

La société globale est morte... vive la société globale!

J. Yvon Thériault

Numéro 28, 1997

Feu la société globale

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1002525ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/1002525ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Résumé de l'article

Ce texte tente de reconstruire les liens entre la modernité politique et le concept de société globale en référence à la fois au développement des sociétés modernes et de la société québécoise. La crise actuelle des sociétés globales est associée à la difficulté à construire un monde commun, interface entre la société comme réalité sociale et la société comme construit politique. La société globale reste néanmoins une exigence de la démocratie. Loin d'être un cas d'espèce, la recherche par les nationalistes québécois d'une nouvelle société globale apparaît exemplaire des enjeux de la modernité avancée.

Éditeur(s)

Département de sociologie - Université du Québec à Montréal

ISSN

0831-1048 (imprimé)

1923-5771 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Thériault, J. (1997). La société globale est morte... vive la société globale!
Cahiers de recherche sociologique, (28), 19–35. <https://doi.org/10.7202/1002525ar>

La société globale est morte... vive la société globale!

J.-Yvon THÉRIAULT

Avant que nous élaborions la science d'une société, celle-ci s'est déjà donnée une vision cohérente de ce qu'elle est [...] toute interprétation scientifique d'une société globale sera fondamentalement en continuité avec les idéologies dominantes du milieu.

FERNAND DUMONT¹

«La société globale est morte... vive la société globale!» Ce titre, comme on l'aura reconnu, fait référence à l'expression associée à la tradition monarchique européenne: «Le roi est mort... vive le roi!» Ernst Kantorowicz, dans son étude classique, *Les deux corps du Roi*, montre comment une telle expression est intrinsèquement liée à la conception que les juristes royaux se faisaient de la personnalité juridique du roi et de la Couronne. Kantorowicz puise dans les *Rapports* de Plowden, écrits durant le règne de la reine Élisabeth, dans l'Angleterre du XVI^e siècle, la définition suivante des deux corps du roi:

[...] le Roi a en lui deux Corps, c'est-à-dire un Corps naturel et un Corps politique. Son Corps naturel, considéré en lui-même, est un Corps mortel, sujet à toutes infirmités qui surviennent par Nature ou Accident, à la faiblesse de l'enfance ou de la vieillesse, et aux déficiences semblables à celles qui arrivent aux corps naturels des autres genres. Mais son Corps politique est un Corps qui ne peut être vu ni touché, consistant en une société politique et un gouvernement, et constitué pour la direction du peuple et la gestion du Bien public, et ce Corps est entièrement dépourvu d'Enfance, de Vieillesse, et de toutes les autres faiblesses et défauts naturels auxquels est exposé le Corps naturel, et pour cette raison, ce que fait le Roi en son Corps politique ne peut être invalidé ou annulé par une quelconque incapacité de son corps naturel².

¹ F. Dumont, «L'étude systématique de la société globale canadienne-française», dans *La société canadienne-française*, Montréal, Hurtubise HMH, 1971, p. 391.

² E. Kantorowicz, *Les deux corps du Roi*, Paris, Gallimard, 1989, p. 21-22.

Le Corps naturel du roi, la personne physique, le roi comme le premier des propriétaires terriens peut bien mourir, mais le Corps politique du roi, la personne mystique, le Roi comme celui qui incarne la souveraineté du peuple à travers son universalité ne peut pas mourir. «Le roi est mort... vive le roi!» reprend cette idée de la continuité nécessaire dans les affaires humaines, malgré la temporalité de nos existences. Comme le Christ qui a une nature humaine, le roi est soumis aux vicissitudes et aux aléas de la vie; comme le Christ qui a aussi une nature divine, le roi est l'expression de la dimension universelle de l'expérience humaine.

C'est sur ce fond religieux, chrétien à proprement parler, car fortement imprégné des problèmes christologiques de l'Église primitive, que se seraient élaborées les théories politiques de la monarchie absolue qui ont marqué le passage de la féodalité européenne à la modernité politique. Par la théorie des deux corps du roi, le pouvoir royal s'extirpe lentement de son inscription physique qui était le propre, dans la féodalité, du roi comme premier des nobles. C'est le corps mystique du roi, son Corps politique, qui dorénavant fonde ultimement sa souveraineté.

La société globale comme corps artificiel et comme corps social

À la suite de Ernst Kantorowicz, Claude Lefort³ et Marcel Gauchet⁴ nous ont récemment rappelé comment l'État moderne s'est institué lui aussi à travers cette dichotomie; il est une continuité de la division révélée par la théorie des deux corps du roi. C'est, pour reprendre l'expression de Claude Lefort, sur l'idée de la «désincorporation» du pouvoir que s'est construite l'idée moderne de la souveraineté politique. La souveraineté sera abstraite du corps social, elle ne le recoupera pas. Les théoriciens du droit naturel des XVIIe et XVIIIe siècles ont effectivement défini la souveraineté comme une réalité essentiellement politique, artificielle (Hobbes dans le *Leviathan*⁵, par exemple, parlera de cet automate qui est le corps politique de la société). Réalité politique construite au-delà de la réalité physique (sociale), en altérité avec elle et qui vise même à la fonder.

³ De C. Lefort, voir *Les formes de l'Histoire: essais d'anthropologie politique*, Paris, Gallimard, 1978; *L'invention démocratique: les limites de la domination totalitaire*, Paris, Fayard, 1981.

⁴ M. Gauchet, *Le désenchantement du monde, une histoire politique de la religion*, Paris, Gallimard, 1985

⁵ T. Hobbes, *Leviathan* (1650), Paris, Sirey, 1971.

Ainsi, les pouvoirs politiques modernes, à commencer par la monarchie absolue, ne puiseront pas leur légitimité dans une inscription sociale, mais dans une réalité intemporelle, politiquement construite. Cette matrice sera celle de l'État démocratique moderne. Rappelons simplement la nature totalement artificielle, construite, du contrat social chez Jean-Jacques Rousseau⁶. La «volonté générale» que ce contrat social exprime (un corps essentiellement politique) est à distinguer, par exemple, de la «volonté de tous» (le corps social) qui, elle, incarne la somme des différences et des intérêts. Jean-Jacques Rousseau aurait aimé dire, lui aussi, «la volonté de tous est morte, vive la volonté générale!»

Toutefois, Jean-Jacques Rousseau ne dira pas une telle chose parce que, déjà, il avait l'intuition que l'idée moderne, artificielle, constructiviste, du pouvoir reposait sur une illusion. Il faudrait des dieux pour gouverner les hommes en démocratie, croyait-il. En effet, le pouvoir au sein des sociétés modernes contredisait continuellement la nature abstraite sur laquelle il disait se fonder. Alors que les modernes voulaient faire reposer le pouvoir sur l'universalité de notre appartenance à l'humanité (d'où la centralité d'une réalité aussi universelle que la raison), la vie politique réelle maintenait, elle, un pouvoir inscrit dans une nature sociale fondée sur l'inégalité des intérêts et la conscience bornée des citoyens.

En effet, ce n'est pas parce que l'on a voulu extirper de la communauté politique toute référence à sa corporalité matérielle ou à sa dimension sociale qu'une telle réalité disparaît. Tout comme les deux corps du roi devaient se ressouder après la mort physique du roi (le roi est mort... vive le roi!), la modernité politique aura la difficile tâche de relier son existence politique et son existence sociale. Toutefois, ce lien ne pourra plus être naturel, il est une soudure, il doit reposer sur une médiation démocratique. Jean-Jacques Rousseau, sans le résoudre, comprend bien ce dilemme, c'est-à-dire le besoin de relier une nature politique (une unicité censée être construite sur l'adhésion libre de contractants égaux) et la nature sociale, plurielle, inégalitaire, bourgeoise, de la société qu'il a devant lui. L'existence même des États confirmait, s'il le fallait, que l'idée moderne d'un pouvoir désincorporé se butait à la permanence de multiples sociétés globales historiques. L'affirmation du pouvoir politique à travers l'État rappelait, en effet, l'inscription de l'humanité dans un corps social, dans une certaine matérialité en opposition à l'image du corps politique (mystique) censé transcender les différences.

⁶ J.-J. Rousseau, *Du contrat social* (1762), Paris, Flammarion, 1962.

C'est à la lumière de tels constats, d'ailleurs, que l'on peut comprendre comment s'est imposée à la sociologie, au moment de son émergence au XIXe siècle, l'idée de la société globale. Je reprends ici la thèse bien connue de Robert A. Nisbet⁷ dans *La tradition sociologique*, thèse selon laquelle le discours sociologique naît en réaction à la conception essentiellement politique du lien social inhérente à la philosophie des Lumières. À l'idée constructiviste, contractualiste, du monde, la sociologie a voulu opposer une conception immanente. D'une certaine façon, et Nisbet tend à le confirmer, à l'image qui s'imposait, depuis la fin du Moyen Âge, d'une souveraineté désincorporée (le corps politique comme substitution au corps mystique du roi), la sociologie renoue avec une conception plus traditionnelle d'une solidarité organique (un corps social qui, s'il n'est pas physique, est tout au moins historique).

La sociologie ramène dans la pensée politique moderne l'idée d'une socialité comme naturalité, elle en fera même le fondement de la société globale. Joseph de Maistre disait qu'il était impossible de croire que l'homme créait la société, car celui-ci naissait dans une société déjà toute faite. On connaît les critiques acerbes d'Auguste Comte contre la philosophie spiritualiste du siècle des Lumières et sa fascination pour le Moyen Âge. Cette conception d'une solidarité sociale pré-contractuelle, donc pré-politique, on la retrouve aisément chez Marx qui considère la politique moderne comme détachée de la vie réelle (les nuages de la politique) et qui verra dans le communisme la famille moyenâgeuse, moins la féodalité. Émile Durkheim voit lui aussi un modèle dans l'idée de corps associée à l'Ancien Régime et sa proposition de recréer de la solidarité autour des lieux de travail (les corporations ouvrières) doit beaucoup à l'organisation du Moyen Âge. Enfin, Max Weber, comme la plupart des sociologues allemands, ne pourra cacher sa nostalgie pour un lien social de type communautaire⁸.

La continuelle référence à la vieille solidarité organique (que Durkheim appelait étrangement solidarité mécanique) n'était pas qu'une nostalgie conservatrice. Elle exprimait aussi une découverte que les sciences sociales, justement, s'évertuaient à prouver, soit l'existence d'une dimension sociale de l'humanité qui se reproduisait malgré l'affirmation purement contractualiste de la modernité⁹. L'homme n'était

⁷ R. A. Nisbet, *La tradition sociologique*, Paris, PUF, 1984.

⁸ En plus de R. A. Nisbet voir aussi, sur la question, S. Wolin, *Politics and Vision*, Boston, Little Brown and Company, 1960; P. Manent, *La cité de l'homme*, Paris, Fayard, 1994.

⁹ Voir sur cette question E. de Ipola, «Le pari de Durkheim: la naissance de la sociologie et la crise du lien social dans la modernité», *Sociologie et sociétés*, vol. XXVII, 1995, p. 183-194.

pas que raison, mais il avait un corps, une histoire, une culture, une sexualité et même, découvrira-t-on plus tard, un inconscient¹⁰. Le politique n'était pas cette pure «transparence-à-soi» qu'annonçait la théorie contractualiste moderne, il était traversé par des classes, par des traditions religieuses, nationales, ethniques, familiales. La réhabilitation de la matérialité du corps social accompagne donc ce que Hannah Arendt a appelé la découverte de la question sociale¹¹.

Les sciences sociales naissantes non seulement constataient la permanence au-delà des affirmations contractualistes de multiples corps sociaux, mais elles s'évertuèrent, comme le rappelle encore Arendt, par les théories organiques et sociales de l'histoire, à comprendre cette pluralité «comme un seul être surnaturel mû par une volonté unique, surhumaine, irrésistible¹²». On parlera dorénavant de la société comme un corps et des individus, et des différences qui la composent comme des entités qui ne prennent sens qu'en référence à cette totalité.

Ce corps, cette société globale, pour les sociologues, rappelons-le, ce n'est pas l'humanité abstraite mais bien la réalité circonscrite par l'État-nation. Quand Durkheim parle de la société comme lieu d'où prend sens la pluralité sociale, c'est à la France qu'il fait référence. Si Marx inscrit sa démarche dans la perspective de l'internationalisme, en attendant, le grand soir de la lutte des classes se joue dans le contexte des États bourgeois. On connaît, par ailleurs, toute l'importance que donnera Weber à l'État comme lieu effectif où l'intentionnalité humaine peut se réaliser.

En fait, ce que je veux souligner, c'est que l'affirmation sociologique de la société globale s'est construite en réaction et en réponse au caractère artificiel, essentiellement politique, de l'idéologie moderne (employée ici dans le sens que Louis Dumont donne à ce terme, c'est-à-dire la pensée fondatrice de la modernité¹³). Il s'agira, en quelque sorte, d'inverser la priorité des modernes. Au corps politique censé donner vie et forme au corps social, selon la théorie contractualiste, la sociologie opposera la société globale comme lieu matériel

¹⁰ Une grande partie de l'œuvre de M. Gauchet, *Le désenchantement du monde, une histoire politique de la religion*, ouvr. cité; *La révolution des pouvoirs*, Paris, Gallimard, 1995, est consacrée à cette histoire du sujet qui découvre sa propre complexité. Sur la découverte de l'inconscient, on lira particulièrement, de M. Gauchet, *L'inconscient cérébral*, Paris, Seuil, 1992. Les deux derniers ouvrages d'Alain Touraine, *Critique de la modernité*, Paris, Fayard, 1992; *Qu'est-ce que la démocratie*, Paris, Fayard, 1994, insistent également sur la nature sociale de l'affirmation moderne du sujet.

¹¹ H. Arendt, *Essai sur la révolution*, Paris, Gallimard, 1967.

¹² *Ibid.*, p. 83.

¹³ Voir L. Dumont, *Homo æqualis. Genèse et épanouissement de l'idéologie économique*, Paris, Gallimard, 1977.

(corps social) qui donne sens à la pluralité humaine (corps politique). Tout se passe comme si, nous dit Marcel Gauchet, les sociétés modernes face à l'affirmation des Lumières de la société comme pure immanence avaient senti le besoin d'un détour par un «moment intermédiaire», qu'il nomme «l'âge des idéologies», où la pensée doit «composer avec l'ancien, se couler dans le cadre hérité de la culture de l'immuable, passer compromis avec la vision religieuse de l'ordre stable et su parce que dicté du dehors¹⁴». Autrement dit, la société globale dans sa formulation sociologique refuse le principe moderne de l'auto-construction politique de la société (le projet contractualiste) au nom d'une naturalité sociale. Elle le fait toutefois en ne tournant pas complètement le dos à la modernité. La naturalité des sociologues, en ce qu'elle est d'ordre social ou historique, est un principe humain, elle n'est pas pure naturalité physique comme celle du corps du roi.

L'histoire et la tradition sont donc, selon Gauchet, les premières formulations de la réponse à l'angoissante question de l'auto-construction politique de la société. Voilà, d'une certaine façon, des principes (l'histoire et la tradition) qui sont humains, tout en étant hors de la portée de l'homme parce qu'ils le précèdent et l'orientent vers l'avenir. Ce sont toutefois les philosophies de l'histoire (les métarécits de la modernité comme les a appelés Jean-François Lyotard — libéralisme, socialisme, rationalisme républicain) qui marquent mieux cette phase intermédiaire, ce détour des sociétés modernes face à l'angoissante question de leur immanence. Les philosophies de l'histoire orientent en effet directement les sociétés vers l'Avenir (ce qui est l'assise même de la modernité constructiviste), elles maintiennent toutefois une référence qui échappe à l'homme. Comme Gauchet le dit des philosophies de l'histoire: «L'avenir, mais à condition de le savoir et d'en maîtriser le cours¹⁵.»

Les métamorphoses de la société globale au Québec

Le Québec en regard de cette brève histoire de l'idée de la société globale suivra un cheminement à la fois exemplaire et particulier. Exemplaire, car ici, comme en Europe, avec un léger décalage toutefois, c'est la nation comme corps politique (corps artificiel) qui s'affirme dans les premières formulations de l'identité canadienne au début du XIXe siècle autour de l'émergence d'un espace public moderne. On se réfère ici à la nature essentiellement politique de l'affirmation nationale des «Canadiens» avant 1840¹⁶. Se substituera, dans les années 1840-

¹⁴ M. Gauchet, *Le désenchantement du monde*, ouvr. cité, p. 257.

¹⁵ *Ibid.*

¹⁶ F. Dumont, *Genèse de la société québécoise*, Montréal, Boréal, 1993.

1860, une conception romantique, traditionnelle, de la société canadienne-française. Celle-ci sera dès lors représentée par le truchement de ses principaux ténors, pour près d'un siècle, comme société globale à fondement historique ou traditionnel, un corps social mû par le respect du projet de civilisation catholique et français¹⁷. Enfin, au début des années 1960, la société globale canadienne-française s'éteint pour faire place à la société globale québécoise, résolument tournée vers l'avenir¹⁸. Il s'agit ici dorénavant d'une société globale travaillée par les philosophies de l'histoire, c'est-à-dire un projet national inscrit dans une «anthropologie de l'homme québécois», anthropologie qui lui indique l'inéluctable route vers l'avenir, soit le «socialisme d'ici» comme le disait Fernand Dumont dans *La vigile du Québec*¹⁹, soit l'État québécois technocratique comme le penseront les artisans de la Révolution tranquille.

L'idée de la société globale qui s'élabore dans le Québec des années soixante n'est pas, malgré ce que l'on affirme souvent, résolument «politique», «moderne»; elle est principalement sociologique, encore hésitante à assumer pleinement l'idée constructiviste de la nation²⁰. En effet, il s'agit toujours pour les théoriciens des années soixante de scruter les profondeurs de la structure sociale (et non plus de l'histoire) pour démontrer que le Québec possède les attributs d'une société complexe et moderne qu'il faut actualiser. Le fondement du Québec à construire reste pensé comme corps social. Comme le dit l'énoncé de politique culturelle du gouvernement péquiste publié en 1978, énoncé largement redevable à Fernand Dumont, il faut maintenant que «les grandes structures et les grandes institutions de la vie collective (de la société globale) soient modelées selon leur être profond²¹», c'est-à-dire la culture sociologique de la majorité

¹⁷ Le caractère dominant d'un nationalisme fondé sur l'histoire ou la tradition n'implique aucunement, comme des historiens nous le rappellent récemment, l'absence d'un discours libéral ou encore politique portant sur la nation. Ce dernier discours demeure néanmoins minoritaire. La dominance traditionaliste n'est pas, par ailleurs, un signe d'une société en retard sur la modernité, mais la manière transitoire dont le Québec, comme la plupart des sociétés modernes, a intégré la modernité. Voir sur cette question F. Roy, *Histoire des idéologies au Québec aux XIXe et XXe siècles*, Montréal, Boréal, 1993.

¹⁸ Sur cette question, voir J. Létourneau, «La nouvelle figure identitaire du Québécois: essai sur la dimension symbolique d'un consensus social en voie d'émergence», *British Journal of Canadian Studies*, vol. 6, no 1, 1991, p. 17-38, et J. Létourneau et J. Ruel, *Nous autres les Québécois*, manuscrit, CELAT, Université Laval, 1993.

¹⁹ F. Dumont, *La vigile du Québec, Octobre 1970: l'impasse*, Montréal, HMH, 1971.

²⁰ Voir J.-Y. Thériault, «L'individualisme démocratique et le projet souverainiste», *Sociologie et sociétés*, vol. XXVI, no 2, 1994, p. 19-32.

²¹ *La politique québécoise de développement culturel*, ministère des Affaires culturelles, Québec, Éditeur officiel, 1978, p. 50.

francophone. La culture d'expression française, poursuivra l'énoncé, est le «foyer de convergence» — on voit où Stéphane Dion a récemment emprunté la notion de foyer —, le creuset culturel. Les autres doivent s'y greffer comme la branche sur son tronc. Ces expressions, nous y reviendrons, ont fait aujourd'hui consensus. Elles sont pourtant profondément ambiguës en regard d'une conception moderne, contractualiste, politique, de la société globale.

Ce cheminement est exemplaire, en effet, dans la mesure où, ici comme ailleurs, est évitée pendant plus d'un siècle la question de la construction politique de la nation, par un détour, dans un premier temps, par la tradition ou l'histoire, et, dans un second temps, par la sociologie et la philosophie de l'histoire. Cheminement exemplaire, enfin, dans la mesure où, depuis le milieu du XIXe siècle, c'est comme corps organique que la société globale est représentée: la pluralité à l'intérieur de la société intégrée par un principe historique, durant la période «canadienne-française» (1840-1960), la pluralité intégrée par un principe social tourné vers l'avenir, la société globale des sociologues nationalistes, durant la période «québécoise» (1960-1980).

Cheminement particulier, toutefois, du fait que le courant des idéologies au Québec est resté longtemps (plus longtemps que dans la plupart des sociétés occidentales) marqué par une référence sociale de type historique et a, par conséquent, tardivement adhéré aux principes modernes de l'avenir à travers les philosophies de l'histoire. C'est pourquoi d'ailleurs, comme le disait récemment *Le Monde diplomatique*, en regard de la mondialisation, le Québec est un cas d'école²². Il participe aujourd'hui au mouvement général de la mort des sociétés globales qu'annonce la mondialisation, alors que son projet dit moderne de société globale (ouvert sur l'avenir) n'a que trente ans d'existence et ne s'est jamais réellement matérialisé.

La société globale comme réalité historique

Avant toutefois d'établir le constat de la mort de la société globale et de certaines de ses conséquences sur l'identité nationale des Québécois, je voudrais donner certaines précisions de nature plus proprement historique sur la société globale comme corps social ou corps politique.

La société globale ne tient pas, en effet, uniquement au domaine des idées. Elle n'est pas uniquement une construction de philosophes ou de sociologues en mal de modernité. Elle correspond, autant au moment

²² I. Ramonet, «Québec et mondialisation», *Le Monde diplomatique*, avril 1996, p. 1.

de sa formulation politique, aux XVII^e et XVIII^e siècles, qu'au moment de sa formulation sociologique au début du XIX^e, à un lieu réel d'efficacité sociale. Pendant longtemps, la pluralité des activités humaines s'est effectivement insérée dans un univers politique matériellement situé, un univers politique balisé, soit par des traditions historiques, soit par des réalités nationales. Lien réel, espace d'intercompréhension culturelle, la société globale définissait aussi l'espace du champ économique et des modalités des échanges internationaux. Autrement dit, historiquement, il a existé réellement un corps, à la fois politique et organique, qui donnait forme à la pluralité de l'existence humaine.

En fait, on pourrait dire que, dans la plupart des sociétés occidentales, ce que l'on considérait comme société globale était un savant mélange d'un processus sociologique d'intégration (le corps social) et d'un processus politique d'intégration (le corps artificiel). C'est ainsi qu'il faut comprendre le rôle historique des États-nations dans la modernité. Ces réalités politiques, censées être artificiellement construites, ont en effet pris forme à partir de solidarités sociologiques. Les États-nations ont pris habituellement le contour des anciens royaumes où se trouvait déjà un ferment de cultures nationales (c'est le cas de la France), ou se sont instaurés à la suite de divisions religieuses (c'est le cas de l'Autriche), ou encore, comme dans le cas de l'Allemagne, grâce à une appartenance à une même famille linguistique.

Cette solidarité sociologique, toutefois, à la différence des solidarités définissant le pouvoir dans les sociétés traditionnelles, n'était pas de type primaire, elle ne rassemblait pas les individus en fonction de liens concrets comme la famille, le voisinage ou le clan. Pour emprunter au titre de l'ouvrage de Benedict Anderson sur la nation, cette solidarité était une solidarité imaginée²³, ou du moins qui devait passer par un imaginaire collectif. Néanmoins, une telle solidarité de type sociologique s'avérait nécessaire pour que les citoyens aient conscience, au-delà des règles abstraites du droit moderne qui les unissaient, de leur appartenance à une même collectivité. Sans un monde commun, un Nous substantiel comme le disent les communautaristes, la démocratie se révèle difficilement praticable; elle conduit inexorablement à l'atomisme ou à la domination des règles procédurales²⁴.

²³ Il s'agit en fait d'une libre adaptation du titre anglais de l'ouvrage de B. Anderson, *Imagined Communities* (Londres, Verso, 1993). La traduction française a pour titre *L'imaginaire national* (Paris, La Découverte, 1996).

²⁴ Voir M. Sandel, «The procedural republic and the unencumbered self», *Political Theory*, vol. 12, no 1, 1984, p. 81-96; C. Taylor, *The Malaise of Modernity*, Anansi, Concord, 1991; C. Taylor, *Rapprocher les solitudes, écrits sur le fédéralisme et le nationalisme au Canada*, Québec, Presses de l'Université Laval, 1992; C. Taylor, *Multiculturalisme, différence et démocratie*, Paris, Aubier, 1994. Sans être associé aux

Dans le cadre de la modernité, ce monde commun, distancié des appartenances concrètes, permettait à la communauté nationale de conserver une référence artificielle, c'est-à-dire d'être aussi un corps politique. Le Nous substantiel devait être assez large pour que l'ensemble des individus habitant le territoire s'y reconnaissent au-delà de leur identité particulière. La citoyenneté était à la fois une réalité politique et une réalité sociologique. C'est ainsi que, historiquement, la société globale, à travers l'État-nation, malgré ses vicissitudes, a été un lieu de médiation entre la pluralité de nos appartenances sociologiques et l'universalité inhérente à la modernité politique. Elle était à la fois un corps social et un corps politique, une façon particulière (sociologique) d'être citoyen du monde (politique).

La crise de la société globale: individualisation et mondialisation

La crise actuelle de la société globale apparaît à cet égard comme une crise du compromis historique qui s'était réalisé au niveau de l'État-nation. On peut relever deux grands processus qui remettent aujourd'hui en question ce compromis. Il s'agit de l'individualisation et de la mondialisation. Ces deux processus sont inhérents à la modernité et apparaissent en quelque sorte comme une simple accentuation de la modernité, une hypermodernité, comme le dit Anthony Giddens²⁵. Leur accentuation remet néanmoins en question le compromis politique moderne qui s'était opéré entre les deux corps de la société, entre le politique et le social.

Regardons premièrement l'accentuation de l'individualisation. De plus en plus, les identités sont vécues comme une caractéristique essentiellement personnelle, réflexive. Ce phénomène, que Tocqueville mettait déjà au centre de l'imaginaire démocratique, s'est largement étendu au cours des quarante dernières années. Il n'est plus uniquement une caractéristique philosophique au fondement de notre univers politique, il est vécu significativement par la plupart des hommes et des femmes de nos sociétés. Ce qui était un postulat «savant» ou réservé aux élites intellectuelles des sociétés démocratiques s'est largement démocratisé et fait aujourd'hui partie de la culture de masse. L'individualisation, rappelons-le, est une tendance lourde des sociétés modernes qui ne peut être évacuée qu'au risque de dangereuses dérives. Il est possible

communautaristes, H. Arendt croyait aussi que l'activité politique n'avait de sens que dans un monde significatif, un monde commun. Voir l'intervention de Paul Thibaud sur cette question dans J. L. Ferry et P. Thibaud, *Discussion sur l'Europe*, Paris, Calmann-Lévy, 1992.

²⁵ A. Giddens, *The Consequences of Modernity*, Stanford, Stanford University Press, 1990.

de l'apprivoiser, de l'intégrer à des modalités particulières de vivre-ensemble, non de la nier (nous y reviendrons).

Intéressons-nous, pour le moment, à l'accentuation contemporaine de l'individualisation. Les mouvements sociaux de l'après-guerre, et particulièrement des années soixante, ont été des mouvement revendiquant au nom de catégories en marge de la modernité (femmes, jeunes, minorités ethniques, raciales, etc.) l'accès à l'autonomie, c'est-à-dire à une plus grande individualisation²⁶. C'est pourquoi aujourd'hui, nous, hommes et femmes de cette fin du XXe siècle, peu importent nos conditions sociales et notre ancrage territorial, croyons de plus en plus être les auteurs de nos vies et minimisons, par conséquent, l'importance dans celles-ci de la grande société, telle la société globale.

L'individualisation exacerbée a un effet délétère sensible sur le Nous substantiel. Il conduit les individus à concevoir leur propre vie comme un artifice résultant de leur conscience. Le vent de néolibéralisme qui souffle sur l'Occident des années quatre-vingt et quatre-vingt-dix est la forme pathologique, instrumentale, de cette individualisation. Cette forme d'individualisation, paradoxalement, revalorise les appartenances concrètes des individus. C'est ce que Michel Maffesoli a appelé la «tribalisation» de nos sociétés²⁷. L'individu moderne se replie sur lui et sur ses appartenances immédiates, de famille, de clan, de voisinage, d'ethnie, de région, voyant dans la grande société une réalité mythique sur laquelle il n'a pas d'emprise. On voit bien comment cette fuite vers le bas (vers l'individu) amène avec elle la fin de la société globale.

La mondialisation est l'autre processus qui remet en question la société globale comme compromis historique, dans la modernité, entre le corps social et le corps politique, comme lieu de la soudure entre les deux corps de la société. Chacun connaît, et il est inutile de s'y attarder ici, la dimension économique de ce processus qui a pour effet de soumettre les espaces nationaux à la loi du marché international. On connaît aussi le déplacement de l'autorité politique vers des entités supranationales (ALENA, Communauté économique européenne) ou internationales (FMI, ONU) qui assujettissent les sociétés globales aux diktats des bureaucraties supra-étatiques.

²⁶ Voir sur cette question les travaux de C. Lasch, *Le complexe de Narcisse*, Paris, Laffont, 1979; G. Lipovetsky, *L'ère du vide. Essais sur l'individualisme contemporain*, Paris, Gallimard, 1983; L. Ferry et A. Renaut, *La pensée 68*, Paris, Gallimard, 1985.

²⁷ M. Maffesoli, *Le temps des tribus: le déclin de l'individualisme dans les sociétés de masse*, Paris, Méridiens Klincksieck, 1988.

L'espace international n'est pas une société globale, il n'est ni un corps politique où la citoyenneté peut s'exprimer (un corps artificiel) ni un corps social où le Nous est suffisamment substantiel pour alimenter une solidarité réelle (une naturalité sociologique). L'espace monde, c'est le lieu naturel du rayonnement des règles techniques du marché et de la technocratie, espace qui s'impose contre la dimension subjective du vivre-ensemble. Là aussi il s'agit d'une tendance lourde de la modernité, celle qui tend de plus en plus à faire reposer le lien social sur des règles abstraites, universelles, détachées des lieux sociologiques concrets.

Renforcé, un tel processus constitue une fuite vers le haut qui, en annulant la dimension abstraite du corps politique, paradoxalement, annule sa dimension politique. En effet, une société essentiellement soumise aux règles universelles du marché et de la bureaucratie n'est pas une société démocratique, elle ne réalise que la dimension rationnelle de la modernité, laissant ainsi la subjectivité se déployer dans des lieux qui ne sont pas politiques, c'est-à-dire qui ne sont pas soumis à des espaces où la délibération des citoyens a un sens.

La mort de la société globale que l'on nous annonce aujourd'hui, c'est donc, d'un côté, un espace monde de plus en plus soumis à une rationalité technique et, de l'autre côté, une pluralité de vivre-ensemble qui ne forme plus un Nous substantiel. La société globale se dilate par les deux bouts. Il n'y a plus de médiation pour attacher le corps politique et le corps social.

Que vive la société globale

Face à l'éclatement de la société globale, il faut aujourd'hui résister à cette double fuite — vers le haut, la mondialisation; vers le bas, la «tribalisation» de nos existences. Il faut effectivement suivre la voie de ceux qui nous exhortent à refaire la société, à réinventer des lieux politiques. Ces lieux politiques devront certes être mondiaux, comme le souhaite récemment le groupe de Lisbonne²⁸, ou encore prendre le contour de la pluralité des communautés, comme le pensent Michel Sandel²⁹ et les communautaristes. Nous ne pouvons en effet tourner le dos aux processus de mondialisation et d'individualisation dont il vient d'être question. Ces tendances sont, rappelons-le, des tendances lourdes

²⁸ Groupe de Lisbonne, *Limites à la compétitivité*, Montréal, Boréal, 1995; une même préoccupation se retrouve dans le rapport de la Commission on Global Governance, *Our Global Neighbourhood*, Oxford, Oxford University Press, 1995.

²⁹ M. Sandel, «The source of our discontent», *The Atlantic Monthly*, mars 1996, p. 57-74.

de la modernité et, lorsqu'elles s'alimentent mutuellement, constitutives de la démocratie moderne. Toutefois, il restera toujours un besoin, comme l'a été historiquement l'État-nation, d'un lieu de médiation. Il faut, pour la bonne marche de la démocratie, une société globale suffisamment restreinte pour que nous puissions nous y identifier, suffisamment vaste pour qu'elle soit un lieu accueillant pour la pluralité. Car, comme le disait si joliment Agnès Heller: «Une chose est certaine: si nous voulons faire de la terre notre foyer, nous devons avoir un foyer sur terre³⁰.»

Ce que nous apprend le survol de l'histoire de la société globale que nous venons de faire, c'est que la reconstruction d'un tel lieu ne peut s'accomplir à partir de l'idée du corps social que nous a léguée la sociologie du XIXe siècle. La société globale comme réalité politique déduite d'une unité sociologique première est bien morte; comme le corps naturel du roi, elle était temporelle, vulnérable aux accidents et aux bouleversements de l'histoire. Elle fut une réponse historique à la dissociation des deux corps sociétaux opérée par la modernité. Elle fut aussi une réponse partielle dans la mesure où son insistance sur la naturalité sociale a bien failli souvent mettre fin à l'auto-construction politique de la société. Comprendons-nous bien, si les deux corps sociaux ont besoin d'une médiation, ils ne sauraient se fusionner sans retomber dans l'unité organique des sociétés traditionnelles. Telle fut l'expérience tragique des totalitarismes dans le contexte de la modernité³¹.

La médiation sociologique n'est d'ailleurs plus disponible aujourd'hui. Comme nous l'avons vu, les processus de mondialisation et d'individualisation ont résolument inscrit la réflexivité et la pluralité au cœur de nos imaginaires. La société globale sera médiatisée par le politique ou elle ne sera pas. Nous sommes d'une certaine façon ramenés à la radicalité même du projet des modernes. C'est pourquoi d'ailleurs la sociologie s'ouvre aujourd'hui à la philosophie politique qui fut le discours des Lumières. C'est pourquoi aussi le vieux projet de la modernité naissante d'une société globale principalement politique, une société construite, artificielle, à l'image du corps mystique du roi, nous apparaît aujourd'hui tellement d'actualité. Nous pensons pouvoir y trouver les outils permettant à une société globale de renaître. Nous devons toutefois nous rappeler qu'une telle réalité ne fait sens

³⁰ A. Heller, «Les femmes, la société civile et l'État», dans A. Heller et F. Feher (dir.), *Marxisme et démocratie*, Paris, Maspero, 1982, p. 154.

³¹ Les travaux de Claude Lefort (ouvr. cité) et de H. Arendt (particulièrement, *L'impérialisme*, Paris, Fayard, 1982) demeurent les ouvrages classiques sur cette question.

qu'accompagnée d'un monde commun, expression à un moment donné sur terre d'une pluralité qui fait société.

La difficulté est de taille. Il faut apprendre à opérer le passage d'une société globale déduite de nos appartenances grégaires (comme celle que nous avons héritée du XIXe siècle sociologique et qui fut, somme toute, un détour dans le chemin de la modernité) à une société globale comme construit politique, qui éviterait néanmoins les doubles écueils de l'abstraction et de l'instrumentalisation. Il faut penser une société comme lieu politique qui soit en même temps un lieu d'interface de nos appartenances sociologiques. C'est pourquoi la société globale est morte... vive la société globale!

Vers une société globale québécoise?

Ces considérations peuvent paraître relativement abstraites, et c'est pourquoi j'aimerais terminer en revenant sur terre, au Québec, et reprendre rapidement les quelques réflexions déjà amorcées sur l'idée de société globale dans notre contexte. On peut en effet penser que la référence québécoise, au cours des trente dernières années, au concept de société globale s'inscrit dans une telle démarche, soit celle de transformer la société globale canadienne-française fondée sur une solidarité de type historico-culturel (un corps social) en une société globale québécoise fondée principalement sur une solidarité de type politique (un corps politique).

À entendre aujourd'hui les ténors nationalistes québécois parler de nationalisme civique, à opposer au nationalisme ethnique, on serait tenté d'y croire. On pourrait même penser, et je ne suis pas loin d'y succomber, que le projet de société globale québécoise (du moins au cours des années quatre-vingt) s'est tellement distancié de la référence au corps social qu'il a adopté le discours de l'utilitarisme propre à l'effervescence individualisante et rationalisante de la mondialisation³². Je veux dire par là que les raisons invoquées aujourd'hui pour réaliser la souveraineté sont des raisons d'intérêt et non des raisons identitaires. On perçoit la souveraineté à l'image de l'économie mondiale comme un simple arrangement technique rationnellement préférable au fédéralisme boiteux. Une référence tellement politique d'ailleurs (dans le sens d'arrangements utilitaires) qu'elle tend à oublier de se questionner sur le corps social qu'elle vise ainsi à rassembler, qu'elle oublie l'exigence, pour qu'il ait société globale, d'une médiation entre les deux corps sociaux.

³² Voir J. Létourneau, *Les années sans guide*, Montréal, Boréal, 1996, p. 96 et suiv.; J.-Y. Thériault, art. cité.

Toutefois, la référence au corps social n'est pas morte. Elle s'exprime politiquement par une fracture de plus en plus nette entre le Québec français et le Québec anglophone ou allophone. Elle s'exprime surtout par des mots qui démontrent la difficulté du Québec français à concevoir la société globale comme un monde commun permettant l'interface de la pluralité en son sein. Je ne reviendrai pas sur les mots malheureux du premier ministre le soir du référendum, mais bien sur des expressions, qui font plus largement consensus. Je pense, par exemple, à l'idée du français «langue commune», ou encore, comme on l'a déjà noté, à «foyer de convergence» ou «creuset», des expressions qui ont pour effet de rejeter hors de l'espace public québécois une partie de sa pluralité historique. Il y a ici, il me semble, une difficulté à penser la société globale comme un construit réellement politique, un espace public non pas d'intégration des différences, mais bien d'interface entre les différences. Un monde commun où le fragment majoritaire est certes prépondérant mais où il ne saurait s'imposer comme la norme commune, unique.

Le débat qui s'impose entre le Québec français et le Québec anglophone et allophone, et que plusieurs veulent taire au nom de la paix sociale, ne doit pas porter uniquement sur l'avancée ou le recul de la langue française. Il s'agit aussi d'une question d'efficacité de la démocratie, d'une question de citoyenneté. À quelle condition les communautés anglophones et allophones accepteront-elles de faire partie d'une société globale québécoise? Je n'ai pas de réponse à cette question, mais je suis certain qu'elle ne se trouve pas dans l'appel qui ouvrirait le préambule au projet de souveraineté présenté au dernier référendum: «Voici venu le temps de la moisson dans les champs de l'histoire. Il est enfin venu le temps de récolter ce que semaient pour nous quatre cents ans de femmes et d'hommes de courage, enracinés au sol et dedans retournés.» Voilà, il me semble, un curieux retour du corps social qu'on croyait pourtant mort.

Le Québec et son projet souverainiste est, avons-nous vu, un cas d'espèce de la mondialisation. En regard de l'idée de la société globale, il n'est pas certain qu'il en soit ainsi. Comme la mort physique du roi qui dissociait son corps mystique de son corps naturel, la mondialisation aujourd'hui dissocie corps politique et corps social. Il en est de même du Québec, où la mort du corps social canadien-français voilà plus de quarante ans a séparé le corps social du corps politique. Depuis lors, le Québec, malgré la référence à la société globale, n'a jamais réussi à ressouder politiquement cette fracture. Il reste encore à trouver la

médiation entre les deux corps. C'est pourquoi ici aussi la société globale est morte... mais que vive la société globale!

J.-Yvon THÉRIAULT
Département de sociologie
Université d'Ottawa

Résumé

Ce texte tente de reconstruire les liens entre la modernité politique et le concept de société globale en référence à la fois au développement des sociétés modernes et de la société québécoise. La crise actuelle des sociétés globales est associée à la difficulté à construire un monde commun, interface entre la société comme réalité sociale et la société comme construit politique. La société globale reste néanmoins une exigence de la démocratie. Loin d'être un cas d'espèce, la recherche par les nationalistes québécois d'une nouvelle société globale apparaît exemplaire des enjeux de la modernité avancée.

Mots-clés: société globale, démocratie, État-nation, sociologie, individualisme, mondialisation, société québécoise, souveraineté, nation, nationalisme.

Summary

This paper attempts to reconstruct the links between political modernity and the concept of global society by reference at once to the development of modern societies and Québécois society. The current crisis of global societies is associated with the difficulty of constructing a shared world, an interface between society as social reality and society as political construct. Global society nevertheless remains a requirement of democracy. Far from being a particular case, the search by Québécois nationalists for a new global society is viewed as typifying the stakes and issues characterizing advanced modernity.

Key-words: global society, democracy, nation-state, sociology, individualism, globalization, Québécois society, sovereignty, nation, nationalism.

Resumen

Este texto trata de reconstituir los lazos entre la modernidad política y el concepto de sociedad global en referencia al desarrollo de las sociedades modernas y de la sociedad quebequense. La crisis actual de las sociedades globales está asociada a la dificultad de construir un mundo común, articulación entre la sociedad como realidad social y la sociedad como una construcción política. La sociedad global sigue siendo, sin embargo, una exigencia de la democracia. Lejos de ser un caso excepcional, la búsqueda de los quebequenses de una nueva sociedad global ilustra de manera ejemplar los problemas de la modernidad avanzada.

Palabras claves: sociedad global, democracia, Estado-nación, sociología, individualismo, mundialización, sociedad quebequense, soberanía, nación, nacionalismo.