

## Pour un pluralisme démocratique

J. Yvon Thériault

Volume 16, numéro 3, 1997

La démocratie inachevée

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/040080ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/040080ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Société québécoise de science politique

ISSN

1203-9438 (imprimé)

1703-8480 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Thériault, J. Y. (1997). Pour un pluralisme démocratique. *Politique et Sociétés*, 16(3), 9–27. <https://doi.org/10.7202/040080ar>

Résumé de l'article

Les démocraties modernes sont des sociétés traversées par l'individualisme. Elles ne sont pas nécessairement condamnées pour autant à sombrer dans l'égoïsme du marché ou dans la fragmentation identitaire. Il existe des formes de solidarité inhérentes à l'individualisme démocratique. Quatre formes de solidarité à l'oeuvre au sein des démocraties modernes sont définies de façon à dégager, en cette fin de siècle, les virtualités d'une possible recomposition démocratique du lien social.

# POUR UN PLURALISME DÉMOCRATIQUE

J. Yvon Thériault  
*Université d'Ottawa*

Nous sommes bel et bien dans des sociétés d'individus. Tel est le destin des sociétés modernes. Il n'y a pas à l'horizon d'échappatoire possible à l'individualisme sinon celles de revenir à des formes anciennes, antidémocratiques d'intégration. L'individualisme est la religion des modernes, comme le pensait Émile Durkheim et comme l'a rappelé, plus récemment, Louis Dumont<sup>1</sup>; il est le socle fondateur de la modernité qui permet le déploiement de la démocratie moderne. Sortir de l'individualisme serait sortir de la modernité démocratique.

L'individualisme n'est d'ailleurs pas qu'un simple principe philosophique à la base de la modernité; c'est aussi un «fait sociologique» ou, comme le disait Alexis de Tocqueville, un «fait générateur» duquel découle un ensemble de conséquences ayant trait au vivre-ensemble. En tant que fait sociologique, l'individualisme est certes la victoire de l'individu utilitaire et du repli sur soi, tout comme il est l'affaiblissement des corps intermédiaires et l'amplification de l'atomisation sociale. Mais l'individualisme est aussi un puissant vecteur de valorisation personnelle, d'autonomie et d'authenticité, vecteur qui n'abolit pas le vivre-ensemble mais le modèlè différemment. Les fils et les filles de la modernité ne peuvent penser leur émancipation autrement qu'à travers les valeurs associées à l'individualisme.

La société des individus a été et est encore injustement accusée de briser le lien social et de développer une société atomisée. Cette critique était adressée à la pensée libérale, dès le XIX<sup>e</sup> siècle, par les conservateurs, les romantiques et les socialistes et elle a été reprise à l'aide des concepts scientifiques par la sociologie naissante<sup>2</sup>. Encore maintenant les conservateurs, la gauche marxisante et les communautariens appliquent une telle critique à l'intensification contemporaine de l'individualisme. Aujourd'hui, comme hier, la critique de

- 
1. Louis Dumont, *Homo æqualis: Genèse et épanouissement de l'idéologie économique*, Paris, Gallimard, 1977; *Essais sur l'individualisme: une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne*, Paris, Seuil, 1983.
  2. Voir sur cette question Emilio de Ippola, «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.

J. Yvon Thériault, département de science politique, Université d'Ottawa, C.P. 450, Succ. A, Ottawa (Ontario), Canada, K1N 6N5.

l'individualisme des modernes néglige la moitié du processus d'individualisation : en même temps qu'il provoque l'atomisation, l'individualisme recompose continuellement du lien social.

En effet, comme le rappelait Jean-Pierre Dupuy<sup>3</sup>, en regard de l'histoire de la pensée libérale, pensée par excellence de l'individu dans la modernité, il est faux de prétendre que la pensée libérale ne se préoccupe pas de la solidarité. Au contraire du marxisme, poursuivait Dupuy, pour qui la solidarité est un *a priori*, les libéraux, parce qu'ils considèrent le monde à partir de l'individu se doivent d'avoir une conception de la solidarité, sinon la société n'existerait pas. En fait, la lecture de Dupuy soulève le caractère problématique de la solidarité dans la modernité démocratique libérale. Cette solidarité n'est plus donnée d'avance et n'est plus un fait naturel découlant d'une tradition ou d'une référence théologico-politique. La solidarité acquiert un caractère instrumental ou réflexif, c'est-à-dire qu'elle est dorénavant médiatisée par des systèmes ou par un discours social qui prétendent la construire. Une société d'individus est une société qui croit connaître les mécanismes par lesquels la solidarité surgit de l'action des hommes sur eux-mêmes.

Nous vivons aujourd'hui une période d'intensification de l'imaginaire moderne, donc une période d'individualisation. Cette hypermodernité, ainsi que l'appelle Anthony Giddens<sup>4</sup>, se manifeste par différents signes : mondialisation des processus sociaux qui affaiblit la capacité des communautés politiques à agir sur leur destin ; crise de l'État-providence et hégémonie d'une idéologie néolibérale qui partout sur la planète annonce la victoire des règles du marché et de la technologie sur celles de la volonté des individus et des collectivités ; avènement d'un individualisme jouisseur ou d'un néotribalisme qui ramène l'individu à ses sensibilités immédiates ; repli sur une idéologie des droits humains privée de substance et de contexte. Certains voient dans ces processus une crise profonde de la solidarité, une crise du sens, ou encore une crise motivationnelle qui ferait basculer nos sociétés dans un profond désarroi ou dans une postmodernité joyeuse et carnavalesque<sup>5</sup>.

3. Jean-Pierre Dupuy, *Le sacrifice et l'envie: le libéralisme aux prises avec la justice sociale*, Calmann-Lévy, 1992.

4. Anthony Giddens, *The Consequences of Modernity*, Stanford, Stanford University Press, 1990.

5. Sur la crise motivationnelle, voir : Jürgen Habermas, *Théorie de l'agir communicationnel*, tome 1, *Rationalité de l'agir et rationalisation de la société*, Paris, Fayard, 1978 ; Marcel Gauchet, «Le mal démocratique – entretien avec Marcel Gauchet», *Esprit*, Octobre 1993, n° 10, p. 67-89. Il va de soi que ces auteurs ne concluent pas pour autant à un passage à la postmodernité. Voir à ce propos Michel Maffessoli, *Le temps des tribus: Le déclin de l'individualisme dans les sociétés de masse*, Paris, Méridien, Klincksieck, 1988 ; et, Michel Freitag, «La métaphore. Genèse et développement d'une société postmoderne en Amérique», *Société* (Québec), 1994, n° 12-13, p. 1-137.

---

**Résumé.** Les démocraties modernes sont des sociétés traversées par l'individualisme. Elles ne sont pas nécessairement condamnées pour autant à sombrer dans l'égoïsme du marché ou dans la fragmentation identitaire. Il existe des formes de solidarité inhérentes à l'individualisme démocratique. Quatre formes de solidarité à l'œuvre au sein des démocraties modernes sont définies de façon à dégager, en cette fin de siècle, les virtualités d'une possible recomposition démocratique du lien social.

**Abstract.** Modern democracies are becoming more and more individualized. This process cannot be equated to simple market individualism or fragmented identities. Democratic individualism inherently exhibits modern forms of solidarities. Four forms of solidarities related to modern democracy are examined as to reveal the actual potential of a democratic reconstruction of social life.

---

Nous croyons, au contraire, qu'il s'agit moins d'une crise (au sens d'épuisement) que d'une désarticulation des formes de solidarité modernes. Autrement dit, l'idéal des modernes d'une société émancipée, c'est-à-dire d'une société qui trouve en elle-même ses propres normes, reste disponible. L'intensification des processus inhérents à la modernité à laquelle nous assistons ramène plus que jamais les individus et les sociétés à eux-mêmes. Nous reviendrons en conclusion sur les éléments qui, au sein des sociétés contemporaines, permettent de penser qu'il est réaliste d'envisager aujourd'hui une sortie émancipatrice de la désarticulation contemporaine. Nous commencerons, toutefois, par définir ce qui nous apparaît comme les principales formes de solidarité liées aux sociétés démocratiques libérales. Nous tenterons ensuite de saisir le processus historique qui a conduit au fractionnement de ces formes de solidarité au sein des sociétés contemporaines. Cette démarche devrait nous permettre de mieux comprendre les mécanismes de la solidarité au sein des sociétés démocratiques.

## LES FORMES MODERNES DE LA SOLIDARITÉ

À l'encontre de ce que laissent entendre les penseurs de la postmodernité, la modernité n'est pas et ne fut jamais homogène. Comme l'a rappelé récemment Alain Touraine<sup>6</sup>, elle n'est pas la victoire de la raison universelle sur la particularisation des individus et des traditions. Elle n'est pas non plus, comme le signale Jürgen Habermas<sup>7</sup>, la victoire de la subjectivité sur l'intersubjectivité, de la

---

6. Alain Touraine, *Critique de la modernité*, Paris, Fayard, 1992; *Qu'est-ce que la démocratie ?* Paris, Fayard, 1994.

7. Jürgen Habermas, *Théorie de l'agir communicationnel*, tome 2, *Pour une critique de la raison fonctionnaliste*, Paris, Fayard, 1987.

raison individuelle sur la raison communicationnelle. La modernité a été, en fait, une aventure impulsée par l'avènement du sujet-humain et de la pensée réflexive, phénomène qui a déstabilisé l'univers holiste des sociétés traditionnelles et a rendu à tout jamais problématique la cohérence du lien social.

Politiquement, il est juste de donner aux sociétés issues de la modernité le nom de démocraties libérales, car elles s'instituent à la jonction de *l'idée libérale* d'un sujet individuel à la source du monde et de *l'idée démocratique* d'un pouvoir social émanant du peuple. Mais cette distinction en appelle une autre : philosophiquement, ainsi que le démontrent la querelle des Lumières et des Romantiques et celle de Rousseau et de Herder, la modernité se situe aussi à la jonction d'une *pensée universelle* (abstraite) de l'homme et d'une *pensée particularisante* (historique) de l'homme.

Individu, société, universalisme, particularisme, avec toutes leurs différences, constituent donc les matrices de la modernité politique. Ces traditions politiques et philosophiques, souvent présentées comme des éléments dissociés, sont étroitement imbriquées dans l'histoire politique et philosophique de la modernité. Ces traditions ne sont toutefois pas que théoriques, elles sont à notre avis des manières différentes, « idéaltypiques », de rendre compte des formes de solidarité dans une société d'individus. Leur constance au sein du discours sur la modernité politique (débat actuel chez les anglo-saxons entre libéraux et communautariens, ou dans la tradition française entre républicains et démocrates) témoigne du fait que ce sont des catégories toujours significatives qui éclairent sur les formes modernes de solidarité.

### Démocratie libérale et solidarité moderne

	Individu	Société
Universalisme	- 1 - Solidarité procédurale	- 2 - Solidarité républicaine
Particularisme	- 3 - Solidarité utilitaire	- 4 - Solidarité communautaire

Deux grands axes se dégagent des grandes matrices politico-philosophiques de la modernité démocratique : l'axe horizontal de l'individu et de la société ; et l'axe vertical de l'universalisme et du particularisme. L'axe de l'individu et de la société correspond aux oppositions connues : sujet individuel/sujet collectif, liberté négative/liberté positive<sup>8</sup>, liberté des modernes/liberté des anciens<sup>9</sup>. L'axe de l'universalisme et du particularisme correspond aux oppositions entre la raison et le sens, entre une solidarité d'en haut (la société comme produit de la raison universelle) et une solidarité d'en bas (la société émanant de la praxis sociale), entre le constructivisme et l'historicisme. À partir de ces deux axes, il est possible d'identifier quatre types idéaux de solidarité associés à la modernité politique ; procédurale, républicaine, utilitaire, communautaire.

Plusieurs seront surpris que nous associons ces types idéaux à des formes de solidarité et non simplement à quatre types de liens sociaux. La solidarité, diront-ils, n'implique-t-elle pas une forme de mise en commun du vivre-ensemble impossible dans des sociétés traversées par l'individualisme ? Autrement dit, seules les formes républicaine et communautaire du lien social moderne pourraient relever de la solidarité, les formes procédurale et utilitaire conduiraient à l'atomisation ou, au mieux, à l'instrumentalisation des relations humaines.

Nous pourrions nous réclamer de l'autorité d'Émile Durkheim<sup>10</sup> qui utilisait l'expression solidarité organique, qu'il opposait à solidarité mécanique, pour définir le lien social dans les sociétés d'individus. Nous employons toutefois le mot solidarité pour des raisons qui dépassent la référence à l'autorité de Durkheim. Nous nous proposons en effet, dans ce texte, à l'encontre d'une lecture désintéressée de la modernité, de soutenir que celle-ci contient des formes positives de valorisation du lien social, et cela, même au sein des types idéaux qui sont résolument construits autour de l'individualisme. C'est ce que nous essaierons de démontrer dans un premier temps par la description des quatre formes modernes de solidarité que nous venons de dégager.

*Solidarité procédurale.* Ce type de solidarité, qui naît de la rencontre de l'universalisme et de l'individu, est la soumission des individus à une même règle de droit ou de procédure. Sa formulation première est celle du *Léviathan* de Thomas Hobbes. C'est le gouvernement des lois sur celui des hommes, comme le pensait Rousseau, ou encore l'avènement de la rationalité bureaucratique que Max

8. Voir : Isaiah Berlin « Deux conceptions de la liberté » *Éloge de la liberté*, Paris, Calmann-Lévy, 1988, p. 167-218.

9. Voir : Benjamin Constant, *De la liberté chez les modernes*, Paris, le Livre de poche, Coll. Pluriel, 1980.

10. Émile Durkheim, *De la Division du travail social*, Paris, Presses Universitaires de France, 8<sup>e</sup> éd., 1926.

Weber mettait au cœur du procès de modernisation. Lorsque l'individu est conçu comme un individu abstrait (universel), le lien social émane d'en haut, est construit par les logiques de l'État, du droit et de la bureaucratie.

La solidarité procédurale, inhérente à la démocratie, est la victoire du droit universel sur les volontés des puissances particularistes, la victoire de la bureaucratie sur les subjectivités. «L'État a libéré les esclaves», rappelait Blandine Barret-Kriegel<sup>11</sup>, il a substitué le principe de l'universalité de la règle à celui de la différence. Pas de démocratie sans bureaucratie et sans État de droit, c'est-à-dire sans un pouvoir anonyme qui essaie de structurer la société, sans le pouvoir des juges qui visent à définir le juste en dehors de tout cadre normatif. Comme le dit Gauchet, «la libéralisation du lien politique va de pair avec l'appesantissement de la puissance publique<sup>12</sup>». Plus qu'un mécanisme de libération des individus à travers les règles de procédure, la solidarité procédurale participe aussi de la solidarité par une conception dialogique du lien social. Comme l'a démontré Alain Renaut<sup>13</sup>, la référence à l'individu comme principe fondateur n'implique pas nécessairement le repli sur l'individu égoïste. La solidarité procédurale c'est aussi l'autonomie. J'accepte de me soumettre à une loi que nous nous sommes données.

Néanmoins, quand elle est exacerbée, la solidarité procédurale est aussi, comme l'annonçait Weber, le désenchantement du monde, le règne de la «sainte bureaucratie» et, selon l'expression actuelle, le «pouvoir des juges». Pourtant génératrice de la démocratie, la solidarité procédurale laissée à elle-même en vient ainsi à substituer la loi aux citoyens, la bureaucratie aux groupes de pression, le pouvoir des juges à celui des parlements, la solidarité contractuelle à la solidarité réelle. C'est pourquoi ceux qui jugent notre époque comme une marche inéluctable vers la république procédurale y voient un recul de l'univers démocratique<sup>14</sup>.

*Solidarité républicaine.* Cette forme de solidarité naît de la rencontre de l'universalisme et de la société. De même que la conception procédurale de la démocratie le républicanisme conçoit la solidarité comme une réalité construite par la soumission de tous à un même pouvoir. À l'encontre de cette dernière toutefois, la mise ensemble du lien social n'émane pas d'une même règle, mais d'une conception de la société, d'une conception du bien construite politiquement. Comme Rousseau le disait de la volonté générale, la

11. Blandine Barret-Kriegel, *L'État et les esclaves*, Paris, Calmann-Lévy, 1979.

12. Marcel Gauchet, *Le désenchantement du monde, une histoire politique de la religion*, Paris, Gallimard, 1985, p. 261.

13. Alain Renaut, *L'ère de l'individu*, Paris, Gallimard, 1989.

14. Michael Sandel, «The Procedural Republic and the Unencumbered Self», *Political Theory*, vol. 12, n° 1, 1984, p. 81-96; «The Source of Our Discontent», *The Atlantic Monthly*, Mars, 1996, p. 57-74.

solidarité est ce qui nous unit au delà de « la somme de nos différences ». Son contrat social, qui est une fiction née en dehors de la délibération des citoyens, donc en dehors de l'univers des intérêts, demeure la formulation la plus claire de la solidarité républicaine. C'est la volonté pure de coassociés qui constitue la société en corps politique. Habermas<sup>15</sup> a qualifié récemment de « patriotisme constitutionnel » cette adhésion au cadre éthique des démocraties libérales qui peut s'imposer selon lui par la seule force de la vérité émanant d'une pratique dialogique non déformée.

La solidarité républicaine est essentielle à la démocratie, car elle permet la constitution d'une sphère commune et transforme les hommes et les femmes en citoyens, c'est-à-dire en individus politiques dédiés au bien public. Cette forme de solidarité est le partage d'un monde commun, l'existence d'une sphère publique substantive où la solidarité devient significative, car la parole de l'autre est audible, puisqu'elle émane de la même communauté politique<sup>16</sup>. Sans la conscience de participer à une même communauté éthique, la démocratie sombrerait dans une forme essentiellement procédurale où la règle se substituerait au bien, ou encore dans une démocratie des intérêts où la politique se substituerait à la guerre des uns contre les autres.

La solidarité républicaine, tout comme la solidarité procédurale avec laquelle elle partage la fascination pour l'unicité et la référence abstraite au peuple, a été accusée d'imposer un modèle uniforme (la norme républicaine) incapable de rendre compte de l'infinie diversité du réel. Le républicanisme est impuissant à reconnaître des différences autres que des différences d'opinions dans des sociétés modernes où le pluralisme identitaire s'affirme pourtant de plus en plus<sup>17</sup>. Comme nous l'ont appris les féministes, derrière l'universalisme du bien commun se cacheraient les intérêts des hommes blancs, occidentaux, pères fondateurs de la démocratie moderne<sup>18</sup>. Face à ces accusations, les républicains contemporains auraient d'ailleurs malencontreusement tendance, pense Habermas, à communautariser la solidarité républicaine<sup>19</sup>.

---

15. Jürgen Habermas, « Struggles for Recognition in the Democratic Constitutional State », *Multiculturalism and the Politics of Recognition*, Princeton, Princeton University Press, 1985, p. 107-148.

16. Voir sur cette question Hannah Arendt : *La condition de l'homme moderne*, Paris, Calmann-Lévy, 1983 ; Paul Thibaud, « L'Europe des nations (et réciproquement) » dans *Discussion sur l'Europe*, Jean Marc Ferry et Paul Thibaud (dir.) Calmann-Lévy, Paris, 1992, p. 77-126 ; Jacques Rancière, *La mésentente : politique et philosophie*, Paris, Galilée, 1995.

17. Voir : Charles Taylor, *The Malaise of Modernity*, Anansi, Concord, 1991 ; *Multiculturalisme, Différence et démocratie*, Paris, Aubier, 1994.

18. Carol Pateman, *The Sexual Contract*, Cambridge, Polity Press, 1988.

19. Jürgen Habermas, « Struggles for Recognition in the Democratic Constitutional State », 1995.



La solidarité universaliste républicaine repose d'autre part sur une exigence d'égalité à laquelle l'État contemporain doit candidement avouer être incapable de répondre. Une telle réalisation ne se bute pas uniquement aux exigences économiques mais procède aussi de limites culturelles. La solidarité bureaucratique, en se substituant aux solidarités qui émane de la société civile, provoque un véritable déficit de solidarité<sup>20</sup>. Contraint d'alléger son contenu éthique face au pluralisme et sa solidarité universaliste face au déficit de solidarité, la solidarité républicaine se rabat sur un contenu minimaliste, c'est-à-dire l'idéologie des droits de l'Homme, et se différencie alors de moins en moins d'une solidarité procédurale.

*Solidarité utilitaire*. Cette sorte de solidarité naît de la rencontre de l'individu et du particularisme. Elle est la volonté de reconnaître l'individu dans sa réalité d'être de besoins, d'être sensible. Selon les formules de C. B. Macpherson et sa lecture utilitaire de John Locke, la solidarité utilitaire émane de «l'individu possessif», «propriétaire de lui-même<sup>21</sup>». Pour Macpherson, comme pour l'économie politique classique, «l'individu propriétaire» est la seule forme d'individualisme caractéristique de la modernité.

À la différence du constructivisme propre à la solidarité procédurale ou républicaine, la solidarité utilitaire n'est pas prioritairement médiatisée par les règles du droit et de la bureaucratie ou par l'élaboration d'une idée du bien. Elle est dite émanante car elle surgit spontanément de la recherche individuelle de milliers de petits bonheurs privés. L'image de la «main invisible» chez Adam Smith exprime bien ce qu'est la solidarité utilitaire. Le bien public naît d'une autoproduction de la société elle-même; il n'a pas à être construit, mis en forme par des règles ou par l'idée d'un bien-public. Laisser aller, laisser faire.

«Quand on passe d'un pays libre dans un autre qui ne l'est pas, on est frappé, disait Alexis de Tocqueville d'un spectacle fort extraordinaire : là, tout est activité et mouvement; ici, tout semble calme et immobile<sup>22</sup>». On ne peut aujourd'hui nier que la solidarité utilitaire soit un puissant multiplicateur de relations sociales. Le «marché» et la «monnaie», longtemps vilipendés à gauche, sont essentiels à l'exercice de la liberté dans des sociétés individualistes et complexes. On ne peut plus en effet dissocier la liberté de jouir de sa vie privée, de commercer librement, d'acquérir des biens personnels, avec la liberté de parler, de s'associer, de circuler librement, d'adhérer au mode de vie qui nous plaît. Pas de démocratie sans un individu réel, concret, qui ait la liberté de poursuivre des projets individuels.

20. Pierre Rosanvallon, *La crise de l'État-providence*, Paris, Seuil, 1981.

21. Crawford B. Macpherson, *The Political Theory of Possessive Individualism*, Oxford, Clarendon Press, 1965.

22. Alexis de Tocqueville, *De la démocratie en Amérique*, volume 1, Paris, Flammarion, 1981, p. 338.

En allant encore plus loin, on constate que la logique utilitaire peut conduire à un lien social fondé sur l'indépendance et la responsabilisation de l'individu<sup>23</sup>, conception qui ne limite cependant pas la solidarité utilitaire à l'intérêt bien compté. Par exemple, dans une société d'individus, comme l'a encore récemment confirmé le mouvement des femmes, l'accès à l'indépendance financière est une condition préalable à l'établissement de rapports égaux et responsables avec les autres agents sociaux. Il s'agit d'un exemple, parmi d'autres, qui tend à démontrer comment la solidarité moderne est liée au processus par lequel l'individu devient, en partie, « propriétaire de lui-même ». Les néolibéraux reprennent aujourd'hui avec force ces idées de solidarité ; on ne saurait, sans effets néfastes pour la démocratie, les rejeter du revers de la main.

Les penseurs de la solidarité utilitaire et leurs successeurs néolibéraux n'expliquent pas toutefois que le principe utilitaire est incapable à lui seul de créer un monde commun significatif. Car la victoire de l'individu propriétaire, au détriment des autres formes de solidarité, c'est la victoire du seul individu égoïste. Exacerbée, la logique utilitaire provoque effectivement l'atomisation du social et un déficit de solidarité, une crise du sens ou encore une crise motivationnelle délétère pour l'action collective nécessaire au travail démocratique du peuple sur lui-même. La solidarité utilitaire conduit à la multiplication des petites sociétés, isolées de la grande et incapables par conséquent d'agir comme un corps politique. Non contrôlée, la solidarité utilitaire reproduit, ainsi que l'a rappelé constamment la critique de gauche, et même des libéraux comme John Rawls<sup>24</sup>, les inégalités naturelles émanant du social. Enfin, la solidarité utilitaire, sous le couvert de laisser le social à lui-même, soumet ce dernier à la règle du marché et de la technique et réintroduit par le fait même une forme procédurale de solidarité. Et le marché en tant que règle de procédure, n'est soumis à aucune instance politique, ce qui rend cette forme de démocratie inopérante. On ne saurait en effet concevoir la démocratie comme la simple extension de la logique du marché aux domaines des opinions.

*Solidarité communautaire.* Cette forme de solidarité naît de la rencontre du particularisme et de la société. Tout comme la solidarité utilitaire, elle vient de l'émergence, au moment de la naissance de la modernité, d'une société civile autonome s'opposant au pouvoir d'en haut, que ce soit le pouvoir traditionnel des rois ou le pouvoir moderne de la logique procédurale ou républicaine. Cette « sphère organisationnelle », du nom que lui a donné Alvin Gouldner<sup>25</sup>, est née

23. Voir : Gilles Lipovetsky, *L'ère du vide, Essais sur l'individualisme contemporain*, Paris, Gallimard, 1983, et la notion de procès de personnalisation.

24. John Rawls, *Théorie de la justice*, Paris, Seuil, 1987.

25. Alvin Gouldner, *The Two Marxisms*, MacMillan, London, 1980.

dès le bas Moyen Âge et est inhérente à la société bourgeoise naissante. C'est la révolte des « Commons » contre les « Lords », du « Country Party » contre le « Court Whig », du « freeman » contre la puissance étatique. Elle fut, s'il faut en croire les communautariens américains Michael Sandel et Christopher Lasch<sup>26</sup>, à la base de la démocratie américaine qui ne pouvait concevoir la société en dehors de l'ancrage du citoyen à une communauté, à un groupe d'appartenance. Tocqueville disait d'ailleurs que « la science de l'association est la science mère<sup>27</sup> » dans les siècles démocratiques. Les Américains l'utilisaient, pensait-il, pour contrecarrer l'atomisme inhérent à une société d'individus.

C'est par son ancrage à une communauté de vie que l'individu démocratique acquiert les valeurs qui rendent la démocratie significative. L'individu démocratique n'est pas seulement un être de besoins, il est aussi un être qui acquiert sa personnalité dans une relation dialogique avec autrui. Par conséquent, reconnaître l'individu comme un fondement de la démocratie, c'est reconnaître la ou les communautés dans lesquelles celui-ci s'inscrit. La solidarité communautaire est plurielle, à la fois parce que l'individu participe toujours d'un ensemble de positions dans l'univers des relations sociales, ce qui en fait un sujet pluriel<sup>28</sup>, et aussi parce que la communauté politique est toujours peuplée de multiples communautés qui sont autant de formes différentes permettant d'adhérer à la collectivité politique<sup>29</sup>. Ce modèle de démocratie est particulièrement attrayant aujourd'hui où les sociétés occidentales sont profondément composées d'individus identifiés à des communautés diverses et où la pensée postmoderne et son exaltation de la différence s'imprègnent profondément dans la conscience des individus.

Anne Phillips<sup>30</sup> réclamait récemment une nouvelle démocratie, ouverte à un pluralisme de « présences » et non seulement à un pluralisme « d'opinions ». Telle est en effet la direction que nous indique la solidarité communautaire : fonder l'espace public sur une parole qui émane d'une place significative (...), d'une présence de femmes, de ressortissants d'origines ethniques diverses, de régions, de minorités sexuelles, etc. On ne peut toutefois s'empêcher de penser

26. Michael Sandel, « The Procedural Republic and the Unencumbered Self », 1984 ; « The Source of Our Discontent », 1996 ; et Christopher Lasch, *The True and Only Heaven*, Norton, New York, 1991.

27. Alexis de Tocqueville, *De la démocratie en Amérique*, volume 2, Paris, Flammarion, 1981, p.141.

28. Chantal Mouffe, *La politique et ses enjeux ; pour une démocratie plurielle*, Paris, Éditions La Découverte/Mauss, 1994.

29. Charles Taylor, *Multiculturalisme, Différence et démocratie*, 1994.

30. Anne Phillips, « Dealing with Difference: A Politics of Ideas, or a Politics of Presence », *Democracy and Difference*, S. Benhabib (dir.), Princeton, Princeton University Press, 1996, p. 139-152.

que la solidarité communautaire contient plusieurs des vices inhérents à la démocratie utilitaire. Fragmentée en de multiples communautés, refusant toute affirmation d'un bien commun que l'on associe au fondamentalisme<sup>31</sup>, la solidarité communautaire rend difficile la formulation d'une sphère publique qui transcenderait les différences.

Si le principe de la différence n'est pas imprégné dans une culture commune, comment garantir que la cohabitation des différences ne dégénère pas dans une nouvelle guerre de religions rendant la démocratie impraticable ? Ou encore, comment assurer qu'elle n'aboutisse pas à la victoire des valeurs d'une communauté sur celles des autres communautés ? Sans baigner dans une démocratie universaliste, le communautarisme n'est-il pas voué à se pétrifier, comme le pensait Rosa Luxembourg du mot d'ordre de la Révolution bolchevique : « tout le pouvoir aux soviets » ? Ce sont les problèmes auxquels avait à répondre la démocratie occidentale naissante, née en grande partie de la nécessité de penser la différence face aux fractionnements religieux de l'Europe<sup>32</sup>. À cette époque, la réponse fut l'interdiction à toute communauté particulière d'occuper le lieu du pouvoir et de fonder celui-ci sur une vérité procédurale ou sur l'idée d'un bien public universaliste. Ces questions restent encore celles qui exigent des réponses de la part des communautariens modernes.

## LE PLURALISME DÉMOCRATIQUE

Il n'existe pas, à notre avis, un type de solidarité démocratique qui soit plus démocratique que les autres. Notre analyse se veut réaliste, c'est-à-dire qu'elle ne se fonde pas sur une typologie normative de la solidarité démocratique, mais sur l'étude du déploiement effectif de ces formes de solidarité dans l'histoire des démocraties modernes. Toutefois, sans être normative, l'histoire effective de la démocratie moderne fournit des indications sur les exigences d'un approfondissement de la démocratie.

La démocratie, de prime abord, est apparue dans l'histoire occidentale comme quelque chose de relativement simple. C'était le pouvoir du peuple contre les forces « extrasociales », soit l'autorité de Dieu et de la tradition, ou « intrasociales », soit le pouvoir des aristocraties, des minorités possédantes ou religieuses, qui empêchaient le

31. Sur la démocratie et le fondamentalisme, voir : Benjamin. Barber, « Foundationism and Democracy », dans S. Benhabib (dir) *Democracy and Difference*, Princeton, Princeton University Press, 1996.

32. Sur cette question voir : Pierre Manent, « La démocratie comme régime et comme religion » *La pensée politique*, n° 1, *Situations de la démocratie*, Paris, Gallimard, Le Seuil, 1993, p. 62-75 ; Sheldon Wolin, « Democracy, Difference and Recognition », *Political Theory*, vol. 21, n° 3, août, 1993, p. 464-483.

plein développement du pouvoir du peuple<sup>33</sup>. Tout se compliquera lorsqu'il s'agira de définir qui est ce peuple à qui la démocratie moderne octroie le droit de se gouverner lui-même. Est-ce le peuple communautaire issu de la pluralité de nos appartenances, auquel cas la démocratie apparaît comme une mécanique aménageant la coexistence de la pluralité et de la division ? Est-ce le peuple utilitaire issu du procès d'individualisation, auquel cas la démocratie semble être un vaste marché où le bonheur commun surgit spontanément de préférences individuelles ? Est-ce le peuple républicain issu de la construction politique de la nation, auquel cas la démocratie s'affirme dans sa capacité à abstraire du peuple réel une vérité, un bien commun qui soit supérieur à l'ensemble de ses parties ? Est-ce enfin le peuple procédural uni simplement par des règles légales et administratives, auquel cas la démocratie s'exprime mieux dans le gouvernement des juges et de l'administration ?

Le problème se complique encore plus : chacun de ces types de solidarité chasse les autres et conduit ultimement au renversement même du pouvoir du peuple. La solidarité communautaire rejette l'universalité du peuple, qu'il soit soumis à une seule règle ou qu'il soit issu de l'élaboration d'un bien commun ; elle rejette également la solidarité utilitaire au nom de la nature dialogique du peuple. Laisée à elle-même, elle engendre le fractionnement continu du peuple dont elle rend l'existence aléatoire. La solidarité utilitaire reprend les mêmes critiques contre l'universalité du peuple pour ramener ce dernier à un fractionnement encore plus problématique, celui de son unité première, l'individu. Laisée à elle-même, elle réduit la volonté du peuple à la somme des petits bonheurs individuels. La solidarité républicaine rejette l'idée d'un peuple multiple, divisé sur lui-même et lui substitue un peuple construit abstraitement qui s'impose aux dépens du peuple réel. La solidarité procédurale, enfin, tout en refusant la dimension normative du peuple, impose elle aussi à la diversité réelle du peuple un pouvoir qui n'émane pas de lui, mais de la vérité de la règle et de la loi.

Les démocraties heureuses, si l'on peut abusivement utiliser cette expression, en autant que les démocraties modernes ne sauraient trouver un compromis à tout jamais acceptable entre ces formes de solidarités, furent néanmoins celles qui ont su aménager la cohabitation, l'hybridation des pratiques contradictoires du peuple démocratique<sup>34</sup>. S'il y a un sens à l'histoire effective des démocraties modernes c'est bien dans la recherche difficile, toujours à recommencer, des modalités permettant l'affirmation effective et concomitante de ces types de solidarités.

33. Marcel Gauchet, *Le désenchantement du monde*, 1985.

34. Voir Claude Lefort : *L'invention démocratique : les limites de la domination totalitaire*, Paris, Fayard, 1981 ; *Essais sur le politique : XIX<sup>e</sup>-XX<sup>e</sup> siècles*, Paris, Le Seuil, 1986.

Le peuple est le plus près d'agir sur lui-même lorsque la pluralité de formes de solidarité se déploie en son sein, lorsqu'il est travaillé sur lui-même par une interrogation continue. C'est bien pourquoi l'exigence d'un approfondissement de la démocratie passe, aujourd'hui, comme hier, par l'apprentissage d'un pluralisme démocratique. Il ne s'agit pas ici de proposer une « démocratie pluraliste » au sens que lui donne Chantal Mouffe<sup>35</sup>, ce qui revient à préférer la dimension particulariste de la démocratie à sa dimension universaliste. Il s'agit plutôt de proposer un pluralisme démocratique, une démocratie qui s'alimente des multiples formes de solidarité qu'elle génère : procédurale et républicaine, utilitaire et communautaire<sup>36</sup>.

## L'HISTOIRE PLURIELLE DES DÉMOCRATIES MODERNES

C'est en effet la voie pluraliste qui nous est enseignée par l'histoire effective des démocraties libérales modernes, dont une périodisation fera mieux saisir ce qu'est l'hybridation historique de pratiques contradictoires. Trois moments historiques de prédominance d'une forme de solidarité articulant néanmoins les autres peuvent être précisés : *la démocratie libérale classique*, *le civisme républicain ou communautaire* et *la démocratie sociale*. Ces trois moments aboutissent à *la république procédurale* actuelle.

*La démocratie libérale classique*. Les démocraties européennes naissantes des XVI<sup>e</sup>, XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles ont été particulièrement marquées par le versant individualiste de la matrice politique moderne. À tel point d'ailleurs qu'il est difficile de trouver dans la littérature antérieure à la Révolution française un défenseur de la démocratie, régime qu'on associait alors à des formes antiques de pouvoir du peuple (social), et dans le meilleur des cas à un régime adapté à des petites sociétés.

Le rationalisme des Lumières et sa conception d'une transparence-à-soi du social<sup>37</sup> oriente alors la société vers la recherche d'une nouvelle forme d'autorité (émanant de la raison) plutôt que vers le pouvoir adapté aux particularismes du peuple. Pour reprendre l'affirmation de T. H. Marshall<sup>38</sup>, c'est l'âge des « libertés civiques » où la société apprend à se (dé)prendre des déterminations sociales et historiques en s'appuyant sur la règle du droit naturel. La prédominance

35. Chantal Mouffe, *Le politique et ses enjeux ; pour une démocratie plurielle*, 1994.

36. Marcel Gauchet dans *La révolution des pouvoirs*, Paris, Gallimard, 1995, démontre comment la querelle sur la nature du peuple passant d'un peuple purement abstrait sans représentation, à une représentation du peuple comme addition des intérêts a été au cœur de la Révolution française.

37. Marcel Gauchet, « Tocqueville, l'Amérique et nous », *Libre*, n° 7, 1980, p. 43-120.

38. Thomas Humphrey Marshall, *Sociology at the Crossroads and Other Essays*, London, Heineman, 1963.

des libertés civiques permet alors aussi à la société civile d'acquiescer son autonomie autant comme espace économique que comme sphère organisationnelle<sup>39</sup>. La logique républicaine n'est toutefois pas absente de cette première phase de la démocratie moderne. Elle est présente dans la naissance de l'espace public moderne, tel qu'identifié par Habermas<sup>40</sup>, sphère publique noninstitutionnalisée où des individus utilisent publiquement leur raison pour critiquer l'activité traditionnelle.

Cette prédominance individualiste de l'univers démocratique moderne ne se déploiera pas dans l'omnipotence des solidarités procédurale ou utilitaire. D'une part, parce que l'Europe des lumières reste imprégnée de la tradition monarchique et des solidarités qu'elle institue. D'autre part, parce que la société civile moderne, lieu par excellence du déploiement de l'individu, demeure restreinte, largement dépendante d'une sphère privée fondée sur les filiations traditionnelles (l'univers féminin par exemple associé au monde des mœurs) ou encore, comme l'a rappelé K. Polanyi<sup>41</sup>, encastrée dans des communautés. La démocratie libérale moderne s'institue dans l'imbrication de ces logiques contradictoires.

*Le civisme républicain ou communautaire.* L'hybridation libérale classique sera remplacée par une seconde hybridation, au tournant du XIX<sup>e</sup> siècle, après la tourmente révolutionnaire démocratique qui, par définition, est plus un moment d'exaltation que de recomposition des tensions inhérentes à la démocratie. « L'âge des révolutions » terminé<sup>42</sup>, il faudra apprendre à composer avec l'idée que la démocratie est un pouvoir construit, idée qu'avait formulé la Révolution française en empruntant à Rousseau le concept de volonté générale, tout en étant un pouvoir social, idée qui s'impose de plus en plus suite à l'autonomisation de la société civile<sup>43</sup>. On pourrait penser que l'époque fut celle d'une démocratie commerciale. Démocratie parce que c'est le siècle de l'élargissement du suffrage universel, donc des droits politiques, pour maintenir la référence à la typologie de Marshall; et commerciale parce que c'est le triomphe de la bourgeoisie et du marché. « Que l'État se borne à être juste, nous nous occuperons de notre bonheur », disait Guizot, auteur aussi de la formule « Enrichissez-vous ».

39. Alvin Gouldner, *The Two Marxisms*, MacMillan, Londres, 1980.

40. Jürgen Habermas, *L'espace public*, Paris, Payot, 1978.

41. Karl Polanyi, *La grande transformation ; aux origines politiques et économiques de notre temps*, Paris, Gallimard, 1983.

42. Richard Palmer, *The Age of Democratic Revolution*, Princeton, Princeton University Press, 1959.

43. Voir sur cette question Marcel Gauchet : « Benjamin Constant: l'illusion lucide du libéralisme », préface de Benjamin Constant, *De la liberté chez les modernes (Écrits politiques)*, Paris, Coll. Pluriel, le Livre de Poche, 1980, p. 11-91.

L'idée d'une démocratie commerciale n'exprime pas l'époque avec justesse. D'une part, la société civile ne se réduit pas à l'individualisme utilitaire. L'émergence de la classe ouvrière sur la scène politique fait apparaître une nouvelle forme de revendications communautaires. D'autre part, facteur encore plus significatif pour notre propos, c'est autour d'une adhésion politique à des valeurs communes, d'une recomposition démocratique de la société que la démocratie du XIX<sup>e</sup> siècle recompose son unité. Identité civique républicaine à la française, où le peuple est convié à adhérer aux valeurs d'égalité et de culture commune. Identité civique communautaire selon le modèle anglo-saxon et américain, où le peuple réalise sa citoyenneté par sa participation à la vie communautaire ou locale. Dans tous les cas l'identité civique compense la faiblesse du lien social utilitaire et la scission possible d'une société civile traversée par des classes. La démocratie républicaine ou communautaire crée politiquement d'en haut du lien social. La « grande transformation » identifiée par Karl Polanyi, c'est-à-dire une société régie essentiellement par le marché, débarrassée de tout cadre communautaire, ne s'est jamais réalisée, tout comme d'ailleurs la division frontale entre classes annoncée par Karl Marx. L'identité civique (républicaine ou communautaire), à l'insu des acteurs, comme le dit Gauchet<sup>44</sup>, a contraint ceux-ci à vivre ensemble.

*La démocratie sociale.* Des propos ci-dessus, on ne peut conclure toutefois que la solidarité utilitaire, à travers le marché, et la solidarité communautaire, à travers la lutte des classes, ne furent pas agissantes. Plus le siècle avance, plus l'atomisation du social s'accroît et plus l'identité civique s'effrite, plus la lutte des classes s'affirme, plus la question sociale se substitue à la question politique. C'est l'invention d'une solidarité providentialiste, véritable « invention du social » pour reprendre le titre du livre de Jacques Donzelot<sup>45</sup> sur la France du tournant du siècle. Au même moment, en Allemagne, l'État de Bismarck crée les premières grandes politiques sociales. L'État social qui s'épanouit alors, c'est celui qui, par ses politiques sociales crée une solidarité, cimente le lien social ; c'est aussi celui qui régule le marché au nom des intérêts de la nation.

L'État social trouvera son apogée dans l'État-providence, le *New Deal* de Roosevelt et les politiques keynésiennes. Il met de l'avant une citoyenneté universaliste, à prédominance républicaine. En ce sens, l'État social s'inscrit dans une logique de continuité avec l'identité républicaine, plus qu'avec l'identité civique communautaire. La providence étatique s'impose alors comme le nouveau bien commun qui cimente les individus. C'est en qualité d'enfants de la

44. Marcel Gauchet, « Tocqueville, l'Amérique et nous », 1980.

45. Jacques Donzelot, *L'invention du social: Essai sur le déclin des passions politiques*, Paris, Fayard, 1984.



patrie que tous ont droit à la bienveillance de l'État. C'est pour assurer l'hybridation du citoyen universel et du citoyen concret que la bureaucratie étatique scrute le social, cible les populations hors normes, invente des politiques interventionnistes devant créer le bien-être et l'égalité de tous. L'État social organise le dialogue entre les acteurs de la société civile (patrons et ouvriers dans l'État-providence ; intérêts professionnels et communautaires dans l'État corporatif) de façon à intervenir dans la régulation du marché.

*La république procédurale.* L'État social par sa propre logique culmine toutefois vers ce que Sandel a appelé la république procédurale. Sa solidarité providentialiste n'a pas de limites, elle se déploie dans un gouffre sans fond où il y aura toujours de nouvelles populations hors normes et nécessitant la bienveillance de l'État. La bureaucratie étatique grandit à mesure qu'elle devient de plus en plus l'unique pourvoyeur de sens civiques dans la société. Né d'un déficit de solidarité au niveau de la société civile, l'État social accentue cette déficience en se substituant de plus en plus à la société civile. Les individus, les groupes, les communautés, les collectivités, ayant besoin de l'État-providence, se multiplient par l'action même de l'État. L'État social doit réduire ses exigences. Il le fait en passant du social au juridique. La providence ne sera plus universelle mais particulariste ; elle ne sera plus l'affaire du politique, mais du droit. En même temps que l'État social est doublé à sa gauche par la prolifération des demandes, il est doublé à sa droite par la mondialisation des marchés qui rend inopérante sa prétention de réguler l'économie. Là aussi l'État interventionniste doit se transformer en État procédurier. Jamais autant qu'aujourd'hui la formule de Marx «l'État commis de la bourgeoisie» n'a été aussi vraie. L'État de fin de siècle se borne, en effet, à tenir à jour les cahiers de procédures d'un marché capitaliste qui n'a même plus la prétention d'être national.

\* \* \*

Les solidarités modernes, procédurale, républicaine, utilitaire ou communautaire, ne sont pas pour autant disparues. Elles s'activent aujourd'hui sans se fertiliser mutuellement. Ainsi les droits de l'homme, le marché, et les raisons techniques, mécanismes de la solidarité procédurale, ont dépassé les frontières des républiques et acquis une légitimité mondiale. Les discussions sur le bien public, à travers la vie politique nationale, conservent leur frontière républicaine mais ont peu de prise sur les pratiques qui marquent la vie des citoyens. Le discours des politiciens tourne à vide, incapable dorénavant d'infléchir la mise en forme de la citoyenneté. L'individu consommateur et atomisé est plus présent que jamais, mais la solidarité utilitaire est sans emprise réelle sur les règles de procédures ou

sur la définition du bien public. Enfin, la solidarité communautaire reste le dernier rempart contre la perte de sens pour l'individu moderne, mais cette solidarité, de plus en plus éloignée des solidarités universalistes, court le risque de s'enfermer dans une stérile identité particularisante.

On est aujourd'hui en quelque sorte ramené à la vérité première des démocraties modernes. L'hybridation des types idéaux de solidarité moderne ne se réalise plus. Mais il faut se méfier des libéraux procéduraux ou utilitaristes, comme des démocrates républicains ou communautariens. Chacun à sa façon accentue la fracture des solidarités démocratiques. Il faut au contraire réapprendre le pluralisme, c'est-à-dire inventer de nouveaux liens qui permettraient à ces types idéaux de s'enrichir tout en se limitant mutuellement.

Il n'existe pas d'autres pistes vers une telle reconstruction que l'élargissement des espaces de délibération. Ici encore, un tel postulat n'émane pas uniquement d'un choix normatif, mais repose à la fois sur les tendances profondes de la sociabilité en cette fin de siècle et sur la centralité de la délibération dans les mécanismes d'articulations au sein des démocraties modernes. Nous terminerons par quelques réflexions sur ces deux questions qui nous ramènent par ailleurs à l'affirmation du début, à savoir que nous sommes irréductiblement dans une société d'individus.

L'élargissement des espaces de délibération au sein de nos sociétés repose sur un constat sociologique, celui de l'intensification du procès d'individualisation, ou, selon l'appellation de Lipovetsky, du procès de personnalisation<sup>46</sup>. Ce procès accentue la délocalisation des individus hors des places spécifiques et des contextes normatifs qui traditionnellement les motivaient à l'action sociale<sup>47</sup>. Cette délocalisation fragilise l'individu et accentue les tendances à l'atomisation du social. C'est cette version pessimiste, voire pathologique, de l'individualisation qui est la plupart du temps mise de l'avant par les analystes de la socialité contemporaine. Néanmoins, il est possible ainsi que le rappelle Habermas, de faire une autre interprétation des effets de l'individualisation contemporaine. En décrochant les individus de leur contexte normatif l'individualisation accroît en effet la disponibilité de ceux-ci à l'agir communicationnel. L'individualisation accentue la nature réflexive de la modernité en développant chez l'individu ses capacités d'autonomie, de maîtrise de soi<sup>48</sup>.

Le processus d'individualisation s'accroissant, un versant de la sociabilité contemporaine favoriserait donc une culture de

46. Voir : Gilles Lipovetsky, *L'ère du vide, Essais sur l'individualisme contemporain*, 1983.

47. Voir sur ces questions : Anthony Giddens, *The Consequences of Modernity*, 1990 ; Jürgen Habermas, *Théorie de l'Agir communicationnel*, 1987.

48. Anthony Giddens, *The Consequences of Modernity*, 1990.

l'argumentation et du dialogue, du moins virtuellement. Plusieurs exemples au sein de l'action collective contemporaine tendent à le confirmer. Ainsi, alors que les mouvements sociaux classiques interviennent dans l'espace public en s'appuyant sur leur identité sociologique, les nouveaux mouvements sociaux font cohabiter cette identité avec une culture politique délibérative<sup>49</sup>. L'action politique internationale des mouvements sociaux (*Green Peace*, mouvements pour la paix, mouvements des femmes) s'appuie d'ailleurs sur une opinion publique décrochée des contextes sociaux immédiats de l'action collective. La volatilité de l'électorat, au cours des dernières années, dans les démocraties occidentales démontre encore l'existence d'une infidélité sociologique de la part des électeurs, ce qui confirme l'appui à la construction d'une opinion publique fondée sur la délibération et non plus exclusivement sur son inscription sociologique. Enfin, rappelons le rôle central des médias modernes qui délocalisent les individus de leurs contextes et créent par le fait même une distance potentiellement critique vis-à-vis de leur univers quotidien.

Nous n'oublions pas ici les dimensions atomisantes ou aliénantes de ces phénomènes. Nous rappelons plus simplement que ces tendances soulignent aussi, ce que bon nombre d'analystes oublient habituellement, une potentialité plus grande que jamais au sein de la modernité démocratique pour le déploiement d'une culture délibérative. Lorsque l'on se rappelle le rôle joué historiquement dans la démocratie moderne par la culture délibérative, un tel constat peut être un présage pour l'avenir de la démocratie et sa capacité à provoquer une nouvelle hybridation des formes de solidarité qu'elle génère.

En effet, si la démocratie n'a pas sombré dans son contraire, par l'exacerbation de l'une de ses formes de solidarité, c'est en grande partie grâce à sa capacité de se maintenir dans une culture critique d'elle-même, dans une culture du doute. Si les solidarités utilitaire ou communautaire ne se sont pas développées en une démocratie particularisante, c'est grâce à la présence d'une parole décontextualisée qui ramenait continuellement la démocratie à son exigence universaliste. Mais la parole décontextualisée est une tendance ; toute parole fait aussi référence à un contexte. C'est pourquoi l'abstraction d'un monde commun républicain ou procédural est lui aussi continuellement soumis à l'épreuve du particularisme par l'exercice de la parole. Cette dynamique est résumée dans la formule de Hannah Arendt : « le droit d'avoir des droits ». Le droit à la parole engendre nécessairement une revendication de droits particuliers (droits sociaux), en même temps que la priorité du droit universaliste sur les droits particularistes empêchent ceux-ci de définir une fois pour toute la configuration du social.

49. Voir J. Yvon Thériault : «Mouvements sociaux et nouvelle culture politique», *Politique*, n° 12, 1987, p. 5-36.

En elle-même chacune des solidarités modernes, avons-nous dit, tend à nier l'autre et à prendre tout l'espace sociétal. Il faut une logique extérieure à ces solidarités qui provoque à leur insu, pourrait-on dire, l'hybridation nécessaire à un pluralisme démocratique. Ce sont le débat démocratique et l'impossibilité d'arriver définitivement à un consensus sur la forme idéale de solidarité qui historiquement ont contraint les formes modernes de solidarité à cohabiter. C'est l'existence d'espaces de délibération qui a obligé les régimes démocratique à ne pas se pétrifier, ni dans la règle procédurale, ni dans l'unicité du bien commun, ni dans la propriété de soi-même, ni dans le particularisme des communautés.

Aujourd'hui, le constat d'un élargissement du potentiel argumentatif au sein de nos sociétés ne rend donc pas la tenue de forums publics simplement souhaitable. Il semble indiquer qu'une telle direction est une tendance profonde de notre époque, une tendance qui forcera une nouvelle forme «temporaire» d'articulation entre les formes modernes de la solidarité.