjeu d'une reproduction saine de la démocratie réside plus dans sa capacité de reconnaissance des différences de la part de ses citoyens que dans son pouvoir d'homogénéisation: «la bonne santé et la stabilité

moderne d'une démocratie moderne dépendent non seulement de la justice de ses institutions de base, mais aussi des qualités et des mentalités de ses citoyens, c'est-à-dire qu'elles dépendent de leur sens de l'identité et de leur façon de concevoir des formes potentiellement concurrentes d'identité nationale, régionale, ethnique ou religieuse...» (Kymlicka: 248).

C'est sur les devoirs qui incombent à une démocratie pluraliste que s'est penchée la pensée des communautariens, représentée entre autres, par M. Walzer. L'auteur commence par contredire et rejeter la complaisance des libéraux à l'égard de la seule raison. En effet, il reconnaît que la passion n'est pas seulement «l'apanage des autres, le "flux sombre de sang" qui remonte en bouillonnant des profondeurs lorsque le centre s'effondre» (cf., 2003: 67). De plus, il remet en question la dichotomie entre la raison et la passion, en alléguant qu'il existe un bon usage des passions comme il existe un maniement pervers de la raison: celle-ci, au même titre que la passion, joue «un rôle tant dans les grandes aventures que dans les entreprises atroces» (*ibid.*: 75).

La question de la passion ne peut, par conséquent, être esquivée lorsque l'on traite de celle de la coexistence des individus au sein d'un groupe ou encore des groupes à l'intérieur d'un État. La société composée d'individus rationnels et raisonnables ne peut faire l'impasse sur la question de la coexistence en son sein de communautés fermées sur elles-mêmes, à l'instar des groupes ethniques, surtout quand ceux-ci défendent idéologiquement leurs valeurs religieuses. Même dans une société fortement individualisée, le problème des relations que les différents groupes entretiennent au sein de l'État est d'emblée soulevé. En effet, le libéralisme, qui stipule l'égalité formelle entre les individus, n'est pas à même de circonvier à l'épineuse question des exigences de minorités revendicatrices, telles que le droit à porter le voile, à pratiquer la clitoridectomie, à être adepte de la polygamie, etc. Le plus souvent, ces minorités ne sont ni des groupements ouverts au sens où l'entendait Weber, ni des associations volontaires au sens où l'entendait le libéralisme classique, mais des groupes qui font de leur identité propre une source de revendication permanente. Le problème du partage de l'espace public est donc posé et les réponses que l'on y apporte sont rarement consensuelles. La sociabilité passe aux yeux de Walzer par la reconnaissance d'«un ordre politiquement stable et moralement légitime qui mérite, lui aussi, qu'on lui attache de la valeur» (Walzer, 1998: 11).

L'État, en tant qu'il est «neutre par rapport aux groupes, tolérant à l'égard de tous, et autonome dans ses objectifs» (*ibid.*: 53) représente par excellence l'élément fédérateur et pacificateur dans une société d'individus, selon l'expression de N. Elias. Le sens que revêt la paix dans un tel contexte est donc à relativiser, puisque la tolérance prodiguée par l'État-nation ne représente que l'un des régimes historiquement et sociologiquement possibles de la tolérance: «L'État revendique l'exclusivité des droits de juridiction, considérant tous les citoyens comme individus plutôt que comme membres de groupes. C'est pourquoi n'est, à proprement parler, objet de tolérance que ce qui relève des choix et des actions individuels: actes d'adhésion, participation à des rituels d'admission et à des cérémonies culturelles, affirmation d'une différence culturelle, etc. Les individus sont encouragés à se tolérer les uns les autres en tant que tels, et à interpréter, dans chaque cas, la différence comme une version personnalisée (plutôt que stéréotypée) de la culture du groupe; ce qui signifie également que les membres de chaque groupe, pour autant

qu'ils sont tenus de faire preuve de tolérance, doivent admettre chacune de ces différentes versions chez autrui. Bientôt, chaque culture connaît de multiples versions, qui elles-mêmes recueillent l'adhésion à des degrés fort divers. La tolérance se manifeste dès lors de manière radicalement décentralisée, où chacun est tenu de tolérer tous les autres» (*ibid.*: 53-54).

Aux dires de Walzer, ce type de tolérance semble cependant insuffisant. En effet, s'il ne met pas en cause les principes «d'une union sociale libérale» (Walzer, 1997: 328), l'auteur s'est fait le porte-parole des communautariens en avançant l'argument suivant: dans un monde fragmenté où les finalités ne sont plus susceptibles de fonder une quelconque forme d'accord commun, l'État apparaît nécessairement comme «la seule, et la plus importante, des unions sociales» (*ibid.*), avec les risques d'abus que cela comporte. Paradoxalement, dans un système libéral, ces risques sont d'autant plus grands que les identités groupales (de classe, de sexe, de couleur, etc.) ne sont plus prises en compte dans l'ordonnement du social: «Le libéralisme se distingue moins par la liberté de former des groupes sur la base de ces identités que par la liberté de quitter ces groupes et parfois même ces identités» (*ibid.*: 326). En tant qu'elle concentre ses efforts sur des individus égaux ou considérés comme tels, l'association libérale est confrontée à la question de l'indétermination et de la fluidité des groupes et reste sujette aux possibilités de dissolution de la communauté. La menace d'un État fort finit par planer sur les risques d'anarchie qui menacent la société libérale. Pour pallier à ce risque, Walzer se prononce davantage en faveur d'un «perfectionnisme» que d'une hypothétique neutralité, car la vie des gens et les nombreuses formes d'association humaine ne sont pas tant façonnées par l'État qui, comme l'affirme Durkheim «est trop loin des individus... pour qu'il lui soit possible de pénétrer bien avant dans les consciences individuelles et de les socialiser intérieurement» (*cf.*: XXXII) que par les groupes qui le composent. «Mais ces groupes sont constamment menacés. Et ainsi l'État, pour rester un État libéral, doit avaliser et encourager certains de ces groupes, en fait ceux qui semblent les plus susceptibles d'apporter une forme et des buts en accord avec les valeurs communes d'une société libérale» (Walzer, 1997: 328-329). Ce qui revient à dire que dans l'optique de la tolérance tout n'est pas tolérable: les resquilleurs dans l'État libéral, à savoir «ces gens qui continuent de profiter des avantages de l'adhésion et de l'identité tout en ne participant plus aux activités qui produisent ces avantages» (*ibid.*: 326-327), les séparatistes dans l'État-nation; les fondamentalistes dans la république, etc. Il s'agit donc pour la théorie communautarienne de remettre l'accent sur le politique que la théorie libérale avait à tort délaissé et de concevoir «une révision décentralisée et participative de la démocratie libérale» (*ibid.*: 333).

C'est aussi à cette tâche que s'est consacré Habermas au cours de ces dernières années. Mais en procédant au préalable à une critique en bonne et due forme de la conception libérale de la démocratie dans son maître ouvrage *Droit et démocratie*. En effet, dans l'optique de la perspective libérale, le processus démocratique est réduit à «la fonction de programmer l'État dans l'intérêt de la société, l'État étant ici conçu comme l'appareil de l'Administration publique et la société comme le système de relations, structurées par l'économie de marché, des particuliers et de leur travail social» (Habermas, 1998: 292). Si l'action de l'État se fait dans le sens de la réalisation de finalités collectives, il faut bien reconnaître que celles-ci ne sont que la traduction d'intérêts privés. Dans sa criti-

que, Habermas s'appuie sur l'interprétation républicaine de la démocratie, chère à Frank Michelman, interprétation selon laquelle le concept de politique renvoie «à la pratique d'autodétermination de citoyens qui aspirent au bien commun et qui se comprennent comme les membres libres et égaux d'une communauté de coopération autogérée» (*ibid.*: 291). Le républicanisme reste cependant prisonnier d'une philosophie du sujet, car si ce n'est plus l'individu qui sert de point de départ à la définition des règles communes, c'est la communauté éthique. Pour échapper au dilemme entre les droits subjectifs et les droits objectifs, dans lequel nous enferment respectivement le libéralisme et le républicanisme, Habermas propose un nouveau modèle, qu'il appelle le système des droits, et qui répond au mieux à une théorie de la démocratie fondée sur le principe de la discussion. Un modèle qui stipule l'inclusion de tous, de tous les arguments, ainsi que la possibilité pour tous de participer aux choix des principales orientations politiques que la législation se chargera de mettre en œuvre. Le modèle des systèmes du droit est ainsi «fondé sur les processus intersubjectifs par lesquels les citoyens s'octroient réciproquement des droits et des devoirs, avant d'en déléguer la responsabilité à l'État et l'institution judiciaire» (Rochlitz: 193).

C'est dans ce cadre de pensée que Habermas s'est intéressé à la question des rapports entre le concept et les pratiques identitaires et les principes démocratiques (*cf.*, 1990: Partie IV), entre le multiculturalisme et la politique (*cf.*, 2005a: Chap. IX), entre la souveraineté et la citoyenneté, entre l'État de droit et la démocratie (*cf.*, 2003: Point 3 et 4). En se penchant sur l'épineuse question du multiculturalisme, Habermas reconsidère sur de nouvelles bases le problème de l'inégalité. Celle-ci est bien plus insidieuse et de résolution plus difficile quand elle a trait aux «luttres dans lesquelles il s'agit de faire reconnaître l'intégrité d'une forme particulière» (Habermas, 2005a: 212). Dans ce cas, l'inégalité n'a plus rien à voir avec une possible défaillance de la justice distributive, mais concerne le manque d'incorporation de minorités victimes de discriminations d'ordre social ou racial. Par conséquent, le droit moderne renvoie avant tout «à l'égalité et totale intégration de tous les citoyens à la communauté politique» (*ibid.*: 226). C'est sous l'égide de l'État-nation, qui par le truchement de l'État de droit offre «la garantie d'un espace non étatique de l'action individuelle et collective» (Habermas, 2003: 69), que les citoyens «dont les arrière-plans culturels sont très divers» (*ibid.*: 109) deviennent simultanément des concitoyens et que la citoyenneté démocratique acquiert une dignité semblable à celle de l'égalité des droits. La chose n'était pourtant pas gagnée d'avance dans la mesure où l'État-nation s'est développé démocratiquement sur la base d'une homogénéisation culturelle qui n'est plus de mise dans un monde résolument pluraliste. C'est pourquoi Habermas s'en remet à la concrétisation d'un nouveau républicanisme d'obédience universelle, à même de conjurer ces deux meurtrissures que sont le nationalisme et le mondialisme et de faciliter le «passage inévitable à des formes postnationales de socialisation» (*ibid.*: 7) respectueuses de «la formation démocratique de l'opinion et de la volonté» (*ibid.*: 119).

La position de Habermas semble osciller entre l'idée d'un perfectionnement de l'État-nation et celle de sa relève. Deux citations permettent de rendre compte de cette oscillation. «Le problème des minorités "natives", qui peut surgir dans toutes les sociétés pluralistes, s'accroît dans les sociétés multiculturelles. Mais lorsque celles-ci ont la

forme d'États de droit démocratiques, on dispose tout de même de plusieurs voies pour parvenir à l'idéal d'une inclusion "sensible aux différences". Ces voies sont: la séparation des pouvoirs de type fédéraliste, un transfert fonctionnellement spécifié ou une décentralisation des compétences étatiques, mais, surtout, l'octroi de l'autonomie culturelle et de droits spécifiques à certains groupes, la mise en œuvre de politiques d'émancipation et d'autres dispositions assurant une protection efficace des minorités. On transforme par là, sur certains territoires ou dans certains domaines de la politique, les ensembles fondamentaux des citoyens qui participent au processus démocratique, sans pour autant remettre en cause les principes sur lesquels repose ce processus. Bien évidemment, la coexistence égalitaire entre différentes communautés, groupes linguistiques, confessions et formes de vie ne doit pas être assurée au prix d'une fragmentation de la société. Le processus douloureux du découplage ne doit pas cloisonner la société en une multiplicité de subcultures qui se ferment hermétiquement les unes par rapport aux autres» (*ibid.*: 140). En vertu des problèmes nouveaux qui se posent à la politique de nos jours, et en particulier au système des États indépendants, à savoir «les interdépendances d'une société mondialisée de plus en plus complexe; l'ordre de grandeur de problèmes qui ne peuvent être résolus que par la coopération des États; l'autorité grandissante et la densification des institutions, des instances et des procédures supranationales, et pas seulement dans le domaine de la sécurité collective; la prise en compte croissante de l'économie dans la politique étrangère et, d'une manière générale, la disparition progressive des frontières classiques entre politique intérieure et politique étrangère» (Habermas, 2005b: 213), le processus d'intégration revêt en conséquence une dimension postnationale à même de dépasser la traditionnelle Europe des patries et dont Habermas ne dessine les contours que de manière imprécise: «il est clair que le prochain mouvement d'intégration, celui qui conduira à la socialisation postnationale, ne dépendra pas du substrat d'un quelconque "peuple européen", mais du réseau de communication que formera un espace politique à l'échelle européenne, fondé sur une culture politique commune, porté par une société civile comportant des groupements d'intérêts, des organisations non étatiques, des initiatives et des mouvements civiques, et qui occupera des arènes où les partis politiques pourront se référer directement aux décisions des institutions européennes et développer, par-delà la formation de groupes parlementaires, un système de partis européens» (*cf.*, 2003: 149-150).

L'idéal de l'État-nation, fondé sur le principe de la citoyenneté, auquel se réfèrent Rawls, Walzer et, dans une certaine mesure, Habermas, pour des motifs qui diffèrent du tout au tout, est niveleur par essence, du moins en théorie. L'État-nation a justement pour but de «créer une société politique abstraite, en transcendant par la citoyenneté les enracinements concrets et les fidélités particulières de ses membres» (Schnapper, 1999: 41). Mais si la communauté de citoyens fonctionne comme un principe de consécration de la liberté et de l'égalité formelles des individus permettant de surmonter les conflits d'origine religieuse ou ethnique, il faut bien se rendre à l'évidence qu'elle se trouve constamment en porte-à-faux avec ses idéaux, n'étant pas à même de contenir les particularismes qui engendrent les conflits à partir de valeurs qu'ils défendent. Il s'agit donc bien d'une utopie de la normalisation des affects liés à l'idiosyncrasie de l'appartenance et d'une utopie de la neutralisation des conflits. «Ce qui caractérise la

société des citoyens, ce n'est pas qu'elle soit civique plutôt qu'ethnique ou plus civique qu'ethnique, mais c'est qu'elle pose le principe de la transcendance des réalités ethniques de la société concrète par le principe civique et qu'elle fonde sa légitimité sur cette utopie créatrice» (*ibid.*: 42).

C'est à juste droit que l'on peut affirmer que l'application de l'universalisme contenu dans la notion de citoyenneté contrevient toujours aux principes théoriques qu'elle présume. Dans le cas de la civilisation grecque comme de la civilisation romaine, la citoyenneté disqualifiait d'emblée la notion d'universalité. Ce qu'on appelle communément aujourd'hui le déficit démocratique n'est donc pas à proprement parler quelque chose de nouveau. Bien que la notion de citoyenneté s'accoutre de significations différentes, selon que l'on se réfère à la Grèce ou à la Rome antiques, à la révolution française ou à la révolution russe ou encore aux démocraties contemporaines, un dénominateur commun peut leur être trouvé: la séparation entre gouvernés et gouvernants qui seule est universelle. La dissimilitude entre le principe de citoyenneté qui est universel et la pratique qui reste aristocratique semble donc insurmontable. À titre d'exemple, il suffit de rappeler que les révolutionnaires français qui ont proclamé l'universalité de la citoyenneté ont également établi des citoyens «actifs» qui seuls étaient habilités à bénéficier des droits politiques et que les communistes ont institué la figure élitiste du citoyen en la personne du révolutionnaire professionnel. On ne peut qu'entériner l'affirmation suivante de D. Schnapper: «L'universel ne peut être qu'un principe, jamais une réalité concrète» (*cf.*, 1998: 61).

L'auteur remarque à juste titre que l'universalisme moderne s'inscrit dans la tradition des Lumières selon lesquelles tout homme a la faculté d'être un citoyen politique et un agent économique. La notion de citoyenneté remplit d'une part une fonction politique d'intégration en se réclamant de valeurs universelles; d'autre part, elle permet de rattacher l'individu et la collectivité dans laquelle il se meut au principe universel de la raison. «Les sociétés modernes comportent deux dimensions d'universalité. En fondant la légitimité de l'ordre politique sur la citoyenneté, ouverte dans son principe à tous les individus par-delà leur attachement ethnico-religieux et leurs différences sociales ou biologiques, elles invoquent un principe d'inclusion au nom de valeurs universelles; elles se réfèrent à une conception universelle des droits de l'homme qui ne se réduisent pas à ceux de l'individu en tant que membre d'une nation particulière. En appliquant, d'autre part, les règles de l'esprit scientifique à l'organisation de la production, elles participent de l'universalité de la raison. La société scientifique et technique ignore les frontières de races et de peuples; l'argent donne à tous les mêmes possibilités; la forme de rationalité qui organise la vie économique est accessible à tous les individus. Elle n'est pas universelle en fait; elle l'est virtuellement. Tous les hommes ont l'aptitude ou la capacité nécessaire pour participer à la société moderne dans sa double dimension démocratique et productiviste» (*ibid.*: 73-74).

La sociologie ne peut donc que butter sur la question de la compréhension de l'Autre; elle ne peut pas ne pas s'interroger sur les écarts entre les principes égalitaires de l'État-nation qui procèdent à un renversement de l'ordre social en stipulant l'égalité de sujets par nature et socialement inégaux et la réalité sociale plurielle fondée sur le dissentiment. Si la sociologie se doit théoriquement de mettre en avant cette dissimili-

tude entre les principes démocratiques de l'égalité présupposés par la politique citoyenne et les pratiques sociales inégalitaires et conflictuelles, inspirées par le débridement des passions à l'origine des discriminations raciales, des exclusions sociales, des génocides ethniques, elle ne peut cependant se complaire dans une attitude purement critique, sous peine de passer pour un simple épiphénomène de la pratique démocratique. En constatant tout d'abord que «la pensée sociologique de l'Autre, c'est la pensée occidentale», puis en affirmant que «le projet sociologique est très étroitement lié à la politique et à la morale» (*ibid.*: 19), l'auteur nous fait part de ses craintes et de ses réticences. En tout cas, elle ne s'est pas laissée aller à cette dérive, commune de nos jours, qui consiste à chercher à combler le hiatus qui oppose l'individu, en tant que monade séparée des autres monades, et les appartenances qui nous solidarisent avec les autres et nous socialisent au sein de multiples communautés.

C'est la tâche que se sont fixés Mesure et Renaut: réimpliquer l'individu dans la cité; articuler de façon pacifique les idiosyncrasies individuelles et les exigences collectives de la sphère publique, œuvrer dans le sens de la mise en place d'un type de sociabilité qui ne force pas l'individu à renoncer à ce qu'il a d'authentiquement unique, et qui évite à la communauté de pâtir des revendications identitaires de l'individu et de son aspiration à la liberté; penser l'intégration sociale de l'individu au moyen de l'instauration d'une «"démocratie culturelle" entendue comme cette figure de la démocratie qui ferait de la mise en œuvre des droits culturels un des principes de son fonctionnement» (*cf.*: 283-284).

La voie qui répond à ce dessein semble tout tracée: il s'agit du modèle libéral, épuré à la fois de sa propension au nivellement par la mondialisation et de son penchant pour l'exaltation des droits d'individus esseulés, un modèle repensé et retravaillé à la lumière d'une exigence nouvelle, celle de la prise en compte «des droits individuels qui touchent à la liberté de choisir des références culturellement partagées. En faisant en sorte que l'autoaffirmation de l'individu comme sujet de droit ne suppose plus l'abstraction systématique, voire le sacrifice de tout sentiment de solidarité autour d'une identité collective distincte, un libéralisme politique suffisamment transformé pour restituer toutes ses dimensions à la figure de l'autre comme *alter ego* n'aurait nul besoin de renoncer à lui-même pour apporter une contribution forte à la recomposition du lien social» (*ibid.*: 294).

3. LE PARADIGME SOCIOLOGIQUE DE LA SOCIABILITÉ: CITOYENNETÉ OU SOCIALITÉ?

L'expérience humaine nous apprend toutefois que l'ordre social n'est pas le fruit d'un dessein rationnel et que l'idéal de la perfection a conduit les hommes aux pires barbaries. Or, pour les sociologues qui se donnent des airs de médecins, tout comme pour les médecins qui se travestissent en sociologues, ce qui n'est pas soumis à l'agencement d'une volonté acquise à la raison est à rejeter. Ce qui est sûr, c'est que pour ces sociologues, la communauté reçoit son modèle et son dynamisme de l'extérieur; elle ne peut être qu'une communauté de citoyens. Pour tous ceux qui oublient «la dimension commu-

nautaire de la socialité» (Maffesoli, 2002a: 7), le multiculturalisme n'est pas la cause ni l'effet d'une harmonie vécue de façon différentielle par les différents groupes sociaux qui composent la société, mais il doit sa possibilité d'expression à l'existence d'États-nations dont le but est de faire tenir les diverses composantes et mouvances en un tout cohérent et de concilier les revendications ethniques et les exigences de la citoyenneté. «Le multiculturalisme de la vie sociale et religieuse, dont on discute aujourd'hui dans les démocraties occidentales, n'est pas né des grandes migrations de travailleurs immigrés vers l'Europe depuis la Seconde Guerre mondiale, ni de la découverte de l'existence et de la valeur de l'*ethnicity* aux États-Unis ou de la reconnaissance du droit des minorités qui avaient été longtemps persécutées à obtenir des compensations. La société "multiethnique" ou "multiculturelle" n'est pas une invention de la démocratie américaine, contrairement à ce qu'a écrit Parsons, ni une caractéristique récente des nations de l'Europe de l'Ouest, comme l'affirment volontiers les théoriciens de la nouvelle citoyenneté, elle est inscrite dans la définition même de la nation. Cette dernière n'a pas supprimé les ethnies, mais elle a eu pour effet de réinterpréter les autres appartenances, vécues comme naturelles – même si elles sont, comme les nations, le produit d'une construction historique – comme "ethniques". Le multiculturalisme de la vie sociale est un fait: toute nation, par définition, est formée de populations diverses par leur culture, leur milieu social, leur religion de pratique ou de référence, leur origine régionale ou nationale. Parmi les populations récemment immigrées, on a pu constater que des individus pouvaient participer régulièrement à la vie professionnelle et collective, tout en conservant le "noyau dur" de leur culture d'origine, c'est-à-dire une conception spécifique de la morale entretenue depuis la première enfance par la relation entre les parents – surtout la mère – et l'enfant, un système de normes et de valeurs en fonction duquel se définit l'honneur de chacun. Ce noyau dur culturel, directement issu de l'héritage ethnique, transmis par la famille, n'exclut pas, par ailleurs, la participation à la société politique, si ces normes ne sont pas en contradiction avec les valeurs de la communauté des citoyens» (Schnapper, 1996: 99).

En d'autres termes, le multiculturalisme laissé à lui-même constitue une source de danger pour les démocraties, notamment quand il n'est pas le produit du principe de tolérance mis en œuvre par l'État-nation. Cette thèse a fait l'objet de recherches singulières de la part de l'essayiste italien G. Sartori. Selon ce dernier, le multiculturalisme n'est viable qu'à la condition de surgir à l'intérieur d'une société qui consacre le principe de l'acceptation du pluralisme, tout d'abord politiquement, dans sa constitution, et ensuite socialement, dans les faits. Le rapport du multiculturalisme au pluralisme est donc de l'ordre de la probabilité et non pas de celui de la nécessité. Le pluralisme, contrôlé par l'État-nation dispose donc d'une espèce de prérogative sur le multiculturalisme qui par essence est synonyme de désintégration et de conflit. «Pour le pluralisme, l'homogénéisation est un mal et l'assimilation est un bien. En plus, le pluralisme, comme il est tolérant, n'est pas agressif, ni belliqueux. (...) Le multiculturalisme, par contre, est un projet, dans le sens exact du mot, étant donné qu'il propose une nouvelle société et qu'il esquisse sa mise en pratique. Et c'est en même temps, un instrument de création de diversités qui, précisément, fabrique de la diversité, parce qu'il se dédie à rendre visibles les différences et à les intensifier, et, par conséquent, il arrive même à les multiplier» (Sartori: 62 et 123). Cette caractéristique du multiculturalisme lui advient de sa capacité

à exprimer une valeur, et peut-être même une valeur dominante ou hégémonique. La réflexion de Sartori qui s'intègre à une pensée sur la bonne société, sur ce que la société doit être, refuse la désintégration multiethnique à laquelle le multiculturalisme donne lieu quand il n'émane pas du pluralisme mis en place par l'État-nation. Nulle part, il n'est question de la possibilité de l'agencement des sociétés par le biais du conflit. Nulle part, il n'est question d'intégration des contraires, de ce qui est radicalement différent de nous. L'identité collective finit par être pensée exclusivement par rapport à l'identité individuelle: le respect mutuel des droits de chacun dans le cadre de l'État-nation. Toute forme de particularisme ethnique ou religieux est bannie de la société, et par conséquent, du regard que Sartori porte sur elle.

D'une façon tout à fait similaire, P. Ricœur insère la question du multiculturalisme dans une théorie de la reconnaissance qui conçoit le rapport entre cultures du point de vue de la réciprocité, du point de vue de «demandes de respect égal venant de cultures effectivement développées à l'intérieur d'un même cadre institutionnel» (cf., 2004: 311). Ricœur reprend à ses frais la vieille question hégélienne de la reconnaissance mutuelle, en partant du principe consensuel que tout un chacun aspire à être reconnu dans son identité par l'autre. Or, si l'on admet que la question du besoin de reconnaissance est universelle, celle de la revendication identitaire émanant de collectivités particulières peut se résoudre autrement qu'en termes de conflits. Il suffit pour cela d'empêcher que la lutte pour la reconnaissance ne se résume à un théâtre d'ombres abstraites et intemporelles et de lui donner une solution concrète qui passe par des «expériences de reconnaissance pacifiée» (*ibid.*: 318), par la pratique du don et de la solidarité. Ricœur refuse donc tout autant la solution libérale fondée sur «l'affirmation d'un prétendu potentiel humain universel» (*ibid.*: 314) et l'exercice d'une hégémonie mondiale qui tire sa légitimité de principes abstraits, comme ceux de l'égalité, de la liberté, de la dignité, que la solution belliqueuse mise en œuvre par des minorités agissantes qui se retranchent sur leur particularisme, en en faisant l'enjeu d'un conflit politique. Dans l'optique de l'auteur, il s'agit donc «de coupler l'idée de lutte pour la reconnaissance à... des états de paix» (*ibid.*: 319) et d'entrecroiser «la conflictualité et la générosité partagée» (*ibid.*: 363).

Tout est fait pour minorer ou surmonter ce qui constitue l'assise même de la vitalité sociétale, à savoir l'expression des sentiments, des émotions et des passions. Tout est fait pour entretenir des hantises au sujet des communautés et du communautarisme dont on se rend bien compte qu'ils compensent les frustrations nées de l'unification sous la houlette de la mondialisation. Ces hantises sont d'ailleurs largement justifiées du point de vue de l'unité nationale fondée sur l'appartenance des individus à une communauté de citoyens et sur le partage de valeurs républicaines communes: «Ce qui est nouveau, c'est que des groupes définis nationalement, ethniquement ou sur une base religieuse, qui n'avaient d'existence que dans la sphère privée, acquièrent maintenant une existence publique assez forte parfois pour mettre en cause leur appartenance à telle société nationale» (Touraine: 235). Pour éviter tout froissement entre le communautarisme et les principes de la citoyenneté, il ne reste d'autre solution à la démocratie que de reconnaître les droits culturels comme elle avait reconnu d'antan les droits religieux et les droits sociaux.

Or le danger qui selon Touraine peut émaner de la reconnaissance des droits culturels des minorités réside dans leur forte potentialité de mobilisation et de ségrégation

par rapport à l'ensemble social. On pourrait même affirmer que le repli sur soi communautaire est le résultat d'une mondialisation des échanges qui a contribué à annihiler toute référence à l'universel, en particulier à l'universalité de l'État-nation et du citoyen qui en est le support, à l'universalité de la démocratie et des droits de l'homme. Ce qui caractérise l'émergence de singularités dans l'univers uniformisé de la mondialisation est l'impossibilité de pouvoir «les fédérer dans une action historique d'ensemble» (Baudrillard, 2004a: 49). L'universel abstrait se réduit comme une peau de chagrin sous l'effet d'une mondialisation qui débouche sur l'émergence de singularités qui épousent des formes ethniques, religieuses, linguistiques et s'exhibent de façon plus ou moins violente. «La situation change et se radicalise à mesure que les valeurs universelles perdent leur autorité et leur légitimité. Tant qu'elles s'imposaient comme valeurs médiatrices, elles réussissaient, plus ou moins bien, à intégrer les singularités comme différences dans une culture universelle de la différence, mais désormais, elles n'y réussissent plus, car la mondialisation triomphante fait table rase de toutes les différences et de toutes les valeurs, inaugurant une culture ou une inculture parfaitement indifférente. Il ne reste plus, une fois l'universel disparu, que la technostructure mondiale toute-puissante face aux singularités redevenues sauvages et livrées à elles-mêmes» (*ibid.*: 47).

Le communautarisme actuel n'est qu'une résurgence du désir de communauté qui parcourt l'histoire universelle et qui traduit la nécessité pour les individus et les groupes d'investir leur propre culture dans le but de cultiver leur identité. Le tribalisme qui se manifeste dans la postmodernité n'est qu'un retour aux anciennes structures claniques qui constituent une donnée indépassable de l'expérience humaine. L'esprit de chapelle et les querelles de clocher, que ce soit dans le domaine politique ou dans la sphère académique, ne font que nous rappeler les anciennes rivalités de clan ou encore les conflits tribaux. C'est ce qu'oublient ou feignent d'oublier tout ceux qui conçoivent l'unité nationale sur la base de l'assimilation, de l'insertion et de l'intégration de l'étranger, en somme tout ceux qui confondent les questions d'identité avec la volonté citoyenne, rationnellement choisie, voulue et décidée, d'appartenir à une communauté de destin. Les rationalistes recourent au substantialisme de Dieu, de l'Être, de l'Histoire ou de l'Institution pour donner une consistance à l'être-ensemble, alors qu'il faudrait la rechercher «dans le dévoilement de ce qui est déjà là» (Maffesoli, 2005: 149), c'est-à-dire dans le communautaire. On pourrait dire que l'acteur de la postmodernité n'est plus le sujet capable de volonté et de décision ou encore le citoyen modèle qui se présente aux urnes sans mot dire quand il y est convié, mais cet «enfant éternel» qui, par ses actes, ses manières d'être, sa musique, la mise en scène de son corps, réaffirme avant tout une fidélité à ce qui est. (...) Pour le dire en des termes un peu plus anthropologiques, il est des moments où l'on observe un glissement d'importance, le passage de la *Polis* à la *Thiase*, celui d'un ordre politique à un ordre fusionnel» (*ibid.*: 151).

Au schéma de l'inclusion succède le modèle de l'implication par le mythe mis en exergue par Gilbert Durand. Ce dernier nous apprend que l'implication, dans son sens étymologique d'enchevêtrement, présuppose l'imbrication du tout dans les parties et des parties dans le tout et que «c'est exactement ce qui se produit dans les "feuilletages" des redondances d'un mythe où la partie reproduit "en petit" (belle expression que V. Hugo applique aux structures du *Hamlet* de Shakespeare) la situation et les structures du tout»

(cf.: 328). En ce sens, l'individu n'est plus cette monade sur laquelle les scientifiques projettent le schéma qui unit invariablement la cause à l'effet. Un individu désireux de devenir politiquement correct, un citoyen exemplaire et soucieux de vouloir calquer le comportement de tous les autres sur le sien. Un individu qui ne peut que rechercher l'aspiration à une vie commune dans la réalisation de ses intérêts propres, etc. Ernest Renan l'avait bien compris dans son analyse des grandes agglomérations humaines. «La communauté des intérêts est assurément un lien puissant entre les hommes. Les intérêts, cependant, suffisent-ils à faire une nation? Je ne le crois pas. La communauté des intérêts fait les traités de commerce. Il y a dans la nationalité un côté de sentiment; elle est âme et corps à la fois; un *Zollverein* n'est pas une patrie» (cf.: 52). On pourrait élargir le propos à toutes ces formes de socialisation et de communalisation que Weber a si bien étudiées. Le propos est encore plus valable pour les différents types d'affoulement postmodernes, qu'il s'agisse de rassemblements musicaux, sportifs, religieux ou autres. Ce qui s'y joue, c'est bien «le sentiment d'appartenance communautaire, c'est-à-dire le processus d'implication par lequel tout un chacun n'existe qu'en fonction de l'autre» (Maffesoli, 2004: 124).

À trop vouloir insister sur les vertus de la raison, on fera l'impasse sur «ces sentiments qui sont les grandes forces d'où résultent la forme et le développement des sociétés» (Pareto: 139). Si certains font montre de leur perplexité devant «l'appel mystique de la jubilation dionysiaque» (Nietzsche: 106) caractéristique de la sensibilité postmoderne et essaient même de l'endiguer à coup d'appels incantatoires en faveur d'un «sursaut républicain» et d'une «action citoyenne», d'autres, plus lucides, préfèrent parler d'«involution» plutôt que d'évolution ou de révolution (Baudrillard) et d'«enveloppement» plutôt que de développement (Maffesoli), en ne s'inquiétant ni ne s'offusquant de ce retour aux valeurs communautaires et au polythéisme qu'il induit: «Tous ces mouvements de réinvolution (inverses de la révolution), religieux, sectaires, corporatistes, nouveaux intégrismes, nouvelles féodalités, qui, partout, ne semblent chercher qu'à se débarrasser de cette liberté inconditionnelle pour trouver de nouvelles formes de prise en charge, de protection, de vassalité, opposer une fidélité archaïque à une désaffiliation insupportable» (Baudrillard, 2004b: 44). Dans les processions dominicales dans ces nouveaux lieux de culte que sont les centres commerciaux, dans la vénération des idoles, dans les imitations vestimentaires, dans les rassemblements juvéniles, dans la communion suscitée par l'audience des télé-feuilletons ou des émissions de télé-réalité, se joue une dépossession de soi où l'individu s'abandonne à ce que Simmel appelait «l'esclavage de l'universalité» (cf.: 191) et Maffesoli «la puissance religieuse du "nous" en tant que tel, et des "nous" en leur ensemble» (cf., 1992: 230).

Aussi ne faut-il pas se laisser duper par les conclusions hâtives que des auteurs comme Marcel Gauchet, Gilles Lipovetsky, Luc Ferry, André Comte-Sponville, Danièle Hervieu-Léger ou encore Frédéric Lenoir tirent par rapport au type de sociabilité induit par les phénomènes de subjectivation des convictions, de récusation des vérités apodictiques ou de légitimation des expériences personnelles. Dans ces phénomènes rien ne laisse pourtant présager un retour de l'individualisme. Il vaut mieux y voir une résurgence du mythe qui renvoie à la dimension collective de l'être-ensemble. «La transfiguration par les mythes du "Bio" – et même avec de très sérieux chercheurs – de Gaïa, se dresse sur les ruines d'une mondialisation sociétale dont chaque jour dénonce la nocivité ou du moins

la vanité: vaches folles et marées noires, Tchernobyl et Kalachnikov nationalistes et meurtrières... Les sectes pullulent dans nos espaces vitaux: Mandarom ici, Mormons là, Amish en Pennsylvanie, "mouvement raëlien" du Lichtenstein, G. Bourdin en Provence, Temple Solaire en Valais et au Canada. Les néopaganismes et leurs mythologies reviennent en masse et Dionysos projette son ombre... Le tout véhiculé par l'inflation mythique chez le libraire des romans primés à grand renfort de publicité, des films au cinéma et à ses "festivals", l'audiovisuel dans chaque *home* et jusque dans la chambre à coucher» (Durand: 332).

On sait l'aversion que les crimes d'honneur, les mariages forcés, ou encore les pratiques qui consistent à défigurer le visage et le corps de la conjointe pour se l'approprier pleinement suscitent chez tous ceux qui rêvent d'une incarnation concrète des principes abstraits des droits de l'homme. Mais ces pratiques ont au moins le mérite de nous confronter à l'altérité du tout autre, et même à notre propre altérité, si tant est que le barbare se trouve en nous. Comme le remarque très justement M. Maffesoli: «La peur de l'animalité est le fondement de la perspective universaliste. Elle est le fond de commerce, intangible, de tous les moralistes» (cf., 2002b: 44). On ne pourra d'ailleurs qu'être surpris par le fait que dans les pays les plus policés, les institutions, quand elles ne sont pas en retard avec l'ordre du vécu, sont en déphasage avec lui. On le remarquera pour ce qui est des différentes sphères d'activité. Du point de vue économique, l'application des trente-cinq heures de travail en France est contrariée par la nécessité de prendre en compte le problème des délocalisations. On pourra encore se référer à l'interdiction des maisons closes qui fait bon ménage avec l'empressement avec lequel l'État invite les prostituées à s'acquitter du paiement des impôts sur le revenu. Du point de vue religieux, il n'est pas moins intéressant de constater que l'État laïc se résume souvent à l'incantation de nobles principes qui n'ont pas d'échos dans la vie réelle des personnes. Ainsi de la pratique de l'excision qui en jugement fait très rarement l'objet d'une condamnation. Ainsi de la polygamie, interdite par la loi, mais implicitement tolérée par l'autorisation du regroupement familial. Ainsi du port ou de l'affichage de signes dont on ne sait plus très bien s'ils sont ostensibles ou ostentatoires, formellement prohibés dans les écoles, mais qui continuent de fortifier au quotidien «la viscosité du coutumier et l'emprise agressive des convictions» (Debray: 49).

La saturation du sujet est plus que jamais à l'ordre du jour. Elle se traduit effectivement par un changement de rythme. Ainsi, la vie des individus a été successivement rythmée par les fêtes religieuses, par les fêtes laïques, par l'organisation d'élections dans les démocraties républicaines et plus récemment par l'organisation de débats télévisés destinés aux masses qui se sont traduits «par une baisse de la brutalité sociale» et qui ont «non seulement permis de remplacer les moments d'intensification de la socialité disparue, mais aussi de retirer à ces moments une partie de leur violence conflictuelle» (Michon: 438). Cela n'empêche nullement notre postmodernité d'être traversée par «des phénomènes très importants de "décivilisation"» (*ibid.*: 439) comme en témoigne l'organisation sauvage de *rave parties* qui représentent «autant de moments de réintensification de la socialité qui viennent interrompre la monotonie d'une vie de plus en plus lisse» (*ibid.*: 447), et où les inconditionnels, à l'instar des primitifs, foulent le sol boueux des heures durant, en nous rappelant que l'homme n'est qu'humus. Autant dire

que le temps de la communauté archaïque vient supplanter celui de la communauté des citoyens comme l'a bien compris Pierre-André Taguieff. «Les identités substantielles et les communautés compactes s'imposent dès lors, dans le nouveau désordre mondial, comme les substituts naturels, dans l'ordre mythopolitique, des communautés de citoyens formés ("éclairés") et actifs (responsables, "participants" et solidaires), incarnant l'idéal démocratique "fort". La fin de la démocratie des Lumières est ainsi annoncée: les liens de sang fondés sur l'origine commune et les sentiments préférentiels fondés sur la proximité ou sur la ressemblance tendent à remplacer les liens sociaux et politiques qui, fondés sur l'adhésion à des principes, se manifestent comme solidarité nationale ou engagement civique, et s'éprouvent comme sentiment d'un destin commun ou désir d'un avenir imaginé en commun. L'involontaire prime le volontaire. On ne choisit pas, on assume» (cf.: 293). En somme, dans le monde postmoderne le facteur d'agrégation des personnes au sein des groupes sociaux et de la société en général est tributaire de la socialité qui résulte d'une fusion se faisant sur la base d'une identification affective. En tout cas, il ne doit plus grand chose au principe de la citoyenneté qui procède à une reconstruction du social en fonction d'un dessein rationnel ou d'un projet normatif. En d'autres termes, il faut comprendre la structuration sociale à partir de l'expression de sentiments et de passions et non plus à partir de principes abstraits et universels qui ignorent le polythéisme des valeurs prévalant dans la postmodernité. Un modèle chasse l'autre en somme: «On peut dire que le rationalisme a favorisé la solidarité mécanique de l'idéal démocratique moderne, alors que le sens commun conforte la solidarité organique de l'idéal communautaire post-moderne» (Maffesoli, 1996: 234). En termes wébériens, l'on pourrait dire que l'on passe progressivement de la sociation, c'est-à-dire d'une relation sociale fondée «sur un compromis d'intérêts motivés rationnellement (en valeur ou en finalité) ou sur une coordination d'intérêts motivés de la même manière», à la communalisation, c'est-à-dire à une relation sociale fondée «sur le sentiment *subjectif* (traditionnel ou affectif) des participants d'appartenir à une même communauté» (Weber, 1971: 41).

Tout cela nous amène à dire que la question de la pluralité ne doit pas être posée en termes institutionnels, car elle a trait à des problèmes existentiels. Mieux vaut accepter les différences culturelles pour ce qu'elles sont plutôt que d'afficher une posture craintive à leur égard en invoquant que «l'offre multiculturaliste risque de devenir une force de conservatisme et de clientélisme» (Wieviorka: 101), quand on ne lui reproche pas de conduire au relativisme, au fanatisme ou à l'anarchie. Il ne faut donc pas faire de la reliance un impératif catégorique capable de contenir les dangers de fragmentation présents dans la société postmoderne, mais reconnaître qu'il n'y a d'unité que dans la séparation, que l'attraction implique la répulsion, que «le sujet humain porte en lui un double "logiciel", l'un égocentrique, l'autre altruiste» (Morin: 113). Toute culture aura à composer avec son contraire: le mal, la barbarie, l'animalité, l'inhumain. Toute culture restera à jamais confrontée à l'éternelle question du polythéisme des valeurs. Or, si le monde ne débouche pas irrémédiablement sur une guerre des dieux génocidaire, c'est bien en raison de la permanence de liens entre principes contraires, le bien pouvant provenir du mal et le mal du bien.

Les contempteurs de la vie sociale font donc mine d'ignorer que ce sont bien ces «brins de folie» des démons personnels entrant en connexion en une sorte d'interactivité

généralisée» (Maffesoli, 2003: 113) qui permettent à la vie personnelle et collective de s'épanouir sereinement, et du coup, ils se montrent incapables de prendre conscience de la nécessité d'«une perspective globale intégrant le vécu, la passion, le sentiment commun» (*ibid.*: 102). Peut-être devraient-ils prendre note des remarquables propos de Milan Kundera sur «la beauté non-intentionnelle» qu'il appelle aussi «la beauté par erreur»: «En Europe, la beauté a toujours eu un caractère intentionnel. Il y a toujours eu un dessein esthétique et un plan de longue haleine; il a fallu des siècles pour édifier d'après ce plan une cathédrale gothique ou une ville Renaissance. La beauté de New York a une tout autre origine. C'est une beauté non-intentionnelle. Elle est née sans préméditation de la part de l'homme, comme une grotte de stalactites. Des formes, hideuses en elles-mêmes, se retrouvent par hasard, sans plan aucun, dans d'improbables voisinages où elles brillent tout à coup d'une poésie magique» (*cf.*: 149).

BIBLIOGRAPHIE

- BASTIAT, F. (1982), *Harmonies économiques*, Genève-Paris: Slatkine.
- BAUDRILLARD, J. (2004a), «De l'universel au singulier: la violence du mondial», in BINDÉ, J., *Où vont les valeurs?*, Paris: Éditions UNESCO; Albin Michel, pp. 45-51.
- BAUDRILLARD, J. (2004b), *Le Pacte de lucidité ou l'intelligence du mal*, Paris: Galilée.
- CANTO-SPERBER, M. (2003), *Les règles de la liberté*, Paris: Plon.
- DEBRAY, R. (2004), *Ce que nous voile le voile. La République et le sacré*, Paris: Gallimard.
- DEMEULENAERE, P. (1996), *Homo oeconomicus. Enquête sur la constitution d'un paradigme*, Paris: PUF.
- DUMONT, L. (1976), *Homo aequalis. Genèse et épanouissement de l'idéologie moderne*, Paris: Gallimard.
- DUMONT, L. (1983), *Essais sur l'individualisme. Une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne*, Paris: Seuil.
- DUPUY, J.-P. (1992), *Le sacrifice et l'envie. Le libéralisme aux prises avec la justice sociale*, Paris: Calmann-Lévy.
- DURAND, G. (2001), «La résurgence du mythe et ses implications», in MICHAUD, Y. (dir.), *Qu'est-ce que la culture?*, Paris: Éditions Odile Jacob, pp. 325-334.
- DURKHEIM, E. (1978), *De la division du travail social*, Paris: PUF.
- FERRY, J.-M. (2001), *De la civilisation. Civilité. Légalité, Publicité*, Paris: Cerf.
- FREUND, J. (1987), *Politique et impolitique*, Paris: Sirey.
- HABERMAS, J. (1990), *Écrits politiques. Culture, droit, histoire*, Paris: Cerf.
- HABERMAS, J. (1998), *Droit et démocratie. Entre faits et normes*, Paris: Gallimard.
- HABERMAS, J. (2003), *L'intégration républicaine. Essais de théorie politique*, Paris: Fayard.
- HABERMAS, J. (2005a), *Une époque de transitions. Écrits politiques 1998-2003*, Paris: Fayard.
- HABERMAS, J. (2005b), *De l'usage public des idées. Écrits politiques 1990-2000*, Paris: Fayard.

- HAYEK, F. A. (1967), *Studies in Philosophy, Politics and Economics*, London: Routledge & Kegan Paul, Ltd.
- HAYEK, F. A. (1978), *New Studies in Philosophy, Politics, Economics and the History of Ideas*, London: Routledge & Kegan Paul, Ltd.
- HAYEK, F. A. (1993), *La présomption fatale. Les erreurs du socialisme*, Paris: PUF.
- KUNDERA, M. (1998), *L'insoutenable légèreté de l'être*, Paris: Gallimard.
- KYMLICKA, W. (2001), *La citoyenneté multiculturelle. Une théorie libérale du droit des minorités*, Paris: Éditions La Découverte.
- MAFFESOLI, M. (1988), *Le temps des tribus. Le déclin de l'individualisme dans les sociétés modernes*, Paris: Méridiens Klincksieck.
- MAFFESOLI, M. (1992), *La transfiguration du politique. La tribalisation du monde*, Paris: Grasset.
- MAFFESOLI, M. (1996), *Éloge de la raison sensible*, Paris: Grasset.
- MAFFESOLI, M. (2002a), «Préface» à MICHEL, M. (Org.), *Les communautés. Une question posée à la France*, Lausanne: Éditions L'Âge d'Homme, pp. 7-10.
- MAFFESOLI, M. (2002b), *La part du diable. Précis de subversion postmoderne*, Paris: Flammarion.
- MAFFESOLI, M. (2003), *Notes sur la postmodernité. Le lieu fait lien*, Paris: Éditions du Félin/Institut du monde arabe.
- MAFFESOLI, M. (2004), *Le rythme de la vie. Variations sur les sensibilités postmodernes*, Paris: Éditions de La Table Ronde.
- MAFFESOLI, M. (2005), «De l'identité aux identifications», in AUBERT, N. (Dir.), *L'individu hypermoderne*, Ramonville Saint-Agne: Éditions Érès, pp. 147-156.
- MESURE, S. et RENAUT, A. (2002), *Alter Ego. Les paradoxes de l'identité démocratique*, Paris: Flammarion.
- MICHON, P. (2005), *Rythmes, pouvoir, mondialisation*, Paris: PUF.
- MILL, J. Stuart (1988), *L'utilitarisme*, Paris: Flammarion.
- MORIN, E. (2004), *La méthode*, Tome 6, *Éthique*, Paris: Seuil.
- NIETZSCHE, F. (1976), *La naissance de la tragédie*, Paris: Gallimard.
- PARETO, V. (1971), *Le mythe vertuiste et la littérature immorale*, Genève: Droz.
- POLANYI, K. (1996), *La grande transformation. Aux origines politiques et économiques de notre temps*, Paris: Gallimard.
- RAWLS, J. (1995), *Libéralisme politique*, Paris: PUF.
- RAWLS, J. (1998), *Le droit des gens*, Paris: Éditions 10/18.
- RAWLS, J. (2003), *La justice comme équité, une reformulation de Théorie de la justice*, Paris: Éditions La Découverte.
- RENAN, E. (1992), *Qu'est-ce qu'une nation? et autres essais politiques*, Paris: Presses Pocket.
- RENAUT, A. (1999), *Libéralisme politique et pluralisme culturel*, Nantes: Éditions Pleins Feux.
- RENAUT, A. (2004), *Qu'est-ce qu'une politique juste? Essai sur la question du meilleur régime*, Paris: Grasset.
- RICŒUR, P. (2004), *Parcours de la reconnaissance. Trois études*, Paris: Stock.
- ROCHLITZ, R. (2002), «Philosophie politique et sociologie chez Habermas», in ROCHLITZ, R. (dir.), *Habermas. L'usage public de la raison*, Paris: PUF, pp. 161-197.

- ▲
- SANDEL, M. (1999), *Le libéralisme et les limites de la justice*, Paris: Seuil.
- SARTORI, G. (2003), *La sociedad multiétnica. Pluralismo, muticulturalismo, extranjeros e islámicos*, Madrid: Taurus Ediciones.
- SCHNAPPER, D. (1996), *La communauté des citoyens. Sur l'idée moderne de nation*, Paris: Gallimard.
- SCHNAPPER, D. (1998), *La relation à l'autre. Au cœur de la pensée sociologique*, Paris: Gallimard.
- SCHNAPPER, D. (1999), *La compréhension sociologique. Démarche de l'analyse typologique*, Paris: PUF.
- SCHNEEWIND, J. B. (2001), *L'invention de l'autonomie. Une histoire de la philosophie morale moderne*, Paris: Gallimard.
- SEIDMAN, S. (1987), *Le libéralisme et la théorie sociale en Europe*, Paris: PUF.
- SIMMEL, G. (1989), *Philosophie de la modernité. La femme, la ville, l'individualisme*, Paris: Payot.
- TAGUIEFF, P.-A. (2005), *La république enlisée. Pluralisme, communautarisme et citoyenneté*, Paris: Éditions des Syrtes.
- TAYLOR, C. (1997), «Quiproquos et malentendus: le débat communautariens-libéraux», in BERTEN, A.; SILVEIRA, P. et POURTOIS, H. (org.), *Libéraux et communautariens*, Paris: PUF, pp. 87-119.
- TOURNAINE, A. (2005), *Un nouveau paradigme. Pour comprendre le monde aujourd'hui*, Paris: Fayard.
- VARGAS LLOSA, M. (2005), *Le langage de la passion. Chroniques de la fin du siècle*, Paris: Gallimard.
- WALZER, M. (1997), «La critique communautarienne du libéralisme», in BERTEN, A.; SILVEIRA, P. et POURTOIS, H. (org.), *Libéraux et communautariens*, Paris: PUF, pp. 311-336.
- WALZER, M. (1998), *Traité sur la tolérance*, Paris: Gallimard.
- WALZER, M. (2003), *Raison et passion. Pour une critique du libéralisme*, Belval: Circé.
- WEBER, M. (1971), *Économie et société*, tome premier, Paris: Plon.
- WIEVIORKA, M. (2005), *La différence. Identités culturelles: enjeux, débats et politiques*, Paris: Éditions de l'Aube.